



Kader

e-ISSN: 2602-2710
Cilt | Volume: 21
Sayı | Issue: 2
Aralık | December 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
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Ömer SADIKER / osadiker@gmail.com
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Hamdi AKBAŞ / hamdiakbas3@hotmail.com
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

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

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

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

Dr. Mustafa BORSBUĞA / mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

Dr. Recep ERKMEN / recep.erkmen@nyu.edu
Erzincan University Faculty of Theology - Erzincan/Türkiye

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fatıma AKKAYA ÖĞE (Doktora Öğr.) / fatmaakkayaoge@gmail.com
29 Mayıs University - İstanbul/Türkiye

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim ASLAN / aslanteolog@hotmail.com
Counsellor for Educational Affairs of the Embassy of the Republic of Türkiye in Cairo/Egypt

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

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

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

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / tyesilyurt@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University Faculty of Theology - Kastamonu/Türkiye

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / murat.kilavuz@hotmail.com
Bursa Uludağ University Faculty of Theology - Bursa/Turkey

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

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

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

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



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

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / huseyinmaraz78@hotmail.com
Eskişehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Türkiye

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

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE / maytepe33@hotmail.com
Gaziantep Islam Science And Technology U. Faculty of Islamic Sciences -
Gaziantep/Türkiye

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

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / 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
Samsun University Faculty of Theology - Samsun/Türkiye

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

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

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

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

*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / ckaradas@uludag.edu.tr
Uludağ University - Bursa/Türkiye

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / mehmet.evkurana@asbu.edu.tr
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

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

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

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

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

Prof. Dr. M. Basil ALTAIE (Emekli/Retired) / mahlaie@yu.edu.jo
Yarmouk University - Irbid/Jordan

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

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

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

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

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

Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

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



EBSCO Academic Search Complete
(Başlangıç | Indexing Start: 01/08/2010)
EBSCO The Belt and Road Initiative Reference
Source

(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Religion & Philosophy Collection
(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Arab World Research Source: Al
Masdar



(Başlangıç | Indexing Start: 01/07/2018)
EBSCO Central & Eastern European Academic
Source Database
(Başlangıç | Indexing Start: 17/10/2023)

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)



PhilPapers
(Kabul Tarihi | Approval Date: 19/09/2023)



ERIH PLUS
(Kabul Tarihi | Approval Date: 24/10/2023)





Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atıf 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 yayınlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Yazarlar, Kader'de yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#) lisansı ile lisanslanmıştır. Bu lisans, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına izin verir



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XIV Editörden
Editorial

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 455-481 Arş. Gör. A. İskender SARICA
Mu'tezile'de Ayrık Düşünce: Rızka Yönelik Çabanın Haramlığı (Tahrîmü'l-mekâsib)
Unorthodox Thought in al-Mu'tazila: The Illicit of Striving for Sustenance (Tahrîm al-Makâsib)
- 482-510 Dr. Veysel ELİŞ
Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ'timâd Teorisi ve Taфра Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme
Movement Phenomenon in Juwaynî's Physics: An Analysis in the Context of İ'timâd Theory and Taфра Criticism
- 511-533 Dr. Öğr. Ü. Zeynelabidin HÜSEYİNİ
Müteahhîrîn Dönem Tam İlet Tartışmalarına Bağdâdîzâde ve Arpacızâde'nin Katkıları: İlk İlke'nin Basit Tam İlet Oluşunda Mutlak Varlığın Etkisi
The Contributions of Baghdâdîzâde and Arpacîzâde to the Complete Cause Discussions of the Mutakhhîrîn Period: The Effect of Absolute Existence on the First Principle's Being a Simple Complete Cause
- 534-575 Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ
Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî'nin Zorunlu Varlık Konusunda Bir Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme
A Risâla on Necessary Being (Vâjib al-Wujûd) by Muhammad Jân Yûsuf al-Karabâğhî: Critical Edition and Analysis
- 576-610 Dr. Mustafa Vacid AĞAOĞLU
Rükneddin es-Semerkindî'nin 'Risâletü'r-rûh/Ruh Risâlesi' Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkîk
Rukn al-Dîn al-Samarqandî's Work Titled 'Risâlat al-rûh/Risalah of Soul': Analysis and Investigation
- 611-632 Arş. Gör. Adem SÜNGER
Osman el-Affî es-Seferîhisârî'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik ve Tercüme
Analysis, Critical Edition and Translation of the Risâlat of Osman Affî as-Safarîhisârî's Entitled Risâlat al-İrâdah al-Juz'îyyah



- 633-654 Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU
Prototip Bir Âlim Şerafettin Yaltkaya Örneğinde Kelâm İlminde Dönüşümün Tarihi Seyri
The Historical Course of Transformation in Theology in the Example of a Prototypical Scholar Şerafettin Yaltkaya
- 655-685 Doç. Dr. İbrahim BAYRAM
İmam Mâtürîdî'nin Sahâbe Tasavvuru
Imam Mâturîdî's Conception of the Companions
- 686-712 Dr. Öğr. Ü. Sibel KAYA
Allah-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsan Hakları
Human Rights in the Context of the God-Human Relationship
- 713-743 Dr. Öğr. Ü. Zeynep Hümeysra KOÇ
Teklif ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu
Husn-Qubh on the Basis of Taklif and 'Adâla: The Phenomenon of Disaster
- 744-762 Dr. Demet AYDIN
Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Eşyanın Doğasına Yaklaşımı
Muammar b. Abbâd al-Sulami's Approach to the Nature of Things
- 763-794 Doç. Dr. Yaşar ÜNAL
Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi
The Issue of the Unchangeability of Sunnatullah
- 795-825 Dr. Lütfi BOZKALE
Nübüvvet Savunusu Bağlamında Delâilü'n-Nübüvve'nin Yeri ve Önemi
The Place and Importance of Dalâ'il al-Nubuwwa in the Context of the Defense of Prophethood

Araştırma Notu – Research Note

- 826-833 Doç. Dr. Fatih İBİŞ
Temânu' Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı

Tercüme – Translation

- 834-841 Doç. Dr. Fatih İBİŞ
Felsefe ve Fizik
Maddenin Yapısına Dair Bazı Metafiziksel Spekülasyonların Teorik ve Deneysel Fizik Üzerindeki Etkisi



Kıtap Kritikleri – Book Reviews

- 842-850 Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ
Kuzey Afrika Kelâmı Muhammed b. Yûsufes-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı
- 851-856 Doktora Öğr. Aydın FINDIK
İmâm Mâtürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vilâtü'l-Ku'rân ve Kitâbü't-Tevhîd Bağlamında)

Doktora Tez Özetleri – Doctoral Dissertation Summaries

- 857-862 Arş. Gör. Dr. Mustafa BARIŞ
"Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker" Bağlamında Din Özgürlüğü Meselesi

Vefeyat – Obituaries

- 863-865 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Prof. Dr. Hüseyin Atay (1930-2023) Hocamızın Ardından
- 866-871 Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Hocamız Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın Bendeki İzleri
- 872-876 Dr. Tuğba GÜNAL
İlme İhtiyâk Duyuracak Aydınlık Bir Değer: Prof. Dr. Hüseyin Atay (1930-2023)
- 877-895 Yayın Esasları
Publishing Policy



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Trajedi ve Görkem

İnsan yaşama karşı iki radikal tutum geliştirebilir. Ya hayatı mevcut haliyle kabul eder ya da daha iyiye dönüştürmek ister. Bunun için insanın iki yeteneği devreye girer: Akli ve iradesi. İnsan akli mevcut gerçeği bütün çıplaklığıyla görüp karamsar bir tablo çizmek ve tedbir almak zorundadır. İnsan iradesi ise her zaman daha iyiyi umut eder ve arzular. Umud ve irade/arzu, insanın hayata tutunmasını sağlayan lokomotif güçler. Kur'an'ın 'kesin kararlılar' (*ulu'l-azim*) olarak adlandırdığı peygamberleri farklı kılan bu güçlü iradeleridir. Bu güçlü iradeler, mevcut şartlar ne kadar ağır olursa olsun, her zaman 'başka türlü de mümkündür' ilkesine yapışır. Tarihin trajedi ve görkem arasında salınan kaderini trajik olandan kurtarıp görkeme dönüştürme bu kesin kararlı, diğergam ve fedakâr ruhlarla mümkün olmuştur. Hikmetten yoksun bencil ruhların, tarihin kolektif nefsi emmâresi gibi çalışıp yarattıkları insan trajedileri onlar sayesinde önlenmiştir.

Kur'an, tarihi evirip çeviren iki güç olarak trajediyi ve görkemi karşıt iki kutup olarak anar (Fetih, 26). Trajediyi *hamiyye* kelimesinin karşılığı olarak kullanıyorum. Görkemi de *sekine* kelimesinin karşılığı olarak. *Hamiyye*, içinde bencilliğin, yakıp-yıkıcılığın, ötekileştirmenin, hak-hukuk ihlalinin yuvalandığı bir kelime. Kelimenin kök anlamında, yakıcılık, öfke ve haksız koruma (*himaye*) güdüsü var. Kelime varlığa zorbalıkla yönelen inkârcı sefi ruhları deşifre etmektedir.

Ayette *hamiyye* karşıtı olarak anılan *sekîne* kelimesini de görkem karşılığı olarak alıyorum. Kelime içinde güveni, sükûneti, haklıyı koruma arzusunu, barışı-huzuru, ruh-beden dinginliğini barındırmaktadır. *Hamiyye*, her türlü hak inkârının, bencilliğin ve benmerkezciliğinin, *sekine* ise her türlü hakkı güvenceye alıp korumanın (*takvâ*).

Dünyayı insan trajedisinin sahnelendiği bir mekâna dönüştüren insan bencilliğini ve hikmet yoksunluğunu bir alimimiz vicdanî bir serzenişle şöyle betimlemektedir:

"Bu çağ bilgelikten yoksundur; rahmet bulutlarından yakîn/kesinlik sularının kurumuşluğundan, gafil ve cahil olanların işlediği sayısız günahattan mustariptir. Akılla elde edilen cennetin kapıları insanlara kapandı; her türlü aldatma sevgi kaynaklarını kirlettiği için Cennetin Rabbi'ni idrakten de mahrumlar. Yalanlar uğruna hakikati terk edip, süs ve gösterişin bağımlılarına dönüştüler. Artık mutlaklar diyarında dolaşmıyor, vahyin hakikatlerinin denizlerinde yüzmüyorlar; ebedi sâlih amelleri (*el-bâkiyatu's-sâlihât* (Meryem, 76) geçici olanlar için terk ediyorlar" (Sebzivârî (ö. 1798) *Şerhu'l-Manzûme*).

Yaşamı kuran iki karşıt kutup olarak trajedinin ve görkemin bu deşifresi bizi hayatın şu radikal kanunuyla buluşturur. Kur'an hayatın bu kesin kanununu aynı kesinlikle dile getirir: "İnsanın kaderi, kendi çabasına bağlanmıştır" (İsrâ, 13). Bu beyanıyla ayet insana içinde yokluğa sürüklendiği trajik tarih döngüsünü kırıp, iyiliğin, görkemin, ihtişamın hüküm sürdüğü bir dünyayı var etme eylemliliği çağrısında bulunmaktadır.

Tarihin en trajik anlarına tanıklık ettiğimiz bugünlerde yakıcı-yıkıcı, bozguncu *hamiyyeye* karşı, *sekinenin* galip gelmesi en büyük temennimizdir. Bozgunculuğa ve zorbalığa direnerek insanlık onurunu kurtaran ve görkemli bir yaşam arzusu duyulmazsa, zorbaların hükmünü icra etmeye devam edeceği uyarısını maşeri vicdana ulaştıran insanlara selam olsun.

Bu duygularla KADER'in bu sayısına katkıda bulunan bütün hocalarımıza teşekkür ediyorum. Yazıların size ulaşan haline gelinceye kadar emek veren editörler kurulundaki bütün arkadaşlarıma minnettarım. Sağ olsunlar, var olsunlar.

Bir sonraki sayıda sağlıklı buluşmak üzere...

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Editör



Mu'tezile'de Ayrıksı Düşünce: Rızka Yönelik Çabanın Haramlığı (*Tahrîmü'l-mekâsib*)

Unorthodox Thought in al-Mu'tazila: The Illicit of Striving for Sustenance
(*Tahrîm al-Makâsib*)

A. İskender SARICA

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye
Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Studies, Niğde/Türkiye
iskendersarica@gmail.com | orcid.org/0000-0003-1546-5022 | ror.org/03ejnre35

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Ekim 2023	15 October 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Aralık 2023	22 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate
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 (A. İskender Sarıca).

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 (A. İskender Sarıca).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sarıca, A. İskender. “Mu'tezile'de Ayrıksı Düşünce: Rızka Yönelik Çabanın Haramlığı (*Tahrîmü'l-mekâsib*)”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 455-481. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1376429> ”

Öz

İslâm kelâm telifâtında rızık meselesi başlığı altında genelde rızık verenin kim olduğu, haramın rızıktan sayılıp sayılmayacağı, Allah Teâlâ'nın haram olan rızka yönelik rızasının olup olmadığı gibi konulara odaklanılmıştır. Rızık konusuna ilişkin satır aralarında rastlanan bir konu ise, kişinin rızık elde etmek için çalışmasının haram olup olmadığı meselesidir. Esasen insanın hayatını idame ettirebilmesi adına geçim vasıtalarının peşine düşmesi, Müslüman düşünürlerin genel ve baskın kabulüne göre mübah, zorunlu durumlarda ise vaciptir. *Uşûlü'n-nihâl*'de aktarılan bir kayda göre i'tizâlî düşüncenin teşekkül döneminde Bısr b. el-Mu'temir'in öğrencisi Ebû İmrân Mûsâ b. er-Rakkâşî, Nazzâm'ın mühlid öğrencisi Fazl el-Hadesî ve kendisi hakkında herhangi bir bilgi tespit edilemeyen Hüseyin el-Kûfî'nin de içinde bulunduğu ve geçimlerini sadaka yoluyla sağladığı anlaşılan Mu'tezilî sûfiler (*şâfiyyetü'l-Mu'tezile*), Müslüman düşünürlerin kabulüne aykırı olarak rızka yönelik her türlü çabanın haramlığını (*tahrîmü'l-mekâsib*) savunmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki, onlar açısından rızık için bir çaba ortaya konmasındaki haramlık, rızık tanımını olan 'menfaatlerin tamamı'nı kapsamayıp, sadece rızık ticaret ve ziraat gibi yollarla elde edilmesindeki çabaya yöneliktir. Aklî söylemleriyle ön plana çıkan Mu'tezilîler arasında böyle aşırı bir eğilimin bulunması ilgi çekicidir. "Nasıl olur da bir Mu'tezilî *tahrîmü'l-mekâsibi* savunur?" sorusuna cevap aranan bu tasviri çalışmada, *tahrîmü'l-mekâsib* düşüncesinin kendisinden evrildiğini düşündüğümüz rızka yönelik çabanın terk edilmesi (*terkü'l-mekâsib*) meselesine değinilmiş, sonrasında Mu'tezilî sûfilerin *tahrîmü'l-mekâsibe* ilişkin görüşleri ağırlıklı olarak Mu'tezilî kaynaklardan hareketle temellendirilmeye çalışılmış ve onlara yönelik Mu'tezilî müelliflerin eleştirilerine yer verilmiştir. Mu'tezilî sûfilerin *tahrîmü'l-mekâsibi* savunmadaki gerekçelerinin üç noktaya yoğunlaştığı tespit edilmiştir: (i) âdil bir imanın bulunmaması sebebiyle âdil bir düzenin olmadığı ve buna bağlı olarak zalim (yönetici)lere bilerek veya bilmeyerek destek çıkılması ihtimalinin bulunması ve bunun bir sonucu olarak onlardan bazısının İslâm diyarını *dâru'l-küfr* olarak nitelendirmesi, (ii) yine imamet meselesiyle ilintili olarak âdil yani hukukî/ahlâkî bir düzenin olmadığı bir ortamda helal ile haramın birbirinden ayıramayacak kadar iç içe geçmiş olması ve kişinin kendisini haramdan koruması adına rızka konu olan şeylerin sadece sadaka yoluyla teziye edilerek helal hâle gelebileceği ve (iii) Allah Teâlâ'ya tevekkülün farz olması ve herhangi bir rızık peşine düşme çabasının tevekküle aykırı olması. *Tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlara Mu'tezilî müelliflerce; aklî ve ahlâkî tutum korunarak ticaret yapmanın hasen oluşu, kişinin ticaretteki kastının ve menfaatinin önemli oluşu ve tevekkülün doğru zeminde inşa edilemeyeği çerçevesinde eleştiri getirilmiştir. Sonuç itibarıyla *tahrîmü'l-mekâsib* savunucuları, yanlış istidlâlleri sebebiyle Mu'tezile düşünce ikliminde yer edemediği için inkırazla uğramıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, İslam hukuku/Fıkıh, Mu'tezilî sûfiler, Rızık, Kesb, *Tahrîmü'l-mekâsib*.

Abstract

In Islamic theological writings, under the heading of sustenance, the focus is generally on issues such as who is the provider of sustenance, whether haram is considered sustenance, and whether Allah's consent exists for haram sustenance. Another issue that can be found between the lines of the subject of sustenance is whether it is haram for a person to work for sustenance or not. In fact, the pursuit of means of livelihood in order to sustain one's life is, according to the general and predominant acceptance of Muslim scholars, permissible and, in cases of necessity, wajib. According to a record in *Uşûl al-nihâl*, during the formative period of itizâlî thought, there were Mu'tazilite sufis (*şâfiyyat al-Mu'tazila*) such as Bısr b. al-Mu'temir's disciple Abû İmrân Mûsâ b. al-Raqqâşî, al-Nazzâm's apostate disciple Fadl al-Hadathî, and Husayn al-Kûfî, about whom no information is available. These names, who seem to have earned their livelihood through almsgiving, defended the forbiddenness (*tahrîm al-makâsib*) of all kinds of endeavour for sustenance, contrary to the acceptance of Muslim thinkers. However, it should be noted that for them, the forbiddenness in making an effort for sustenance does not cover the definition of sustenance, which is 'all the benefits', but only the effort in obtaining sustenance through means such as trade and agriculture. It is interesting to find such an extreme tendency among the Mu'tazilites, who came to the fore with their rationalist discourses. "How could a Mu'tazilite defend *tahrîm al-makâsib*?", the issue of abandonment of striving for sustenance (*tark al-makâsib*), from which the idea of *tahrîm al-makâsib* is thought to have evolved, is mentioned, and then the Mu'tazilite sufis views on *tahrîm al-makâsib* are tried to be based mainly on Mu'tazilite sources and the criticisms of Mu'tazilite authors against them are included. It has been determined that Mu'tazilite sufis justifications for defending *tahrîm al-makâsib* concentrate on three points: (i) the absence of a just order due to the absence of a just imam and the possibility of supporting the oppressors (rulers) intentionally or unintentionally, and as a result of this, some of them describe the land of Islam as *dâr al-kufr*, (ii) again in relation to the issue of imamate, in an environment where there is no justice, i.e. legal/moral order, the halâl and harâm are so intertwined that they cannot be separated from each other, and in order to protect oneself from harâm, the things that are subject to sustenance

can only be purified through charity and become halāl, and (iii) the fact that trust in Allah is obligatory and any effort to pursue sustenance is contrary to tawakkul. The Mu'tazilite authors criticised the proponents of *tahrīm al-makāsib* on the grounds that it is permissible to trade while maintaining a rational and ethical attitude, that one's intention and interest in trade are important, and that tawakkul cannot be built on the right ground. As a result, the proponents of *tahrīm al-makāsib* disappeared because they could not gain a foothold in the Mu'tazilite intellectual climate due to their erroneous reasoning.

Keywords: Kalām, Taşawwuf (Sufism), Islamic law/Fiqh, Mu'tazilite sufis, Livelihood, Kasb, *Tahrīm al-makāsib*.

Giriş*

İslâm'ın, Hint ve İran kültürü gibi dış etkenlerin tesirinin daha görülmediği ilk yıllarında, üç sahâbînin ömürleri el verdiğince ibadet noktasında her birinin birbirinden farklı davranışlar sergileyerek geceleri ibadet etme, aralıksız oruç tutma ve eşlerinden uzak durmaya dair yönelimleri Hz. Peygamberce tasvip edilmemiştir.¹ Benzer şekilde, Hz. Peygamber birkaç gün iftar etmeksizin oruç (*şavm-i visâl*) tutmayı yasaklamıştır; buna rağmen bazı sahâbenin bu yasağa uymadığı bilinmektedir.² Kişinin bir noktada ibadetlerin kemiyetinde iradesel özgürlüğüne işaret eden bu örnek, kişinin ibadetlerde aşırıya kaçma noktasında insan psikolojisi açısından anlaşılabilir tabii bir durumdur. Zira Kur'ân'da sunulan cennet tasavvurları, ahiret nimetleri ve dünya hayatında kendisine verilen nimetlerden dolayı şükür vb. sebepler, kişide derin bir saygıyı ifade eden "Allah korkusu" oluşturabildiği gibi; Kur'ân'da dünya hayatının geçici, ahiret hayatının asıl yurt olduğu vurgusu³ ve cehennem azabına dair sunulan tasavvurlar vb. hususlar da, kişide ahiretteki ahvâline dair endişe oluşturabilmekte; bu korku ve endişe ise zühd ve takvâ boyutunda ifrata varan tezahürlerin meydana gelmesine zemin hazırlayabilmektedir. Bunun bir örneği, herhangi bir dış kaynaktan etkilenim yahut edinim olup olmadığı net olarak tespit edilemeyen ancak iç bünyede buna dair nassın yorumlanmasındaki farklılığın bir tezahürü olma ihtimali baskın olan ve ilkin, rızık meselesinde tipik Kalenderîleri⁴ anımsatan, düşünce akımı itibarıyla akamete uğramış Mu'tezilî sûfîlere (*şûfiyyetü'l-Mu'tezile*),⁵ sonraları müelliflerin kendi inanç

* Filistin'de öldürülen masum çocuklara ithafen...

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr en-Nâsir (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Nikâh", 1 (No. 5063).

² Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 341-342.

³ Gâfir 40/39.

⁴ Kalenderîler'in kişinin hayatını idame ettirmesinde ihtiyaçlarını asgari seviyede gidererek dünyaya itibar etmeme anlamı taşıyan *faqr* ve *tecerrüd* ilkesi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 143-147.

⁵ *Mu'tezile* ve *tasavvuf* terimleri ilk bakışta bir oksimoron izlenimi uyandırır da köken itibarıyla *i'tizâl* dünyadan yüz çevirip uzlete çekilmek anlamı barındırması aslında iki yapının birbirine zıt ve uzak olmadığını beyandır. Hatta sûfî kavramının Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve ashâbından önce Mu'tezilî zâhidler için kullanılması bu beyanı teyit eder. Ancak şu var ki, Mu'tezilî düşüncede tasavvuf kültürü çoğunlukla Basra Mu'tezilesi'nden ziyade Bağdat Mu'tezilesi'nde yaygınlık kazanmıştır. Binaenaleyh gösteriş ve mal-mülkten uzak duran Vâsıl b. Atâ'dan (ö. 131/748) öte, ondan daha da yoğun bir şekilde zâhidâne bir hayat süren, sultanlardan gelen hediyeleri reddeden Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) takvâyâ dair yaşam biçimini Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) tevarüs etmiştir. Bişr'in bu tevarüsü ile Hârûnürreşîd (ö. 193/809) tarafından hapse atılması sonucu Bağdat Mu'tezilesi'nin yeni bir destek olarak tasavvufa daha ılımlı bakan halk tabanına meyli, daha kuruluş aşamasında Bağdat Mu'tezilesi'nde sûfî temayülün baskın olduğuna işaret eder. Öte yandan Basra Mu'tezilesi'nden zâhidâne bir hayat tercih eden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve Nazzâm (ö. 231/845) sûfî akımlara yönelik mesafeli bir tutum sergilemişlerdir.

Onların sarayla olan irtibatları, daha önceden zâhidane hayat yaşayan Mu'tezilî muhaliflerin tutumlarını daha da belirgin bir hâle getirmiştir. İşte Mu'tezilî sûfler bu muhalefetin bir sonucu olsa gerektir. "Mu'tezile'nin Mu'tezilîleri" olarak isimlendirilebilecek Mu'tezilî sûfler ibaresine ise klasik kaynaklarda sadece Nâşî el-Ekber'e (ö. 293/906) nispet edilen *Uşûlü'n-nihâl*'de (Bu eser in Ca'fer b. Harb'a (ö. 236/850-51) nispeti daha ağırlıklı olarak ifade edilse de bu müphemlik tam anlamıyla izale edilmemiştir) rastlanmaktadır. Kısa bir dönem aralığında varlığını sürdüren bu düşünce akımının son temsilcilerinin 4./10. yüzyılın sonlarına doğru Mihricân Kazak/Kuzef sınırlarında yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, 5./11. yüzyılın ortalarına doğru unutulmaya yüz tuttuğu söylenebilecektir. Zaten ilerleyen süreçte Eş'arî düşüncenin baskın gelmesi, onların sûflerle sıkı ilişki içerisinde bulunması ve mihne sonrası saray desteğini kaybeden Mu'tezile'nin tasavvufta önemli bir yeri bulunan keramete dair olumsuz söylemlerinin yaygınlık kazanması sebebiyle sûfi düşünce ile Mu'tezilî gelenek arasındaki ipler kopmuştur.

Mu'tezilî sûflerin genelde yöneticilerden uzak durma ve dolayısıyla bir nevi zalimlere destek çıkmama, onlardan hediye kabul etmeme, yönetime sessiz bir direniş sergileme (ki onlardan bazıları yaşadıkları memleketi *dâru'l-harb* olarak nitelendirir), haram karışmış olması ihtimaline binaen dünya mallarına meyletmeme tutumlarını benimsediği görülmektedir. Bütün bu tutumlar, yöneticilere dair mesafenin uç bir noktası olan imamet gerekliliğinin reddi ve rızka yönelik çabanın haramlığı şeklinde iki ana başlık altında toplandığında, *Uşûlü'n-nihâl*'de açıkça zikredilen Mu'tezilî sûflerden Ebû İmrân Mûsâ b. er-Rakkâşî (yaşadığı dönem 3./9. yy.ın başları), Nazzâm'ın mühlid öğrencisi Fazl el-Hadesî (ö. 257/870) ve kim olduğu tespit edilemeyen Hüseyin el-Kûffî'de (ö.?) görülebilecektir. Mu'tezilî sûflerden olma yahut bu düşünce akımına kaynaklık etme veyahut bu düşünceden etkilenme olasılığı bulunan isimlerin yukarıda bahsi geçen tutumlara dair örnekler olarak şunlar zikredilebilir:

- i. Mu'tezilî Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) sûfi elbisesi giymesi, sadece geçineceği kadar çalışması, yaşadığı ülke Mısır'ı *dâru'l-küfr* olarak nitelendirilmesi.
- ii. Emîn ile Me'mûn arasındaki çekişmenin bir sonucu olarak Bîşr b. el-Mu'temir'in öğrencilerinden dünyevî tutumu sergileyen Sümâme b. el-Eşres'in (ö. 213/828) aksine zühde yönelen "Mu'tezile'nin râhibi" lakaplı Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın (ö. 226/841) devlete/saltanata karşı "sessiz direnişi" ve saray hayatının yozlaşmış, İslâm âleminin zulümle dolmuş ve fesada uğramış olduğuna dair kanaati, sultanlara yakın olanları tekfir ettiği ve bunların miras bırakamayacağı ve mirasçı olamayacaklarına ilişkin bir aktarım ve haram karışmış olması korkusuyla mallarını/mirasını ihtiyaç sahiplerine dağıtması.
- iii. Ca'fer b. Harb'ın mânevî kriz sonucu ordudan ayrılarak Dicle'de bir tür arınma ritüeli olarak addedilecek bir şekilde askerî (?) elbiselerini çıkarıp kendisinden elbise istediği Ebû Mûsâ el-Murdâr'a intisap etmesi ve devlet görevlisi babasının mirasını reddetmesi.
- iv. Ebû Mûsâ el-Murdâr'dan sonra zâhidâne bir hayat sürmede mukaddem kimse olarak Ca'fer b. Mübeşşir'in (ö. 234/848-9) isminin zikredilmesi ve ehl-i kiblenin fasıklarının ehl-i kitaptan daha tehlikeli olduğuna dair ondan aktarılan görüş, onun kadılık görevine meylinin olmaması, halife Vâsık'ın arkasında namaz kılmaktan geri durması ve İbn Ebî Du'âd'ın (ö. 240/854) Ca'fer b. Mübeşşir'e sultan(lar)ın ona gönderdiği yüklü miktardaki hediyeleri zorla vermek istemesi ancak onun bunu kılıcını ona doğrultmak suretiyle reddetmesi.
- v. Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir'in öğrencisi olan İsâ b. Heysem (ö. 244-245/859) hakkında "es-Sûfi"; kendisine dair yeterli bilgi bulunmayan Ebû Şu'ayb hakkında ise "es-Sûfi" veyahut "en-Nâsik" nisbesi kullanılması.
- vi. Hz. Hasan hususunda Allah Teâlâ'nın verdiği malı kendine ve ehline harcadığı takdirde günahkar ve fasık olduğu ama bu malı miskinlere dağıttığı takdirde hakkında bir şey söylenemeyeceğine dair içlerinde sekizinci tabakadan Ebû Mücâlid'in (Ahmed b. el-Hüseyin el-Bağdâdî) (ö. 268-269/882) de dâhil olduğu birtakım Bağdat Mu'tezilesi'nin insanların mallarının kendilerine haram olduğunu söylemesiyle ilgili aktarım.
- vii. Mu'tezile'nin onuncu tabakasından olan Ebû Müslim en-Nakkâş'ın (ö.?) fazlaca ücret teklif etmelerine rağmen emirlerin yüklerini işlemeyip başkalarının yüklerini daha az bir meblağa işlemesi ve hanımına bu durumunu kendilerine haram yedirmemek için çabaladığını söyleyerek izah etmesi.
- viii. Câhız'ın yine Rakkâşî ile beraber Bîşr b. Mu'temir'in öğrencileri arasında zikrettiği Hâşim b. Nâsîh'in (ö.?) zenginliği kınadığı bir eser kaleme alması.
- ix. Câhız'ın Bîşr b. el-Mu'temir'in öğrencileri arasında zikrettiği ancak sonraki Mu'tezilîler tarafından ilgiye mazhar olmayan ve haklarında yeterli bilgi bulunmayan Bîşr el-Kalânîsî, Ravha'l-Abdî ve Ebû Ubeydullâh el-Efveh gibi isimlerin Ebû İmrân er-Rakkâşî ve Hâşim b. Nâsîh ile beraber zikredilmesi (Güçlü bir karine olmasa da, beraber zikrediliş bu isimlerin Mu'tezilî sûflerden olduğuna dair zihinde bir çağrışım oluşturmaktadır).

sistemlerine yakıştıramaması olasılığıyla Mu'tezilî (ve bunun yanı sıra Mu'tezilî-İmâmî ve Mu'tezilî-Zeydî) kaynaklarda Sûfiyye'ye nispet edilen rızka yönelik çabanın haramlığı (*tahrîmü'l-mekâsib*) meselesidir. Mu'tezilî sûflerin *tahrîmü'l-mekâsibe* yönelik dayanakları ve Mu'tezilî müelliflerin onlara yönelik eleştirilerini, *tahrîmü'l-mekâsib* anlayışının tarihi akabinde zengin bir literatür çerçevesinde ortaya koyan bu çalışma, öncelikle Mu'tezile'nin rızık anlayışına, ikincil olarak da erken dönem Mu'tezilî düşüncenin anlaşılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. *Terkü'l-mekâsib'ten Tahrîmü'l-mekâsib'e*

İslâm düşüncesinde baskın kanaatin kişinin hayatını idame ettirebilmesi adına helal yollardan rızık elde etme yollarını arama ve bunun için alım-satım gibi belli bir çaba ortaya koymasının mübah, zaruret hâlinde ise kişinin haram olanlardan hayatını tehlikeye atmayacak kadar istifade

- x. İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14) Mu'tezilî sûflerle tanışması -ki bunların içinde Mu'tezilî sûflere meyl olan Ebû İshâ el-Verrâk (ö. 247/861) olduğu da tahmin edilmektedir- ve İslâm dünyasının bozulduğu ile kazançların yasaklanmasına dair eser kaleme alması.

Ayrıntılar için bk. Ebü'l-Abbâs Nâşî el-Ekber Abdullâh b. Muhammed el-Enbârî (?), *Kitâbü Uşûli'n-nihâl*, thk. Josef van Ess (*Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: zwei werke des nâşî al-akbar* (gest. 293 h.) içinde; Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971), 49-50; Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. Samuel Nyberg (Kahire - Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 81, 101-102, 134; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (*Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye - Dâru'l-Fârâbî, 2017), 271, 209, 220, 328; Ebü'l-Feth Tâcüdî'n (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 82-83; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 138-139; el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 174; Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974) 231; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 5/143; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *el-Muğnî fi'd-ðu'afâ'*, thk. Ebû'z-Zehrâ Hâzim el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/473; Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürücu'z-zehb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/250-251; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, Almanca'dan çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden - Boston: Brill, 2019), 3/143-144, 154-156, 331, 4/331, 337, 819-820; a. mlf., "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies* 28/2 (2001), 162-163; a. mlf., "Mu'tazilah", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 10/222; a. mlf., "İslâm ve Aydınlanma", *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi - Ahlak - Hukuk - Felsefe - Kelâm*, çev. Mehmet Bulgen, haz. Seyfi Kenan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 280; Mustafa Öz, "Murdâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/205; Daniel Gimaret, "Mu'tazila", *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden - New York: E.J. Brill, 1993), 7/785; Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 274; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), 271-272, 286-287; Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/554; Osman Aydın, "Ascetic and Devotional Elements in the Mu'tazilite Tradition: The Sufi Mu'tazilites", *The Muslim World* 97/2 (2007), 184; Sasan Tahmasbi, "Ravâbî-ı şûfiyye ve Mu'tezile", *Mütâla'ât-ı Tarîh-i İslâm* ٧٤ (1395 hş), 106-107; Firuze Sâdikzâde Dorban "Şûfiyyetü'l-Mu'tezile", *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm* (Tahran: Bünyâd-ı Dâiretü'l-Maârif-i İslâmî, 1342 hş) 30/214-216; Martin Nguyen, "Sûfi Teolojik Düşünce", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 437; Christopher Melchert, "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı", çev. Abdulvahap Özsoy, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 317-318; Bilal Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef van Ess Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 160, 170-173; Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 52, dip. 81.

etmesinin farz oluşu izahtan varestedir.⁶ Sıhhat derecesi tartışılır olmakla birlikte islâm literatüründe Hz. Peygamber'e nispet edilen "Neredeyse fakirlik küfür olacaktır"⁷ ile "Fakirliğim övüncümdür, ben onunla (diğer peygamberlere karşı) övünürüm"⁸ rivayetlerin nakledilmesi dahi Müslümanları bir yandan kazanç ve rızık için çalışmaya teşvik ederken diğer yandan onların çalışmayı kerih görmesine nas açısından örneklik teşkil eder. Bu anlayışın bir sonucu olarak birbirine muhalif iki uçlu bir gelenek ve literatürün⁹ ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

⁶ Yine de örnek vermek gerekirse şu âyetler bu konuya işaret etmektedir: "Allah alışverişi helal kıldı..." (el-Bakara 2/275), "... Allah'ın fazlından (rızıkınızı) arayın..." (el-Cum'a 62/10), "Ey iman edenler! Karşılıklı rızanıza dayanan ticaret dahi olsa mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin..." (en-Nisâ 4/29), "İhrâmdan çıktığınızda avlanın..." (el-Mâide 5/2), "... Yeryüzünde geçim vasıtaları verdik..." (el-A'râf 7/10), "Gündüzü çalışma zamanı kıldık..." (en-Nebe' 78/11), "...Kazandıklarınızın güzellerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan infakta bulunun..." (el-Bakara 2/267), "... Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir..." (en-Nisâ 4/29), "... Allah, mecbur kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size detaylıca açıklamıştır..." (el-En'âm 6/119), "... O hâlde rızık Allah katında arayın..." (el-Ankebût 29/17).

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb el-Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1365 hş), 2/307.

⁸ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-çhâdiş 'alâ elsinet'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kallâş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 80 (No. 1832).

⁹ i. *Gelenek*: Bu hususta dikkat çekici iki veri bulunmaktadır. i) Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yy.ın ilk çeyreği) *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanların Maniheizm (*Mâneviyye*) (Nesefî [ö. 508/1115] Manihezim'in yanı sıra Mezdekiyye'yi de ekler), Brahmanizm (*Berâhime*) ve Ruhbâniyye'nin görüşüne yaklaştığını belirtir. Râgıb el-İsfahânî'nin bu ifadeleri *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanların dış etkenlere maruz kalma sonucu bu düşünceye kail olduklarını akla getirirse de bu konuda kesin bir kaniya varmak şu anki literatürden hareketle imkânsız görülmektedir. ii) Erken dönem itikâdî akımlarından olan Kaderiyye'nin bir alt grubu olarak zikredilen Kâsitiyye (bazen Bâsitiyye yahut Nâsitiyye), dünyada rızık peşinde koşmayı bir ilke edinerek "Fakirlik neredeyse küfür olacaktır" düşüncesini benimsemişler ve zühde meyletmemişlerdir. Bu düşüncelerini "... yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan (rızıkınızı) isteyin" (el-Cum'a 62/10) âyetiyle desteklemişler ve bu âyete binaen rızka yönelik kesbin insanlara farz olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre her kim kesbi terk eder ve zühd ile meşgul olursa farzı terk etmiş olacaktır. Bu düşünce *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlara karşı bir refleks olabileceği gibi, bunun tam aksine *tahrîmü'l-mekâsib* anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olabilir.

ii. *Literatür*: İbnü'r-Râvendî, çalışmanın haram olduğuna ilişkin "*Fesâdü'd-dâr ve tahrîmü'l-mekâsib*" isimli bir eser kaleme almıştır. Muhtemelen kesbin kerih görülmesine dair görüşü hususunda Muhammed b. Kerrâm'ı (ö. 255/869) etkileyen hocası Ahmed b. Harb'ın (ö. 234) *Kitâbü'l-Kesb*'i de -şayet Malamud'un Massignon'dan Ahmed b. Harb'ın *inkârü'l-kesb* lehine fetva verdiği dair aktardığı bilgisi doğruysa- mezkûr eserler grubuna eklenebilecektir. Öte yandan bu düşünceye karşı, çalışmaya teşvik eden ve çalışmanın haram olmadığına dair eserler de telif edilmiştir. Bunların başında İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) kaleme alıp İbn Semâ'a (ö. 233/848) kanalıyla aktarılan ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) şerh ettiği *Kitâbü'l-Kesb*'i, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini derleyen Hanbelî âlim Ebû Bekr el-Hallâl'ın (ö. 311/923) muhtemelen tevekkül edip çalışmayı bırakan kimselere karşı çalışmaya teşvik eden rivayetleri topladığı *el-Haş' ale't-ticâre ve ş-şinâ'a ve'l-amel ve'l-inkâr 'alâ men yedde't-tevekkül fi terki'l-amel ve'l-hucce 'aleyhim fi zâlike*'si, Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 313/925) *fi'r-Red 'ale'l-kâ'ilîne bi-tahrîmi'l-mekâsib*'i, bir kısım insanların ibadet için bir kısım insanların da helal kazanç yollarının bulunmamasından ötürü çalışmayı terk etmelerinin yanlışlığını terimlerin doğru anlaşılmasından hareketle ortaya koymayı hedefleyen Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Mekâsib ve'l-vera' ve ş-şübhe ve beyânü mübâhihâ ve mahzûrihâ ve htilâfü'n-nâs fi talebihâ ve'r-red 'ale'l-çâlîihâ fihî*'si, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) kaleme aldığı *Kitâbü Beyâni'l-kesb*'i zikredilebilir. Mu'tezilî Rummânî'ye (ö. 384/994) ait *Tahrîmü'l-mekâsib*'in hangi sebeple yazıldığı kaynaklarda belirtilmemiştir. Eser isminin başında *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlara karşı kaleme aldığını gösterecek tarzda "*er-red*" ifadesinin varlığına dair bir kayıt bulunmamasından hareketle ilk bakışta *tahrîmü'l-mekâsibi* savunan bir eser olduğu itibai oluşsa da bu konuda ulaşılan verilerden hareketle bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir.

Tahrîmü'l-mekâsibe ilişkin literatürde kayda değer husus ise, *Kitâbü'l-Kesb*'de *tahrîmü'l-mekâsibe* dair delilleri zikreden kuvvetle muhtemel İmâm eş-Şeybânî değil, eseri şerh eden Serahsî olduğunun belirtilmesidir. Serahsî'nin, delillerini takdirî olarak zikrettiğini düşündüğümüz "tekaşşuf ehlinden cahiller ile tasavvuf ehlinden ahmaklardan

Bunlardan dikkat çeken ve azınlığı oluşturan gelenek, çalışmayı kerih görerek çalışmaktan geri duran ve hatta bunun haram olduğunu söyleyenlerin dâhil olduğu kesimdir. Daha Hz. Ömer döneminde Allah Teâlâ'ya tevekkül edip rızkının peşine düşmeyenlerden bahsedilmektedir. Buna göre Hz. Ömer, Yemenlilerden bir grup insanla karşılaşmış onlara kim olduklarını sorunca “Biz tevekkül edenleriz” cevabını almış, fakat bu kimselerin oturup rızkını Allah Teâlâ'dan bekleyen topluluk olduğunu idrak edince onlara şöyle demiştir: “Yalan söylüyorsunuz! Sizler yiycilersiniz (*müte'âkilûn*). Size tevekkül edeni haber vereyim: O, Allah Teâlâ'ya tevekkül edip tohumu toprağa eken adamdır.”¹⁰ Irak'tan bir grup da (*ehlül-ıırâk*) tevekkülü kesbe tercih etmenin daha faziletli

bir grup” olarak adlandırdığı zümreler ile kastettiğinin kimler olduğu ise muğlaktır. Ancak Eş'arî'nin *Mağâlât*'ında bazı Mu'tezilîler'in “rızkı şiddetli açlık sebebiyle zor durumda kalındığında leşin helal olmasına benzettiği” düşüncesinin aynısının *Kitâbü'l-Kesb*'de de geçmesi Mu'tezilî sūfiler olduğu hususunda bir zann-ı gâlip oluşturmaktadır. Ayrıca Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'i hicrî 2. yüzyılda İran'da zuhur eden ve *tahrîmü'l-mekâsibi* savunan bir zühd hareketi ile Kaderiyye'ye karşı yazdığına dair bir rivayet olduğu Baktır tarafınca belirtilse de bu rivayet tespit edilememiştir.

Detaylar için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebü'l-Yezîd Ebü Zeyd el-Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 226; Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseîfî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990), 1/484; Ebü Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Neseîfî, *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'id-dâlle: Bidat Ehli ve Sapkın Fırkalara Reddiye*, thk. Seyit Bahcıvan, çev. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022) 198-201; Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: Marvi Offset, 1971), ۱۱۷; Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *Kitâbü'l-Haş 'ale't-ticâre ve's-şinâ'a ve'l-'amel ve'l-inkâr 'alâ men yedde'it-tevekkül fi terki'l-'amel ve'l-hucce 'aleyhim fi zâlike* (Dımaşk: Mektebetü'l-Kudsî, 1348 h.); Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî - Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1986), 2/296; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-muşallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1980), 467; Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, şrh. Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Kesb*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1997), 81; Ebü Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Mekâsib ve'l-verâ' ve's-şühbe ve beyânü mübâhihâ ve mahzûrihâ ve'htilâfî'n-nâs fi 'talebihâ ve'r-red 'ale'l-gâli'ine fihî*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakî (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.); Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke (*Âdâbü'l-mürîdîn* ile birlikte, Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.); Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ۱۹۷۱), 2/1452; Ethem Ruhi Fığlalı, “Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale “Tezkiretü'l-Mezâhib”, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1975), 132; Eşref Devâbe, “Ebü Bekir el-Hallâl”, *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi*, ed. Mehmet Bulut, çev. Necdet Arslan (İstanbul: İZÜ Yayınları, 2021: 243-267), 245; Abdullah Duman - Ramazan Altınay, “Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Bîrûnî'nin ‘Fihrist’ Adlı Risâlesi ve Çevirisi”, *EKEV Akademi Dergisi* 11/30 (2007), 207; Michael Bonner, “Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı”, çev. Mustafa Kahya, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1 (2019), 119, 120-124; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 73-74; Mustafa Baktır, “Kitâbü'l-Kesb'in Tahlili”, *Kitâbü'l-Kesb: İslâm İktisadında Helal Kazanç* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 33; Margaret Malamud, “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur”, *Iranian Studies* 27/1(4) (1994), 43, dip. 40; Necmettin Kızılkaya, “Die rechtliche und mystische Debatte über Erwerb (*kasb*) und die Entstehung der *kasb*-Literatur”, *Eine Arbeitsgesellschaft- auch für Muslime Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit*, ed. Mouez Khalfaoui - Matthias Möhring-Hesse (Münster - New York: Waxmann, 2015), 228-231; Mustafa Kahya, *Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Ticari Hayat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 141, dip. 192.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer *ez-Zemahşerî, Reb'ü'l-ibrâr ve nusûşü'l-ahbâr*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1992), 4/302; İzzüddîn b. el-Hasen b. el-İmâm b. Alî b. el-Müeyyed, *el-Mi'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî ([Yemen]: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014), 3/162; Burada Yemen'den bir grup değil, sadece bir grup olarak belirtilir.

olduğunu söyleyip çalışmaktan (*kesb*) uzak duran bir diğer örneği oluşturmaktadır.¹¹ Bu gibi örnekler İslâm dünyasında rızka yönelik çabanın terk edilmesine (*terkü'l-kesb*) dayanak teşkil etmektedir. Bu düşüncenin şöhret açısından kendisiyle özdeşleştiği ilk şahıs Horasanlı sûfî Şakik el-Belhî'dir (ö. 194/810). O, kişinin tıpkı yaratılıştan gelen yapısına eklemeye bulunamadığı gibi rızkına da bir şey ekleyemeyeceği yani rızkını arttıramayacağı, bundan dolayı kişinin rızık peşinde koşarak yorulmaması gerektiği kanaatinde.¹² Şakik el-Belhî'nin dışında bir kısım erken dönem sûfîler de tevekkül ile mallarda helal ile haramın karışması gibi nedenlerden dolayı ya çalışmayı terk etmiş ya da yalnızca kifayet miktarınca kazanç elde etmişlerdir. İbrâhîm el-Herevî (ö. 210/825), Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), Bişr b. el-Hâris (ö. 227/841), Abdullah Mehdî el-Bâverdî (ö. 230/844), Hâtim b. el-Esamm (ö. 237/851), Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Serî es-Sakatî (ö. 250/864), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/873), Ebû Sa'd el-Harrâz (ö. 277/890), Muhammed b. Hâlid el-Âcurrî (ö. 300/912), İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918), İbn Atâ (ö. 309/922), Muhammed b. el-Fazl (ö. 319/931), Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/945), Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî (ö. 353/964) ve Hasan b. Ebî Sinân (ö. yaklaşık 2. yy. civarları) gibi sûfîlerin yanı sıra Kerrâmiyye¹³ ve Ebû Mutî' en-Nesefî (ö. 318/930) gibi kelâm

¹¹ Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Tehzîbü'l-esrâr fi usûli't-taşavvuf*, thk. İmam Muhammed Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 276. Kesb konusu Horasan ve Irak ehli arasında bir tartışma konusu olmuş ve Horasanlılar kesbi tercih ederken Irak ehli kesbi terk etmeye meyletmiştir; Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed el-Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd (Abu Dabi: İsdârâtü'l-Mecme's-Sekâfi, 1999), 298.

¹² Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâ'isü'l-beyân fi hakâ'iki'l-Şur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 3/115.

Muhâsibî ise Şakik'in kesbe yönelik bir çabanın günah olduğu (*inne'l-harekete fi'l-kesb ma'siyet^{ün}*) düşüncesinde olduğunu aktarır. Dolayısıyla Şakik'in görüşünün çalışmanın haram olduğu kanaatini benimsediği şekilde anlaşılması mümkündür, ancak Kahya'nın belirttiğine göre bu durumda kesin bir kanaat ortaya koymak zordur. O muhtemelen rızka yönelik çaba ortaya konmasının haramlığını değil, bu çabanın terk edilmesini savunmaktadır. Şakik'in bu düşünceye zühd hayatıyla dikkat çeken Amr b. Ubeyd ile olan irtibatlarının bir ürünü olabileceği gibi Şakik'in Mu'tezile'ye yönelik bir tesiri de olabilir. Esasen bu ikinci seçenek daha mümkün görünmektedir. Nitekim Şakik'in, ticaret yapmak için gittiği Türk diyarında İslâm'a davet ettiği putperestten "... Allah sana kendi diyarında rızık vermeye kâdirken bunca cefa çekip rızık aramak için buraya niye geldin?" şeklinde aldığı cevaptan çok etkilenip zühde yöneldiğine dair bir menkıbe anlatılmaktadır.

Ayrıntılar için bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 28; Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 214; Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978), 90; Kahya, *Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sûfîler ve Ticari Hayat*, 141, dip. 194.

¹³ Hanefî-Mâtürîdî geleneğe çalışmanın gerekliliğini inkâr edenler Kerrâmî olarak nitelendirilmiş ve onlara göre kesbin ancak ihtiyaç durumunda ruhsat yoluyla mübah olduğu belirtilmiştir. Öte yandan Hanbelî gelenekte de Kerrâmîler'in mütevekkil olmanın şartı kesbi terk etmektir. Buna göre Kerrâmîler'in kanaati kazançla meşgul olan kişinin mütevekkil ve müteyakkin olmayacağıdır. Nitekim tevekkül ve teyakkün vacip ise ve bu iki haslet kazançla meşguliyette bulunmuyorsa o hâlde kesbin haram olması gerekir. Kerrâmîler'in 4./10. yy.da çoğunlukla takvâ ve dilencilik (*küdye*) özellikleri taşıdıkları görülmüştür. Bütün bunlar Kerrâmîler'in *tahrîmü'l-mekâsibi* savduklarına işaret edebilir. Ancak Kerrâmiyye'nin ismini kendisinden aldığı Muhammed b. Kerrâm'in geçimini süt satarak sağlama ve hakkındaki menkıbelerde her ne kadar rızık-tevekkül ilişkisini tecrübe ederek anlamaya çalıştığı görülse de, *tahrîmü'l-mekâsibi* savunduğuna dair hakkında bazı menkıbelerin sunulduğu *Revnaķu'l-mecâlis* ve *el-Lü'lü'yyât*'ta herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Dolayısıyla ulaşılan veriler muvacehesinde Kerrâmîler'in *tahrîmü'l-mekâsib* düşüncesine yaklaştığı söylenebilecek ancak bunu tam anlamıyla savdukları söylenemeyecektir. Ayrıntılar için bk. Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkanî, *Kitâbü's-Sevâdî'l-A'zam* (Bulak: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmira, 1253 h.), 40; Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 96-98; Baktır, "Kitâbü'l-Kesb'in Tahlili", 35; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik,

ilmiyle meşgul olanlar da bu düşünceyi benimsemiş ve buna yönelik davranışlar sergilemişlerdir.¹⁴ Yukarıda isimlerini zikrettiklerimiz ile *tahrîmü'l-mekâsibe* dair isimlerini zikredeceklerimiz, vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda birbirine çok yakın dönemde yaşamaktadır. Bu bize hangi fikrin ilk olarak ortaya çıktığına dair bir veri sunmasa da, değindiğimiz üzere daha sahâbe döneminde *terkü'l-mekâsib* düşüncesine dair izler var iken, *tahrîmü'l-mekâsib* düşüncesinin varlığına dair herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Buradan hareketle *terkü'l-mekâsib* görüşünün, *tahrîmü'l-mekâsibden* daha önce ortaya çıktığı ve *tahrîmü'l-mekâsibe* evrildiği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslâm düşüncesinin erken döneminde rızık elde etmeye yönelik çabanın haram olduğunu (*tahrîmü'l-mekâsib*) söyleyen ve azınlığı oluşturan gruplar/kişiler ise şunlardır: Abbâsî dönemi şairi Ebü'l-Atâhiye (ö. 210/825),¹⁵ Muhâsibî'nin muasırlarından olan ve Bağdat'ta ilk kez sûfi olarak isimlendirilen Abdek (es-Sûfi) (2/8. ve 3/9. yy. civarı) ile Abdullâh b. Yezîd (2/8. ve 3/9. yy. civarı),¹⁶ Haşviyye'den bir grup,¹⁷ Ahmed b. Hanbel'den rivayet edildiğine göre -kim oldukları aktarılmayan- "aşırıya kaçan bazı cahiller"¹⁸ ve konu edindiğimiz Mu'tezilî sûfilerdir.

2. Mu'tezilî Düşüncede *Tahrîmü'l-mekâsibi* Savunanların Dayanakları ve Bu Düşünceye Yönelik Mu'tezilî Eleştiriler

Mu'tezilî sûfiler, daha çok Bağdat Mu'tezilesi içinde kendini gösteren, yönetim ve kentsoylulara uzak ve tepkili¹⁹ yahut bozulmuş bir düzende çalışıp mal edinme ve biriktirmeyi kendilerine

1974), 151; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahşenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. Michael Jan de Goeje (Leiden: Brill, 1877), 41; Mustafa Salih Edis, *Kerrâmî Zühd Hareketi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 143-144; Hicret Karaduman, *Teşekkül Döneminde Nişabur'da Tasavvuf* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 120-126.

¹⁴ Kahya, *Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Ticari Hayat*, 119, 131-135; Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1997), 173; İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî, *Kışarü'l-emel*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995), 67; Ebû Mutî' en-Neseî, *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'id-dâle: Bidat Ehli ve Sapkın Fırkalara Reddiye*, 198-201. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de, dünyada zühdün iki türlü gerçekleştiğini ve bunlardan birinin dünyada nimetlerin genişlemesi ve müreffeh bir hayat sürmeye sebep olan kazançların terk edilmesi (*terkü'l-mekâsib*) olduğunu söyler; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu, thk. Ali Haydar Ulusoy (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2008), 11/335.

¹⁵ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 4/8. İnanç noktasında tam bir mezhebe aidiyeti olmayan ancak bu düşüncesi itibarıyla Mu'tezilî sûfiler ile fikrî bir etkileşimde olduğu anlaşılan Ebü'l-Atâhiye'nin *tahrîmü'l-mekâsib* öğretisi, fesada uğrayan bir toplum içinde kişinin kazanç elde etmesinin câiz olmadığı şeklinde yorumlanmıştır; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002) 421.

Ebü'l-Atâhiye ile Bîşr b. el-Mu'temir'in hacamat üzerine konuşmaları (İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/9), *tahrîmü'l-mekâsibi* savunan Bîşr'in öğrencisi Rakkâşî'nin Ebü'l-Atâhiye ile etkileşim içinde olmalarına da işaret edebilir. Bu durumda *tahrîmü'l-mekâsib* konusunda Ebü'l-Atâhiye ile Mu'tezilîler arasında bir ilişki olduğu kuvvetle muhtemeldir.

¹⁶ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 48.

¹⁷ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüsemî, *Uyünü'l-mesâ'il fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 124.

¹⁸ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2005), 8/311.

¹⁹ van Ess, "İslâm ve Aydınlanma", 280.

haram gören ve bozulmuş düzene karşı tavır takınan zâhidlerdir.²⁰ Kendilerini “mütevekkilûn”,²¹ “tevekküliyye”²² şeklinde adlandıran; ancak Mu'tezilî müelliflerce, -onların kendilerini *mütevekkilûn* olarak tanımlamalarına karşı Hz. Ömer'den mülhem bir biçimde- yiyiciler (*müte'âkilûn*),²³ tembeller/miskinler (*ehlü'l-kesel*),²⁴ gibi zemmedici isimlerle tanımlanan sûfi bir topluluğun²⁵ *tahrîmü'l-mekâsibi* savunduğu belirtilmektedir. Bu düşünceyi savunanlar, nefes alıp-verme gibi rızkın doğrudan/vasitasız biçimde (*ibtidâ'eni*) Allah Teâlâ tarafından verilen kısmına değil, ticaret ve ziraat gibi rızık peşinde koşma ile elde edilen kısmına karşı çıkmış ve bunu kabih görmüşlerdir.²⁶ Bundan dolayı onlar, geçimlerini sağlamak üzere yanlarında az bir şey bulunduğunda insanlardan herhangi bir şey talep etmeyen, geçimlerini sağlayamadıkları durumda ise yaşama tutunacak kadar insanlardan rızık talep eden ve bu rızık şiddetli açlık sebebiyle zor durumda kaldığında leşin helal olmasına benzetenlerdir.²⁷ Bunlardan bir grup tembelliği alışkanlık hâline getirip meselenin pratik tarafını temsil ederken diğer bir grup ise helal ile haramın karışması, hukukî muamelelerin geçersizliği ve sultanların zulmü gibi sebeplerden ötürü rızka konu olan varlıklara dair şüpheli yaklaşımları ve zühd noktasındaki mübalağaları sonucu bu konuyu teoride ele alıp pratiğe döken tarafını temsil etmektedir.²⁸ Bu düşünce akımı

²⁰ İhsan Kutluer, “İbnü'r-Râvendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/180: Burada, bu kimselerin Mu'tezilî-Şîî zâhidler olduğu tahmin edilmektedir. van Ess ise bunların imamları olmayan Zeydîler olup olamayacağını sorgular; van Ess, *Theology and Society*, 3/144.

²¹ Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Mânkdîm Şeşdîv Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 786.

²² Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi'uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 289; Sedfüddîn Mahmûd el-Hımmasî er-Râzî, *el-Münkız mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412 h.), 1/365.

²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi'ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), 11 (*et-Teklif*)/45; İzzüddîn b. el-Hasen b. el-İmâm b. Alî b. el-Müeyyed, *el-Mi'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 3/161.

²⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 289; Hımmasî, *el-Münkız*, 1/365; Kureşî, *el-Minhâc*, 3/161.

²⁵ Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER – Amman: Dâru'l-Feth, 2020), 533; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, İbrâhim el-Müsevî ez-Zencânî (Kum: İntişârât-ı Şekûrî, 1372 hş), 370; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/45; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik*, 786; Yahyâ b. Hüseyin el-Kureşî es-Sa'dî, *el-Minhâc*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî (İzzüddîn b. el-Hasen b. el-İmâm b. Alî b. el-Müeyyed'in *el-Mi'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc* isimli şerhiyle birlikte, [Yemen]: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014), 3/161.

²⁶ Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik*, 786. Böyle bir ayrımın ortaya konulması rızkın “rızık olarak verildiği kimse için fayda (*nef*) teşkil eden ve hiç kimsenin engellemesi mümkün olmayan her şeydir” şeklinde tanımlanması itibarıyla önemi hâizdir; Serkan Çetin – Ulvi Murat Kılavuz, “Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbâr'ın *Ĥudûdü'l-elfâz*'ı – İnceleme ve Neşir-”, *Kader* 21/1 (2023), 73.

²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 467; Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 81.

²⁸ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben – Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1980), 2/429.

içinde *Uşûlü'n-nihâl*'de Mu'tezilî sûfilerden sayılan Ebû İmrân Mûsâ b. er-Rakkâşî,²⁹ Fazl el-Hadesî³⁰ ve Hüseyin el-Kûfî'nin³¹ isimleri belirtilmektedir.³² Bu isimlere ek olarak, bir dönem bu düşünceyi savunan Hayyât (ö. 300/913),³³ eski bir Mu'tezilî olan ve *Fesâdü'd-dâr ve tahrîmü'l-mekâsib* isimli bir eser kaleme alan İbnü'r-Râvendî³⁴ de zikredilebilir.³⁵ Ancak bu isimler dışında başka bir Mu'tezilî'nin bu görüşte olduğu tespit edilememiştir.

Mu'tezilî kaynaklar *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanların; zalim (yönetici)lere destek çıkmak, helal ile haramın karışması ve tevekkül olmak üzere üç noktada delil sunduklarına işaret etmektedir. Ayrıca, birtakım Mu'tezilîlerin *dâru'l-küfr*de kazanç elde etmenin; sûfiler olarak genel zikredilen topluluğun ise tevekküle gölge düşer endişesiyle rızka yönelik çaba ortaya koymanın haramlığını savunduğu da kaydedilmektedir. Bu farklılıklara binaen *tahrîmü'l-mekâsibin* savunulmasında kaynakların üç noktada vurguladığı dayanakların bütün Mu'tezilî sûfilerin görüşlerini kapsayıcı kapsamadığını bilemediğimiz gibi, bu konuda müelliflerin doğrudan Mu'tezilî sûfileri hedef alıp

²⁹ Mu'tezile'nin yedinci tabakasından Bîşr b. el-Mu'temir'in öğrencisi -olması itibarıyla kuvvetle muhtemel Bağdat Mu'tezilesi'nden olan- Ebû İmrân Mûsâ b. er-Rakkâşî'dir. Ka'bî/Belhî ve İbn Züfer'e göre ilm-i kelâmı kendisinden daha iyi bileni yoktur. Hatta İbn Züfer'e "Sen Ebû'l-Hüzeyl, Ebû Mûsâ el-Murdâr ve Ali el-Esvârî'yi görmüş, (bunların ilm-i kelâmdaki ince meselelerde ne kadar derin olduklarına vâkif olmuş) birisin. Hâl böyleyken nasıl olur da Rakkâşî'nin ilm-i kelâmda bu kadar yetkin birisi olduğunu söyleyebilirsin?" sorusu yöneltildiğinde o şu cevabı vermektedir: "Rakkâşî, uzun bir meseleyi tek bir satırda cevaplıyor ve cevabını âlim olsun, cahil olsun herkes çok iyi bir şekilde anlıyordu."; Câhız, *el-Burşân*, 138; Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 271-272; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, 168-169.

³⁰ Fırak literatüründe kendisine nispet edilen *Hadesiyye* isimli bir fırkanın kurucusu addedilen Fazl el-Hadesî, Nazzâm'ın öğrencileri arasında zikredilir. Sonrasında Mu'tezile'den ayrılmış/dışlanmış. Kaynaklar onun tenasüh düşüncesini benimsediğini, biri kadîm diğeri yaratılmış -ki bu Hz. İsa'dır- olmak üzere iki ilah kabul ettiğini, Ebû Zer el-Gifârî'yi Hz. Peygamber'den daha zâhid kabul ettiğini aktarır. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in evli olmasını eleştirmekte ve Hz. İsa'nın zühdü ve bekârlığı sebebiyle peygamberler arasında örnek alınacak kişi olduğunu söylemektedir; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992), 115 vd.; Hayyât, *İntişâr*, 149-150: "el-Fazlî'l-Hazzâ" şeklinde adı geçmektedir; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1964), 4/91; Ka'bî, *el-Makâlât*, 558: "el-Fazlî'l-Hazzâ" şeklinde adı geçmektedir; van Ess, *Theology and Society*, 3/474; a. mlf., "İslâm ve Aydınlanma", 280.

³¹ Kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

³² Nâşî el-Ekber (?), *Uşûlü'n-nihâl*, 50.

³³ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkıyye bi'l-Kâhire, 2009), 1/227.

³⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ۱۱۷. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî Mu'tezilîliğinin son dönemlerinde bu görüştedir; Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 102. Halife Mütevekkil zamanında zulme uğrayan bazı Şîîler'in bir imam seçilmemesi ve kişinin kazançlardan uzak durması gerektiğine dair beyanlarının İbnü'r-Râvendî'nin bu görüşe meyletmesinde payı olabilir; van Ess, "İbn ar-Rēwandī, or the Making of an Image", *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden - Boston: Brill, 2018), 1364.

³⁵ Daha detaylı bilgi için bk. dip. 1 ve 9.

Ayrıca modern çalışmalarda Vâsıl b. Atâ'nın *tahrîmü'l-mekâsibi* kısmen de olsa hayatında uyguladığı ve Kâ'bî'nin (ö. 319/931) *tahrîmü'l-mekâsibi* savunduğu iddia edilmektedir. Vâsıl b. Atâ'nın yün eğirici olması hasebiyle bu tespitin doğru olmadığı yönünde bir itiraz getirilebilirse de Storumsa'nın Vâsıl'ın nisbesinin "yün eğirici (*ğazzâl*)" değil, "Mu'tezilî" anlamında "azzâl" olması gerektiği tespitinin, iddiayı kendi içinde tutarlı hâle getirdiği görülmektedir. Ancak klasik kaynaklarda Vâsıl'ın *tahrîmü'l-mekâsibi* uyguladığına dair tarafımızca herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Öte yandan Sobieroj'un Ka'bî için referans gösterdiği yerde ise Rakkâşî'nin düşünceleri yer almaktadır. Bk. Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", ۲۷۶, 287; Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", 274.

almadığını da bilememekteyiz. Dolayısıyla bu belirsizliğe rağmen, konuya ilişkin olması sebebiyle müelliflerin *tahrîmü'l-mekâsibe* karşı zikrettikleri delillerin ve eleştirilerin tamamının metne dâhil edildiğini ifade etmemiz gerekmektedir.

2.1. Zalim (Yönetici)lere Destek Çıkma

Mu'tezile içerisinde *tahrîmü'l-mekâsib* düşüncesi öncelikli olarak siyasî zemin üzere temellendirilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) nispet edilen *Kitâbü'l-Makâlât*'ta "... imam bulunmadığı bir zamanda ticaret için sefere çıkmanın câiz olup olmadığı..." ifadesi³⁶ ve bahsi geçtiği üzere Hayyât'ın bir dönem savunduğu ülkenin küfür diyarı olduğu, kazançlar ve insanların mallarını kazanç ile elde etmenin haramlığı görüşü ve İbnü'r-Râvendî'nin *Ülkenin Fesadı ve Kazançların Haramlığı (Fesâdü'd-dâr ve tahrîmü'l-mekâsib)* isimli bir eser kaleme alması bu olguyu destekler mahiyettedir. Dolayısıyla onların *tahrîmü'l-mekâsib* görüşlerini imamet meselesiyle ele almak uygun olacaktır.³⁷

Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki aktarımda bir grup Mu'tezilî'ye göre, devlet başkanı ortaya çıkıp malları taksim edinceye kadar alım satım yapmak câiz değildir; zira devlet başkanı olmadığında ülkede bulunan insanların mallar/varlıklar (eşyâ') üzerinde herhangi bir mülkiyet hakkı bulunmamaktadır. Çünkü bu varlıklar doğru taksim edilmeyeceği için bozguna yol açacak, gasp olaylarına sebebiyet verecek ve zulmün ortaya çıkmasına neden olacaktır. Dolayısıyla onlar, fitnenin baş gösterdiği bu ortamda alım satımın câiz olmaması nedeniyle, insanların sadece gündelik geçimlerini temin etmeye yetecek kadar insanlardan eşyâ talep etmelerini câiz görmüşlerdir.³⁸

İmamet meselesinde Eş'arî'nin aktarımıyla *Uşulü'n-nihâl*'deki aktarım birbirinden farklılaşsa da konu amaç olarak aynı noktada buluşmaktadır. Ebû İmrân Mûsâ b. er-Rakkâşî, Fazl el-Hadesî ve Hüseyin el-Kûfî'nin de dâhil olduğu Mu'tezilî sûfiler (*şûfiyyetü'l-Mu'tezile*), imametın vücûbiyetini

³⁶ Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (?), *Kitâbü'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. ve çev. Özkan Şimşek - A. İskender Sarıca - Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), T. 49, Ar. 31.

³⁷ Zeydî imam Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) de siyasî bir bağlamda *usûl-i hamsenin* beşinci maddesi olarak zikrettiği "Allah Teâlâ'nın dullar, yetimler, yaşlılar ve diğer âcizlere verdiği hakların zorla alındığı ve hükümlerin âtil kaldığı bir zamanda ticaret ve kazançlara dair malların dolaşımı (*tekalüb*), âdil, ihsan sahibi ve Allah Teâlâ'nın koyduğu hükümleri yerine getiren(/sınırları muhafaza eden) yöneticiler zamanındaki gibi helal ve mübah değildir" şeklindeki ifadeleri onun zalim yöneticiler döneminde ticaretle uğraşmayı yasakladığı ve böylece Mu'tezilî sûfilerden etkilendiği şeklinde yorumlanmıştır; Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî, *el-Uşulü'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân [*Mecmû'u kütüb ve resâ'il-i İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî* içinde, San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001], 1/647-648; Binyamin Abrahamov, "Kâsım b. İbrahim'in Kelâmî Risâleleri", çev. Mehmet Ümit, *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/1 (2011), 296.

³⁸ Eş'arî, *el-Makâlât*, 467-468. Abdek es-Sûfî'nin takipçileri ('*Abdekiyye*) de dünya mallarının tamamının haram olup sadece geçinecek kadar gıdanın (*kût*) helal olduğunu söylerken bu düşüncelerini sâlih imamların bulunmayışına ve dünya mallarının sadece âdil bir imamın varlığı ile helal olması üzerine temellendirir. Dolayısıyla Mu'tezilî sûfiler ile Abdekiyye arasında bir bağlantı olması muhtemeldir. Nitekim Eş'arî'nin kimler olduğunu zikretmeksiniz tevekkül ehlinde bir grubun *tahrîmü'l-mekâsibi* savunan Mu'tezilîler'den etkilenecek "Hakkıyla tevekkül ettiğimizde rızığımız ayağımıza gelir..." dediklerini belirtir. Eş'arî'nin zikrettiği bu grubun Abdekiyye olma ihtimali vardır ancak eldeki verilerden hareketle Mu'tezile-Abdekiyye etkileşimi tam olarak kanıtlanamamaktadır; Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, thk. Sven Dederling (Beyrut: el-Ma'hadü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2009), 73; Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968), 188; Eş'arî, *el-Makâlât*, 468.

reddetmişler ve namazın imamla ve imamsız kılınmasına benzeterek imam edinmek ile edinmemek arasında herhangi bir öncelik gözetmemişlerdir. Onlara göre, şayet imamet dinin bir gereği (*aḳdū'd-dîn*) olsaydı, namaz ve kible gibi belirlenmesi gerekirdi. Öte yandan hükümdar (*melik*) tayin edilmesi noktasında İslâm'ın hükmü diğer ümmetlerden ayrılmaktadır. Zira Hz. Peygamber hükümdar değildir ve kendisinden sonra ümmeti üzere bir hükümdar da tayin etmemiştir. Nitekim hükümdarlıkta gücün tek elde toplanması söz konusudur. Gücün tek elde toplanmasında da, dinin bozulması, dinî hükümlerin geçersizliği, hükümdarların Kitap ve sünnetin ahkâmına aykırı kararlarına rıza göstermek vardır. Ahkâma aykırı birtakım olaylar vaki olduğunda hükümdarın azledilmesi; ümmetin ayrışmasına, kan dökülmesine ve hükümlerin geçersizliğine yol açacaktır. Allah Teâlâ, hükümlerden birisini değiştirmek için çalışanlara karşı engel olmayı Müslümanlara vacip kılmıştır. Hükümdarlar da ahkâmı değiştirme ve vaz' edildiği bağlamdan koparıp geçersiz kılmama hususunda güvenilir değillerdir. Dolayısıyla imamdan böyle bir durum sadır olduğunda ümmetin onu engellemesi zorunludur (*vâcib*). Şayet bir engelleme söz konusu olmasa, bu durumda din ifsada uğrayabilir ve özellikle zâlim/âsi ve fitneciler, hükümdarların etrafında toplanıp onun hükümlerini doğru-yanlış demeden onaylaması sonucu hükümdarların baskın gücünden korkulabilir. Bu düşüncelerine binaen onlar, insanların imam edinmemesinin daha faydalı (*aşlah*) olduğu kanaatinde dirler. Şayet insanlar, bir kimseyi imam olarak başa geçirmişler ve bu imam dinî hükümlerden birini ortadan kaldırmaya azmetmişse, hal' edilmesi gerekir. Şayet imam kendi isteğiyle görevden çekilmezse onunla cihat etmek gerekir.³⁹ Dolayısıyla onların, imamın zulme olanak sağlamasından yola çıkarak *tahrîmü'l-mekâsibi* savundukları düşünülebilir. Çünkü böyle bir ortamda alım satım yapmak, zalim imam ve paydaşlarına destek vermek anlamına gelecektir. Bundan dolayı Ebû İmrân Mûsâ b. er-Rakkâşî'nin de memleketin/ülkenin küfür diyarı (*dâru'l-küfr*) olduğu ve bundan dolayı onun *tahrîmü'l-mekâsibi* savunduğu belirtilmiş olsa gerektir.⁴⁰

İmamet meselesi bağlamında konuyu ele almayan müelliflere göre *tahrîmü'l-mekâsibi* savunuların dayanakları ise şudur: Ticaretin var olduğu bir ortamda -kendilerine destek ve yardım etmenin haram olduğu ve yeryüzünde bozgunculuğa sebep olan- zalim, eşkıya vb. kimselerin sahip olmadıkları varlıkları gasp etme imkânı doğması suretiyle onlara bir kazanç yolu açılmış olacaktır. Veyahut âdil bir imamın bulunmadığı bir düzende zalimlerin ticaret yoluyla ve zorla aldıkları vergi, öşür ve haraçlardan edindikleri kârlar/rızklar dolayısıyla onlara yardım edilecek ve onların içinde bulunduğu bozgunculuk durumları onanacaktır.⁴¹ Öte yandan hukukî muamelelerin geçersiz olduğu, yöneticilerin zulmettiği, faizlerin arttığı ve teftişin azaldığı bir ortamda ziraatla uğraşmak ve mal alım satımı yapmak haramdır; zira böyle bir ortamda kişi hem kendisini mutlak

³⁹ Nâşî el-Ekber (?), *Uşûlün-niḥal*, 49-50.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlül-İ'tizâl*, 272: Burada her ne kadar muhakkiklerce “ve kâne yecme'u'l-mekâsib” ifadesi tercih edilmiş olsa da kendilerinin de dipnotlarda belirttiği üzere İbnü'l-Murtazâ'nın eserindeki “ve kâne yüharrimü'l-mekâsib” ifadesi doğrudur; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münyeye*, 169.

⁴¹ Ka'bi, *el-Makâlât*, 533; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/44; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 290; İbn Metteveyh, *Mecmû*, 2/428, 429; Hımmasî, *el-Münkiz*, 1/366; Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, 370; Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelem*, nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431 h.), 273. Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin, *Ziyâdâtü Şerhi'l-uşûl: Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muhammed b. Khallâd's Kitâb al-Uşûl and its Reception*, nşr. Camilla Adang vd. (Leiden – Boston: Brill, 2011), 20.

anlamda haramdan koruyamayacak hem de zalimlere destek çıkmaya devam edecektir.⁴² Dolayısıyla konu ister imamet ister zulüm meselesi bağlamında ele alınsın, her ikisinin nirengi noktası âdil bir düzenin olmayışıdır. Böyle bir düzende kişi bilerek veya bilmeyerek zulme paydaş olacaktır.

Bu topluluğun düşüncesinin aksine “Tahrîmü'l-mekâsib ve Zalim, Zorba/Âsi ve Eşkîya ile Alım Satım Yapma Hususunda Bölüm” başlığı altında konuya dair en ayrıntılı bilgileri veren Ka'bî'nin aktarımına göre, Mu'tezile'nin çoğunluğu daha farklı düşünmektedir. Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve Mu'tezile topluluğunun çoğu, yönetimin Müslümanlarda olduğu memleketlerin (dâru'l-İslâm) çarşı-pazarlarında kazanç elde etmenin (mekâsib) ve alım satım yapmanın helal olduğu kanaatindedir.⁴³ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Basra Mu'tezilesi'nin tamamı, zalim vb. kimselerden silah ve silah türevi şeylere dair alım satımın câiz olmadığını söyler, bunların dışında, yiyecek ve elbise nevinden şeylerin alım satımında herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü alım satım yapılmazsa, bu zalim vb. kimselerin insanlardan bu ürünlerin bir benzerini gasp edeceği bilinir. Bağdat Mu'tezilesi ise bu konuda farklı görüşler serdetmiştir. Onlardan Ebû Mûsa el-Murdâr ile Ca'fer b. Harb, bu konuda tevakkuf ederek bunun ne helal ne de haram olduğunu söylemiştir. Ca'fer b. Mübeşşir ise bunlardan silah türevi eşyalarla ilgili alım satım yapmanın ancak bu kimselerin azgınlıklarından ötürü tövbe etmeleri ile mümkün olacağı kanaatindedir. Çünkü bu kimseler yapmış oldukları çirkin fiillerden yüz çevirmediği takdirde, onlarla alım satım yapmak onlara bir nevi yardım etmek anlamına gelecektir. Bunlardan alım satım yapılmadığı takdirde bu kimselere lojistik destek sağlanmamış olacak ve yeryüzünde bozgunculuğa sarf edilen çaba silinip gidecektir.⁴⁴

Tahrîmü'l-mekâsibi savunanların “alım satım yapılması zalimlerin zulmüne yardım etmek gibidir” şeklindeki dayanaklarına yönelik müelliflerce yapılan eleştiriler kişinin alım satımındaki niyet ve menfaati çerçevesinde toplanmaktadır. Bedihî olarak bilinmektedir ki, her akıllı kimse kazanç için ticaret ve tarımla uğraşmanın hasen olduğunu bilir. Buna göre tüccarın, sultanın kendi kazancını gasp etmesi için değil de bir dirhem karşılığında daha çok dirhem kazanmak için ticaret yapması hasendir. Aynı şekilde çiftçi de zalim ve zorbaların kendi ellerindeki ürünleri almaları için değil Allah Teâlâ'nın bir tohuma bedel olarak daha çok tohum ile rızıklandırması için ekim işleriyle uğraşmaktadır. Bu durumda, “tüccarlık, çiftçilik ve diğer rızık talep etme/kazanç türleri, zalimlerin zulmüne omuz vermektir” düşüncesini savunmak mümkün olmayacaktır. Nitekim yardım ancak kişinin iradesiyle meydana gelmektedir. Bir kimse, bir koyunu kessin diye başka birine bir bıçak verse ve bıçağı verdiği bu kimse de bu bıçakla bir Müslüman'ı öldürse, bıçağı veren kimsenin bu suça yardımcı olduğu söylenemez. Çünkü bıçağı veren kimsenin bıçağı verme amacı başka, bıçağı alan kimseninki başkadır.⁴⁵ “Alım satımda zalimlere vergilerden, öşürlerden ve ticaretten bir şeyler ödemek suretiyle onlara yardım etme” gerekçesine gelince, tüccar ticaret yapmak suretiyle öşür alanların menfaatini değil, kendi menfaatini gözetmektedir ki zaten tüccar kendisinden alınan vergilerden ötürü kazancı düştüğü için memnun değildir. Dolayısıyla ticaretle uğraşanların herhangi bir şekilde zalimi desteklediği söylenemez. Zira bu durumda, “Allah Teâlâ

⁴² Kureşî, *el-Minhâc*, 163.

⁴³ Ka'bî, *el-Makâlât*, 532-533.

⁴⁴ Ka'bî, *el-Makâlât*, 533.

⁴⁵ Mânkûm Şeşdîv, *Ta'lik*, 787.

da kudret, sağlık ve organlar yaratmak suretiyle zalimlere ve kâfirlere destek çıkıp onlara yardım etmekle nitelenir” ki bu mümkün değildir. Diğer yandan hırsızların yol kesip malları almaları nasıl ki ticareti kabih kılmıyor, kurdun koyunu yemesi nasıl ki koyun sahibi olmaya engel olmuyorsa - ki zulüm olması itibarıyla akıllı kimse ile akılsız olan kurdun zulmü arasında bir fark yoktur-, zalimlere yardım etmekten dolayı kazanca yönelik çalışmaktan (*kesb*) kaçınmak kabih ya da haram değildir. Çünkü kurdun kaptığından gayrisi kişinin çektiği zahmete değmekte ve nihayetinde bir menfaate ulaşacağı noktasında kişide zann-ı gâlip bulunmaktadır.⁴⁶ Nihâî olarak alım satım yapmak suretiyle kişinin rızkının peşine düşmesinden maksat, zalimlere yardım etmek değil kişinin kazanç yoluyla kendi istifade ettiği şeyi gözetmesidir ki zaten selefler de kâfirlerle alım satımda bulunmuş, fasıklardan borç almışlar onlara borç vermişlerdir.⁴⁷ Zaten kişi ticaretle uğraşarak ya kendisinden bir zararı defetmeye yahut bir faydayı celbetmeye çalışmaktadır. Nitekim zalimin yaptığı ile rızık peşinde koşan insanın yaptığı fiiller amaç itibarıyla birbirinden farklılaşmaktadır. Kişi kazanç yoluyla uğraşıyor diye zalim onun mallarını gasp edecek diye bir durum söz konusu değildir.⁴⁸ Şayet kişi ticaret yaparken onlara yardım etmeyi amaçlarsa; bu eylem ancak bu durumda zalimlere yardım olur. Zalimler insanlardan malları zorla alsalar, bu, onların zalimlere yardımcı olduğu anlamına gelmez; zira bu durumda her mazlumun zalimin destekçisi olmasını kaçınılmaz olacaktır.⁴⁹ Dolayısıyla bu niyet üzere yapılan alım satımın sonucunda kişi, niyeti olmayan bir şeyden dolayı hesaba çekilmeyecektir. Bir diğer eleştiri ise *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanların geçimlerini sağlamak için sadaka olarak almış oldukları şeyi de zalimlerin zorla almaya imkânlarının bulunmasıdır. Dolayısıyla onların sadaka almaktan da geri durmaları gerekecektir. Nihayetinde *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlar, Hz. Ali'nin deyimiyle “dünyayı dünya için terk etmek”⁵⁰ gibi çalışmayı terk ederek başka bir kazanç yolu elde etme,⁵¹ yani sadakaya bel bağlamakla⁵² eleştirilmişlerdir.

⁴⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/429-430; Hımmasî, *el-Münkız*, 1/366; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 273; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/46: Kurt-koyun örneği burada Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin (ö. 321/933) görüşü olarak belirtilir.

⁴⁷ Kureşî, *el-Minhâc*, 3/163.

⁴⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/429; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 370.

⁴⁹ Kureşî, *el-Minhâc*, 3/163.

⁵⁰ Taşköprizâde (ö. 968/1561), arzuya ve hazza engel bazı sebeplerden ötürü, dünyaya yüz çevirip zühde yönelen ve dünya nimetlerinden daha çok faydalanmak ve ilgiye mazhar olmak için kötü bir hâli tercih edip sadece yiyecek ve elbiselerle ihtiyaçlarını karşılayan ve cinsellikten geri duran kimseleri en hırslı kişi olarak zikreder ve bunu Hz. Ali'nin “dünyayı dünya için terk etmek” sözüyle bunu kastettiğini söyler. Taşköprizâde böyle durumları, fazilet kisvesi altında rezaletler olarak açıklar; Taşköprizâde İsmâüddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Âdudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, nşr. Elzem İlçöz - Müstakim Arıcı, çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 58-59. Taşköprizâde'den önce Câhiz'da da buna benzer bir kayıt mevcuttur. Ona göre Müslümanlardan zühdünü açıkça ortaya koyan ve çalışmayı sevmeyen bir kimse, aşırı ya kaçarak kesbin haram olduğunu savunur ve insanlardan dilenmeye başlar. Ama bu dilencililiğini insanların kendisini “Falanca ne kadar da ehl-i tevekkül” demesi gibi yüceltmesi için bir vesile kılar, bunu kendi hayırına çevirmeye çalışır; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1965), 1/219-220.

⁵¹ İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) de benzer şekilde, bir kişi şayet *tahrîmü'l-mekâsibi* hayatında düstur ederek yaşarsa bu kişinin zulmün bir çeşidini uygulayacağını söyler. Çünkü bu kimse kendi ihtiyaçları için insanlardan yardım talep ederken, kendisi onlara yardımcı olmayacaktır. Bu ise zulüm ve düşmanlıktır; Ebû Alfî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Kitâbü'l-Fevzi'l-aşgar* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 66.

⁵² Hımmasî, *el-Münkız*, 1/366-367.

2.2. Helal ve Haramın Karışması

Tahrîmü'l-mekâsibi benimseyenlerin dayanaklarından birisi yine imamet meselesiyle ilintili olan, rızıklanılan şeylerde helallerle haramların karışması, dolayısıyla kişinin yediğinde haram bulunması ihtimalidir. Yukarıda değinildiği üzere ülkede âdil bir yönetici (imam) bulunmadığından âdil bir düzen de olmayacak ve bozguncuların bozgunculuğuna bir şekilde destek çıkılacaktır. Böyle bir durumda onlar, zalim, âsi ve eşkıya ile alım satım yapıldığında malların helalliğine gölge düşeceğini (*fesâdü'l-emvâl*), kişinin bir şekilde kabihe yöneleceğini söylemektedir.⁵³ Böylelikle haram ve helal birbirine karışacak ve bunları birbirinden ayırmak güçleşecek⁵⁴ hatta helal ile haramı ayırmanın herhangi bir yolu bulunamayacaktır. Dolayısıyla insanlar için bu tür mallarda tasarrufta bulunmak/malları geçim için kullanmak helal değildir. Öyle ki onlar, meseleyi daha da uç bir seviyeye taşıyarak insanların kendileri sadakaya muhtaç olana değin ellerindeki malları sadaka olarak vermeleri gerektiğini söylerler. Haram karışmış malları helal hâle getirmenin tek yolu ise tasaddukta bulunmaktır. Bu düşünce üzerine onlar helal yoldan geçimlerini sağlamak için ancak sadaka almayı tercih etmişlerdir.⁵⁵

Ayrımı mümkün olmayacak şekilde helal ile haramın karışması düşüncesine binaen *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlara yönelik eleştiriler genelde zannı galip ve kişinin beyanı ile güvenilirliği hususuna odaklanmaktadır: Öncelikle akli sağlıklı işleyen (*âkil*) bir kişinin, haramla helali aklen ve şer'an ayırt edebileceği bir yolun söz konusu olduğu belirtilir. Bu yol ise mal üzerinde tasarrufta bulunan kimsenin "bu malın kendi mülkiyeti olduğunu" beyan etmesi yahut onun beyanının doğruluğuna dair bir zann-ı gâlip oluşmasıdır.⁵⁶ Ayrıca bir mal/ürün birinin elindeyse ve onun mülkiyetinde olduğu sabitse, eğer mutlak manada bunun haram olduğuna dair ortada bir veri de bulunmuyorsa zahiren bu kimsenin ona sahip (*mâlik*) olduğu anlaşılır. Elinde helal ve haram karışık olan kimse, eğer beyanına güvenilir bir kimse ise, onun haram ve helali ayırmadaki beyanı kabul edilir. Zira bu hususta kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bir kimseye miras kaldığında, bu mirasın hangisinin helal, hangisinin haram olduğu belli olmadığı gibi bu durumda da olayın zahirine bakılır.⁵⁷ Şayet bir adamda kolluk gücü mensubu veya vergi memuru olması gibi bir sebeple insanlardan zorla toplayarak elde ettiği bir malın haram olmasını mümkün kılan bir emare söz konusu olursa, kişi, ilgili memurun elindeki malın kendi mülkiyeti olduğu ve dolayısıyla kendi rızkı olup tasarruf hak ve yetkisini doğuran bir durumun oluştuğuna dair daha güçlü bir emare ortaya çıkana; yani bu şekilde bir zann-ı gâlip oluşana değin onunla muamelede bulunmaktan ve elindeki malı almaktan geri duracaktır. Nitekim bazı bilginlerce, zann-ı gâlip şartı ile memurun elindeki malın onun malı olduğu beyanının doğruluğuna ilişkin koşulan şart da doğru kabul edilmiştir. Şayet *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlar bu düşünceye "Böyle bir zann-ı gâlip oluşabilir, fakat Allah Teâlâ'nın ilminde onun mülkü olmadığı sabit olabilir" şeklinde itiraz

⁵³ Ka'bî, *el-Makâlât*, 533; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/428. Bu hassasiyet paylaşamayan otorite Hasan el-Basrî'nin "Kazançlar muhakkak ki bozuldu, ondan yiyeceğiniz (kût) kadar alın" (Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 68) söyleminden tevarüsle Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd üzerinden Mu'tezilî sülflere miras kalmış olabileceği gibi, zâhidlerin genel tutumunun bir yansıması da olabilir.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/44.

⁵⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 289; Hımmasî, *el-Münkız*, 1/365; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 370.

⁵⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/430; Hımmasî, *el-Münkız*, 1/365.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/45; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 272-273; Kureşî, *el-Minhâc*, 3/163.

ederlerse, onlara böyle bir ihtimal söz konusu olmasına rağmen zikredilen şeylere zarar vermeyeceği, dolayısıyla onlarla alım satım yapmanın mübahlığını ortadan kaldırmayacağı şeklinde cevap verilecektir. Zira Allah Teâlâ, bu mal hususunda tasarrufta bulunmayı mübah kılmıştır. Bunun sebebi ise malı alan kimsede, malın, satın aldığı kimsenin mülkü olduğuna dair bir zann-ı gâlip oluşması ve bu malın, mübah yollarla elde edilmiş olmasıdır. Buradaki cevaz hâli, bir elbiseye, üretilmesi esnasında necaset bulaşmasının bu elbiseyle namazın câiz olması durumunu değiştirmemesi veya bir kişinin verdiği ve belki de bir şekilde necaset bulaşmış su ile temizlenmenin temizlenmeye engel olmaması gibidir. Bu her iki örnekte kişide zann-ı gâlip oluşmuştur ki bunda da bir cevaz söz konusudur. Zira kişiye emredilen şey, Allah Teâlâ nezdinde temiz olan bir elbiseyle namaz kılması veya Allah Teâlâ katında temiz olan bir suyla temizlenmesi değildir. Aksine kişi, temiz olan veya temiz olduğuna dair zann-ı gâlip bulunan bir elbiseyle namaz kılmakla mükellef tutulmuştur.⁵⁸ Bir diğer örnek ise kibleye yönelmektir. Bütün yollara başvurduktan sonra kibleyi kesin biçimde belirleyemeyen kişi, en nihayetinde kalbine danışır (*istiftâ-i kalb*) ve kalbine doğan zan ile hareket eder. Bu da aklın ve şer'in hükmüdür. Çünkü bu gibi hususlarda kesin bilgiye ulaşmak (*yakîn*) kişi açısından mümkün değildir.⁵⁹ Hukukun (*şer'*) izin verdiği bir biçimde helal ve haramı ayırmaya bir yol bulunmadığı varsayılrsa dahi, bir bütün olarak helalin olmadığı bir belde düşünülemez. Kişinin hiçbir helal şey bulamadığı bir yer olsa dahi, kişi o zamanda zorunlu olarak bulduğunu yiyecektir.⁶⁰

Bir diğer eleştiri, onların sadaka kabilinden aldıkları şeyin, gasp olunan bir şey olduğunu bilmeleri durumunda, bu aldıkları şeyin onlara helal olup olmadığını. Onlara “Bu malın tasadduk eden kimsenin mülkü olduğuna dair bir zann-ı gâlibiniz olmadığı müddetçe bu size haram mıdır?” sorusunu yöneltmek suretiyle *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanları zora düşürecek bir cedel metodu izlenmiştir. Şayet bu soruya “Helaldir” derlerse, onlara bu malın tasadduk edenin değil de bir başkasının mülkü olduğunu bilerek almanın doğru olmayacağı söylenecektir. Eğer *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlar bunu câiz görüyorsa, hırsızlığı ve eşkıyalığı da câiz görmeleri gerekecektir. Fakat bu soruya “Zann-ı gâlip olmadığı müddetçe haramdır” derlerse, o zaman bu malın helal ve tasaddukta bulunmanın mülkü olduğuna dair bir zann-ı gâlip bulunması gerektiğini yani zann-ı gâlibin, bir şeyi helal/mübah kılma noktasındaki yeterliğini kabul etmiş olacaklardır.⁶¹

2.3. Tevekkül

Tevekkül dışında zikrettiğimiz dayanakların Mu'tezilî sūflere aidiyetine dair bir şüphe görünmemektedir. Ancak tevekkül ehlinde bir grubun Mu'tezilî sūflerin *tahrîmü'l-mekâsibi* düşüncesine meylettğiyle ilgili *Maḳālât*'taki kayıt,⁶² onların *tahrîmü'l-mekâsibi* savunurken tevekkülü bir dayanak olarak kullanmadıklarına işaret sayılabilir. Öte yandan Mu'tezilî müelliflerin, *tahrîmü'l-mekâsibi* savunanlardan, tevekkülü düşüncelerine dayanak olarak kullanan “sūfler” nitelemesiyle kim(ler)i kastettiklerinin açıkça belirtilmemesi ve bu topluluk içinde Mu'tezilî sūflerin de dâhil olma ihtimalinin bulunması; bunun yanı sıra Mu'tezilî sūfleri hedef

⁵⁸ Hımmasî, *el-Münkız*, 1/365.

⁵⁹ Hımmasî, *el-Münkız*, 1/365-366.

⁶⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/430.

⁶¹ Hımmasî, *el-Münkız*, 1/366.

⁶² Eş'arî, *el-Maḳālât*, 468.

aldığını düşündüğümüz Serahsî'nin *tahrîmü'l-mekâsib* dayanaklarından biri olarak tevekküle dair deliller serdetmesi⁶³ onların tevekkülü de düşüncelerini temellendirmede bir argüman olarak kullandıklarının bir göstergesi olabilir. Ayrıca aşağıda da görüleceği üzere şayet Mu'tezilî sûfiler tevekkül anlayışlarının bir sonucu olarak rızık-kader birlikteliğini savunuyorlarsa, onların cebre yaklaştıkları ve Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri olan 'adl'den ayrı düştikleri söylenebilecektir.⁶⁴

Tahrîmü'l-mekâsibi savunanlara göre kişinin geçimini temin etmek amacıyla çalışıp çabalaması, kendisini rızıklandıran Allah Teâlâ'nın er-Rezzâk ismine yönelik kuşkusu, O'nun kendisine ve rızık konusunda vadettiği şeylere yönelik olan güveninde şüphe duyması ve bu güveni eksiltmesi; tevekkülün aksine bir durumdur. Dolayısıyla bunda Allah Teâlâ'ya tevekkülün terkedilmesi söz konusu olduğu için her durumda/anda rızık talep etmek amacıyla kazanç sağlamakla meşgul olmamak kişiye vaciptir.⁶⁵ Buna dair naslardan serdettikleri düşünülen delillerden bir tanesi Allah Teâlâ'nın emir kipiyle "... Eğer mü'minler iseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin"⁶⁶ buyurmasıdır. Bu buyruğun bir gereği olarak kullara emrolunan tevekkülün ortadan kaldırılmasını içeren herhangi bir şey, haram olmaktadır.⁶⁷ Diğer bir ilâhî buyruk, "Rızıkınız ve size vaat edilenler göktedir"⁶⁸ âyetidir. Bu âyette, kesbten yüz çevirmeye teşvik ve rızık konusunda vaat edilenin gerçekleşeceği beyanı vardır.⁶⁹ İlgili diğer bir âyet ise "Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et. Senden rızık istemiyoruz. Sana da biz rızık veriyoruz..."⁷⁰ âyetidir. Onlara göre âyetin muhatabı Hz. Peygamber'dir ancak esasen tüm ümmete yöneliktir. Böylelikle ümmet, namazı/ibadeti emretmek ve rızık aramak için kesbten yüz çevirmekle emrolunmuştur. Düşüncelerine dayanak gösterdikleri diğer bir âyet ise "Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım."⁷¹ âyetidir. Bu âyetin bir gereği olarak, kişinin rızık temini için kazanç elde etmeye yönelik bir çaba (*kesb*) içine girmesi hâlinde kişinin yaratılış gayesinden yüz çevirmesi ve bunun yanı sıra Allah Teâlâ'ya kulluk vazifesinde kişinin emrolunduğu şeyi terk etmesi söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber bu hususa işaret ederek demiştir ki: "Mal toplamam ve tüccarlardan olmama dair bana bir vahiyde bulunulmadı. Bana şu vahyolundu: 'O hâlde, Rabbini hamd ile tesbih et (yücelt) ve secdeye varanlardan ol. Ve sana ölüm (yakın) gelinceye kadar Rabbin'e ibadet et!'"⁷² ⁷³ Düşüncelerini temellendirmede şu hadisi de ileri sürmüşlerdir: "Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, Allah Teâlâ nasıl ki sabahları kursakları boş olarak çıkıp akşamları doymuş bir şekilde dönen kuşları rızıklandırıyor ise işte

⁶³ *Tahrîmü'l-mekâsibi* savunan Mu'tezilîler hakkında niçin *Kitâbü'l-Kesb*'i kaynak gösterdiğimizize dair bk. dip 9.

⁶⁴ Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci*, 171-172.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/44; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik*, 786; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 289; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/428; Hımmasî, *el-Münkız*, 1/365; Kureşî, *el-Minhâc*, 3/161.

⁶⁶ *el-Mâide* 5/23.

⁶⁷ Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 81.

⁶⁸ *ez-Zâriyât*, 51/22.

⁶⁹ Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 82.

⁷⁰ *Tâhâ* 20/132.

⁷¹ *ez-Zâriyât* 51/56.

⁷² *el-Hac* 15/98-99.

⁷³ Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, 81-82; Hadis için bk. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *et-Tefsîru'l-kebir (Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm)*, thk. Hişâm b. Abdilkerîm el-Bedrânî el-Mevsilî (İrbid: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfî, 2008), 4/55.

sizleri de öyle rızıklandırır...”.⁷⁴ Dolayısıyla onlar her durum ve şartta ancak Allah Teâlâ’ya tevekkül etmeyi (*lâ tetevekkel illâ ‘alellâh fi külli hâlⁱⁿ*) bir ilke olarak benimsemişlerdir.

Onların bu düşüncesine yönelik ilk eleştiriyi Nazzâm’da görmekteyiz. O, -Müzzemmil sûresi 20. âyetinde rızık arayanların cihat edenlerden önce zikredilmesine binaen- rızık talep etme yolunda ölen bir adamın Allah yolunda ölen kimseden kendisine daha sevimli geldiğini söyleyerek [Mu‘tezilî] sûfîlerin görüşünü doğrudan reddeder.⁷⁵ Onların istidlâllerinden biri olan “talep, tevekkülü ortadan kaldırır ve onun zıddıdır” dayanaklarına yönelik eleştiriye gelince, tevekkülün, onların anladığı şekliyle, kişinin kendi sorumluluğunu yerine getirmeden Allah Teâlâ’ya güvenmesi anlamında değil, herhangi bir şekilde Allah Teâlâ’dan yiyecek/rızık talep etmek suretiyle olduğu belirtilmektedir. Bu bağlam üzere onların dayanaklarından birisi olan hakıyla Allah’a tevekkül etme hadisindeki tevekkül ise, maişet talebi için helal yoldan gece gündüz çalışmayı ifade edecektir.⁷⁶ Çünkü tevekkül, Allah Teâlâ’nın talep edilmesini mübah kıldığı şeyleri uygun bir biçimde yani harama yönelmeden talep etmek ve tembelliği yol edinmeden rızık aramaya devam etmede kendini alıştırmak, Allah Teâlâ’nın rızık vermediği takdirde bunun kendisinin maslahatı için verilmediğini bilerek O’na hüsnüzan beslemek ve O’ndan ümit kesmemektir. Nitekim tevekkül hadisinde mevzubahis edilen kuş, rızık arama hususunda gece gündüz çabalama ifadeleriyle birlikte tevekkül eden (*mütevekkile*) şeklinde isimlendirilmiştir.⁷⁷ Öte yandan *tahrîmü’l-mekâsib* savunucuları tam anlamıyla çalışmaktan geri durmuşlar ve çalışmanın haram olduğunu söylemişlerse, fırından ekme almamaları, kendilerine verilen şeyleri yememeleri yani onlara el dahi uzatmamaları, hatta ağızlarını açmamaları, ağızlarına giren lokmaları çiğnememeleri ve yutmamaları gerekir. Çünkü bunda, iddia ettikleri tevekkül düşüncesinden ayrılmak söz konusudur. *Tahrîmü’l-mekâsibi* savunanlardan bu tür fiiller zuhur ettiği takdirde kendileriyle çelişmiş olacaklardır.⁷⁸ Ayrıca, Allah Teâlâ’ya tevekkül etmenin vacip olduğunu söyleyip rızık için gayret etmekten geri duran kimse ile gayret göstermeksizin onun meydana gelmesini bekleyen kimse arasında bir fark bulunmamaktadır. Yine benzer şekilde tevekkülü helal rızık için mübah olan yollarla gayret göstermekten geri durmak şeklinde yorumlayan kimse ile bunu evlat, ilim vb. şeyleri elde etmek için gerekenleri yapmaktan geri durmak olarak yorumlayan kimse arasında da bir fark söz konusu değildir; zira bunların her biri kişi için birer menfaat teşkil etmektedir. Ayrıca hâlihazırda var olan menfaatleri elde etmek için uğraşmak *tahrîmü’l-mekâsibi* savunanlar açısından hasen değilse, o vakit ileride gelecek olan faydaları ve tâat eyleminde bulunarak Allah Teâlâ’dan sevap beklemek de kabih olmalıdır. Bu

⁷⁴ Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 81. Hadis için ör. bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebir (el-Câmi’u’ş-şâhih)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî 1998), “Zühd”, 33 (No. 2344).

⁷⁵ İbnü’l-Mu‘tezz, *Tabakâtü’ş-şu‘arâ*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.) 440. Nazzâm’a atfedilen bu söz aynı zamanda Hz. Ömer’e nispet edilmektedir; Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb*, 72. Nazzâm bu reddiyesiyle öncelikli olarak bir dönem öğrencisi olan Fazl el-Hadesî’yi hedef almış olabilir.

⁷⁶ Mânkdîm Şeşdîv, *Ta’lik*, 786.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/45; İbn Metteveyh, *el-Mecmû‘*, 2/429; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 272; Kureşî, *el-Minhâc*, 3/161.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/44; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 272; Kureşî, *el-Minhâc*, 3/162. Ayrıca *tahrîmü’l-mekâsibi* savunmak bir şeyler yemeyi de haram kılar. Bir şeyler yemek ittifakla haram olmadığına göre *tahrîmü’l-mekâsib* de batıldır; Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 370.

bakımdan kulluk da düşecektir, zira tâat eyleminde de bir kesb söz konusudur.⁷⁹ Bir diğer eleştiri ise tevekkül ile dua yoluyla Allah Teâlâ'dan rızık talebinde bulunmanın ilişkisi bağlamında ortaya konulur. Buna göre, “Kişi kendisi için bir mefset ve kabih olmayacağından emin olmadığı bir şeyi nasıl talep edebilir?” diyerek dua yoluyla Allah'tan rızık talep edilmesi kesinlikle eleştirilemeyecektir. Zira dua ile rızık talebinde bulunan kimsenin, duasında açık veya gizli olarak Allah'ın “kendisi için kabih olmadığı takdirde bu rızıkı vermesini” şart koşması gerekir. Bu şartı koştuğunda da duanın, mefsetet olması muhtemel bir şeyi talep etme durumu kalmayacaktır.⁸⁰ Onlara yönelik diğer bir eleştiri ise bu kimselerin sadaka söz konusu olduğu zaman tevekkül etmekten kaçınmakta, ancak çalışma söz konusu olduğu zaman tevekkül ettiklerini iddia etmeleridir.⁸¹

Sonuç

Mu'tezilî sūfîlerin kişinin rızka dair bir arayışını haram görme düşünceleri, özellikle imamet meselesi etrafında cereyan etmiştir. Bunun muhtemel sebebi Muâviye'yle birlikte hilâfet müessesesinin saltanata evrilmesi ve devamında cereyan eden olaylar silsilesidir. Öyle görünüyor ki Mu'tezilî sūfîler nazarında, saltanatın gelmesi ile yönetme gücünün tek elde toplanması ve bu güçten faydalanmak isteyen zulme meyilli kimselerin, bir yandan yöneticinin mutlak otoritesine boyun eğmeleri, diğer yandan da onu bir anlamda manipüle ederek kendi hedef ve menfaatleri doğrultusunda bir ortam oluşturma çabaları, ideal bir adaletli düzenin olmamasının temelini oluşturmuştur. *Tahrîmü'l-mekâsibi* savunan Mu'tezilîler açısından âdil bir düzenin olmadığı bir ortamda kişinin kazanç için ortaya koyduğu her fiil, zâlim (yönetici)lere bir açıdan destek verme anlamına gelecektir. Âdil olmayan imamların âdil düzeni sağlayamamasından kaynaklı olarak helal-haram birbirinden ayrılmaz bir konuma geleceği için sadaka ile geçinmek onlar için vebal altına girmeyecekleri temiz bir geçim kaynağı olmuştur. Rızık-tevekkül anlayışları ise, yanlış bir tevekkül anlayışının sonucudur.

İnsan, doğasının ve sosyal hayatın gereği olarak bir şekilde rızkını aramaya mecbur bir varlıktır. Nitekim Allah Teâlâ'nın “... Dünya hayatında onların maişetlerini aralarında biz pay ettik. Kimini ötekine derecelerle üstün kıldık ki bir kısmı diğer kısma iş gördürsün...”⁸² buyruğunun yanı sıra “... Sakın (Şeytân/İblîs) sizi Cennet'ten çıkarmasın; sonra perişan/mutsuz olursun (fe-teşkâ)”⁸³ buyruğunda perişan olma ifadesinin bazı tefsirlerde, cennetteki zahmetsiz nimetlerden sonra rızık hususunda yorulma, anlamına geldiğinin belirtilmesi,⁸⁴ âdemoğlunun Cennet'ten çıkışıyla rızkını aramada zorunluluk içinde olduğuna işaret eder. Kaldı ki insan bu zorunluluktan ne kadar kaçmak istese de bir yerden sonra insan zor durumda kalacağı için gasp yoluyla hayatını idame etmeye mecbur

⁷⁹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 272; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/45: Kâdî birtakım sūfîlerin kendilerinden kulluğun/teklifin düştüğünü söyleyerek zorlu ibadetlerin/tekliflerin düştüğünü söylediğini belirtir ve bunları muhatap almamak gerektiğini söyler.

⁸⁰ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre*, 273.

⁸¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/429.

⁸² ez-Zuhruf 43/32. Ayrıca bk. Bayram Ayhan, “Tefsir Literatürü Bağlamında Allah'ın Sosyal Hayatı Tanzimi Meselesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 141-174.

⁸³ Tâhâ 20/117.

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/374-375.

kalacaktır. Bütün insanlığın rızkını aramayıp bir şekilde sadaka yoluyla geçimini sağlamaya çalıştığını varsaysak dahi, bir yerden sonra sadaka veren tek bir kişi dahi bulunmayacak, en nihâyetinde geçim imkânlarının terk edilmesinden dolayı insan neslinin devamı da gelmeyecektir. Öte yandan rızkın temin edilebileceği bir ortamın olmaması dinî açıdan insanlığın imtihana tâbi olmasını da ortadan kaldıracaktır. Kādî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) da dediği gibi *teklîf*, “zarardan sakınmanın aklen vacip oluşu” üzere temellendirilmiştir. Kādî'nin insan rızkının peşine düşmediği yahut rızkın ona ulaşmadığı takdirde, kişinin zarara uğraması ve en nihâyetinde zorunlu durumlarda leşi yemeye mecbur olması gibi rızkının peşine düşmeye mecbur kalacağını söylemesi,⁸⁵ isabetlidir. Hulâsa, ifrat-tefrit arasında bir denge kuramayan Mu'tezilî sûfiler, düşünceleri sebebiyle Mu'tezile geleneği içinde tutunamamış, İslâm düşüncesinin satır aralarında bir ayrıntı olarak kalmıştır.

Çıkar Çatışması

Makale yazarı A. İskender SARICA, 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.

⁸⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 11/43.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Kasım b. İbrahim'in Kelâmî Risaleleri". çev. Mehmet Ümit. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 289-299.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîṣ 'alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Ahmed el-Kallâş. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Aydınlı, Osman. "Ascetic and Devotional Elements in the Mu'tazilite Tradition: The Sufi Mu'tazilites". *The Muslim World* 97/2 (2007), 174-189.
- Ayhan, Bayram. "Tefsir Literatürü Bağlamında Allah'ın Sosyal Hayatı Tanzimi Meselesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 141-174.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *'Arâ'isü'l-beyân fi hakâ'iki'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İmiyye, 2008.
- Baktır, Mustafa. "Kitâbü'l-Kesb'in Tahlili". *Kitâbü'l- Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*. 33-38. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bonner, Michael. "Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı". çev. Mustafa Kahya. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 1 (2019), 116-142.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr en-Nâsir. 4 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1965.
- Cârullâh, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb (?). *Kitâbü'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. thk. ve çev. Özkan Şimşek - A. İskender Sarıca - Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Çetin, Serkan - Kılavuz, Ulvi Murat. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbar'ın *Hudûdü'l-elfâz*'ı -İnceleme ve Neşir-". *Kader* 21/1 (2023), 59-78.
- Devâbe, Eşref. "Ebû Bekir el-Hallâl". *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi*. ed. Mehmet Bulut. çev. Necdet Arslan. 243-267. İstanbul: İZÜ Yayınları, 2021.

- Duman, Abdullah – Altınay, Ramazan. “Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Bîrûnî'nin ‘Fihrist’ Adlı Risâlesi ve Çevirisi”. *EKEV Akademi Dergisi* 11/30 (2007), 187-218.
- Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin. *Ziyâdâtü Şerhi'l-uşûl: Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-Uşûl and its Reception*. nşr. Camilla Adang vd. Leiden – Boston: Brill, 2011.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyin. *Kitâbü'l-Mu'temed fi uşûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Edis, Mustafa Salih. *Kerrâmî Zühd Hareketi*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2022.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Kitâbü Maḳâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1980.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale ‘Tezkiretü'l-Mezâhib’”, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 1975 (2), 99-141.
- Gimaret, Daniel. “Mu'tazila”. *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. 7/783-785. Leiden-New York: E.J. Brill, 1993.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *'Uyûnü'l-mesâ'il fi'l-uşûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Hakîm es-Semerkandî, Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Kâdî. *Kitâbü's-Sevâdi'l-a'zam*. Bulak: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1253 h.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Beyânü'l-kesb*. nşr. Abdulfettâh Abdullah Bereke. *Âdâbü'l-mürîdîn* ile birlikte; Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Haşḡ 'ale't-ticâre ve's-şınâ'a ve'l-'amel ve'l-inkâr 'alâ men yedde'it-tevekkül fi terki'l-'amel ve'l-ḥucce 'aleyhim fi zâlike*. Dımaşk: Mektebetü'l-Kudsî, 1348 h.
- Hargûşî, Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed. *Tehzîbü'l-esrâr*. thk. Bessâm Muhammed Bârûd. Abu Dabi: Isdârâtü'l-Mecmai's-Sekâfi, 1999.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H. Samuel Nyberg. Kahire - Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- Hımmasî, Sedîdüddîn Mahmûd er-Râzî. *el-Münkiz mine't-taklîd*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412 h.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf ibnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. İbrâhim el-Müsevî ez-Zencânî. Kum: İntişârât-ı Şekûrî, 1372 hş.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kureşî. *Ḳıṣarü'l-emel*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-â'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkıyye bi'l-Kâhire, 2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf*. nşr. J. J. Houben – Daniel Gimaret. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1980.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin. *Kitâbü'l-Fevzi'l-aşğar*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz. 37 cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2005.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî – Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.

İbnü'l-Mu'tezz, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî. *Ṭabaḳâtü's-su'arâ'*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran: Marvi Offset, 1971.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *el-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.

İzzüddîn b. el-Hasen b. el-İmâm b. Alî b. el-Müeyyed. *el-Mi'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî. 4 cilt. [Yemen]: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî. *Kitâbü'l-Maḳâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER – Amman: Dâru'l-Feth, 2020.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 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 Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. el-Hemedânî. *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. *Fazlü'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: el-Ma'hedü'l-Âlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye – Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Kahya, Mustafa. *Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sûfîler ve Ticari Hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Karaduman, Hicret. *Teşekkül Döneminde Nişabur'da Tasavvuf*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Kāsım er-Ressî, Ebû Muhammed el-Kāsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî. *el-Uşûlü'l-ĥamse*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. *Mecmû'ü kütüb ve resâ'ili'-'îmâm el-Ķāsım b. İbrâhîm er-Ressî* içinde. 1/647-648. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.

Kır, Bilal. *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef van Ess Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kızılkaya, Necmettin. "Die rechtliche und mystische Debatte über Erwerb (*kasb*) und die Entstehung der *kasb*-Literatur", *Eine Arbeitsgesellschaft- auch für Muslime Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit*. ed. Mouez Khalfaoui - Matthias Möhring-Hesse. 225-232. Münster - New York: Waxmann, 2015.

Kureşî, Yahyâ b. Hüseyin es-Sa'dî. *el-Minhâc*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî. İzzüddîn b. el-Hasen b. el-İmâm b. Alî b. el-Müeyyed'in *el-Mi'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc* isimli şerhiyle birlikte. 4 cilt. [Yemen]: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kāsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.

Kutluer, İhsan. "İbnü'r-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb. *el-Uşûl mine'l-Kâfi*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 8 cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1365 hş.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Aĥsenü't-teĥâsım fi ma'rifeti'l-eĥâlîm*. nşr. Michael Jan de Goeje. Leiden: Brill, 1877.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). *el-Bed' ve't-târîĥ*. 6 cilt. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Malamud, Margaret. "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur", *Iranian Studies* 27/1(4) (1994), 37-51.

Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-Tenbîĥ ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. thk. Sven Dederling. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2009.

Mânkâdîm Şeşdîv, Ebû'l-Hüseyin Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed. *Ta'lik 'alâ Şerĥi'l-Uşûli'l-ĥamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Ķur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu. thk. Ali Haydar Ulusoy vd. 18 cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005-2010.

- Melchert, Christopher. "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı". çev. Abdulvahap Özsoy. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 301-322.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn. *Mürücü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasen Mer'î. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *el-Mekâsib ve'l-vera' ve's-şübhe ve beyânü mübâhîhâ ve mahzûrihâ ve'htilâfû'n-nâs fi talebihâ ve'r-red 'ale'l-gâli'atine fihî*. thk. Sa'd Kerîm el-Fakî. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.
- Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Enbârî (?). *Kitâbü Uşûli'n-nihâl*. thk. Josef van Ess. *Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: zwei werke des nâsî' al-akbar (gest. 293 h.)* içinde; Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl. *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâlle: Bidat Ehli ve Sapkın Fırkalara Reddiye*. thk. Seyit Bahcivan. çev. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2022.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Claude Salamé. 2 cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990.
- Nguyen, Martin. "Sûfî Teolojik Düşünce". çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 433-455. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Nisâbü'rî, Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed. *Tehzîbü'l-esrâr fi uşûli't-taşavvuf*. thk. İmam Muhammed Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Öz, Mustafa. "Murdar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. thk. Ebü'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- Sâdıkkâde Dorban, Firuze. "Şûfiyyetü'l-Mu'tezile". *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*. 30/214-216. Tahran: Bünyâd-ı Dâiretü'l-Maârif-i İslâmî, 1342 hş.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 13 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif-i'l-Osmâniyye, 1964.
- Sobieroj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.
- Stroumsa, Sarah. "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), 265-293.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emir Ali Mehnâ – Ali Hasen Fâ'ûr. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn. *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-kelâm*. nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431 h.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Kesb*. şrh. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-kebîr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm)*. thk. Hişâm b. Abdilkerîm el-Bedrânî el-Mevsilî. 6 cilt. İrbid: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfi, 2008.
- Tahmasbi, Sasan. "Ravâbiṭ-ı şüfiyye ve Mu'tezile". *Mütâla'ât-ı Tarîḫ-i İslâm* ۴۸ (1395 hş), 91-107.
- Taşköprîzâde, İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *Şerḫu'l-Ahlâki'l-Aḫudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*. nşr. Elzem İlçöz – Müstakim Arıcı. çev. Müstakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr (el-Câmi'u's-şâḫiḫ)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- van Ess, Josef. "Ibn ar-Rewardî, or the Making of an Image". *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. Leiden - Boston : Brill, 2018, 1342-1368.
- van Ess, Josef. "İslâm ve Aydınlanma". *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi – Ahlâk – Hukuk – Felsefe – Kelâm*. çev. Mehmet Bulgen. haz. Seyfi Kenan. 267-285. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- van Ess, Josef. "Mu'tazilah". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 10/220-229. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- van Ess, Josef. "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought". *British Journal of Middle Eastern Studies* 28/2 (2001), 151-164.
- van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. Almancadan çev. Gwendolin Goldbloom. 5 cilt. Leiden-Boston: Brill, 2017-2019.
- Yüksel, Emrullah. "Cafer b. Mübeşşir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/553-554. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muğni fi'd-ḫu'afâ*. thk. Ebü'z-Zehrâ Hâzim el-Kādî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Reb'u'l-ibrâr ve nuşûşü'l-aḫbâr*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1992.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf 'an ḫakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḫâvil fi vücûhi't-te'vil*. çev. Muhammed Coşkun. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016-2020.



Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ'timâd Teorisi ve Tafra Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme

Movement Phenomenon in Juwaynî's Physics: An Analysis in the Context of İ'timâd Theory and Tafra Criticism

Veysel ELİŞ

Dr., Helal Finans Araştırmaları Derneği (HEFİAD), İstanbul/Türkiye
Ph.D., Halal Finance Research Association (HEFIAD), İstanbul/Türkiye
veyselelis3465@gmail.com | orcid.org/0000-0001-8032-6569

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
23 Eylül 2023	23 September 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
12 Aralık 2023	12 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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 (Veysel Eliş).

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 (Veysel Eliş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Eliš, Veysel. “Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ'timâd Teorisi ve Tafra Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 482-510. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1365313>”

Öz

Kelâmcıların âlemi anlama ve anlamlandırma hususunda, teolojik görüşlerine uyumlu olarak hareketi tartışırken fiziksel bir açıklama modeli olarak ele aldıkları bir kavram da i'timâddir. Farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar yüklenen bu kavram özetle “bir şeyin içindeki hareket eğilimini, potansiyel enerjisi, bir şeyin başka bir şeye yaptığı basıncı ya da gösterdiği direnci” ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda ağırlık-hafiflik, yükselme-düşme, itme-çekme vb. nesnelere, tek yönlü ve zorunlu hareketiyle ilgili pek çok fenomen izah edilmiştir. Öte yandan kelâmcılar nedensellik (illiyet) anlayışlarıyla ilintili olarak i'timâdı, kendi âlem tasarımları bağlamında ele almış ve cisimlerin âlemdeki hareketlerini, değişim-dönüşümlerini, aralarındaki nedensellik ilişkisini bu düzlemde tartışmışlardır. Yaptıkları tartışmalar neticesinde i'timâd kavramıyla ilgili sorular üretmiş ve bu sorulara kendi âlem tasarımları ışığında yanıtlar vermeye çalışmışlardır. Aynı şekilde i'timâd teorisiyle ilintili olarak Mu'tezilî âlim Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) öne sürdüğü taфра (sıçrama) teorisini tartışmış ve karşıt argümanlar ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda tartışılan sorulara yanıt arayan ve i'timâda dair görüş bildirenlerden biri de Eş'ârî kelâmcı Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). O, i'timâdı mekânsal oluş arazları bakımından ele almış ve i'timâdı başta hareket olmak üzere mekân, ağırlık-hafiflik, yukarı ve aşağı gibi yön fenomenleri açısından tümel bir açıklayıcı teori olarak kullanmıştır. Buradan hareketle o, i'timâdı tabiattaki olgulardan ve nesnelere verdiği örneklerle de yorumlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken i'timâdı, çoğunlukla verdiği örnekler üzerinden Eş'ârî metafizik prensiplerini de gözeterek kendi sistemi içerisinde sentezleyip açıklayıcı bir öge olarak sunmuştur. Böylece nesnelere hareketlerinin i'timâdı doğurup-doğurmadığına yönelik görüşler ortaya koymuş, bunun yanında i'timâdın Mu'tezile ve Eş'ârî ekollerindeki kullanım şekillerine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin i'timâd anlayışının Eş'ârî i'timâd anlayışıyla örtüşüp-örtüşmediğini örneklerle ispatlamaya çalışmıştır. Öte yandan Cüveynî, öne sürdüğü ispatlarını genelde Mu'tezile özelde ise Nazzâm üzerinden yaptığı eleştiriler bağlamında ortaya koymuştur. Yaptığı eleştiriler de genellikle Mu'tezilî âlimlerin i'timâd bağlamında hareket fenomeni üzerinden ortaya koyduğu görüşlere cevap mahiyetinde olmuştur. Zira Cüveynî, özellikle Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) ve bunun yanında Nazzâm'ın taфра kuramı bağlamında getirdiği delillere karşı onların argümanları üzerinden tevlîd teorisini Eş'ârî çizgide durarak eleştirmiştir. Bu doğrultuda makale, Cüveynî'nin i'timâd teorisini ispat ederken verdiği örnekleri, hareket fenomeni açısından nasıl açıkladığı, ondan ne anladığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca onun hareket fenomenini açıklarken Nazzâm'ın taфра kuramı bağlamında getirdiği teorik ve deneysel argümanlara karşı eleştirilerini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cüveynî fiziği, İ'timâd teorisi, Taфра, Hareket fenomeni.

Abstract

A notion that the theologians consider as a physical explanation model while discussing the movement in accordance with their theological views on the comprehension and interpretation of the universe is *i'timâd*. In conclusion, this notion, which has various meanings in different contexts, has been used to express “the tendency of object in motion, potential energy, pressure or resistance of an object to another object”. Within this framework, including weight-lightness, ascent-descent, impulse-pull etc., many phenomena related to the unidirectional and compulsory movement of objects have been explained. On the other hand, theologians dealt with *i'timâd* in the context of their own conceptions of the universe, in relation to their understanding of causality while discussing the movements of bodies in the universe and their changes-transformations, and the causality relationship between them. As a result of their discussions, they asked questions about *i'timâd* and tried to find answers to these questions in the perspective of their own views of the universe. Furthermore, in relation to the theory of *i'timâd*, Mu'tazilite scholar Abû Ishâq İbrâhîm al-Nazzâm (d. 231/845) discussed the theory of *taфра* (*leaping*) and put forward contrary arguments. One of those who sought answers to the questions discussed in this direction and expressed an opinion on *i'timâd* is the Ash'arî theologian Abû al-Maâlî al-Juwaynî (d. 478/1085). He discussed *i'timâd* in terms of the accidents of spatial generation and used *i'timâd* as a universal explanatory theory for the phenomena of movement, space, weight and lightness, and directional phenomena such as up and down. From this point of view, he also tried to interpret *i'timâd* with examples from natural phenomena and objects. In doing so, he synthesized *i'timâd* within his own system and presented it as an explanatory element by considering the Ash'arite metaphysical principles through the examples he frequently gave. Thus, he put forward views on whether the movements of objects give rise to *i'timâd* or not, and drew attention to the usage of *i'timâd* in the Mu'tazilite and Ash'arî schools. In this context, he tried to prove with examples whether the Mu'tazilite understanding of *i'timâd* overlaps with the Ash'arî understanding

of i'timād. On the other hand, al-Juwaynī put forward his proofs in the context of his criticisms of the Mu'tazilites in general and al-Nazzām in particular. His criticisms were generally in response to the views of Mu'tazilite scholars on the phenomenon of motion in the context of i'timād. In fact, al-Juwaynī criticized the arguments of Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/916) and Abū Ḥāshim (d. 321/933) in the context of the theory of tawlīd and al-Nazzām in the context of the theory of tafra through their arguments. In this direction, the paper concentrates on how Juwaynī stated the examples he put while proving the theory of i'timād in terms of movement phenomenon and what he comprehended from it. In addition, the paper discusses his criticisms against Nazzām's theoretical and experimental arguments he brought in the context of tafra theory while elaborating Juwaynī's explanation of movement phenomenon.

Keywords: Kalām, Juwaynī's physics, i'timād theory, Tafra, Movement phenomenon.

Giriş*

İslâm düşüncesinde modern fiziğin ele aldığı madde, uzay, zaman ve hareket fenomenleri kelâmcılar tarafından da tartışılmış, âlem ve içindeki unsurların değişim-dönüşümleri açıklanmaya çalışılmıştır. V/XI. yüzyıl kelâm metinlerinde ele alınan bu tartışmalar, birçok açıdan kelâmın Epikürcü atomculuğu andıran atomculuk doktrinine bağlı olarak fiziksel teorilerin sorunlarına vurgu yapmaktadır.¹ Bu minvalde kelâm metinleri âlem ve hareketin tabiatı, âlem içindeki hareketin imkânı, mekân ve düşen/fırlatılan nesnelere ilgili konuları da içermektedir. Kelâmcıların bu konuları ele almaları onların süreksizlik, atomculuk, boşluk ve i'timād gibi kavramları benimseyerek fizik anlayışlarının Aristoteles karşıtı yönünü ortaya koymaktadır.² Bunun yanı sıra kelâmcılar tecrübî olarak da gözlem ve araştırmalarda bulunmuşlardır. Buldukları verilerle evreni ve içerisindeki unsurları yorumlamaya çalışmışlar; elde ettikleri teorik ya da tecrübî bilgilerle evren hakkında farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Doğadan, doğada bulunan nesnelere/cisimlere örnekler vererek, evren hakkında teorik düzlemde yaptıkları tartışmayı somutlaştırmışlar, pratikte de bunu ispat etme amacı gütmüşlerdir. Kelâmcıların bu araştırmaları klasik dönem (mütekaddimûn) kelâmında “dakîku'l-keâm” ya da “latîfu'l-keâm” başlığı altında tartışılmış ve böylece fizik ile kozmolojiye yönelik felsefî konular önemli bir konumda olmuştur. Her ne kadar kelâmcıların fiziğe dair konulara ilgi duyma gerekçesi İslâm dinini diğer inanç gruplarına karşı apolojetik bir yaklaşımla savunma ihtiyacı olarak görülse de onların kendilerine özgün bir çerçeve oluşturmaları ve konuları kendileri arasında tartışmaları klasik dönemde bilim ve felsefeye olan derin merakı ortaya koymaktadır.³

Klasik dönem kelâmcıları, İslâm'ın vahye dayalı öğretilerini ortaya koymak, bunları savunmak ve âlemi yaratan bir Yaratıcının olduğunu delillendirme gayesiyle de âleme yönelmişlerdir. Böylece

* Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen ve Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer koordinatörlüğünde yürütülen “On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslâm Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama” başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır. Ayrıca çalışmaya değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Osman Demir, Prof. Dr. Yunus Cengiz ve Doç. Dr. Ahmet Mekin Kandemir hocalarıma teşekkür ederim.

¹ Ancak kelâmcıların atomculuk anlayışının kaynağının Yunan felsefesi mi? Hint felsefesi mi? Olduğu tartışmalı bir konudur. Daha detaylı bilgi için bkz. Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 71-84.

² Alnoor Dhanani, “Problems in Eleventh-Century Kalām Physics”, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4, no. 1 (Spring/Summer 2002), 74; Dhanani, “V./XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri”, çev. Mehmet Bulgen, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 862.

³ Mehmet Bulgen, “Science and Philosophy in The Classical Period of *Kalām*: An Analysis Centered upon The *Daqîq* and *Laṭîf* Matters of *Kalām*”, *Kader* 19/3 (December 2021), 939-940.

âlemi anlama çabasının sonucu olarak kendi görüşlerine dayanak oluşturan hareket, mekân, zaman ve nedensellik gibi konuları teolojik mevzularla iç içe değerlendirmişlerdir. Ele aldıkları ve hareket fenomeniyle ilişkilendirdikleri bir açıklama modeli de i'timâd teorisi. Bu teori âlemde bir cismin diğer bir cisimle ilişkisini ağırlık-hafiflik, yükselme-alçalma ve itme-çekme gibi yönlerden açıklama imkânı vermektedir. Başka bir deyişle bir cismin hareketinin temelinde neler olduğuna dair bir açıklama sunmaktadır. Böylelikle kelâmcılar âlemde meydana gelen değişim ve dönüşümleri, doğadaki nesnelere arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmışlar ve kendi âlem tasarımları bağlamında yorumlamışlardır. Aynı şekilde Mu'tezilî âlim Nazzâm'ın (ö. 231/845) taфра (sıçrama) teorisi de kelâmcıların i'timâd bağlamında ele aldıkları ve karşıt eleştirilerde buldukları bir teori olmuştur. Eş'arî kelâmcı Cüveynî (ö. 478/1085) de i'timâd teorisini kendi âlem anlayışı bağlamında tartışmış ve çeşitli açıklamalar getirmiştir. İ'timâdın neliği ve nasıllığı üzerine fikirler ortaya koyarak; bu fikirlerin Eş'arî âlem anlayışı bağlamındaki yerini tespit etmeye çalışmıştır. Cevher-araz teorisi üzerinden i'timâdın, bir hareket arazi türünden (oluş/kevn) değerlendirilip-değerlendirilmeyeceğini bunun yanında nesnelere zatından kaynaklı olmayan bir ağırlık veya hafiflik arazi olup-olmadığını irdelemiştir. Bu hususta görüş beyan eden Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine özellikle eş-Şâmil adlı eserinde yer vermiş; i'timâd bağlamında farklı düşündüğü mevzularda itirazlarda bulunup, bu itirazlarını teorik düzlemde getirdiği argümanlarla desteklemeye çalışmıştır. Özellikle Basra ekolü içerisinde Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) i'timâd konusunda yaptıkları tartışmaları geniş bir şekilde eserinde aktarmıştır. Aynı şekilde Nazzâm'ın taфра teorisine eserinde yer vermiş; bu teoriye karşı eleştirilerde bulunmuş ve Nazzâm'ın getirdiği deliller üzerinden karşıt argümanlar sunmaya çalışmıştır. Bundan dolayı Cüveynî'nin i'timâd hakkındaki görüşlerinin, genelde Mu'tezile fiziğine özelde Nazzâm'ın taфра teorisine ve fiziğine yaptığı itirazların ve aktardığı bilgilerin hareket fenomeniyle nasıl ilişkilendirildiği önemlidir. Nitekim Cüveynî'nin fiziğini kavrayabilmek, hareket fenomenini i'timâd teorisine nasıl ilişkilendirdiğini ve bu fenomenlerin onun sisteminde nasıl bir anlama geldiğini anlayabilmek için onun özellikle eş-Şâmil eserinde Mu'tezile ve Nazzâm'ın taфра teorisine getirdiği eleştiriler üzerinden okumak gerekmektedir. Bundan dolayı Cüveynî'de hareket fenomenini i'timâd anlayışı ve taфра eleştirileri bağlamında ele almak uygun olacaktır. Zira i'timâd bir yönüyle nesnelere hareket eğilimine işaret ettiğinden, taфра da sonsuza kadar bölünebilen mesafenin sıçrama hareketi ile geçilebileceğini öne sürdüğünden dolayı hareket fenomeni bağlamında tartışılması gereken teorilerdir.

Cüveynî'nin görüşlerini ele alan modern dönem literatüre bakıldığında, i'timâd görüşünü ve hareket fenomeni ile ilişkisini doğrudan konu edinen bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Fakat onun nedensellik anlayışını konu edinen ve doğrudan i'timâd anlayışını ele almaktan ziyade çalışmanın belli yerlerinde bu konuya değinen çalışmalar mevcuttur. Bu konuda Hüseyin Kahraman tarafından hazırlanan "Cüveynî'de İlliyet Teorisi" adlı eser örnek verilebilir. Öte yandan Mehmet Dağ'ın "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı" makalesi, i'timâd kavramını genel çerçevede ele alan önemli yazılardan biridir. Bu makalede Cüveynî, Nazzâm'ın taфра nazariyesini desteklemek için ortaya koyduğu argümanları eleştirmektedir. Fakat yazar bu eleştirileri detaylı bir şekilde ele almamakta ve müstakil olarak tartışmayı Cüveynî etrafında sürdürmemektedir. Aynı şekilde yazar "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı" makalesinde ise i'timâd kavramına çok az yer vermekte ve tartışmayı çoğunlukla Cüveynî'nin

nedensellik kuramı üzerinden ele almaktadır. Yabancı literatürde ise Jan Thiele, “al-Juwaynî” başlıklı çalışmasında Cüveynî’nin Tanrı’nın varlığına dair ortaya koyduğu ispatlarına ve nedensellik anlayışına muhtasar bir şekilde yer vermektedir. Bizim çalışmamız Cüveynî’yi merkeze alarak i’timâd teorisi bağlamında hareket fenomenini nasıl ele aldığı; bu hususta i’timâda yüklediği anlam ve genelde Mu’tezilî âlimlerin özelde ise Nazzâm’ın tafra (sıçrama) teorisi üzerinden öne sürdüğü iddialara getirdiği eleştiriler üzerinden şekillenecektir. Bu minvalde görüşleri ve eleştirileri detaylı bir şekilde irdelenmeye çalışılacaktır. Onun i’timâdı ispat ederken kullandığı örneklerin hareket fenomeni açısından neden ortaya konulduğu tartışılacak, bu konuda fikir beyan eden kelâmcıların birbirlerinden ayrıldıkları noktalar tespit edilecektir. Saydığımız yönlerden dolayı çalışmamızın literatüre önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Kelâmda İ’timâd Problemi

İ’timâd kavramı “belli bir niyet ve amaçla bir işe girişmek, kastetmek, desteklemek” manalarına gelen “a-m-d” kökünden türemiş olup sözlükte, bir şeye dayanmak, yaslanmak veya yönelmek anlamlarına gelmektedir.⁴ Fakat ilk dönem kelâmcılarının âlemin işleyişine dair öne sürdükleri i’timâd kavramıyla tam olarak neyi ifade ettiklerini ilk etapta tespit etmek zor görünmektedir. Ancak cismin hareketine neden olan bazı saikleri ifade etmek üzere ağırlık-hafiflik, itme-çekme (*müdâfa’a*) ve direnç (*mümâna’a*) gibi çeşitli tikel fenomenlere karşılık kullanılmıştır.⁵ Ayrıca kelâmcıların âlem anlayışları bağlamında nedensellik ile ilintili olarak açıkladıkları i’timâd kavramı, genel itibarıyla hareket fenomeniyle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Bundan dolayı kelâmcılar bir cismin mekândaki i’timâdını, hareket ve sükûn açısından inceleme konusu yapmışlardır. Bu bakımdan onlara göre oluşun (kevnin) hareket-sükûn, ictimâ ve iftirâk olmak üzere dört türü vardır. Nazzâm ise hareketi, i’timâd hareketi ve intikal hareketi olarak ikiye ayırır. Bir cismin iki farklı zamanda/anda tek bir mekândaki hareketi i’timâd, iki anda iki mekândaki hareketi ise intikaldir. Fakat kelâmcılar bu durumu sükûn için kabul ederken Nazzâm sükûnu da bir tür hareket olarak görür.⁶

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, haz. Seyyid Ramazan Ahmed vd. (Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, t.y.), 424; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 170.

⁵ Ebü Muhammed Hasen b. Ahmed ibn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Sâmî Nasr Lütif - Faysal Büdeyr 'Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-tibâ'a ve'neşr, 1975), 530-532; Ebü Osmân Amr b. Bahr el-Câhîz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Harun (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1966), 5/42-43; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 182; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 145. Ayrıca i'timâdı; gerilme, kuvvet uygulama ve yön kavramlarıyla da ifade etmek mümkündür; a.mlf., “Debates on Causality in Islamic Kalâm and Modern Physics: A Comparison Between the Theory of Tab' and the Soft-Deterministic Interpretations of Quantum Theory”, *Bilimname XLI/1* (2020), 697.

⁶ Ebu'l-Me'âli İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 17; Mehmet Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı: Cüveynî'de Cisim, Hareket ve Nedensellik* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023), 305; Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/121-123. Ayrıca yakın zamanda yayımlanacak olan *Kelâmın Nesne Kuramı: Cüveynî'de Cisim, Hareket ve Nedensellik* adlı çalışmasını benimle paylaşma nezaketi gösterdiği için Doç. Dr. Mehmet Bulgen hocama teşekkür ederim.

Kelâmda i'timâd kavramının ilk olarak Nazzâm tarafından ortaya konulduğu iddia edilmektedir.⁷ Daha sonra Mu'tezile'nin tamamı ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarından bazıları i'timâd teorisini kabul ederken bazıları reddetmiştir. Mu'tezile'de Basra ve Bağdat ekolleri cisimlerin kendi yapılarında bulunan tabiatın dolayı hareket edip-etmediklerini hususunda farklı düşünmektedir. Basralılar cisimlerde zorunlu nedenselliği reddederek onlarda bulunan tabiatların yapıları gereği mekanik zorunlulukla hareket etmelerini kabul etmezler.⁸ Basra ekolü ile atomculuk görüşü bakımından benzer görüşler ortaya koyan Eş'arîliğin ise bu teoride nesnelere tabiatları gereği zorunlu hareketlerini savunan Bağdat ekolünden ayrıldığı görülür. Fakat genel itibarıyla hareketin tarifi, özelliği, yeri ve hızı hususlarında Eş'arîler ve Mu'tezile atomculuk görüşünü kabul ettikleri için benzer görüşler serdetmişlerdir. Sadece Mu'tezile'den Nazzâm bu konuda atomcu görüşü benimsemediğinden dolayı i'timâdı farklı yorumlamıştır. Bütün kelâmcılara göre i'timâd, itme-çekme, basınç ve direnç gibi olguların sebebi olan ağırlıktır. Nazzâm'a göre ise i'timâd, bizâtihî bu olgulardır.⁹ Bu husus kendi içerisinde cevherlerin (atomların) sonsuz olarak bölünüp-bölünemeyeceği tartışması etrafında şekillenmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve cüzlerin sonsuz bir şekilde parçalanamayacağını iddia edenler, bir cüzde iki hareketin varlığını reddeder. Buna karşın hareketi, "i'timâd ve intikal/nukle ya da zevâl¹⁰ hareketi" şeklinde tasnif eden¹¹ Nazzâm (ö. 231/845) ve onun gibi cüzlerde sonsuz bölünmeyi kabul edenler, bir cüzde iki hareketin varlığını imkân dâhilinde görürler.¹² Burada Nazzâm bütün cisimlerde her daim iki tür

⁷ Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 239. Horovitz, i'timâd teorisinin kaynağını Stoacı okula dayandırmaktadır. Bu kavramın Stoacı düşünce sisteminde, bir cismin merkezinden dışına doğru yönelen ve yerine tekrar geri dönen Yunanca *pneumas* kavramına karşılık gelen "cismin iç dinamiği", "yayılmacı ve çekici gücü" anlamında kullanıldığını aktarır. Saul Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 37. Nazzâm'ın bu konuda Stoacı okuldan etkilenip-etkilenmediği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Ebû Rîde, Horovitz'in i'timâd için gerilim anlamına gelecek şekilde verdiği anlamın doğru bir yorum olmadığını ifade eder. Bu kullanımın felsefi bir yorum olduğunu; Nazzâm'ın ise i'timâdı felsefi hareketten ziyade tabii bir hareket olarak tanımladığını söyler. Bkz: Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefi* (Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989), 139-140; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 185.

⁸ Ebu'l-Me'âlî İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Din*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Menşeu'tü'l-Mêarif, 1969), 493-499; Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 130; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 250, 254.

⁹ Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefi*, 119-120; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 145-6; Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", 221-222.

¹⁰ İntikâl kavramına yakın bir anlam ihtiva eden zevâl kelimesi, dil açısından bazı nüanslar taşır. Zevâl kelimesi kullanılırken bir mahalde devamlılık mecburiyeti yoktur. Öte yandan meyletmek, çokça hareket etmek, yalnızca mekânsal olarak değil her yönden değişmek anlamlarını da ihtiva etmektedir. Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 147.

¹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre*, 531. Nazzâm burada i'timâdı şöyle açıklamaktadır: "Taş gibi ağır bir cismi elimize aldığımızda onun elimizi ittiğini iddia etmektedir. Yani taş gibi sâkin bir cisimde de itme-çekme (müdâfa'a) olduğunu kabul etmektedir.

¹² Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Mekettebetü'l-Asriyye, 1990), 2/21-22; Said el-Çanimi, *Mi'marû'l-Fikri'l-Mu'tezilî* (Beyrut: Daru'l-Rafidain, 2021), 178; Fehmi Jadaane, *Stoacıların İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 135; Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi", 146.

hareketin varlığından söz eder.¹³ Sükûnun bir i'timâd hareketi¹⁴ olduğunu; lügatte karşılığının bulunduğunu ama gerçek anlamda varlığının olmadığını belirtir. Bu minvalde Nazzâm bir şeyin bir mahalde iki vakit var olduğunu; Allah'ın yarattığı esnada cisimlerin i'timâd hareketiyle hareketli olduğunu iddia etmiştir.¹⁵ Nazzâm'ın bu görüşleri daha sonra Cübbâiler'in görüşlerine zemin hazırlamıştır. Zira Basra Mu'tezilesi i'timâdı, *lâzım* (kendinden ve zorunlu) ve *mücteleb* (hariçten ve zorunlu) olarak ikiye ayırmıştır. Cüveynî ise Eş'arîlerin Basra Mu'tezilesinde olduğu gibi i'timâdı kısımlara ayırma hususunda ayrıntıya girmeyip onun bekâsının imkânsızlığına işaret ettiklerini söyler.¹⁶

Lâzım i'timâd bir nesnenin tabîî hayyizine (doğal yer edinmesine) yönelik harekettir. Mesela suyun aşağı, ateşin yukarı doğru hareketi lâzım bir harekettir ve tek yönlüdür. Burada nesnenin hareketi kendi zatından kaynaklanır. Mücteleb i'timâdda ise hariçten bir etki (itme, fırlatma gibi) sonucunda nesne farklı bir yönde doğru gider. Mücteleb hareket her yöne doğru olabilir fakat nesneye harici bir etki olmadıkça o doğal eğilimi yönünde hareket eder. Lâzım i'timâda felsefî terminolojide “tabii hareket ya da meyli tabii” denir. Mücteleb i'timâda ise kasrî (zorlamalı) hareket denir. Yukarı doğru atılan bir taş bu iki hareket türünü anlamak için iyi bir örnektir. Filozoflar da i'timâda “meyil” adını vermişlerdir.¹⁷ İbn Sînâ i'timâdı, cismin bir yöne doğru hareketine mâni olan şeye karşı müdâfaasını (itme gücünü) gerektiren bir şey olarak niteler.¹⁸ O, hareket halinde olan bir cismin onu harekete geçirenden, hareketin devamına neden olan bir meyil aldığı ve ondan yararlandığı fikrini kabul eder. Burada “meyil” diye isimlendirilen güç, cismi harekete geçiren kuvvetin bütünüdür o cisme sağlayan şeydir ancak hareketin kesilmesinden sonra da varlığını sürdüren müteharrik kuvvetle aynı değildir. Meyil, çevre onu engelleyip hareketi sonlandırınca kadar hareket için güç sağlamaktadır.¹⁹ Öte yandan filozoflar i'timâd hareketini, *nefsânî/ârîzî* (bi'l-araz), zorlamalı (bil-kasr) ve doğal (bi't-tab') olarak üçlü bir tasnife tabi tutar. Ârîzî i'timâda, bir kutunun içinde bulunan kumaşın, kutunun hareket etmesiyle beraber

¹³ Bu minvalde Bağdat Mu'tezilî âlimi el-Hayyât, Nazzâm'ın nesnelere hakkında; tabiatı gereği ateş, duman gibi hafif olanların yükselme hareketi, taş vb. nesnelere de ağırlığından dolayı aşağı yönlü hareket gösterdiklerine dair görüşünü aktarmaktadır. Bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H.S. Nyberg (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925), 40, 48; Ayrıca bkz. Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade - Rıdvân es-Seyyid (Beyrût: Mahdu'l İnmâi'l-'Arabî Beyrût, 1979), 189.

¹⁴ Eş'arî, Nazzâm'ın burada sükûnun i'timâd hareketini, bir cismin bir mekâna iki vakitte yaslandığı (i'timâd) zaman, “mekânda sakin oldu” denilerek sükûnu “yaslanma” manasında yorumladığını aktarır. Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/38.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/22; Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefî*, 131.

¹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 496-497.

¹⁷ Bu ayırım filozoflarda “meyli tabii”, “kuvve müstefâda”, “meyl-i nefsanî” kelimelerinde karşılık bulmuştur. Bkz. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 183; Dağ, *Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı*, 240.

¹⁸ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd* (Kahire: Daru'l-Arâb, t.y.), 95; Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998), 5/192, 204. Fahreddin Râzî bu hususta toprak ve su gibi şeylerin yoğunluğunun fazla olmasından dolayı yeryüzünün merkezine doğru aşağı yönde; hava ve ateş gibi yoğunluğu az olanların ise yukarı doğru meyillendiğini (hareketlendiğini) ileri sürmüştür. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmet Hecâzi es-Sefâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 5/158-159; Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, trans. Michael Schwarz (Jerusalem: The Magnes Press, 1997), 50.

¹⁹ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İlâhiyât I-II*, thk. El'eb Kenvâti - Se'id Rayîd (İran: Merkezu'l Tâhikât Kamputere Ulûmu'l-İslâmiye, t.y.), 264-5; Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefî*, 133-34.

ârızî olarak hareket etmesini örnek verirler. Zorla (icbâri) yaptırılan i'timâda ise bir nesneyi fırlatmayı veya yakmayı yani dışardan bir dış kuvvetin etkisini; doğal i'timâda ise havanın ve ateşin yükselmesi gibi cismin kendisinden kaynaklı olan durumları örnek olarak gösterirler.²⁰ İbn Hazm da filozofların doğal i'timâd anlayışına yakın görüşler ortaya koyar. Ona göre ilahî irade, tabiatı nesnelere potansiyel bir güç olarak vermiştir. Zira ona göre tabiat eşyalarda bulunan ve onun keyfiyetini belirleyen bir niteliktir. Nesnelere bulunan bu tabiat ateşte bulunan yanıcılık özelliği gibi kendi zatından kaynaklı yönelimler gösterir. Bu nedenle İbn Hazm Eş'arîlerin nedensellik anlayışını eleştirir.²¹

Eş'arî ise i'timâda farklı anlamlar yüklemektedir. Ona göre i'timâd bir oluşturma (kevndir). Fakat bir cevherin diğer bir cevherde yer tutması gibi değildir. Ona göre cevher bir yerde bulunmak için başka bir cevhere dayanmaz. Cevherin bir mekânda bulunması onun orada oluş halinde var olmasından başka bir şey olmayıp iki cevherden birinin diğerinin bulunduğu yerde uzun bir süre kalamamasıdır.²² Eş'arî, bu hususta zamansal açıdan da (bir, iki veya üç vakit) bir zorunluluğun olmadığını belirtir. Zira cevherin varoluşunun, ilk anında sükûn halinde olduğu kabul edilir. İlk mekândan kasıt da sakin olmak anlamına gelmektedir.²³ Nitekim burada Eş'arî'nin i'timâdı, arazın arazi tevlid ettiği görüşü bağlamında reddettiği söylenebilir. Çünkü cevherin başka bir cevhere ihtiyaç duyacak şekilde bir yere dayanmasını (i'timâdını) zorunlu görmez ve bu noktada zamansal açıdan da oluşacak zorunluluğu kabul etmez. Cüveynî de i'timâdı mekânla bağlantılı bir oluş olarak görmemektedir. Zira ona göre zaman (ve dahi mekân) söz konusu olduğunda ilk ya da ikinci mekândan söz edilemez. Çünkü Cüveynî zaman ve mekânın haricî varlığını reddeder; başka bir deyişle zaman yoktur, bu durum anların *tetâli* (art arda gelme) etmesinden kaynaklı itibarî bir durumdur. Mekân da cismin bulunduğu varsayılan yerdir. Bundan dolayı mekânın i'timâdlar üzerinde bir etkisi yoktur. İ'timâda ise asıl niteliğini veren oluşlar (kevnlər)dir.²⁴ Öte yandan Eş'arî'ye göre i'timâd ağırlık arazından öte bir anlam da taşımaz. Bundan dolayı i'timâdın mahalli dışında bir etki meydana getirmesi söz konusu değildir. Ağırlığın bir sonucu olarak adlandırılan tüm etkiler doğrudan Allah tarafından yaratılır. Bundan dolayı cansız varlıkların bir şeye dayanarak (i'timâd ederek) kâim olması mümkün değildir. Bu hususta o, tabiatçıların ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) dışında kalan Mu'tezilî kelâmcıları sebebin müsebbibi tevlîd ettiğine dair görüşlerini reddetmektedir. Zira ona göre yaratılan her şey bir sebep-sonuç ilişkisi içinde olmadan Allah'ın iradesi sonucu doğrudan yaratılmıştır.²⁵ Burada i'timâd-tevlîd ilişkisine dair bir eleştiri vardır. Zira Mu'tezile'ye göre mahalli dışında sonuç doğuran tek şey i'timâddır. Eş'arîler ise tevlîde

²⁰ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ed. Macit Fahri (Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.), 145-146; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İlâhiyât I-II*, 272-273; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/193, 204-7; Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmîyye'l-felsefî*, 134.

²¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, nşr. M. İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Riyad-Cidde: Mektebetu Ukâz, 1982), 5/16, 62.

²² Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987), 275.

²³ İbn Fûrek, *Mücerred*, 212.

²⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 496.

²⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 282; Ayrıca Mu'tezile'nin tevlid görüşüne dair getirilen diğer eleştiriler için şu makalemize bakılabilir: Veysel Eliş, "Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi", *Marifetname Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 361.

toptan karşıdır ama i'timâdın sadece Mu'tezilî yorumuna karşı çıkmışlardır. Nitekim Cüveynî de cevherin zatıyla mütehayyiz olduğunu belirtir. Fakat burada cevhere bir mekân tayin etmenin onun bir mekâna ihtiyaç duyması anlamına gelmeyeceğini söyler. Bu durumun kabul edilmesi halinde mekânın da bir cevher olabileceği ve bunun teselsüle götürüleceğini ifade eder. Aynı şekilde cevherlerin yer kaplaması mekânsal bir oluşla (kevn) mümkün hale geldiğinden bu durum cevherin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi arazlardan soyutlanamayacağını gösterir.²⁶ Görülüyor ki Cüveynî de cevherin bir mekânda bulunmasını bir i'timâd hareketi gibi değerlendirse de mekân ile zorunlu bir bağının olmadığını vurgular. Ona göre bu hareket bir oluşturma ve araz olarak nitelendirilir.

Eş'arî de bir nesnenin i'timâd ettiği (dayandığı) mekânın, o nesnenin düşmesine mâni olduğu fikrini reddetmektedir. Zira ona göre cansız olan nesnelere bir mekâna i'timâd etmesi veya engel olması mümkün değildir. Böylece Mu'tezile'nin yorumladığı şekliyle arazın arazi tevli'd ettiği görüşünü kabul etmemektedir. O, bir cismin düşmesine engel olan sebebin o cisimde her daim sürekli olarak yaratılan sükûndan kaynaklı olduğunu belirtir. Zira bir şeyin i'timâdı, o şeyin düşmesinin sebebi olamaz.²⁷ Ayrıca i'timâd için kullanılan, "bir cevherin diğer bir cevherin mekânında uzun süre kalması" şeklindeki tanımını da kabul etmemektedir. Ona göre i'timâd, özel tarzda gerçekleşen bir oluşun yahut dokunmanın karşılığı olabilecek bir kavramdır. Mu'tezile'nin cisimlerin ve dünyanın boşlukta i'timâd ettiğine dair görüşünü reddedip, buradaki i'timâd halini sürekli olarak Allah'ın dünyanın sükûnunu yaratmasına bağlamaktadır. Zira Eş'arî'ye göre dünyayı ayakta tutan ve içindeki bütün cisimleri sükûn halinde bulunduran, arazları devamlı olarak yaratıp, hareketin sürekliliğini sağlayan Allah'tır. Bundan dolayı tevli'de dayanan bir sebep veya zorunluluktan bahsedilemez.²⁸ Aynı şekilde Eş'arî ateşin yükselmesi, taşın aşağıya doğru yuvarlanması ve suyun buharlaşıp yükselmesi gibi doğal olayların tevli'dden kaynaklı i'timâd hareketi olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre şayet Allah dilerse, taşın fırlatılıp yukarıda asılı kalmasını ve buna benzer nesnelere zıt şekilde yaratılabileceğini ifade eder.²⁹ Eş'arî sonrası Eş'arî kelâmcıları da i'timâd teorisi üzerinde durmuştur. Fakat i'timâdı bir hareket ilkesi olarak kabul etmemişlerdir. Zira böyle bir durum, nedensellik ilişkisini kabule yol açacaktır.³⁰ Cüveynî de bu noktaya vurgu yaparak Mu'tezile'nin bir taşın kuvvet uygulanması durumunda yuvarlanmasını ve onun bu şekildeki hareketinin nedeninin kudret mahallinde bulunan bir itme kuvvetinden ötürü olduğu iddiasına karşı çıkmıştır. Bu hususta tevli'dü savunanları eleştirmiştir.³¹ Ayrıca Mu'tezile'nin gözü'n içinde bulunan ışık demetlerinin, göz açıldığı esnada oradan etrafa yayıldığı iddiasına karşılık, bu demetlerin göz kapağından çıkmasına neden olan şeyin ne olduğunu sormaktadır. Onların bulunduğu yerde neden sabit olarak kalmadığı eleştirisini yapmaktadır. Bu eleştiriye istinaden Mu'tezile'nin ışık demetlerinin çıkmasına izin veren şeyin i'timâdlar olduğu cevabını vermesi durumunda, böyle bir cevabın onların bozuk tevli'dü anlayışlarına dayandığını

²⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 156, 159; Mehmet Bulgen, "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)", *Metafizik: İslâm Düşüncesinde Teoriler*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/568-569.

²⁷ Bu konuda Eş'arîler aslında sebep-sonuç ilişkisini reddetmemektedirler. Burada asıl reddedilen husus bu ilişkideki determinizm/belirlenimciliktir.

²⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 275.

²⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 132.

³⁰ Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", 239.

³¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 230.

ve kabul edilemeyeceğini söyler. Zira Cüveynî'ye göre ışık demetlerinin bulunduğu yerden çıkmasına imkân veren i'timâdlar değil, Allah'ın onda bu olayın gerçekleşmesini dilemesidir. Yani görme olayı belli şartlara bağlansa bile Allah dilemedikçe zorunlu olarak gerçekleşemez.³²

Netice itibarıyla ilk dönem kelâmcılarının, i'timâdın tarifi konusunda mutabık olmadıkları söylenebilir. Onların i'timâdı, bir nesnenin hareketine potansiyel olarak imkân veren anlamında ağırlık-hafiflik, itme-çekme ve basınç gibi hareket fenomenlerini açıklamak için kullandıkları görülmektedir. Öte yandan âlem anlayışlarını ortaya koymak için i'timâdı, nedensellik ile ilişkilendirdikleri ve hareket fenomenini açıklamak üzere kullandıkları ifade edilebilir. Mu'tezilî âlimler ise nedensellik ile ilintili olarak i'timâdı sebep-sonuç ilişkisi şeklinde tevlîd görüşleri bağlamında ele almışlardır. Bu durum Eş'arî kelâmcılar nezdinde, arazın-arazı tevlîd etmesi anlamına geldiğinden eleştirilmiştir. Zira onlara göre bir nesnenin başka bir nesneye i'timâd ederek kâim olması yahut bir engele maruz kalması fâil-i muhtâr Tanrı anlayışına aykırı bir durumdur. Nitekim onlara göre fâil-i muhtâr Tanrı anlayışı tabîî nedenselliğin reddini gerektirmektedir. Bundan dolayı böyle bir anlayışı reddetmişlerdir. Cüveynî'nin de bu hususta aynı görüşü paylaştığı söylenebilir.

2. Cüveynî'de İ'timâdın Yeri

Mu'tezilî kelâmcıların âlemdeki oluşların nedenlerini i'timâd ile açıklama yoluna gittikleri bilinmektedir. Cüveynî de bu noktada i'timâdı ele alıp i'timâdın anlamı, cisimlerde nasıl bulunduğu ve nelere yol açtığı gibi hususları değerlendirme konusu yapmıştır. O, kelâmcıların hareket, sükûn, birleşme (*içtimâ*) ve ayrılma (*iftirâk*) gibi cisimlerde görülen durumları "oluşlar (ekvân)" kavramına karşılık olarak yorumladıklarını aktarır. Ayrıca yer kaplayan cevherlerin hareket ve sükûn gibi oluşlardan soyutlanamayacağını belirtir. Ona göre i'timâd aslında bir arazdır fakat devamlı değildir. Bu yönüyle cevhere ek bir mana olarak görülmektedir. Buradan hareketle bir cismin aşağı yahut yukarı yönlü hareketinde Allah'ın onda yarattığı oluşlar (ekvân) nedeniyle hareket ettiğini vurgular. Arazların varlığını inkâr edenlere karşı ise cevherin bulunduğu yerden başka bir yere hareketini örnek vererek bu hareketin zorunlu değil mümkün olduğunu ifade eder. Bununla beraber cismin hareket etmesinin, onun hâdis oluşuna delalet ettiğini söyleyerek cismin bir yerden bir yere intikalini hareket olarak görür. Fakat bunun zorunlu bir gerektiriciye ihtiyaç duyacak şekilde olmadığını vurgular.³³ Burada cismin birinci mekândan ikinci mekâna hareketini kevn (oluş) olarak görür. Ona göre bu oluş halinden dolayı, ilk mekânda bulunan cismin bu mekândan ayrılışının, ikinci mekânda var olmasından farklı bir anlamı yoktur. Zira o bir cismin ikinci mekânda bulunmadan, birinci mekândan ayrılışını mümkün görmemektedir. Böylece cismin ikinci mekâna yerleşmesi sükûnu; intikal hareketi de ilk mekândan ayrılmayı ifade eder. Burada Cüveynî, cismin ikinci mekândaki sükûn halinin, birinci mekândan yapılan hareketle ilgisi olmadığını da söylemektedir. Yani intikal anlamındaki hareket, bir nesnenin bir mekânda yok olup başka bir mekânda yaratılmasından ibarettir.³⁴ Buna ek olarak Cüveynî, bir mekândan diğer mekâna hareketin meydana gelebilmesi için âlemde boşluğun olması

³² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 170-171; Osman Demir, *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 44.

³³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 17-18; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 493-495.

³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 444-445.

gerektiğini de söyler. Zira ona göre bir kimsenin, bir cismin âlemin bütün noktalarına ulaşabilmesi ile ilgili olarak şu istidlâlde bulunulabilir: O, yeryüzünün merkezinde bir elin hareket ettiğini belirtir. Aynı şekilde yeryüzünün başka bir yerinde de bir hava atomunun harekete geçtiğini ifade eder. Ona göre el ile hava atomu arasındaki tüm atomlar hareket ettikten sonra hava atomunun harekete geçeceğini iddia etmek doğru değildir.³⁵ Zira ona göre bir cisim havada hareket edebilmek için bir boşluğa ihtiyaç duyar.

Cüveynî, i'timâd hareketini bir cismin mekânda bulunması/dayanması yönünden de ele alır. Fakat burada cismin i'timâdını ağırlık ve hafiflik olarak değerlendirir. Bununla birlikte cismin uyguladığı i'timâd hareketinin mekândan bağımsız şekilde olduğunu söyler. Başka bir deyişle buradaki tartışma, atomların kendilerine özgü bir ağırlıklarının olup olmadığıdır. Bu hususta Cüveynî, cisimlerin ağırlığı ve hafifliği hakkında iki farklı görüşte olduklarını aktarır. Birinci görüşe göre, ağırlık cevherin kendisidir. Yani cevherler kendi zatı itibarıyla ağırdır. Buna göre nasıl ki cevherlerin özellikleri hususunda fark yoksa ağırlıkları hususunda da bir fark yoktur. Zira aynı hacme (büyüklüğe) sahip bir demirin ahşaptan daha ağır olmasının sebebi demirde bulunan cüzlerin fazlalığı ve yoğunluğudur.³⁶

İkinci görüşe göre ise ağırlık, cevhere özgü ve onda bulunan bir özellik değil ona ek bir mânadır (arazdır). Yani onun zatına mahsus değildir. Bu görüşü savunanlara göre kastedilen anlam ise i'timâddır. Onlara göre aşağı yönde i'timâd gösteren cevher veya cisim ağırdır. Yukarı yönde i'timâdi olan cevher de hafiftir. Cüveynî bu hususta kendi görüşünü de “ağırlık aşağıya doğru, hafiflik de yukarı doğru olan bir i'timâddır” şeklinde paylaşır.³⁷

Cevhere özgü ağırlığı, cevherin zatından kabul edenler, cevherin hafiflik özelliğini kabul etmemişlerdir. Mâna (araz) olarak açıklayanlar ise cevherin aşağıya doğru i'timâdını ağırlık (süflî i'timâd), yukarıya doğru i'timâdını ise hafiflik (ulvî i'timâd) olarak değerlendirmişlerdir. Bu iki gruptan ağırlığı cevherin özünden sayan görüş, cevherin hafifliğini kabul etmemiş; ağırlığı sadece cevherin zatında bir i'timâd olarak değerlendirenler ise cevhere bir yerde ağır başka bir yerde hafif demek gibi bir çelişkiye düşmüşlerdir. Ağırlığı cevhere ek bir mâna olarak görenler ise hafifliği ağırlığın zıttı olan bir araz olarak açıklamışlardır.³⁸ Buna karşılık Cüveynî, cevherlerde ağırlığın ek bir mâna olarak değerlendirildiği takdirde aşağı yahut yukarı yönde bir yönelimin tam olarak açıklanamayacağı kanısındadır. Zira ona göre ağırlık cevherde Allah tarafından aşağıya doğru yönlendirilmiş ise yere doğru bir yönelim; yukarıya doğru yönlendirilmiş ise yukarı yönde bir hareket gerçekleştirir. Buradan Cüveynî'nin Eş'arîliğin kudret temelli Tanrı tasavvuru paralelinde görüşler ortaya koyduğu söylenebilir.³⁹ Nitekim Cüveynî'nin cevherin özünden kaynaklı yukarı veya aşağı doğru yönelimini kabul etmediği görülür. Bu yönelimlerin i'timâddan kaynaklı olduğunu söyleyenleri de eleştirdiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar Cüveynî, ağır olan bir nesnenin aşağıya doğru ve hafif olanın ise yukarıya doğru i'timâd hareketi göstereceğini söylese de bunun Allah'ın dilemesi ile gerçekleşeceği kanaatindedir. Aynı şekilde Cürçânî de -

³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 508.

³⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 490; Dağ, “Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı”, 239.

³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 490, 496; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 199.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 490-491.

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 491, 495.

Cüveynî'nin i'timâdî yorumladığı şekliyle- Eş'arî ekolünden çoğu âlimin i'timâdî kabul ettiklerini aktarır. Onların, i'timâdın sübûtunu zorunlu görüp duyularla idrâk edilebileceğini ileri sürerler. Buna delil olarak bir kimsenin ağır bir taşı kaldırdığında aşağı doğru bir i'timâdî olduğunu ve hareket eğilimi gösterdiğini; aynı şekilde elini havayla doldurup suyun altına konulmuş bir kırıbanın/tulumun üstüne bıraktığında ise tulumun yukarı yönde bir i'timâdının olduğunu hissedeceğini söylerler.⁴⁰

Cüveynî yukarıdaki görüşlere karşılık, ağırlığın cisimlerin yoğunluğundan ve atomlarının sıklığından kaynaklı olduğunu düşünenlere eşit düzeyde su ve cıvanın yoğunluk bakımından denk olmasına rağmen cıvanın daha ağır olması örneğini verir. Bunu yapmasının gerekçesi, ağırlığın cevherin kendisinden kaynaklı olmadığını ortaya koymaktır. Zira o sıvı olan bir şeyin doğal bir sonucu olarak su ve cıvanın cüzlerindeki yoğunluğu ortadan kaldıracak bir boşluğun olmadığını düşündüğünden, su ve cıvanın cüzlerinin sıklık ve yoğunluk açısından eşit düzeyde olması ve dolayısıyla ağırlıklarının aynı olması gerektiği kanaatindedir. Bu durum su ve cıva arasındaki farkın cevherin kendisinden değil, ona ek bir mânadan ötürü olduğunu ortaya koyar.⁴¹ Ayrıca donmuş suyun kabarmasını/dolgunlaşmasını, cüzlerin artması veya azalmasına örnek gösterenlere karşı donmuş suyun aksine sıkıştığını ve daha yoğun olduğunu söylemektedir. O, bu görüşünü donmuş suya ek bir mâna (araz) olarak düşünür. Bu durumu da Allah'ın doğrudan yaratmasına bağlamaktadır.⁴² Öte yandan Cüveynî, tabiatta i'timâd teorisi kabul edilse bile bunun sürekli olamayacağını söyler. Böyle bir kabulün nedenselliğe götüreceğini düşünür. Zira ona göre i'timâd da bir arazdır ve geçicidir. Diğer arazlar gibi Allah tarafından devamlı olarak yeniden yaratılır.⁴³

Cüveynî'ye göre i'timâdlar birbirlerine zıt olamazlar. Bundan dolayı cevher-i ferdin yalnızca bir yönde i'timâdî vardır. İ'timâdların zıtlıkları reddedilmezse, cevherin, yönlerin sayısına göre altı i'timâdla da kâim olabileceği ifade edilir. İ'timâdların da zatları itibarıyla zıt olamayacağını; zıddının olması durumunda cevherde başka bir i'timâdın gerekli olacağını söylemiştir. Zira bu durum, bir cevherde aynı vakitte iki zıt arazın olamayacağı görüşüyle çelişir. Bundan dolayı i'timâd cevher üzerine ek bir mâna olarak nitelendirilen bir arazdır.⁴⁴ Bu hususta Eş'arî âlimler görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı iki yöndeki i'timâdların farklı olduğunu, bazıları ise bazı zıtların benzerlik gösterdikleri kanaatindedirler. Bundan dolayı tek cisimde iki yöne doğru iki i'timâd meydana gelemez. Çünkü o iki i'timâd birbirine zıt durumdadır ve bir araya gelmeleri mümkün değildir. Aynı şekilde tek bir cisimde tek bir yöne doğru iki i'timâd da oluşamaz. Zira bu iki i'timâd da benzerdir ve beraber bulunmaları olanaksızdır. Nitekim bir mahalde aynı cins arazların aynı anda bir arada bulunması mümkün değildir. Diğer bazı âlimler de her bir cisimdeki i'timâdın aynı olduğunu, farklılığın isimlendirmeden kaynaklı olduğu kanaatindedirler. Bu

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/192-193.

⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 491; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Muhammed el-Mehdi (Kahire: Dâru'l-Kütüb'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 3/233-234.

⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 491-492; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/234.

⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 497; Cüveynî, *'Akîdetu'n-Nizâmiyye fi Erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Zâhid Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 1992), 16.

⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 494; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 200.

duruma tek bir cisimde altı i'timâdın bir zıtlık durumu olmadan beraber bulunabilmesini delil göstermişlerdir. Bâkîllânî de bu görüşü savunur.⁴⁵

Buraya kadar Cüveynî'nin i'timâdî bir nesnenin mekânda bulunması veya dayanması yönünden ele aldığı görülmektedir. Nesnenin mekâna uyguladığı i'timâdın da ağırlık ve hafiflik olduğunu fakat onu mekândan bağımsız olarak tarif ettiği söylenebilir. Bununla birlikte ağırlığın Allah'ın kudreti ile aşağı yönlü yahut yukarı yönlü i'timâd göstereceğini söyler. Buradan bir nesnenin ağırlık yahut hafiflik ile nitelenmesinin kendisinin özünden kaynaklı olmadığını, ona verilen ek bir mânadan dolayı olduğunu ortaya koyar. Başka bir deyişle bir nesnenin sergilediği i'timâd hareketini araz olarak ele alır. Nitekim nesnenin i'timâdî kabul edildiği takdirde bile bâkî olamayacağı kanaatindedir. Zira Cüveynî i'timâdî kabul edenlerin nesnelere ağırlık ve hafifliğine dair aşağı ve yukarı yönelimli hareketlerini Allah'ın onlarda yarattığı oluşlara (kevnlere) bağlar. Ona göre ağırlık ve hafiflik yönünden i'timâd arazlarının devamlı yenilenmesi gerekir. Bu yenilenmeye bağlı olarak aşağı ya da yukarı doğru yönelim gösterir. Zira ona göre Allah onların başka bir yöne doğru yönelmesini dileseydi ona uygun bir özellik yaratırdı ve o yönde hareket ederdi. Bundan dolayı Cüveynî özellikle Basra Mu'tezilesinin yükselme ya da alçalmanın nedeni olarak gördüğü i'timâdın onların vehmini artırdığını söyler.⁴⁶

2.1. Cüveynî'nin Mu'tezile'nin İ'timâd Anlayışını Eleştirisi

Mu'tezilî âlimler nesnelere bulunan hareketi eğilimini i'timâd ile açıklamışlar ve yukarı yahut aşağı yönde olan hareket yönelimini doğadaki nesnelere örnekler vererek ele almışlardır. Söz gelimi ağır olan bir taşın aşağı yöndeki yönelimi ile ateşin yukarı doğru yönelimini "lâzım i'timâd" kavramıyla açıklamışlardır.⁴⁷ Bu nesnelere bulunan i'timâdın sadece iki yönlü olduğunu iddia etmişlerdir. Öte yandan "mücteleb i'timâdın" altı yönden ele alınabileceği kanaatindedirler. Onlara göre bir kimsenin bir taşı yukarı doğru fırlatmasıyla onda mücteleb i'timâdlar oluşur. Benzer şekilde ateşe üfleyen biri de ateşin yükselmesini engeller ve ona aşağı yönde bir yönelim kazandırarak mücteleb i'timâdlar meydana getirir. Cüveynî, Mu'tezilî âlimlerin bazen "lâzım" kavramı yerine "tabii" sözcüğünü de kullandıklarını aktarır.⁴⁸ Bu hususta Ebû Ali el-Cübbâî, ağır bir taşın gökyüzüne fırlatıldıktan sonra düşmesinin yukarıya doğru olan hareketinden kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. Cüveynî ise yukarıya doğru olan hareketin gerçekleşmesini başka bir harekete bağlı kılmanın kabul edilemeyeceğini söyleyerek bu iddiayı kabul etmez. Zira ona göre şayet yükselme hareketleri düşmeyi doğursaydı, bu durumu ilk anda da gerçekleştirirdi. Nitekim onlardan bazılarının düşmeyi meydana getirmemesi, bazılarının ise getirmemesi mümkün değildir.⁴⁹

Ebû Hâşim ise taşın düşmesini onda bulunan ve aşağıya doğru olan lâzım i'timâda bağlar. Bu konuda Ebû Âli el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile'nin ilimde önde gelenleri onu eleştirir. Onlara göre yukarıya doğru olan i'timâdlar devamlı olarak benzerlerini meydana getirir. Onlardan da farklı hareketler oluşur. Bu durumda yukarıya fırlatılan bir taşın yukarı doğru hareketi devamlı olur. Aynı şekilde taşın cüzleri (parçaları) havada bir çıkış (geçit) bulunduğu zaman

⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/201; İbn Fûrek, *Mücerred*, 209-210.

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 493.

⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 170; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 497.

⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 496-497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/217; Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", 240.

⁴⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 507.

İ'timâdların meydana gelişi ve hareketlerin onlara dayanması ve devamlı olarak birbirini takip etmesi zor görünmektedir. Cüveynî'ye göre Ebû Hâşim'in buna verecek bir cevabı yoktur.⁵⁰ Öte yandan Ebû Hâşim bir kimsenin ağır bir cisim üst taraftan kaldırması halinde o cismin ağırlığını/basıncını elinde hissedeceğini ifade eder. Bu durumun cismin İ'timâdlarının aşağı yönde olduğuna işaret ettiğini söyler. Ona göre ağırlık ve hafiflik arasındaki fark bu şekildedir. Buradan hareketle ağır olan bir cismin yukarı yönde (ulvî) İ'timâdlar kazansa bile, aşağı yönde (süflî) İ'timâdlarının da olduğunu belirtir.⁵¹ Cüveynî Mu'tezile'nin, ağır cisimlerin lâzım İ'timâddan kaynaklı aşağı yönelimli hareket gösterdiği ve ateşin alevinin yukarı yönlü hareket ettiği iddiasını da reddeder. Zira ona göre bu yönelimler onların aslî İ'timâdlarından kaynaklı değildir. O, bu durumun onların bozuk tevellüd anlayışının tezahürü olduğunu söyler.⁵²

Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ise taşın geri düşmesinde lâzım İ'timâdın yanı sıra havanın da etkisi olduğunu düşünür. Çünkü ona göre havanın taşa önden, sağdan ve soldan çarpması onun yükselme hızını azaltır. Bunun sonucunda mücteleb İ'timâd yavaş yavaş gücünü kaybeder, lâzım İ'timâd üstün gelince taş aşağı doğru düşmeye başlar. Cübbâî ise bu konuda fırlatılan taşın vardığı azami noktada durması mümkün olmayınca, aşağı doğru düşeceği kanaatindedir. Zira fırlatılan taşta iki tür İ'timâd gerçekleşir. Birisi yukarıya doğru hareketi doğuran mücteleb İ'timâd diğeri ise düşme ve alçalma hareketini doğuran lâzım İ'timâd meydana gelecektir.⁵³ Ebû Hâşim ayrıca bir nesnenin İ'timâdının yukarı yahut aşağı yönde yöneliminde kuruluk ve yaşlılığın etkisinin olduğunu belirtir. Cüveynî bu hususta bir nesnenin yukarıya doğru yöneliminde kuruluğun; aşağı doğru yöneliminde ise yaşlılığın temel etken olduğu varsayırsa da bunun mücteleb İ'timâda zıt olmaması gerektiğini söyler.⁵⁴ Cüveynî, İ'timâdların devamlılığı ile ilgili kabul gören lâzım İ'timâdların kalıcı, mücteleb İ'timâdların geçiciliği görüşünü de eleştirir. Ona göre İ'timâdların varlığı kabul edilse bile, lâzım yahut mücteleb ayırımı yapılmadan hiçbirinin bekâsı mümkün değildir. Zira arazlar gibi onların da mekânlarının değişmesiyle durumları her an değişime uğramaktadır.⁵⁵

Cüveynî İ'timâdların zıt olamayacağını kabul etmeyerek bu hususta da Basra Mu'tezilesinden özellikle Cübbâîlere eleştirilerde bulunur. Zira ona göre zıt arazlar bir arada bulunamaz. Yani bir nesnede hem aşağı hem de yukarı doğru bir İ'timâd gerçekleşemez. Bu bağlamda Mu'tezile'nin cevherin yukarı doğru yöneliminde ulvî İ'timâdın etkisinin olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Ona göre bu durumda cevher "hafif" olarak isimlendirilmelidir. Cevher alçaldığında ise "ağır" olarak nitelenmelidir. Bundan dolayı Cüveynî, İ'timâdların cevherlerin mekânlarına veya yönlerine göre özellik kazanamayacağını söyler.⁵⁶ Zira ona göre mekânların onlar üstünde bir

⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 507.

⁵¹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsim (Kahire: y.y, t.y.), 9/12; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 499.

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 170.

⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 507.

⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 498-499.

⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 497.

⁵⁶ Bu hususta Bâkîllânî, İ'timâdları yönlere göre ele alarak Cüveynî'den farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre İ'timâdların yönlerindeki farklılık sadece isimlendirmeden kaynaklıdır. İ'timâd hakikatte tek bir niteliktir. Yukarı doğru olduğunda hafif olarak; aşağı doğru yönelim gösterdiğinde ağır olarak isimlendirilir. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/201.

tesiri yoktur. Onlara bu özelliği veren kevnlerdir. Bu oluş arazları cismin aşağı ya da yukarı doğru hareketini belirler ve devamlı olarak yenilenirler. Bundan dolayı i'timâdlar mekânlarının değişmesiyle farklılık göstermezler. Mu'tezile ise i'timâdların yönler göre özellik gösterdiklerini iddia ederek, bunlardan belirli bir yöne giden i'timâdlardan her birinin sona ermesini kastederler. Buna karşılık Cüveynî, kendi mezhebinin ve Eş'arî'nin i'timâdların bir mekâna bağlı hareketine ve hareket yönüne göre eğilim göstermesine dair iddiaların reddedilmesi gerektiğini söyler.⁵⁷ Burada Cüveynî, cisimlerde bulunan yönelim hareketini (aşağı veya yukarı yönde) Allah'ın kevnleri (oluşları) yaratmasına bağlar. Bu hususta yönlerin izâfî olduğunu söyleyip i'timâdları reddeden Eş'arî'nin görüşünü de aktarır.⁵⁸ Denilebilir ki Cüveynî i'timâd hareketi (aşağı-yukarı, sağa-sola) sergileyen nesnelere ortaya koydukları yönelimlerden kaynaklı onların isimlendirilemeyeceğini ifade eder. Zira ona göre bu yönelimler nesnenin aslî yapısından kaynaklı meydana gelmez. Ona göre zaten bir nesne ağırsa alçalma, hafif ise yükselme hareketi sergiler. Ancak Allah'ın da bu nesnede oluş arazlarını ve buna bağlı olarak hareketi meydana getirmesi gerekir. Aksi takdirde başka bir nedenden dolayı hareketin meydana geldiğini söylemek tevlîde götürülecektir.

Cüveynî bir cisimde iki ayrı i'timâd olmasını da eleştirir. Bu hususta mücteleb i'timâdda birbirinden ayrı i'timâdların olabileceği fakat lâzım i'timâdda yalnız bir yönelimin olduğu fikri hâkimdir. Cüveynî, Bâkîllânî'nin, "cisimlerde ayrı i'timâdlar bulunmaz" görüşünü aktarır. Ayrıca bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî'ye, "iki yönden çekilen ipin hem sağa hem de sola gidebileceği" cevabını veren Ebû Hâşim'in iddiasından bahseder. Aynı şekilde bir cismin aşağı veya yukarı yönde yöneliminde kuruluk ve yaşlılığın olduğunu ileri süren Ebû Hâşim'in iddiasını kabul etmez. Zira Cüveynî'ye göre, bir cisimde aşağı yönde bir yönelimde yaşlılığın; yukarı yönde yöneliminde kuruluğun olması asıl etken ise lâzım i'timâdda nasıl ki kuruluk ve yaşlılık varsa, mücteleb i'timâdda da bunun aksi bir durum olmaması gerekir. Bundan dolayı Cüveynî, bir cisimde yalnızca bir yönde olan hareketi kabul eder ve bu hareketin kendi rotası dışına çıkamayacağını belirtir.⁵⁹ Görülüyor ki Cüveynî cisimlerde i'timâd kabul etmekle birlikte onun tevlid ile ilişkilendirilmesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre i'timâd bir arazdır ve bekâ özelliğine sahip değildir. Allah'ın onda sürekli olarak yarattığı oluş arazları ile belli bir yöne hareket eder. Öte yandan bir nesnenin ya tabiatından kaynaklı ya da aşağı yahut yukarı doğru yöneliminden kaynaklı, ona verilen ağırlık veya hafiflik gibi nitelikleri kabul etmediği söylenebilir. Bu hususta Basra Mu'tezilesinden Ebû Ali el-Cübbâî'ye, Ebû Hâşim'e ve özellikle tafrâ bağlamında Nazzâm'a eleştiriler yönelttiği ifade edilebilir.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 493, 495-496; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 201.

⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 493. Eş'arî'ye göre yönler farklılık gösterebilir: Sağ başka bir mekâna nispetle sol, alt ise üst olabilir. Bu durum yeryüzü yuvarlak olarak kabul edildiğinde Çinlilerin (أهل الصين) ayaklarının bizim ayaklarımızın altında bulunmasıyla eş değerdir. Buna göre onları üst tarafı bizim alt tarafımız, bizim alt tarafımız ise onların üstü olabilir. Bu da i'timâdın reddini ve cevherlerin mekânlarda var olmasının nedeninin kevnler (oluşlar) olduğunu göstermektedir. Bkz. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 200.

⁵⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 498-499; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3/235; Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 98.

2.2. Cüveynî'nin Taфра Eleştirisi

Nazzâm, atomlarda sonsuz bölünmeyi kabul ettiğinden ve bu bölünmenin sonsuza kadar gerçekleşmesini mümkün gördüğünden cisimlerin hareketleri ile ilgili olarak taфра teorisini⁶⁰ (sıçrama teorisi) ortaya koymuştur. O, bu teoriyle bir cismin mekândaki i'timâdından sonra başka bir mekâna intikalini açıklamaya çalışır. Bu teoriye göre bir cisim sonsuz sayıdaki cüzlerden oluşmakta ve herhangi bir yerde olan bir cisim bir yerden başka bir yere aradaki mesafeleri katetmeden bir önceki mekânından diğerine sıçrayarak gider. Yani bir cismin taфра yoluyla ikinci bir mekâna uğramadan, üçüncü mekâna intikali mümkündür.⁶¹ Buna delil olarak Nazzâm, hareket fenomeniyle ilintili topaç örneğini verir. Ona göre üst tarafı alt tarafından daha fazla hareket eden bir topaç düşünüldüğünde, topacın alt tarafının ekseninin üst tarafına nazaran daha fazla mekân katettiği görülür. Bunun nedenini, varlıklara temas eden üst tarafın topacın ön yüzüyle aynı hizada olmamasına bağlar.⁶² Yani topacın alt tarafının eksenini üst tarafından daha yavaş hareket etmekte ve zamansal açıdan geri kalmaktadır. Cüveynî, Nazzâm'ın taфра için getirdiği bu argümanı kabul etmemektedir. Zira ona göre mesafe belli bir düzen katedilerek alınır. Bu duruma karşı aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağımız, Nazzâm'ın taфра teorisini destekleyici mahiyette öne sürdüğü “değirmen taşı, kuyuya uzatılan ip, karınca, gemideki yolcu ve kuş uçuşu” delillerine eleştirilerde bulunur.⁶³ Cüveynî'nin burada yaptığı eleştirilerin amacı yukarıda Mu'tezile'ye getirdiği eleştiriler gibi Nazzâm'ın tevlîd bağlamında öne sürdüğü iddialara cevap mahiyetindedir. Nitekim Cüveynî'ye göre Nazzâm'ın öne sürdüğü iddialar tevlîd teorisinin bir uzantısıdır ve buna bağlı olarak zorunlu nedenselliğe götürür. Bu durum arazın arazı tevlîd ederek i'timâd hareketi meydana getirmesine yol açmaktadır. Böyle bir kabulün ise Cüveynî'nin metafizik prensiplerine dayalı Tanrı inancının sisteminde yeri yoktur. Zira ona göre i'timâd hareketi bağlamında ele alınan örnekler Allah'ın ancak onlarda oluş arazlarını yaratmasına bağlıdır.

Cüveynî'nin tafraya getirdiği eleştirilerden biri de Nazzâm'ın hareket fenomenini mekânla ilintili olarak ele almasına yöneliktir. Bu hususta hareket ve sükûnun anlamı ile ilgili olarak cisimdeki yerinin birinci mekân mı yoksa ikinci mekân mı olduğu mevzu tartışma konusu olmuştur. Kelâmcılardan bazıları burada hareketin anlamını oluş (kevn) olarak açıklamıştır. Hareketlerin tümünün i'timâdlar olduğunu; bunlardan bazısında intikal bazısında ise intikal olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlardan biri de Nazzâm'dır. Ona göre bir cisim bir mekândan başka mekâna hareket ettiğinde, birinci mekânda oluşan hareket, ikincide oluşu gerektiren i'timâdlardır. İkinci mekânda meydana gelen oluş ise cismin ikinci mekândaki hareketidir.⁶⁴ Cüveynî ise bir cismin birinci mekânından ikinci mekânına geçişini “oluş” olarak değerlendirir. Yani bir cismin birinci mekândan yok olup ikinci mekânda var olmasıdır. İkinci mekânda

⁶⁰ Cüveynî, cisimlerin sonsuz bölünmesi fikrini savunarak filozofların safında yer alan Nazzâm'ı ve onun taфра teorisini eleştirerek, onun teorisinin dinin esaslarının yıkımına yol açan bir doktrin olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı onun doktrinine eş-Şâmil eserinde genişçe yer vermiş ve karşıt argümanlar ortaya koyarak eleştirilerde bulunmuştur. Bkz. Cüveynî, eş-Şâmil, 143-144.

⁶¹ Cüveynî, Şâmil, 144-146; İbn Metteveyh, et-Tezkîre, 169; Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (London: Duckworth, 1983), 387.

⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/19; Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 92.

⁶³ Cüveynî, eş-Şâmil, 145-146, 436-434, 509.

⁶⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/38; Ebû Rîde, en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefi, 132.

bulunması ise sükûn halidir. Fakat buradaki sükûn hâli, Nazzâm'ın iddia ettiği gibi ikinci mekânda meydana gelen oluşu gerektiren bir i'timâd değildir. Birinci mekândan yapılan hareketle bir bağlantısı veya illiyet bağı yoktur.⁶⁵ Yani Cüveynî'ye göre cismin birinci mekânda uyguladığı i'timâd hareketi ile o cismin birinci mekândan ikinci mekâna geçtiğinde hem birinci mekândan yapılan hareketle hem de ikinci mekânda bulunduğu sükûn haliyle bir nedensellik ilişkisi yoktur ve bu i'timâdlar mekândan bağımsız olarak gerçekleşir.

2.3. Cüveynî'nin, Nazzâm'ın Taфра Teorisi Bağlamında Öne Sürdüğü Düşünce Deneylerine Yönelik Eleştirileri⁶⁶

Cüveynî Nazzâm'ın taфра teorisini kanıtlamak için öne sürdüğü düşünce deneylerindeki hareket fenomenini eleştirirken, bazı teorik deliller ortaya koyar. Burada hareketin belli bir düzen takip edilmeden, belli bir mesafe katedilmeksizin ve aradaki mekânlara temas olmaksızın gerçekleşmeyeceğini birtakım argümanlarla ispatlamaya çalışır. Buradan hareketle Nazzâm'ın teorik olarak öne sürdüğü deneyleri aktarmış ve daha sonra kendi âlem anlayışı bağlamında hareket fenomeniyle bağlantısını kurarak bunları eleştirir. Ayrıca değirmen taşı örneğinde Mu'tezile'nin tevli'd nazariyesine; kuyuya uzatılan ip, karınca, gemideki yolcu ve kuş uçuşu örneklerinde ise birleşik hareketin belli bir düzene tabi olması gerektiğini öne sürerek itirazlarda bulunur.

2.3.1. Değirmen Taşı Örneği

Cüveynî, Nazzâm'ın taфра teorisini şu örnekle delillendirdiğini aktarır: Nazzâm'a göre değirmen taşı ekseninin (merkez noktasının) dönmesi ile döndürüldüğünde, değirmen taşının kenarı onun harekete geçirdiği dairenin/yörünge'nin dönüşüyle birkaç birimlik (zir'âlık) mesafe kateder. Eksen ise kendisinin harekete geçirdiği daireyi bir birim veya ondan daha az bir mesafeyle kateder. Bu mesafe değirmen taşının kenarının sıçraması (taфра) ile katedilir.⁶⁷ Yani bir birimlik zamanda değirmen taşının merkezine yakın cüzler bir birim mesafe katederken değirmen taşının çevresinde bulunan bir cüz ise on birimlik mesafe kateder. Halbuki atomculuk kurallarına göre bir birimlik zamanda bir birimlik mesafe katedilmelidir. O halde nasıl oluyor da bir birimlik zamanda değirmen taşının çevresinde bulunan bir cüz 10 birimlik mesafe katetmektedir? Nazzâm bunu sıçrama ile açıklar. Merkeze yakın cüz bir birimlik zamanda bir



Şekil 1: Değirmen Taşı

⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 444-445.

⁶⁶ Bu başlık altında ele alınan alt başlıklar ve şekiller hususunda, kelâmda boşluk hakkında yapılan şu çalışmadan ilham alınmıştır: Ahmet Mekin Kandemir, "The Hand Extending Beyond the Cosmos: Discussions on the Khalâ' [Void] Between the Başran and Bağhdâd Schools of Mu'tazila", *Nazariyat* 7/1 (May 2021), 1-36.

⁶⁷ Nazzâm'ın değirmen taşıyla ilgili öne sürdüğü iddianın Mu'tezilî bir kaynaktaki versiyonu için bkz. İbn Metteveyh, *Tezkîre*, 198-199; Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Hasen er-Rassâs, *el-Kâşif li'l-besâ'ir 'an isbâti'l-cevâhir*, nşr. Serkan Çetin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 68-73; Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 387-390.

birimlik mesafe katederken çevrede bulunan bir atom bir birimlik zamanda on birimlik mesafe katedemeyeceğine göre o halde çevredeki cüz aradaki mesafeleri katetmeden 10 birimlik mesafeyi sıçramıştır. Zira on bir birimlik zamanda on birimlik mesafeyi katetmek imkânsızdır. O halde geriye aradaki mesafeyi katetmeksizin sıçrama seçeneği kalır. Zira ona göre o sıçramalar olmazsa değirmen taşının kenarı ancak eksenin katettiği mesafe kadar (az olan birim kadar) yol alır. Çünkü değirmen taşının kenarı, eksenin hareketiyle hareket eder. Buna karşın Cüveynî'ye göre değirmen taşı, kenarının büyük daireyi (yörüngeyi), hareketlerinin peş peşe gelmesi ile kateder. Zira ona göre eksenin hareketlerinde bu şekilde bir süreklilik yoktur. Bir kimsenin, eksene ve değirmen taşının kenarına bakması durumunda, akli zorunluluk ile birincisinin yavaş, ikincisinin ise hızlı olduğunu bilebileceğini söyler.⁶⁸

Cüveynî, değirmen taşının kenarlarındaki atomların (dış dairede bulunan cüzlerin), eksenden (iç daireden) kaynaklanan bir hareket ile hareket ettiği veya durduğu şeklindeki görüşü de eleştirir. Zira ona göre değirmen taşının hareketinin tamamının durması, eksenin hareketinin tamamının durmasına bağlı değildir. Aynı şekilde değirmen taşının kenarı, eksenin onu döndürdüğü hareketten dolayı hareket etmemektedir. Bu kanıtın tevellüdü reddetme hususunda dayanakları olduğunu ifade eden Cüveynî'ye göre eğer tevellüd kabul edilecek olursa zikredilen şeyde akli ikna edebilecek bir şey kalmayacaktır. Zira tevellüdü kabul edenler, eksenin hareketinin değirmen taşının hareketini meydana getirdiğini söyleyemezler. Aksine değirmen taşının hareketini doğuran şey eksenin onun atomlarına (cüzlerine) dayanmasıdır. Akabinde bu dayanmanın, hareketleri doğurması imkânsız değildir. Çünkü Cüveynî'ye göre bu durum, bir kişinin taşı fırlatırken ona dayanması haline benzer.⁶⁹

Nazzâm'a göre eksen olanca hızı ile hiç durmadan hareket etmesi durumunda kendi yörüngesini; değirmen taşı da kendi yörüngesini kateder. Ona göre bu durum eksenin en hızlı hareketlerinde bile görülür. Bundan da değirmen taşının bir kenarının, eksenin katettiği zamandan herhangi bir kesinti ve eksende bir durgunluk olmaksızın daha çok mesafe katetmesi gerektiği ortaya çıkar. Cüveynî bu iddiaya karşılık böyle bir şeyin imkânsız olup kabul edilemeyeceğini söyler. Zira eğer eksen, olanca hızı ile hareket ederse değirmen taşı da ancak onun miktarı (devri) kadar döner ve geri kalan kısmı (hareketten) kesilir ve dönmez. Ona göre gördüğümüz âlemde de buna yakın şeyleri müşahade ederiz. Zira eksen hızla dönerken, belki de değirmen taşı yerle bir olmakta, eksenin merkezinden uzaklaşmakta ve eksen kapladığı yere düşmektedir. Başka bir deyişle, hareketin başlangıcında diğer atomların yanında olan bazı atomlar (eksene yakın olanlar) daha büyük mesafeyi katetmek için hareket etmeye devam ettikleri ve eksene yakın olanlar sırayla duraksayacakları için birbirlerinden uzaklaşacaklardır. Sadece kendi mesafelerini katetmek için ve böylece atomun birbirinden uzaklaşmasıyla değirmen taşı bir bütün olarak parçalanacaktır. Nazzâm'a göre yine de böyle bir parçalanma gözlemlenemez ve hareket tafra ile gerçekleşmeye

⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 436-437; Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 388-389; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 177; Michael Chase, "Damascius and al-Nazzâm on the Atomic Leap", *Mnemosyne* 72.4 (2018), 10-11.

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 437; Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 6/101.

devam eder.⁷⁰ Başka bir deyişle Nazzâm, değirmen taşının kenarlarındaki atomların (dış dairede bulunan cüzlerin), ekseninde (iç dairede) bulunan cüzlere oranla on birimlik mesafeyi bir birim zamanda sıçrayarak katettiğini iddia eder. Bundan dolayı dış dairenin hızının sıçrama ile iç dairenin hızına eşitlendiğini öne sürerek değirmen taşı ne kadar hızlı hareket ederse etsin onda bir bölünme ya da parçalanma meydana gelmeyeceğini söyler.

Öte yandan Cüveynî'ye göre eğer eksen çok hızlı bir şekilde dönecek olursa gözler ondaki hareketi algılayamayacak duruma gelecektir. Çünkü değirmen taşının en uç noktası, parçalara ayrıldığı zaman 10 zir'âlık (birim) kadar olan yörüngeyi eksenin kendisinde karış karış (milim milim) katettiği süre zarfında katetmesi gerekmektedir.⁷¹ Cüveynî'nin bu örnekte özelde Nazzâm'ın tafra teorisini genel anlamda ise Mu'tezile'nin tevlîd nazariyesini eleştirdiği söylenebilir. Değirmen taşının mesafe katetmesinin belirli bir rota takip edecek şekilde olması gerektiğine dair itirazıyla Nazzâm'ın tafra teorisine; aynı şekilde değirmen taşının iç ve dış ekseninin birbirlerinden kaynaklı olacak şekilde tabii nedenselliğe yol açan durumundan dolayı da Mu'tezile'nin tevlîd teorisine eleştirilerde bulunduğu görülmektedir.

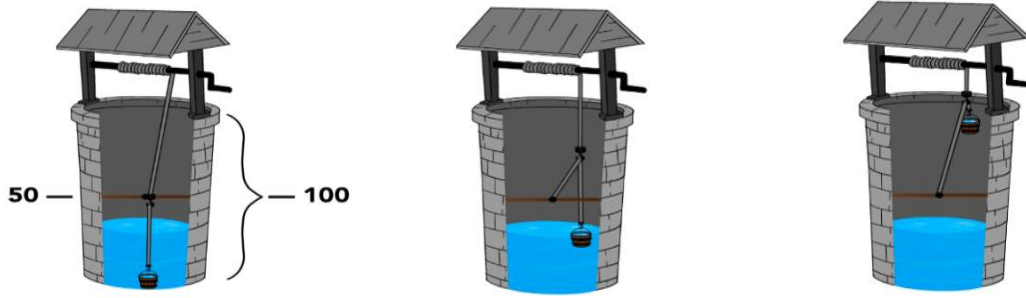
2.3.2. Kuyuya Uzatılan İp Örneği

Nazzâm'ın tafra teorisini ispat etmek için verdiği diğer bir örnek de şudur: 100 kulaç derinliği olan bir kuyu düşünelim. Bu kuyunun merkezinde/ortasında bir tahta bulunsun. Tahtaya bağlı ucunda kova olan 50 kulaç uzunluğunda bir ip olsun. Elimizde de ucunda kanca olan 50 kulaç uzunluğunda başka bir ip olsun. Kancalı ipi, tahtaya bağlı olan ipe doğru atıp onu çektiğimizde, elimizde bulunan ip 50 kulaç mesafe kat ederken, kova 100 kulaç mesafe kat edecektir. Böylece kova kuyunun ağzına ulaşacaktır. Bu durum kancaya nazaran kovanın bazı birimleri sıçrayarak geçtiğini göstermektedir. Yani kova 50 kulaçlık mesafeyi sıçramış olacaktır. Çengelli ipin 50 kulaç yol aldığı vakitte kova 100 kulaçlık mesafe katedecektir. Cüveynî bu görüşü reddetmektedir. Ona göre kovanın hareketinin hızı ve sükûnlarının azlığı nedeniyle kancayla aynı vakitte kuyunun ağzına varmaktadır. Kanca ise ona nazaran daha yavaş hareket etmektedir. Bu gözle de açık bir şekilde görülmektedir.⁷²

⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 437-438; Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 6/116; McGinnis, Jon, "Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), ed. Edward N. Zalta <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-natural/> (16 Temmuz 2022)

⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 146.

⁷² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 145-146; İbn Metteveyh, *Tezkîre*, 202-203; Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 6/111; Ebü'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ebû Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/70; Josef van Ess, "Theology and Science: The Case of Abû Ishâq an-Nazzâm", *Islamic History and Civilization: Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt - Sebastian Günther (Leiden/Boston: Brill, 2018), 1158.



Şekil 2: Kuyuya iple uzatılan kovanın, kuyunun dibinden ağzına doğru hareketi

Cüveynî yukarıdaki örneğin başka bir versiyonunda Nazzâm'ın farklı nicel uzunluklarla ortaya koymaya çalıştığı şu iddiayı da aktarır: 20 kulaçlık bir kuyu ve kuyunun ortasında, kuyunun iki tarafına bölünmüş bir tahta düşünelim. Tahtaya bağlanan bir ip ve ipin diğer ucu da bir kovaya bağlı şekilde kuyunun dibine bağlanmış olsun. Öyleyse tahtaya bir kanca asıp, kancanın diğer ucunu da ipe bağlayıp çekersek; o zaman kanca 10 kulaçlık mesafe kateder. Kova da 20 kulaçlık mesafe kateder ve bu durum kovanın hareketinin hızı ve kancanın sükûnlarından kaynaklanmaktadır. Değirmen taşının kenarlarının hızı ile ekseninin duraksamalarında da aynı durum gerçekleşmektedir. Cüveynî, burada öne sürülen örneği Nazzâm'ın tafra teorisinin aksine değirmen taşının ekseninin sükûnlarına bağlayarak daha doğru bir bakış açısı sunulduğunu söyler. Zira bu örnekte Cüveynî'de Eş'arî bakış açısının izlerini görmek mümkündür.⁷³

Cüveynî, Nazzâm'ın, “kanca süratli bir şekilde hareket edecek olursa buna ne dersiniz?” sorusunu sorması ihtimaline binaen; şayet böyle bir durum olursa değirmen taşının kenarlarının eksenine beraber hızlı bir şekilde mesafe katetmesinin zor olması gibi kuyuya uzatılan ipin de kanca ile birlikte aynı hızda mesafe katedemeyeceğini söyler. Bununla birlikte ona göre şayet kanca bir birim yükseltilirse, ip de ona bağlı olarak yükselir. Kovanın da birkaç birim dışında yükselmemesi gerekir. Ayrıca Cüveynî, kovanın yükselmesi durumunda ipin kova kadar yükseleceği iddiasını da reddeder. Zira ona göre kova asla ipin yükseldiği kadar yükselemez. Fakat ip iki birim aldığından kanca bir birim yükselecektir. İkisinden biri ikincisini (mesafe bakımından) ikiye katlayacaktır. Böylece kova da iki birim çekilmiş olacaktır. Şayet ipin ucu iki kat mesafe katetmeden (kuvvet uygulanmadan) tutulursa kova sadece ipin yükselmesi kadar yükselecektir.⁷⁴ Görülüyor ki Cüveynî kuyuya uzatılan ip örneğinde hareketin belli bir düzeni takip etmesi gerektiğini ifade ederek Nazzâm'ın tafra teorisini eleştirmektedir. Ayrıca değirmen taşı örneğinde değindiği gibi ipin de kova ve kanca ile birlikte hızlı hareket etmesi gerektiği durumlarda bile belirli mesafeler katetmesi gerektiğini ifade eder. Bu eleştiriyi yaparken Nazzâm'ın ona cevap vermesi muhtemel cevapları da zikrederek karşıt argümanlar getirmeye çalışır.

⁷³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 443-444.; Nazzâm bu örneğin benzerini gemide bulunan yolcunun gemi ile olan hareket ilişkisi ve mesafe katetmesi üzerinden de anlatmaktadır. Bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre*, 202-203; Rassâs, *el-Kâşif li'l-besâ'ir 'an isbâti'l-cevâhir*, 71-72.

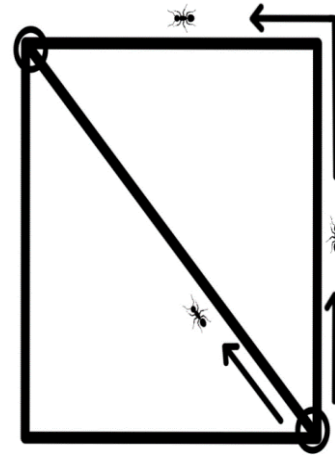
⁷⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 443-444.

2.3.3. Karınca Örneği

Cüveynî, tafra teorisinin öne sürdüğü “sonsuz kadar bölünebilen bir mesafe katedilebilir” görüşüne karşılık bu mesafenin katedilemeyeceğini şu şekilde kanıtlamaya çalışır: Basit bir cismi düşündüğümüzde, bu cismin bir tarafından diğer tarafına doğru bir karıncanın hareket ettiğini varsayalım. Karınca cismin diğer tarafına vardığında, karıncanın bu cismi baştan başa geçtiğini ve cismin parçalarını geri bıraktığını biliriz. Şayet cismin cüzleri sonsuz sayıdan oluşsaydı, karıncanın bu mesafeyi katedip cismin diğer tarafına ulaşması mümkün olmazdı. Bununla beraber Cüveynî öne sürdüğü kanıtına şu soruyu da ekleyerek itirazını artırmıştır: Şayet kateden şey sonlu olsaydı ve katedilen de sonsuz olsaydı, sonlu bir şeyin sonsuz bir şeyi geçmesi nasıl mümkün olurdu?⁷⁵ Nazzâm ise bu soruya karıncanın bu mesafeyi kısmen yürüyerek ve kısmen de tafra yoluyla geçtiği cevabını verir.⁷⁶

Bu hususta Cüveynî, Nazzâm'ın öne sürdüğü bir başka iddiayı da aktarmaktadır: Nazzâm'a göre kenarları dik bir kare çizildiğinde ve daha sonra bir köşesinden diğer köşesine bir çizgi uzatıldığında; bu çizgiyi mühendislerin (geometricilerin) “köşegen” olarak isimlendirdiklerini ve şekildeki en uzun düz çizginin “bu çizgi” olduğunu söyler. Ona göre şayet iki karınca düşünülürse, birinci karınca düz olan köşegen çizgisini takip ederse diğeri ise şeklin iki kenarı üzerindeki çizgide yürüyerek yol alırsa (onlardan biri köşegende diğeri ise iki kenarda yol alırsa) ilk yürüyen karınca ikinci olana göre köşegen çizgisini daha önce bitirecektir. Çünkü köşegen çizgisindeki karınca, yolu sıçrayarak geçmektedir. Cüveynî buna karşılık her akli başında olan insanın şeklin iki kenarının köşegen çizgisinden daha uzun olduğunu bilebileceği cevabını verir. Ona göre şeklin iki tarafının düzenlenmesi durumunda ve köşegen çizgisi ile beraber iki çizgi düşünülürse, diğeri

çizgi kesilmeden köşegen çizgisini kesmek mümkün olmayacaktır. Ondaki durum kaldırıldığında bu duyular ile açık olacaktır.⁷⁷ Burada Nazzâm'ın örneğinin garipliğinden bahsedilebilir. Çünkü geometri kurallarına göre karenin iki kenarının toplamı köşegenden uzundur. Durum böyle olunca doğal olarak köşegeni takip eden karınca diğeri karıncaya göre varacağı noktaya daha erken varacaktır. Bu durumda karıncanın sıçramasına gerek de yoktur. Fakat Nazzâm'ın bunu bilmemesi düşünülemez. Zira Cüveynî'nin dediği gibi akli başında her insan bunu çok rahat bir şekilde bilebilir. Muhtemeldir ki Nazzâm bu durumun farkında olmakla beraber kastettiği durum farklı olabilir. O, atomların sonsuz kadar bölünmesini ve sonsuz kadar bölünebilen mesafenin katedilebileceğini kabul ettiğine göre iki kenarın ve köşegenin uzunluğunda bulunan atomlara



Şekil 3: Aynı noktaya farklı yollardan hareket eden iki karıncanın rotası

⁷⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143-144; Osman Demir, “Basit ve Bileşik: Kelâmda Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafra Eleştirisi”, *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 31.

⁷⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 144-146; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre*, 169; Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1/69-70; H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 516.

⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 439; Ess, “Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Nazzâm”, 1154-55.

işaret etmiş gözükmektedir. Yani Nazzâm'a göre köşegenin uzunluğu, iki kenarın uzunluğunun atom sayısına eşit gibi gözükmektedir. Bundan dolayı onun, karıncanın varacağı noktaya sıçrayarak gittiğini söylemesi ihtimal dahilinde görülebilir. Fakat Nazzâm bu konuda görüşünü net bir şekilde açıklamamaktadır.

Nazzâm'ın sonsuza kadar bölünebilen bir mesafenin geçilebileceğine dair atomculuk karşıtı fikrine karşı Ebû'l-Hüzeyl de Zenon'un Aşıl ve kaplumbağa paradoksunu hatırlatan karınca ve çarık örneğiyle eleştiride bulunmuştur. Buna göre bir mekândan başka bir mekâna doğru yol alındığında yolun yarısının katedilebilmesi için bunun yarısının, onun da yarısının katedilmesi için yarısının katedilmesi gerekir. Cisimlerin bölünemeyen parçacığının varlığı reddedildiğinde katedilmesi gereken asgari mesafe sonsuza kadar süreceğinden bir mesafeyi katetmek imkân dahilinde olamaz. Bundan dolayı Ebû'l-Hüzeyl'e göre Nazzâm'ın iddiası doğruysa, çarığın bir tarafından diğer tarafına doğru yol alan karıncanın mesafe katetmesi mümkün değildir. Zira Nazzâm'ın fikri kabul edildiği takdirde çarık sonsuza kadar bölündüğünden karıncanın, çarığın bir bölümünü katetmesi için önce onun yarısını katetmesi gerekir. Böylece mekândaki bölünme sonsuza değin sürecektir. Nazzâm bu eleştiriye taфра ile cevap verir. Ona göre karınca çarık üzerinde mesafe katederken, bir bölümünü yürüyerek bir bölümünü de sıçrayarak geçmektedir. Buna karşılık Ebû'l-Hüzeyl, eğer karınca gerçekten çarığın bir bölümünü yürüyerek bir bölümünü de sıçrayarak geçiyorsa, karıncanın ayaklarını mürekkebe bulduğumuzda yürüdüğü hattın aynı görünümde olmaması gerektiği ve sıçrama yapılan yerlerde de boşluk olması gerektiği kanaatinde. Öte yandan Nazzâm'ın görüşü kabul edilse bile yolun katedilmesi kabul edilen bölümünün yürünmesi imkânsız olacaktır. Zira bu kısım da sonsuza kadar bölünmektedir. Aynı husus bıçağın kesmesi için de geçerlidir.⁷⁸ Ebû'l-Hüzeyl'e göre bu eleştiriye karşı Nazzâm şu itirazda bulunabilir: "Nasıl ki kerestenin baş tarafı baltayla kesildiğinde bölünme kerestenin diğer kısımlarına doğru devam ediyorsa bıçak veya başka bir şeyle bir kısmı kesildiğinde ya da karınca örneğinde de bir bölümü yüründüğünde geriye kalan kısım da (bunun tesiriyle) göçer ve etkisi hala devam eder." Ebû'l-Hüzeyl buna istinaden, baltadaki illiyet ile karıncadaki illiyet arasındaki farka dikkat çeker. Baltanın kesmesindeki durumun onunla ilgili bir durum olduğunu söyler. Zira ona göre baltanın i'timâdı cismin bütününde bölünme meydana getirir. Fakat karıncanın mesafe katetmesinde bu durum geçerli değildir. Aksine karıncanın yol almasını sağlayan i'timâdın tıpkı baltanın kesmesinde olduğu gibi aşağı yönlü (sufî) olması gerektiğini savunur.⁷⁹

2.3.4. Gemideki Yolcu Örneği

Nazzâm'ın ortaya koyduğu çarpıcı delillerden biri de gemiye binen bir yolcu ile gemi arasındaki bileşik hareket ilişkisidir. Ona göre bir yolcu hızla hareket eden bir geminin arka kısmından ön kısmına doğru yürümek istemektedir. Bu durum geminin ardışık hareketleri ve duraklamalarının

⁷⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre*, 79; Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 6/69; Rassâs, *el-Kâşif li'l-besâ'ir 'an isbâti'l-cevâhir*, 72; Chase, "Damascius and al-Nazzâm on the Atomic Leap", 5-7.

⁷⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre*, 79; Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm arasında karınca örneği üzerinden yapılan benzer bir tartışma için bkz. Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münyeye ve'l-emel*, nşr. Usamuddin Muhammed Ali (İskenderiye: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1985), 48.

ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Bu da ancak tafra (sıçrama) yoluyla olmaktadır.⁸⁰ Mesela uzunluğu 20 birim olan bir gemi düşünülürse onun kat ettiği mesafe de yirmi birim olur. Bu durumda geminin hareketiyle birlikte bir ucundan diğer ucuna yürüyen kişinin kat ettiği toplam mesafe kırk birim olur. Nazzâm bu olayı tafra ile açıklamakta ve söylediklerine delil olarak getirir. Fakat Cüveynî böyle bir açıklamayı kabul etmez. Zira ona göre gemi durmadan ve ardışık hareketlerle hızla hareket ederken arka kısmından ön kısmına hareket eden bir yolcudan daha hızlı olmalıdır. Aksi takdirde gemi yolcunun ayaklarının altından kaçıp gidebilir. Bu durumda yolcunun ayaklarının gemiye göre daha önde olduğu düşünülebilir. Fakat ona göre gemi hızla hareket etse bile, hareketlerinde sükûnlar olacaktır. Bundan dolayı gemi ve yolcu aynı mesafeyi belli bir düzende takip edecektir.⁸¹ Görülüyor ki yolcunun aldığı mesafe, geminin aldığı mesafeden daha fazla görülürse bir sorun ortaya çıkmaktadır. Zira bakıldığında gemi yolcuya nazaran daha hızlı gitmektedir. Ayrıca geminin hızlı hareket etmesini, zaman, mekân basamaklarını hızlı bir şekilde geçtiği düşünülse bile bu durum nasıl açıklanacaktır? Nazzâm bunu tafra ile açıklamaktadır. Ayrıca ona göre normal şartlarda gemi, yürüyen bir kimsenin yürüyüşüne oranla son derece daha hızlı gitmektedir. Cüveynî, gemi ve yolcunun sıçramaları eşitse ve hem sıçramanın aslı hem de niteliği bakımından denkse birinci olan ikinciden önce mi gelir? sorusunu irdeler. Buna karşılık Nazzâm'ın, onların aynı seviyede olması durumunda birincinin ikinciden önce gelececeği iddiasında bulunduğunu aktarır.⁸²

Cüveynî, gemi ve yolcu arasındaki bileşik hareket ilişkisini daha da fazla irdeler ve bu hususta Nazzâm'a eleştirilerde bulunmaya devam eder. Ona göre yolcunun gemi olmadan tafra ile hareket etmesi de kabul edilemez. Şayet ikisinin tafra ile hareket ettiği düşünülse bile Nazzâm'a, "bir müddet tafra'nın hükmünde önde olanın yokluğu gerekecektir" önermesi sunulur. Cüveynî burada Nazzâm'ın verebileceği bir cevabının olmadığı ve iddiasının geçersiz olduğu kanaatinde. Ayrıca Cüveynî'ye göre yolcunun ayağının durduğu konumdaki sükûnları ve her adımın hizasındaki çıkışı geminin hızından daha fazladır. Daha sonra aralıklar ve duraksamalar çakışmaktadır. Ona göre eğer yolcunun ayağını kaldırması ve yerleştirmesinde bir gecikmenin olduğu varsayılırsa, o zaman yolcunun geminin duraksamalarıyla karşılaştığı hareketlerini düşünmek gerekir. Burada Cüveynî, yolcunun geminin arka kısmından ön tarafına doğru hareketinde hızının gemiye göre daha fazla olduğunu düşünür. Şayet böyle olmazsa yolcunun geminin ön tarafına ulaşabilmesi mümkün olmayacaktır. Ona göre gemi, her ne kadar yolcuya nazaran hızlı gözüke de sükûnları fazla olduğundan hız bakımından yolcunun gerisinde kalır. Bu durum yolcunun gemi hareket halinde bile olsa ön tarafa doğru mesafe katetmesine imkân sağlar.⁸³ Nazzâm'ın iddialarını Eş'arî de eleştirmektedir. Ona göre geminin arka kısmında olan bir kimse, gemi hareket ettiğinde ve belirli bir mesafe aldığı gemiye nazaran iki kat daha fazla mesafe kateder. O kimsenin gemiden daha hızlı olduğunu, geminin sükûnlarının kişiye oranla daha fazla olduğunu ifade eder. Zira Eş'arî'ye göre bir şeyin yavaş hareket ediyor olması o şeyin hareket esnasında sükûnunun fazla olduğunu gösterir. Bundan dolayı yarış atları insanlardan daha hızlıdır. Zira yarış atlarında

⁸⁰ Nazzâm'ın gemi ve yolcu arasındaki hareket ilişkisine dair verdiği benzer başka bir örnek için bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre*, 206-207.

⁸¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 441; Rassâs, *el-Kâşif li'l-besâ'ir 'an isbâti'l-cevâhir*, 77-78.

⁸² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 441-442.

⁸³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 442.

sükûnlar az, insanlarda ise sükûnlar daha fazladır. Buradan hareketle Eş'arî, bir şeyin mekânı değiştiği takdirde, mekânın hareketinden dolayı o şeyin hareketli olduğunu söyler.⁸⁴ İfade edilebilir ki kuyuya uzatılan ip deneyinde olduğu gibi Cüveynî, gemideki yolcu deneyinde de taфра teorisine eleştirilerde bulunmaktadır. Zikredilen iki örnekte de bileşik olan hareket zincirinin belirli bir düzen takip etmesine vurgu yapar. Ayrıca gemideki yolcu örneğinde Eş'arî ile aynı fikirde olduğu görülmektedir. Nitekim iki âlim de yavaş olan bir nesnenin yahut canlının hareketinde sükûnların daha fazla olduğu kanaatindedir. Bu durum o nesnenin ondan daha hızlı olan bir nesneye oranla hızının daha yavaş olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3.5. Kuş Uçuşu Örneği

Cüveynî hareketli bir cismin havayla teması ile ilgili olarak; cismin ya temas ederek ya da sıçradığı esnada sıçradığı yere paralel veya onun hizasında olması gerektiği kanaatindedir. Buna bir kuşun uçuş esnasında mesafe katetmesini örnek verir. Ona göre şayet kuşun katettiği yol Nazzâm'ın iddiasına göre sonsuza kadar bölünebilen bir mesafede olsa ve taфра ile herhangi bir yere temas edilmeden geçilebilseydi, bir kimsenin son derece kısa bir vakitte yeryüzünü yere, gökyüzüne ve havaya temas etmeden doğudan batıya doğru geçmesi mümkün olurdu.⁸⁵ Yani Cüveynî'ye göre bir yerden başka bir yere yol alan hareketli bir nesne veya canlı kendi rotasında belirli mesafeleri belli bir düzende katetmesi gerekir. Bu düzen üzerine mesafe alınabilmesi için hava yahut başka etmenlerle temas halinde olmalıdır. Cüveynî'nin bu görüşü havanın uçan bir canlının hızına etki ettiğini ya da yavaşlattığını ortaya koyarak, Kâdı Abdülcebâr'ın taşın yere geri düşmesinde lâzım i'timâdın yanı sıra havanın da etkisi olduğu görüşünü hatırlatmaktadır. Nitekim Kâdı Abdülcebâr'a göre hava, taşa önden, sağdan ve soldan etki etmesi sonucu onun yükselme hızını azaltır. Böylece mücteleb i'timâd giderek yavaşlar ve lâzım i'timâd baskın gelince taş bir boşluğa düşer gibi hızlıca düşmeye başlar. Kuş örneğinde de sonsuz bölünebilen bir mesafenin Nazzâm'ın iddia ettiği gibi sıçrama ile katedildiği düşünülürse taşın yere hızlı bir şekilde düştüğü gibi kuşun da çok hızlı bir şekilde varacağı noktaya ulaşması mümkün olur. Bu durum Cüveynî'nin iddia ettiği gibi bir kimsenin havaya veya gökyüzüne temas etmeden uzak mesafeleri çok kısa bir zaman diliminde katetmesine imkân tanır. Fakat fizik kurallarına göre böyle bir şey mümkün görünmemektedir. Bu örnekte de Cüveynî, kuş gibi mesafe kateden canlıların sonsuz olan bir mesafeyi katetmesinin mümkün olamayacağını ve temasın olması gerektiğini belirtmektedir. Böyle bir durum varsayılsa bile mesafe katedebilen bazı canlıların kısa bir zaman diliminde çok mesafe katedebileceğini fakat böyle bir durumun kabul edilemeyeceğini söyler.

Sonuç

İlk dönem kelâmcıların âlemde aşağı-yukarı yönde kendiliğinden görünen hareketleri açıklama hususunda bir fiziksel açıklama modeli olarak ele aldıkları i'timâd kavramı genel itibarıyla, net bir anlam verilmemekle beraber bir itme-çekme (*müdâfa'a*) veya direnç/dayanma (*mümâna'a*)

⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 208.

⁸⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 145; Benzer bir örnekte İbn Metteveyh, tafranın kabul edilmesi durumunda bir kimsenin bir vakitte Basra'da ikinci vakitte ise Çin'de olmasının mümkün olabileceğini söyler. Bundan dolayı o kimsenin iki ülke arasındaki yolu katetmesine gerek kalmayacağını, sıçrayarak gidebileceğini belirtir. Hatta ona göre bir yerden başka bir yere gitmek için de ayaklara ihtiyaç olmaz, sıçrayarak mesafe alınabilir. Fakat o, taфра teorisinin pratikteki bu zorluğundan dolayı teoriyi kabul etmez. Bkz: İbn Metteveyh, *et-Tezkîre*, 197.

hareketi olarak ele alınmıştır. Âlemin işleyişini atomcu teoriyle açıklayan Basra Mu'tezilesi ve Eş'arîler de i'timâdî farklı yorumlamışlar, kendi âlem tasarımları ve cevher-araz kavramlarına yönelik anlayışları bağlamında görüşler ortaya koymuşlardır. Mevcut literatür incelendiğinde Eş'arî kelâmcılar içerisinde de bu kavrama en fazla yer veren âlimlerden birinin Cüveynî olduğu söylenebilir. O, özellikle eş-Şâmil eserinde Basra Mu'tezilesi âlimlerinin görüşlerini ve itirazlarını genişçe aktarmış, buna karşılık kendisinin eleştirilerine de yer vermiştir. Özellikle Nazzâm'ın tafra teorisini (sıçrama teorisi) destekleyici olarak öne sürdüğü değirmen taşı, kuyuya uzatılan ip, karınca, gemideki yolcu ve kuş uçuşu gibi teorik düzlemde getirdiği deneysel örnekleri eleştirmiştir. Zikredilen düşünce deneylerinde meydana gelen hareketin bir düzen içerisinde olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu şekilde iddialarını daha da somutlaştırmış ve temellendirmiştir. Özellikle değirmen taşı örneğinde eksen (iç daire) ve dış kenarının (dış daire) hareketlerinin veya duraklamalarının birbirinden kaynaklı yahut birbirine bağlı olduğu iddiasını reddederek Mu'tezilenin tevlid anlayışını ve Nazzâm'ın tafra teorisini eleştirmektedir. Aynı şekilde kuyuya uzatılan ip ve gemideki yolcu örneklerinde görülen bileşik hareket ilişkisi üzerinden hareketin belli bir mesafe ve düzen katedilerek gerçekleşmesi gerektiğini söylemekte, burada bir sıçrama hareketi olduğu görüşünü reddetmektedir. İki farklı karıncanın bir kare üzerinde (biri köşegende diğeri iki kenarda) yol almasının da belli bir düzen ve sıçrama olmadan meydana gelmesi gerektiği kanaatindedir. Ayrıca kuş yahut farklı bir canlının mesafe katederken yine belli bir düzen içinde mesafe alması gerektiğini, sıçrama ile yol alınamayacağını belirtir. Bu durumun kabul edilmesi halinde uzak mesafelerin çok kısa zaman dilimlerinde katedileceği fakat böyle bir şeyin mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Böylece Mu'tezile ve Nazzâm'ın i'timâd ve tafra bağlamında öne sürdükleri iddialar ve teorik argümanlar Cüveynî'nin mezkûr hususlardaki fizik görüşünü de ortaya çıkarmıştır. Zira bakıldığında onun i'timâd ve tafra bağlamında ele aldığı hareket fenomenine dayalı fizik görüşlerinin çoğunun Basra Mu'tezilesi âlimlerinin (özellikle Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî) ve Nazzâm'ın iddialarına cevap niteliğinde olduğu görülür. Bu durum Cüveynî'nin zikrettiğimiz konulardaki fizik görüşünü ve bununla ilintili olarak hareket fenomenine bakış açısını ortaya koymaktadır.

Cüveynî i'timâdî, bir nesnenin mekânda bulunması veya dayanması olarak değerlendirdiği mekânsal oluş arazları (ekvân) türünden bir hareket ile de ilişkilendirmiştir. Nesnenin hareketini de uyguladığı "ağırlık ve hafiflik" yönünden ele aldığı görülmektedir. Başka bir deyişle Cüveynî, i'timâdî doğrudan nesneye içkin tabî bir durumu ifade edecek şekilde ele almamıştır. Ona ağırlık ve hafifliği Allah'ın verdiğini ve onda ağırlık ve hafifliği yarattığını belirtmiştir. Bu ağırlık ve hafifliğin ise aşağı-yukarı yönlü harekete kaynaklık ettiğini, bu manada ağırlık-hafiflikten doğan bir i'timâdın bulunduğunu kabul ettiği söylenebilir. Ancak nesnenin mekâna uyguladığı i'timâd hareketini de mekâna bağlı olmadan ondan bağımsız olarak değerlendirdiği ifade edilebilir. Ayrıca Cüveynî, nesnelere aşağı yahut yukarı yönlü hareketlerin olduğunu kabul etmektedir. Fakat bir nesnede aynı anda iki farklı i'timâd hareketini kabul etmediği görülmektedir. Zira ona göre nesnelere sadece tek yönde bir yönelim hareketi gösterebilir ve bu hareket kendi rotasının dışına çıkamaz. Bu yönelimin nesnelere kendinden kaynaklı değil Allah'ın onlarda doğrudan yarattığı oluşlardan kaynaklıdır. Ona göre bu oluş arazları, Allah tarafından devamlı olarak yenilenirler ve nesnenin hangi yöne gideceğini belirlerler. Nitekim mütehayyiz olan cevherler hareket ve sükûn gibi oluş arazlarından halî olamazlar. Bu yönüyle Cüveynî, i'timâdî "araz" olarak gördüğünden

onu cevhere ek bir mâna olarak yorumlamaktadır. Diğer taraftan Basra Mu'tezilesinin kudret mahalli dışında meydana gelen tabii fiilleri açıklamak için ele aldığı i'timâdı, Cüveynî'nin basit anlamda "itme" olarak da kullandığı görülmüştür. Aynı şekilde Cüveynî, Nazzâm'ın iddia ettiği bir cismin intikal ederken ikinci mekânda gerçekleştirdiği sükûn halinin bir i'timâd hareketi olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre sükûn halinin birinci mekândan, ikinci mekâna yapılan hareketle bir nedensellik (illiyet) bağı bulunmamaktadır. Netice itibarıyla Mu'tezile'nin nesnelere mahalli dışındaki etkilerini yani nedensellik ilişkisini ifade etmek için başvurduğu kavramlardan biri olan i'timâd, Cüveynî'de herhangi bir oluş (kevn) arazi statüsüne indirgenmiş, nesnelere zatından kaynaklı olmayan hareket veya ağırlık/hafiflik olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanında Eş'arî mezhebinin genel kabullerine uygun olarak mahalli dışında hiçbir nedensel etki meydana getiremeyeceği savunulmuştur. Bundan dolayı Basra ekolü ile atomculuk görüşü bakımından benzer görüşler ortaya koyan Eş'arîliğin i'timâd teorisinde nesnelere tabiatları gereği zorunlu hareket olduğunu iddia eden Bağdat ekolünden ayrıldığı görülmektedir. Ayrıca Cüveynî'nin, selefleri olan Eş'arî ve Bâkîllânî ile i'timâdın neliği konusunda benzer görüşler ortaya koyduğu söylenebilir. Bu görüşlerinin daha sonra Cüveynî'nin halefleri olan Fahreddîn Râzî, Âmidî ve Cürcânî gibi Eş'arî âlimleri de etkilediğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmet Muhammed el-Mehdi. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Bulgen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâmın Nesne Kuramı: Cüveynî'de Cisim, Hareket ve Nedensellik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023.
- Bulgen, Mehmet. "Cevher-Araz Teorisi (Kelam Geleneği)". *Metafizik: İslâm Düşüncesinde Teoriler*. haz. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bulgen, Mehmet. "Science and Philosophy in The Classical Period of *Kalâm*: An Analysis centered upon The *Daqîq* and *Latîf* Matters of *Kalâm*". *Kader* 19/3 (December 2021), 938-967.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Harun. 7 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1966.
- Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 143-168.
- Chase, Michael. "Damascius and al-Nazzâm on the Atomic Leap". *Mnemosyne* 72.4 (2018), 1-36.
- Cürcânî, Seyyîd eş-Şerîf Ebu'l-Hasan. *Şerhu'l-Mevâkıf*. haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn. *eş-Şâmil fi Usûli'd-Din*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., İskenderiye: Menşetu'l-Mêarif, 1969.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn. *'Akâdetu'n-Nizâmiyye fi Erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Zâhid Keveserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas. 1992.
- Dağ, Mehmet. "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 221-248.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Demir, Osman. *Göz ve Tanrı: Kādî Abdülcebbar'ın Rüyeytullah Teorisinde Optik*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Demir, Osman. "Basit ve Bileşik: Kelâmda Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafrâ Eleştirisi". *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 15-35.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Dhanani, Alnoor. "Problems in Eleventh-Century Kalâm Physics". *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4. no. 1 (Spring/Summer 2002), 73-96.

- Dhanani, Alnoor. "V./XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri". çev. Mehmet Bulgen. *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 862-885.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye'l-felsefi*. Kahire: Dâru'n-Nedîm, 1989.
- Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn, İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. haz. Seyyid Ramazan Ahmed vd., Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- Eliş, Veysel. "Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi". *Marifetname Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 339-367.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Ess, Josef van. "Theology and Science: The Case of Abû Ishâq an-Nazzâm". *Islamic History and Civilization: Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt and Sebastian Günther. 2 Cilt. Leiden/Boston: Brill, 2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Ğanimi, Said. *Mimarâtü'l-Fikri'l-Mu'tezilî*. Beyrut: Dâru'l-Rafidain, 2021.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H.S. Nyberg. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1925.
- Horovitz, Saul. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. nşr. M. İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. Riyad-Cidde: Mektebetu Ukâz, 1982.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed. *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-a'râz*. nşr. Sâmî Nasr Lütf - Faysal Budeyr 'Avn. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-tıbbâ'a ve'neşr, 1975.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu'l-Hudûd*. Kahire: Daru'l-Arâb, 2. Basım, t.y.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu'n-Necât*. ed. Macit Fahri. Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-Şifâ: İlâhiyât I-II*. thk. El'eb Kenvâti - Se'id Rayîd. İnan: Merkezu'l Tâhkîkât Kamputere Ulûmu'l-İslâmiye, t.y.
- Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ece Ergin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsim. 9 Cilt. Kahire: y.y, t.y.

- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât. *el-Münye ve'l-emel*. nşr. Usamuddin Muhammed Ali. (Ahmed b. Yahya el-Murtaza tarafından derlenmiştir). İskenderiye: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1985.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "The Hand Extending Beyond the Cosmos: Discussions on the Khalâf [Void] Between the Başran and Bağdâd Schools of Mu'tazila". *Nazariyat* 7/1 (May 2021), 1-36.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Debates on Causality in Islamic Kalâm and Modern Physics: A Comparison Between the Theory of Tab' and the Soft-Deterministic Interpretations of Quantum Theory". *Bilimname* XLI/1 (2020), 691-722.
- McGinnis, Jon. "Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL:<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-natural>. (16 Temmuz 2022)
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed. *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyade - Rıdvân es-Seyyid. Beyrût: Mahdu'l-İnmâi'l-'Arabi Beyrût, 1979.
- Pines, Shlomo. *Studies in Islamic Atomism*. trans. Michael Schwarz. Jerusalem: The Magnes Press, 1997.
- Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen. *el-Kâşif li'l-besâ'ir 'an isbâti'l-cevâhir*. nşr. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmet Hecâzi es-Sefâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 Cilt. thk. Ebû Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Wolfson, H. Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.



Müteahhirîn Dönem Tam İllet Tartışmalarına Bağdâdîzâde ve Arpacızâde'nin Katkıları: İlk İlke'nin Basit Tam İllet Oluşunda Mutlak Varlığın Etkisi

The Contributions of Baghdâdîzâde and Arpacîzâde to the Complete Cause Discussions of the Mutakhhirîn Period: The Effect of *Absolute Existence* on the First Principle's Being a Simple Complete Cause

Zeynelabidin HÜSEYİNİ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye
Assistant Professor, Sırnak University, Faculty of Theology, Şırnak/Türkiye
zeynelabidinebheri@gmail.com | orcid.org/0000-0002-3214-9219 | ror.org/01fcvkv23

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
30 Ağustos 2023	30 August 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
14 Aralık 2023	14 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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 (Zeynelabidin Hüseyini).

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 (Zeynelabidin Hüseyini).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Hüseyini, Zeynelabidin. “Müteahhirîn Dönem Tam İllet Tartışmalarına Bağdâdîzâde ve Arpacîzâde'nin Katkıları: İlk İlke'nin Basit Tam İllet Oluşunda Mutlak Varlığın Etkisi”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 513-533. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1352627>”

Öz

Hükemâ, kelâmcılar ve sufiler tarafından mutlak varlığın mâhiyeti ve niteliklerine ilişkin farklı bakış açıları ortaya konulmakla birlikte, bu makale bağlamında ilk ilke ve ilk ma'lûl birlikteliğinde özel varlığın yanı sıra mutlak varlığın da nedensel bir etkinliğe sahip olup olmadığını inceleyeceğiz. Hükemâ açısından *mutlak varlık*; müşterek, tümel ve ikinci akledilir kategorisinden olma özelliklerinin yanı sıra bütün varlıkların ortak paydasını teşkil etmesi yönüyle metafiziğin konusu olma gibi bir payeye sahiptir. Biz, zikredilen nitelikleriyle *mutlak varlığın* ilk ilke'nin basitliğine ve eksik illet olarak tam illetin bir parçası olmasına yönelik etkisini irdeleyen iki Osmanlı âlimi Bağdâdîzâde (10/16. yüzyılın ikinci diliminde yaşamıştır) ve Arpacîzâde'nin (ö.1033/1623) görüşlerini ele alacağız. İlk ilke'nin şart, alet ve herhangi bir engelin ortadan kalkmasına muhtaç kalmaksızın zâtı gereği ilk ma'lûlün basit tam illet olduğu, hükemâ tarafından çoğunlukla kabul edilir. Bundan dolayı ilk ilke'nin hissî veya aklî hiçbir parçadan teşekkül etmeyen basit varlığıyla ilk ma'lûlün illeti olması gerekir. O halde tam illet tanımına ilişkin tartışmalarda belirleyici olan husus, hem basit hem de bileşik varlıkların içerilmesidir. Zira sadece basit veya bileşik illetleri içeren tam illet tanımı, bütün varlıkları kapsamadığından dolayı eksik kalacaktır. Tam ve eksik illet kavramsallaştırmasına önemli katkılarda bulunan Esrûddîn Ebherî (ö.663/1265) ve Necmüddîn el-Kâtibî (ö.675/1277) gibi filozofların çoğunlukla tercih ettiği *ma'lûlün varlığında kendisine dayandığı şeylerin bütünü* şeklindeki tam illet tanımı sadece bileşik varlıkları kapsayabilir. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürçânî, (ö.816/1413) *Şerhü'l-Mevâkıf ve Hâşiyetü't-Tecrid*'te selefleri Ebherî ve Kâtibî'nin zikrettiği tam illet tanımının sadece bileşik varlıkları kapsama ihtimalinin olduğunu belirtmekle birlikte, bu durumun zorunluluk arz etmediğini basit tam illetten basit bir cevherin meydana gelebileceği örneğiyle dile getirir. Zikredilen tam illet tanımının sadece bileşik varlıkları içerebileceğine ilişkin Cürçânî'nin hissiyatını destekleyen Osmanlı âlimi Hatibzâde (ö.901/1496), *Tecridü'l-i'tikâd* üzerine kaleme aldığı hâşiyesinde, tam illetin tahakkuku için *mutlak varlığın* da gerekli bir unsur olarak kabul edilme imkânını vurgulayarak bu problemin izini takip eden müstakil risâlelerin kaleme alınmasına yol açmıştır. Cürçânî ve Hatibzâde'nin açıklamaları bağlamında ilk ilke'nin basitliği zedelenmeksizin mutlak varlığın tam illetin bir parçası olmasının imkânını ele alan Bağdâdîzâde, mutlak varlığın ilk ilke'nin basit tam illet olmasını ortadan kaldırmadığını vurgulayan müstakil bir risâle kaleme almıştır. Özellikle mutlak varlığın tam illetin bir parçası olarak ilk ma'lûlün varlığına tesirinin olup olmaması ile ilk ilke'nin özel varlığıyla olan ilişkisinin analiz edildiği bu risâleye karşılık, eleştirel bir metin kaleme alan bir diğer Osmanlı âlimi Arpacîzâde'dir. Makalemizde söz konusu kişiler ve risâleler üzerinden ilk illet'in basit tam illet olmasında mutlak varlığın etkisini ve tam illetin bir parçası olarak kabul edilme imkânını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslam felsefesi, ilk ilke, Tam illet, Mutlak varlık, Bağdâdîzâde, Arpacîzâde.

Abstract

Although different perspectives on the essence and qualities of the absolute existence have been put forward by the philosophers, theologians, and Sufi philosophers, in the context of this article, we will examine whether absolute existence has a causal efficacy in addition to special existence in the unity of the First Principle and the first effect. We will discuss the views of two Ottoman scholars, Bağdâdîzâde (who lived in the second part of the 10th/16th century) and Arpacîzâde (d.1033/1623), who analyzed the effect of absolute existence with its aforementioned qualities on the simplicity of the First Principle and its being a part of the complete cause as an incomplete cause. It is generally accepted by the philosophers that the First Principle is the simple complete cause of the first effect by virtue of its essence without the need for conditions, tools, or the removal of any obstacle. Therefore, the First Principle must be the cause of the first effect with its simple existence that does not consist of any sensory or intellectual parts. Therefore, the decisive issue in the discussions regarding the definition of the complete cause is the inclusion of both simple and compound entities. Because the definition of a complete cause that includes only simple or compound causes would be incomplete since it does not include all entities. The definition of complete cause preferred by philosophers such as al-Asîr al-Dîn al-Abharî (d.663/1265) and Najm al-Dîn al-Kâtibî (d.675/1277), who made important contributions to the conceptualization of complete and incomplete causes, as the totality of the things on which the *ma'lûl* depends in its existence, can only include composite entities. As a matter of fact, al-Sayyid Sharîf al-Jurjânî (d.816/1413), in his *Sharh al-Mawâqif* and *Hâshiya al-Tajrîd*, states that the aforementioned definition of complete cause, which was mentioned by his predecessors al-Abharî and al-Kâtibî has the possibility of including only composite entities, but he expresses that this situation is not a necessity with the example that a simple substance can be formed from a simple complete cause. The Ottoman scholar al-Khatibzâde (d.901/1496), who supported al-Jurjânî's sentiment that the aforementioned definition of the complete cause could only

include composite entities, emphasized in his commentary on *Tajrîd al-îtikâd* the possibility of accepting absolute existence as a necessary element for the realization of the complete cause, which led to the writing of separate treatises following the traces of this problem. In the context of al-Jurjânî and al-Khatîbzâda's explanations, al-Baghdâdîzâda addressed the possibility of absolute existence being a part of the complete cause without damaging the simplicity of the First Principle and wrote a separate treatise emphasizing that absolute existence does not eliminate the First Principle's being a simple complete cause. Arpacîzâda was another Ottoman scholar who wrote a critical text in response to this treatise, which analyzed the effect of absolute existence on the existence of the first effect as a part of the complete cause and its relation to the special existence of the First Principle. In this article, we will try to reveal the effect of absolute existence on the First Principle's being a simple complete cause and the possibility of accepting it as a part of the complete cause through these individuals and treatises.

Keywords: Kalâm, Islamic philosophy, The first principle, Complete cause, Absolute existence, Baghdâdîzâda, Arpacîzâda.

Giriş

Bu makalede, müteahhirîn dönem kelâm ve felsefe metinlerinde önemli bir tartışma konusu olan tam ve eksik illetin tanımlanması çabalarıyla ilişkili olarak İlk İlke'nin basit tam illet oluşunda mutlak varlığın etkisi incelenmektedir. Tam illet, ma'lûlün varlığının dayandığı bütün unsurlara sahip olmakla birlikte sadece basit veya eksik illetlerin bir araya gelmesiyle bileşik bir yapı arz edebilir. Tam illetin dakik bir tanımı hem basit hem de bileşik tam illetleri içermesine bağlıdır. Özellikle tam ve eksik illet ayrımını dakik bir şekilde dile getiren isimlerin başında gelen Ebherî'nin¹, ma'lûlün varlığında kendisine dayanılan şeylerin bütünü şeklindeki tam illet tanımının eksik tarafları kendisinden sonra kritik edilmiştir. Zira tanımda geçen *bütün* kelimesinin sadece bileşik tam illetleri içerebileceğine yönelik endişelerin ön plana çıkmasıyla tam illeti tanımlama çabalarının ivme kazandığını söyleyebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Mübârekşah (ö. 784/1382'den sonra) ve Cürcânî gibi isimler tam illeti tanımlama çabalarına önemli katkı sunmuşlardır. Cürcânî, mezkûr tam illet tanımının sadece bileşik illetleri içerebileceğine yönelik endişesini belirtmekle birlikte, bu durumun zorunluluk arz etmediğini tam illetin basit ve bileşik illetlerin tamamını içerebileceğiyle dile getirmiştir. Tam illetin bu şekilde tanımlanması halinde terkibi gerektirebileceğine yönelik endişeyi destekleyen Hatîbzâde, mutlak varlığın da İlk İlke'nin tam illetinin bir parçası olarak kabul edilmesiyle terkinin kaçınılmaz olduğunu getirerek meselenin yeni bir bağlamda ele alınmasına öncülük etmiştir. İşte Bağdâdîzâde ve Arpacîzâde gibi Osmanlı düşünürleri ise tam illetin basit ve bileşik olmasında mutlak varlığın da İlk İlke'nin özel varlığıyla birlikte eksik illet olarak değerlendirilmeye elverişli olup olmadığını müstakil olarak incelemişlerdir. Böylece çok spesifik bir bağlamda mutlak ve özel varlık ayrımı, mutlak varlığın tam illetin bir parçasının olmasının imkânı, İlk İlke'nin basit tam illet olmasının mâhiyeti gibi temalara yoğunlaşan her iki düşünür, tarihsel arka planı teşkil eden tam illetin tanımlanması çabalarını da dikkate alarak kendi görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

* Kader dergisi editör ekibine, anonim hakemlere, katkıları ve elindeki yazma eserleri benimle cömertçe paylaşması sebebiyle Doç. Dr. Yasin Apaydın'a müteşekkirim.

¹ Ebherî'nin tam ve eksik illete ilişkin görüşleri ve katkıları için bkz. Mehmet Fatih Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Alem İlişkisi* (İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019), 27-61; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017), 69-90.

Türkçe literatürde özellikle Ebherî sonrası tam ve eksik illet ayırımı merkeze alan tartışmaların serencamını ortaya koyan çalışmaların gittikçe arttığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Nâsirüddin Tusî (ö. 672/1274), Sinan Paşa (ö.891/1486), Hocâzade (ö.893/1488), Taşkoprîzâde Ahmet Efendi (ö. 968/1561) gibi isimler üzerinde yoğunlaşan çalışmalar dikkat çekicidir.² Bu çalışmalar ezeli ve hâdis illetler arasındaki ilişkinin tespit edilmesinde tam illetin etkisini, tam ve eksik illet ayırımının Ebherî öncesi kaynaklarını, tam illetin basit ve bileşik olması açısından ma'lûle olan önceliğini incelemekle birlikte, Bağdâdîzâde ve Arpacîzâde ise özellikle basit ve bileşik tam illet ayırımı temelinde ilk ilke'nin basit tam illet olmasının bir parçası olarak mutlak varlığın kabulünün veya reddinin imkânını tartışmışlardır. Bu durum bize Ebherî ile dakik bir hale kavuştuğu farz edilen tam ve eksik illet tanımının ta'dil edilmesine yönelik çabaların Bağdâdîzâde ve Arpacîzâde'ye kadar devam ettiğini göstermektedir. Yani tam ve eksik illet ayırımı müteahhirîn döneminde nedenselliğin başat bir konusu olmakla birlikte, tam illetin mâhiyetinin tespit edilmesine yönelik yeni açılımlar ileri sürülmüştür.

Öncelikle bu makalenin sınırları bağlamında kilit kavramlardan birisi olan mutlak varlığın anlamının ve temel özelliğinin açığa kavuşturulması gerekir. Bilindiği üzere hükemâ, kelâmcılar ve sufiler, mutlak varlığa farklı açılardan farklı anlamlar yüklemiştir.³ Mutlak varlığın tasavvuruna dair yaklaşımların farklılık arz etmesi, her bir nazarî ekolün varlık felsefelerinin birbirinden temâyüz etmesinin de nirengi noktasını teşkil etmektedir. Özellikle hükemânın görüş açısını belirten ve buna yönelik eleştirilerini dile getiren Bağdâdîzâde, ileride değineceğimiz üzere Tanrısal basitlik gereği ve elverişli olmamasına binâen mutlak varlığın tam illetin bir parçası olamayacağını savunmaya çalışmıştır. Dolayısıyla mutlak varlık ile özellikle hükemânın bakış açısının bu metinde merkezi noktayı teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda mutlak varlığın ilk ilke'nin özel varlığının bir parçası olarak değerlendirilmesi durumunda, Tanrısal basitliğin ortadan kalkıp kalkmayacağı meselenin düğüm noktasını oluşturmaktadır. Mutlak varlığın özel varlığa ilişkin bir özelliğinin olması, mâhiyetin esasını oluşturan kurucu bir parça olma ihtimalini devre dışı bırakmaktadır. O halde mutlak varlığın özel varlığa zâtî açıdan değil de ikinci akledilir

² İlgili çalışmalar için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "Nâsirüddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-illeti't-Tâmme)", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/1 (2017), 137-153; Muhammet Fatih Kılıç & Mustafa Borsbuğa, "Hocazâde ve Sinan Paşa'nın Tam İlet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fi Bahsi'l-İlleti ve'l-Ma'lûl", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: AYBÜ Yayınları, 2020) 1/134-148; İbrahim Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşkoprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayırımı ve Felsefi-Kelâmi Kaynakları", *Taşkoprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu-İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2020), 303-351.

³ Örneğin mutlak varlığın metafiziğin konusu olmasına yönelik Meşşâî ve Kelâmi gelenekte farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. İlgili tartışmalar için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umur-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019), 137-213. Vahdet-i vücûd ekolünde ise varlığın tümel ve ikinci akledilir oluşuna yönelik itirazlar ile Tanrı'nın zâtî ile mutlak varlığın özdeş olması gerektiğine dair bir perspektif benimsenmiştir. Geniş açıklamalar için bkz. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 498-524, 559-600. 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), 256.

bir kavram olarak arazî olarak yüklenmesi söz konusudur.⁴ Nitekim hükemâ mutlak varlığı müşterek, tümel ve ikinci akledilir bir kavram olarak kabul etmiştir. Öyle ki bu bakış açısının müteahhirîn dönem kelâmcıları tarafından da benimsendiği söylenebilir. Bu temel niteliklerden hareketle mutlak varlığın kendisine yüklenebileceği tikel fertlerinin olması ile müstakil harici gerçekliğinin olmadığı sonucuna ulaşılabilir.⁵ Mutlak varlığın tikel fertleri ise her bir şeyin hakikatini ifade eden özel varlıkla eşdeğerdir. Buna göre mutlak varlık, ikinci akledilir niteliğine binâen varlığın mefhum boyutunu, özel varlık ise varlığın hakikatini ifade eder.

Mutlak varlık, mevcutların tamamını kuşatan şemsiye bir kavram olarak her bir hakikatin yok olmamasını ifade ederken, özel varlık her bir mevcudun mâhiyetine nispet edilen asıl hakikati ve biricikliği sağlayan esas unsuru teşkil etmektedir. Hariçte yer alan bütün var olanlar için yokluğun ortadan kaldırılması şeklindeki ortak bir anlamı ifade eden mutlak varlığın herhangi bir varlığa özgü olması söz konusu değildir. Mutlak varlık, hakikati olan şeylerin tamamının hariçte yer almalarını ifade eden bir nispet mesabesindedir. Nitekim varlıkların hepsine yüklenebilmesi, mutlak varlığın ikinci akledilir kategorisinden olmasını sağlar. Dolayısıyla mutlak varlık, nesnenin dışta oluşunu ifade eden aklî bir nispet iken, özel varlık dışta oluşan şeyin tahakkuk etmiş hakikatini ifade etmektedir.⁶ Ayrıca mutlak varlık, tikel mâhiyetlerin özel varlıklarından tecrîd edilerek bunların her birine yüklenen tümel mefhûma işaret etmektedir. Varlığın kavramsal açıdan yüklendiği her bir varlık ferdi ise tümel mefhûmun tikel boyutunu teşkil etmektedir. Yani mutlak varlık, tümel mefhûm olarak hariçte doğrudan bir ferdi (misdâkı) olmaksızın hariçte yer alan her bir fertten hareketle zihinde oluşan sûret ve hissadan ibarettir. Hıssa ise tümel bir anlam olarak varlığın hariçte herhangi bir ferde indirgenmesiyle zihinde tahakkuk eden anlamı ifade eder. Dolayısıyla ikinci akledilirler kategorisinden olan mutlak varlık kavramının hariçte doğrudan karşılığı olan fertleri yerine zihinde oluşan fertlerini ifade eden hissaları vardır. Örneğin ilk ilke'nin varlığı denildiğinde kendine özgü bir ferdiyeti olan ilk ilke'ye varlık anlamının yüklenmesiyle yokluğa maruz kalmadığı ifade edilir. Yoksa tümel bir mefhûm olarak varlığın O'nun zâtına yüklenmesi söz konusu değildir. Bu yüzdendir ki zihinsel düzlemde ilk ilke'nin varlığının yanı sıra mümkünlerin her bir ferdinin akledilmesi, her iki varlık kategorisini de kuşatan mutlak varlık anlamının tümel bir mefhûma sahip olmasıyla ilintilidir.⁷ Burada odak noktamızı teşkil eden husus, ilk ilke'yi ve O'nun haricinde tahakkuk etmiş her bir şeyin yokluktan berî olmasını ifade eden mutlak varlığın spesifik olarak nedensel bir etkinliğinin olup olmadığını ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla bu makale boyunca mutlak varlığın ilk ilke'nin basit tam illet oluşuna etkisini incelerken kastedilen anlam ilk ilke'ye ilişip aklî gerçekliği olan boyuttur. Nitekim

⁴ Bilal Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftazani Merkezli bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 88.

⁵ Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftazani Merkezli bir İnceleme*, 121.

⁶ Ebü'l-Bekâ Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri (Şam: Müessesetü'r-Risâle, 2012), "el-Vücûdü'l-Mutlak" 926; Ömer Türker, *Varlık Nedir?: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 42, 49.

⁷ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâf-u ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dahruc vd. (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), "Vücûd", 2/1771; Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftazani Merkezli bir İnceleme*, 49-51. İkinci akledilir kavramının mâhiyetine ilişkin tartışmalar için bkz. Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 36-68.

her iki düşünür de hükemânın çizdiği sınırlar içerisinde mutlak varlığın Tanrısal basitliğe etkisinin olup olmadığını sorgulamaya çalışmışlardır.

Mümkün varlıklar ve ilk ilke'ye ilişkin bir niteliğe hâiz olan mutlak varlığın ilk ma'lûlün varlığındaki tesirinin açığa kavuşturulması gerekir. Mamâfih ilk ilke'nin basit tam illet olarak ilk ma'lûlünü var etmesinde özel varlığı dışında mutlak varlığın da tam illetin bir parçası olarak eksik illet kabul edilmesinden bahsedilebilir. Buna göre mutlak varlığın eksik illet olarak nedensel süreçte etkin olması hâlinde, ilk ilke'nin basit tam illet olmasının zedelenme imkânı ortaya çıkabilir. Zira ilk ilke'nin hiçbir unsurun kendisine ilave edilmesine ve herhangi bir engelin ortadan kaldırılmasına muhtaç kalmaksızın ilk ma'lûlün tam illeti olduğu, hükemâ tarafından çoğunlukla kabul edilen temel bir öğretilerdir.⁸ Yani ister harici ister zihinsel düzlemde olsun O'nun hiçbir açıdan çoklu bir yapıya sahip olmaksızın ma'lûlünü var kılması gerekir. Aksi halde ilk ilke'nin bütün yönlerden zorunlu olma şeklindeki en temel niteliğinin ortadan kalkması mevzu bahis olacaktır. Bu durumda ise Tanrı'nın diğer mümkünler gibi varlık-mâhiyet ayrımına maruz kalarak ilk ilke olmasından söz edilemez. Zira zâtî birçok unsurdan oluşup varlığı için bu unsurlardan birine muhtaç kalan bir varlığın Tanrısal basitliğe sahip olması imkânsız bir hal alır. Dolayısıyla mutlak varlığın ilk ilke'nin tam illet oluşundaki rolü esas itibariyle Tanrısal basitlik meselesi ve tam illetin bir parçası olabilmesinin imkânıyla ilişkilidir.

Zorunlu Varlık'ın özel varlığına ilişkin mutlak varlığın ilk ma'lûlün varlığa gelmesinde herhangi bir etkisinin olup olmaması ile bu durumun ilk ilke'nin basit tam illet oluşundaki rolü, makalemizin esas ilgi alanını oluşturmaktadır. Şayet mutlak varlığın var kılmada etkisi olursa, ilk ma'lûlü ontolojik açıdan önceleyip eksik illet olmasından bahsedilebilir. Yani ilk ilke'nin özel varlığıyla birlikte mutlak varlığın da ilk ma'lûlün varlığını ontolojik açıdan öncelemesiyle tam illetin tahakkuku söz konusu olacaktır. Öyle ki ilk ma'lûle nispetle ontolojik önceliğe sahip ilk ilke'nin özel varlığı ile O'na ilişkin mutlak varlığın birlikteliği tam illeti tahakkuk ettirecektir. Nitekim mutlak varlığın tahakkuk etmemesi hâlinde, ilk ilke'nin sadece özel varlığının tam illet olamayışıyla ilk ma'lûlün varlığı da meydana gelemeyecektir. Dolayısıyla ilk ilke'nin tam illet olabilmesi için özel varlık dışında mutlak varlığın da ilk ma'lûlü ontolojik açıdan öncelemesi gerekir. Ancak böyle bir durumda ilk ilke'nin tam illet olmasından bahsedilecek olsa bile *basit tam illet* olma özelliği ortadan kalkacaktır. İşte bu tarz bir soruna dikkat çeken Hatibzâde⁹,

⁸ Örneğin İslâm filozoflarını Tanrı'nın basitliği meselesinde oldukça etkileyen Plotinus'un (ö.270) görüşleri için bkz. Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78.

⁹ Hatibzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. İlyas Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/463-464.

Bağdâdîzâde¹⁰ ve Arpacızâde¹¹ gibi âlimler, ilk ilke için söz konusu olan mutlak varlığın ilk ma'lûlün tahakkukuna olan etkisini incelemişlerdir. Bununla birlikte bu sorunun arka planında

¹⁰ Yaptığımız araştırmalarda Bağdâdîzâde'nin hayatı ve eserlerine ilişkin doyurucu bilgilere ulaşamadık. Bununla birlikte biyografik kaynaklarda yaptığımız araştırmalar neticesinde Bağdâdîzâde nisbesiyle bazı isimler zikredilmektedir. Nitekim Osmanlı âlimi ve şairi Nevîzâde Atâî (ö.1045/1635), Taşkoprîzâde'nin (ö.968/1561) eş-Şekâ'îku'n-Nu'mânîyye üzerine yazdığı *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik* adlı zeyilde, Bağdat kadısı demekle meşhur olan Kıvâmüddîn Yusuf el-Hüseynî'nin (?) küçük oğlu Bağdâdîzâde Ahmed Efendi (ö.980/1572) ve ondan daha büyük olan Bağdâdîzâde Hasan Çelebi (ö.986/1578) adlarında iki tane oğlunun hayat hikayesini ve görev yerlerini kısaca tanıtmaktadır. Bu bağlamda akli ilimlerde önemli bir kişilik olan Hâfîz-ı Acem'in (ö.958/1551) yanında Bağdâdîzâde Hasan Çelebi'nin talebelik yaptığını dile getirmesi, önemli bir kayıt olarak zikredilebilir. Atâî, Bağdâdîzâde Ahmed Efendi'nin oğlu olarak Bağdâdîzâde Mehmed Efendi'nin de (ö.1004/1596) biyografisine yer vermekle birlikte incelediğimiz risâlenin aidiyetine ilişkin bir bulguya yer vermemektedir. Söz konusu kişiler için bk. Nevîzâde Atâyî, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik*, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017) 1/772-773, 620, 1099.

Bağdâdîzâde'nin makelemize esas teşkil eden risâlesinin şimdilik elimizdeki tek nüshası Malatya Darende halk kütüphanesinde bulunmakta olup yazarın kimliğine veya nüshanın yazılış tarihine ilişkin ayrıntılı veriler (fevâid kayıtları) bulunmamaktadır. Sadece yazmanın başında ve sonunda isim olarak Bağdâdîzâde zikredilmektedir. Her ne kadar Darende nüshası katalog kayıtlarında *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak* olarak zikredilmişse bile eserin dibâcesinin üstünde bu risâle *Kitab min ilmi'l-hikmet* şeklinde isimlendirilmiştir. Bağdâdîzâde, *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak* (Malatya: Darende İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 112), 1b. Kanaatimizde eserin *Kitab min ilmi'l-hikmet* şeklinde isimlendirilişi risâlenin ilgili olduğu ilmi ifade edip söz konusu mecmuanın felsefeye ilişkin risâlelerden teşekkül ettiği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim bu mecmuada bir sonraki dipnotta hakkında bilgi verdiğimiz Arpacızâde ve başka âlimlere ait felsefi eserler bulunmaktadır.

¹¹ Tıpkı Bağdâdîzâde de olduğu gibi Arpacızâde'ye ilişkin kısıtlı biyografik bilgileri Atâî'den öğrenmekteyiz. Atâî, Arpacızâde nisbesiyle sadece bir isme yer vermektedir ki o da Arpacızâde Mehmed Efendi (ö.1033/1623) şeklindedir. Bu ismin Kayserili olup Arpacızâde nisbesiyle meşhur olduğu zikredilir. Ayrıca Ankara'daki Hüsrev Kethûda medresesinde, akabinde Diyarbakır, Bağdat ve Medine gibi farklı yerlerde müderrislik görevini icra ettiği dile getirilmiştir. Nevîzâde Atâyî, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik*, 2/1713. Mehmed Süreyyâ ise *Sicill-i Osmânî* eserinde Arpacızâde Mehmed Efendi'nin vefat tarihinin (ö.1034/1624-25) olarak yer verip onu salih ve münzevi bir kişilik olarak tanıtır. Kayserili olup Medine ve Bağdat kadılığı görevlerini icra eden Arpacızâde'nin, Ali Efendi diye bilinen bir oğlu olup onun da Mehmed Efendi diye bilinen bir oğlunun olduğunu belirtir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1909), 3/986. Muhtemeldir ki o, Bağdat'ta görev yaptığı esnada Bağdâdîzâde'nin risâlesine erişip daha sonra cevap niteliğinde eleştirilerini kaleme almış olabilir. Bu verilerden hareketle şimdilik Bağdâdîzâde ve Arpacızâde'nin 16.yüzyılın son çeyreği ile 17. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış iki Osmanlı âlimi olduğunu söylemekle yetinmek durumundayız.

Arpacızâde'nin şimdilik dört nüshasına erişebildiğimiz risâlesinin Koca Ragıp Paşa koleksiyonu 1459 numaralı yazmasındaki zahriyesinde "*Risâle li defî mâ zehebe ileyhi'l-ba'z fi cevâbi'l-itirâz 'ale's-Şerif min 'ademi tekaddümi'l-vücûdi'l-mutlâk li'l-Bâri 'ala vücûdi ma'lûlihi'l-evvel*" şeklinde isimlendirilişi, eserin yazılış gayesini açık olarak bize ifade etmektedir. Bu risâlenin yukarıdaki isimlendirilişin hemen altında "*Ecvibe li Arpacızâde an Esile Bağdâdîzâde*" şeklinde müstensih tarafından farklı bir şekilde dile getirilişi de muhatapların kimliğini ve Arpacızâde'nin gayesini açıkça ortaya koymaktadır. Zira tıpkı Bağdâdîzâde gibi Arpacızâde de eserin dibâcesinde risâlesinin isimlendirilmesine ilişkin herhangi bir bilgi vermemekle birlikte Darende nüshasının katalog kaydında Arpacızâde'nin eseri *Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak* şeklinde geçmektedir. Arpacızâde, *Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak* (Malatya: Darende İlçe Halk Kütüphanesi, 112), 6b-11b. Arpacızâde'nin Koca Ragıp Paşa koleksiyonundaki 1459 numaralı nüshası ise yanlışlıkla Bağdâdîzâde'ye atfedilerek *Risâle fi'l-Hikme* şeklinde kataloglandırılmıştır. Bağdâdîzâde, *Risâle fi'l-Hikme* (İstanbul:Süleymaniye Kütüphanesi, Koca Ragıp Paşa, 1459) 216-219. Bununla birlikte bundan sonraki atıflarımızda Darende nüshasının katalog bilgileri esas alınacaktır.

Arpacızâde'nin söz konusu risâlesinin Bursa İnebey nüshasındaki fevâid bilgileri sayesinde ise Bağdâdîzâde'nin muhatap aldığı kişinin Hatibzâde olduğunu öğrenmekteyiz. Nitekim hemen eserin dibâcesinde *ba'zu'l-ekâbir* diye metinde geçen ibarenin altında kırmızı puntuyla Hatibzâde ismini görmekteyiz. Aynı şekilde metinde *ba'zu'l-müderrisin* olarak geçen ibarenin hemen altında Bağdâdîzâde isminin olması da muhatapın kimliğini bize açıklaması noktasında önemli veriler sunmaktadır. Arpacızâde'nin bu nüshası ise katalog bilgilerinde *Risâletü'l-Ecvibe an i'tirâzi*

ister basit ister bileşik olsun bütün illet türlerini içerecek şekilde tam illeti tanımlama çabalarının önemli bir rolünün olduğunu belirtmemiz gerekir.

1. Tam illeti Tanımlama Çabaları: Tarihsel Arka Plan

İbn Sînâ, (ö.428/1037) illetleri ma'lûle olan ilişkilerin farklı boyutlarını dikkate alarak dâhilî-haricî, bitişik-ayrık, şeklinde temyiz etmekle birlikte¹², ma'lûlün varlığının zorunluluğunu veya yeterliliğini kesin bir şekilde ifade eden tam ve eksik illet ayrımı özellikle Ebherî ile birlikte ön plana çıkmıştır.¹³ Her ne kadar tam ve eksik illet ayrımını Ebherî'de olduğu gibi net bir şekilde dile getirmese bile ma'lûlün varlığı için yeterli olan ve zorunlu kılan illetin varlığıyla ma'lûlün varlığının zorunluluk arz edeceğini kabul eden İbn Sînâ, basit ve bileşik illet ayrımı üzerinde durmuştur. Böylece o, Tanrı ile diğer herhangi bir mümkün illetin aynı ontolojik statüye sahip olmadığını vurgulamak istemiştir. Zira Tanrı, doğası gereği basit bir varlık olduğu için diğer bileşik varlıklar gibi ma'lûle etki edebilmek için ilave unsurlara muhtaç değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ, fâil illeti zâtı gereği değil de tabiat, irade, zaman, şart ve alet gibi iç ve dış unsurların birlikteliğiyle tamlığa kavuşan ile zâtı gereği tam olup bu tarz unsurlara muhtaç kalmayan şekilde ikili bir ayrıma tabi tutar. İlk kapsama girenler bileşik fâil illet, diğeri ise basit fâil illeti ifade eder. İbn Sînâ için basit fâil illetin varlığı anında ma'lûlün de zorunlu olması kaçınılmazdır. Basit fâil illet sadece ilk ilke'yi kapsadığından O'nun varlığı anında ma'lûlün de var olması gerekir. İlk ilke'nin hiçbir şekilde basitliğine zarar gelmemesi, aynı zamanda tam illet olması ve ma'lûlün varlığı için zâtının yeterli olması ilkesiyle ilişkilidir. Yani O'nun basit olma özelliği devre dışı bırakıldığında, tam ve yeterli bir varlık olarak başkasının varlığına zorunlu olarak etki edemez.¹⁴ Dolayısıyla fiziki illetler grubunun bir araya gelmesiyle ma'lûlün meydana gelmesi ile sadece metafizik fâil illetin varlığının ma'lûl için yeterli olması, basit ve bileşik tam illet tanımının birbirinden farklılaşmasının temelini oluşturur. O hâlde ilk ilke'nin basitliğinin zedelenmemesi için tam illet tanımının bütün illet türlerini kapsaması ve olası şüpheleri bertaraf edecek bir kıvamda olması gerekir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi tam ve eksik illet ayrımını net bir şekilde ortaya koyan isimlerin başında gelen Ebherî, çoğunlukla tam illeti *ma'lûlün kendisine ihtiyaç duyduğu şeylerin bütünü*

ba'zî'l-Ekâbiri 'ale'l-Fâzîlî's-Şerîf şeklinde isimlendirilmiştir. Dolayısıyla Arpacızâde, Tanrı'nın zâtına ilişkin mutlak varlık anlamının ilk ma'lûlü öncesinin imkân meselesinde Seyyid Şerîf'in itirazını yorumlayan Hatîbzâde'ye karşılık veren Bağdâdîzâde'nin yorumunu eleştirme amacı içerisindedir. Ayrıca Arpacızâde ismi her ne kadar sadece Koca Ragıp Paşa nüshasına dayanılarak *Laricazâde* şeklinde okunmuş olsa bile biyografik kaynaklarda böyle bir isme rast gelmediğimiz ile Bursa İnebey nüshasında çok açık bir şekilde Arpacızâde isminin belirtilmesi, *Laricazâde* tercihinin isabetli olmadığını göstermektedir. *Laricazâde* şeklindeki okuyuş için bk. Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âmme Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/27 (2016), 95. Bursa İnebey nüshasında Arpacızâde isminin geçtiği yer için bkz. Arpacızâde, *Risâletü'l-Ecvibe an İ'tirâzı ba'zî'l-Ekâbiri ale'l-Fâzîlî's-Şerîf* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, 1429), 278a. Bağdâdîzâde ve Arpacızâde'nin hayatı ve eserlerine ilişkin araştırmalarımız devam etmekte olup ilgili risâlelerinin en kısa zamanda tahkikli neşrini yapmayı ümit emekteyiz.

¹² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'arûziyye*, thk. Muhsin Salih (Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 2007), 37. a.mlf.; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 2/2.

¹³ Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı", 71-75.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 2/10; Üçer, "Tanrı, irade ve Metafizik Nedenlik: Taşkoprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları", 319, 327.

(cemi'), eksik illeti ise *ma'lûlün kendisine ihtiyaç duyduğu şeylerin bir kısmı (ba'z)* şeklinde dile getirmiştir.¹⁵ Onun öğrencisi Kâtibî de hocasına benzer şekilde tam illetin tanımını şu şekilde yapmaktadır: *Şeyin (ma'lûlün) varlığında kendisine muhtaç olduğu anlamıyla illet ya tam veya tam olmayandır. Tam illet, şeyin (ma'lûlün) varlığının kendisine dayandığı bütün her şeydir (cümle). Tam olmayan illet ise ma'lûlün varlığının kendisine dayandığı şeylerin bir kısmıdır (ba'z).*¹⁶

Ebherî, ma'lûlün kendisine muhtaç kaldığı ve kendisiyle zorunlu olduğu tam illetin hem bileşik hem de basit bir yapısının olabileceğini ifade eder. Yani tam illet, ma'lûlün kendisine muhtaç kaldığı birçok unsurdan teşekkül eden bileşik bir yapıya sahip olabileceği gibi bu tarz bir içeriğe sahip olmak zorunda da değildir.¹⁷ Buna göre tam illet, birtakım unsurlardan oluşmuş bileşik bir yapıya sahip olabileceği gibi basit tam illet de olabilir. Zira hariçte bir masanın varlığı için fâil, gâî, sûrî ve maddî illetlerin yanı sıra birtakım aletler ile engellerin yokluğunun bir araya gelmesiyle bileşik tam illetin varlığı söz konusu olabilirken, ilk ilke'nin basit tam illet olması için hiçbir eksik illete gereksinimi yoktur. O hâlde ilk ilke'nin basit tam illet oluşu ile eksik illetlerin tamamına muhtaç kalan herhangi bir bileşik tam illetin aynı şartlara tabi tutulması söz konusu değildir. Görüldüğü üzere bileşik tam illetin, eksik illetlerin bir araya gelmesi ile şartların varlığı ve engellerin ortadan kaldırılması gibi etkenlere bağımlı olmasına karşılık, ilk ilke'nin basit tam illet oluşunda zâtından başka unsurlara bağımlı kalmayışı, tam illet tanımının sadece bileşik illetleri içermeye yönelik kayıtlardan berî kalarak dakik bir biçimde yapılması endişesini ön plana çıkartmıştır.

Cürcânî, *ma'lûlün varlığında kendisine dayandığı şeylerin bütünü* şeklindeki tam illet tanımındaki *bütün* kelimesinin parçalardan müteşekkil olma anlamına hâiz olmasından ötürü tam illetin bileşik bir yapısının olması gerektiği imâsının ortaya çıkabileceğini ifade eder. Halbuki tam illet yapısı gereği basit veya bileşik bir hüviyete sahip olabilir. Nitekim tam illetin zorunlu veya muhtar niteliğine sahip olmasına göre sadece fâil illet, fâil ve gâî illet, fâil, maddî ve sûrî veya dört illetin tamamından oluşan bileşik bir yapısı olabilir. Örneğin yokluğu dikkate alınan bir engele ve varlığı gözetilen hiçbir şarta dayanmaksızın basit ma'lûlün varlığını sağlayıp ona tesir eden ilk ilke'nin basit fâil illet oluşundan bahsedilebilir. Yani ilk ilke, zâtı gereği ma'lûlün varlığını gerektiren zorunluluk (mûcib) karakterine sahip olması durumunda, hiçbir gaye taşımadığını savunan öğretiyeye göre kendisinden basit tek bir varlık ortaya çıkacaktır. Yine basit bir ma'lûlün meydana gelebilmesi için tam illetin fâil ve gâî illetten teşekkül etmesiyle birlikte ilk ilke'nin muhtâr niteliğine sahip olması gerekir. Bileşik ma'lûlün illetinin de *mûcib* veya *muhtâr* olmasına göre üç veya dört illet türünden oluşan bir tam illetinin olması kaçınılmazdır.¹⁸ Dolayısıyla ma'lûl basit bir varlık ise onun tam illeti sadece ma'lûlün varlığını zorunlu kılan fâil illet iken, basit ma'lûlün tam illeti gaye ve iradeyi de kapsayan fâil illet de olabilir. Ma'lûl bileşik bir varlık olduğunda ise bunun tam illeti zâtıyla zorunlu kılan fâil illeti esas alanlara göre gaye kabul edilmediğinden madde, sûret

¹⁵ Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fi ta'dîli'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Koca Ragıp Paşa, 824), 66b.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, thk. Abbas Sadri (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005), 39.

¹⁷ Ebherî, *Keşfü'l-hakâ'ik fi tahrîri'd-dekâ'ik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), 293.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 1/842.

ve fâil illetten oluşan üçlü yapıdır. Fâil illetin muhtâr olmasını esas kabul edenlere göre ise dört eksik illeti ihtiva eden tam illet, bileşik ma'lûlün varlığını gerektirir.¹⁹ Dolayısıyla tam illeti tanımlarken farklı perspektif ve tercihlerin benimsenmesinde illetin ve ma'lûlün basit veya bileşik olması önemli bir kriter olduğu gibi tam illetin sadece bileşik bir yapısının olması söz konusu olmayabilir.

Cürcânî, Şemsüddîn el-İsfâhânî'nin (ö.749/1349) *Tecrîdü'l-i'tikâd* şerhine yazdığı meşhur hâşiyesinde de *ma'lûlün varlığında kendisine dayandığı şeylerin bütünü* şeklindeki tam illet tanımının sadece bileşik tam illetleri içerebileceği yönündeki endişesini yineler. O, tam illetin sadece bileşik varlıklara özgü kılınmayabileceği şeklindeki görüşünü bu eserinde verdiği benzer örneklerle pekiştirir. Buna göre tam illetin basit ve bileşik olması gibi ma'lûlün de basit veya bileşik olmasına göre tam illet sadece fâil illet veya diğer illetlerin toplamından oluşan bir terkibe sahip olabilir. Nitekim ilk ilke zâtıyla zorunlu kılan bir fâil illet olması halinde sadece zâtı gereği ma'lûlün varlığını gerektiren tam illet rolüne sahip olabilir. O halde tam illetin bileşik olduğu gibi basit bir yapıya sahip olmasında bir beis yoktur. Cürcânî, bu bağlamda tam illetin yalnızca basit fâil illetten oluşması halinde kendisine bağlı kalınan bir şart olarak ma'lûlün imkân niteliğine muhtaç kalınabileceği iddiasını da kabul etmez. Zira kendisine bağlı kalınan bir unsur olarak kabul edilen *ma'lûlün imkân niteliği* esasında tam illetin bir parçası değildir. Zira fâil illete ihtiyacı sağlayan esas unsur, zaten ma'lûlün imkân niteliğidir. O hâlde bir şeyin imkânla nitelenmeksizin illete gereksiniminden bahsedilemez. Dolayısıyla imkân niteliği, ma'lûl açısından tahakkuk eden bir özelliktir. Sonuç olarak o, herhangi bir şeyin bilfiil mümkün kategorisine girip illetinin varlığına dair bir soruşturmanın başlaması nedeniyle, fâil illele birlikte ma'lûlün imkânının da etkin bir unsur olmasıyla O'nun basit tam illet oluşunun ortadan kalkabileceği görüşüne katılmaz. Nihâyetinde Cürcânî, ma'lûlün varlığının imkânı gibi İlk İlke'nin basit zâtı dışında herhangi bir unsurun etkin olması gibi problemlerin ortaya çıkmaması için tam illeti *ma'lûlün kendisine muhtaç olduğu ve ondan başka bir şeye dayanmadığı şey* şeklinde açıklamanın daha doğru olacağını dile getirir.²⁰ Böylece illetin kendisi dışında harici bir unsura dayanmaksızın ma'lûlün varlığını gerektirmesi, basit ve bileşik tam illetlerin içerilmesini sağlar. Yani tam illetin sadece bileşik illetler grubuna hasredilmemesi için hem basit hem de bileşik illetleri içermesi gerekir. Bundan dolayı Cürcânî, tam illeti tanımlama çabalarına katkı olarak ma'lûlün ihtiyaç duyduğu esas unsurun tam illetin kendisi olması gerektiğini vurgulamıştır. Böylece onun, tam illetin basit veya bileşik illetlerin tamamını kapsayabileceğine yönelik endişesini bu şekilde ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla Cürcânî'nin bu bağlamda beslendiği esas kişi olan İbn Mübârekşâh'ın *ma'lûlün varlığı için muhtaç kalınan şeylerin bütünü yerine kendisinin haricinde başka bir şeye dayanılmayan* olarak tam illeti önceden tanımlaması, İlk İlke'in basit olma hüviyetini kuşatacak şekilde tam illet tanımını yapmak istemesinden ileri gelir. Zira *ma'lûlün varlığı için muhtaç kalınan şeylerin bütünü* şeklindeki tanıma ilk etapta bakıldığı zaman O'nun basit tam illet olma rolü devre dışı kalmaktadır. Çünkü bu tanım, aynı zamanda ma'lûlün imkânı ve önceki

¹⁹ Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşkoprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefi-Kelâmî Kaynakları", 309.

²⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd; Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecridi'l-akâ'id*, thk, Eşref Altaş vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 2/353-354.

zorunluluğu (el-vücûbu's-sâbık) gibi gibi zâtın dışında kalan başka illetlerin de tam illetin parçası olmasına yol açabilir. Dolayısıyla *kendisinin haricinde başka bir şeye dayanılmaması* vurgusu, tam illet tanımının Zorunlu ve mümkün illetlerin varlığının kuşatılabilmesi içindir.²¹ Dolayısıyla Ebherî'den tevârüs edilen tam illet tanımını İbn Mübarekşâh'ın revize etme çabasına Cürçânî'nin de eşlik ettiği söylenebilir.

Osmanlı döneminde yaşamış önemli bir kişilik olan Hatibzâde, Cürçânî gibi tam illetin farklı açılardan tanımlanmasına göre sadece basit veya bileşik tam illetleri içermesi problemini gündemine alır. Tam illeti tanımlama çabalarıyla basit ve bileşik illetler grubunun tamamının içerilmesi arasında önemli bir bağ olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hatibzâde'nin selefi konumunda olan Cürçânî, terkibi çağrıştıran ifadeleri içeren tam illet tanımı yerine, ilk ilke'nin basit tam illet olmasını da içeren daha dakik tanımların ön plana çıkartılması yönündeki çabalara destek vermiştir. Hatibzâde, ma'lûlün meydana gelişinde dikkate alınan şeylerin bütünü şeklindeki tam illet tanımı referans alındığında basit tam illet olarak ilk ilke'nin fâil illet oluşunun ötesinde mutlak varlık anlamının da ihtiyaç duyulan zorunlu bir unsur teşkil etmesi meselesini tartışır. Buna göre ilk ilke'nin basit tam illet olabilmesi için ma'lûlün kendisine muhtaç kaldığı bir unsur olarak *mutlak varlık* anlamının kabul edilmesi gerekir. Zira mutlak varlık, hem ilk ilke'ye hem de bütün mümkün illetlere ilişir. Bu durumda ise ilk ilke, basit fâil illet oluşunu ifade eden zâtının yanı sıra mutlak varlıkla birlikte bileşik bir yapı arz edecektir. Öyle ki tam illet ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın mutlak varlığın etkisini inkâr etmek söz konusu olamayacaktır. Ona göre, Cürçânî'nin de vurguladığı üzere ma'lûlün varlığında kendisine dayanan şeylerin bütünü olarak tam illetin ifade edilmesi halinde, *bütün* ifadesinden ötürü tam illet tanımının sadece bileşik illetleri içerebileceği görüşü ileri sürülebilir. İşte bu bütünün bir parçası olarak mutlak varlığın basit tam illet olan ilk ilke'ye ilişmesi, ilk ilke'nin basit fâil illet oluşunda özel varlığı haricinde mutlak varlığın da etkin olabileceğini gösterebilir.²²

Hatibzâde, ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu şeylerin bütünü şeklindeki tanımı esas aldığımızda tam illetin sadece bileşik illetlerle teşekkül edebileceği şeklindeki çıkarıma hak vermektedir. Zira ma'lûlün varlığında ihtiyaç duyduğu şeylerin bütünü şeklindeki tanım, tam illetin birçok unsurdan müteşekkil olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla basit ve bileşik illetlerin tamamı için etkin bir role sahip olan mutlak varlık da tam illeti oluşturan bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bu durumda ise ilk ilke'nin basitliğine yönelik tartışmaların ön plana

²¹ Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, nşr. Cafer Zâhidî (Tahran: Müesses-e-i Çâb ve İntişârât ve Girâfik Dânişgâh-i Firdevsî, 1355), 175. İbn Mübârekşâh'ın tam illetin mâhiyetine ilişkin görüşleri için bkz. Zeynelabidin Hüseyini, *Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l-'ayn Geleneği* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 72-73.

²² Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Haşiye ala Şerhi't-Tecrîd* (Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi 114), 144a. Hatibzâde, tam illetin *ma'lûlün varlığında kendisine dayandığı şeylerin bütünü* şeklindeki tam illet tanımının sadece bileşik illetleri içerdiği tezini desteklemek üzere mümkün ma'lûlün önceki zorunluluk hâlinin de (el-vücûbu's-sâbık) ihtiyaç duyulan şeyler bütünü içerisinde yer aldığını belirtir. Böylece basit tam illet dışında ma'lûlün önceki zorunluluk hâlinin de ma'lûle etki eden bir unsur olarak ele alınması, tam illetin bileşik bir yapıdan teşekkül etmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Öyle ki Hatibzâde'ye göre ma'lûlün önceki zorunluluk hâlinin tam illetin bir parçası değil de eseri olmasına binâen, ilk ilke için bileşikliğin zorunluluk arz etmediği ileri sürülemez. Zira ma'lûlün zorunluluk hâli, tam illetin parçalarını oluşturan bir özelliğe haiz olup kendisi olmaksızın tam illetin varlığından bahsedilemez.

çıkması gayet doğaldır. İşte Bağdâdîzâde, Hatibzâde'ye cevap niteliğinde kaleme aldığı risâlesinde, ilk ma'lûlû meydana getiren ilk ilke'nin zâtına ilişen mutlak varlığın eksik illet olarak tam illetin bir parçası olmasını reddetmektedir. Arpacızâde ise Bağdâdîzâde'ye cevap niteliğinde kaleme aldığı risâlesinde onun delillerinin zayıf taraflarını ortaya koymaktadır. Şimdi her iki ismin ön plana çıkan görüşlerini risâleleri üzerinden ele almaya geçebiliriz.

2. Bağdâdîzâde ve Arpacızâde'nin İlk İlke'nin Basitliği Tartışmasına Katkıları

Bağdâdîzâde, risâlesinin hemen başında hükemâ tarafından ilk ilke'nin hiçbir şartta, alete ve engelin kalkmasına muhtaç kalmaksızın tek başına ilk ma'lûlûn tam illeti olduğunun kabul edildiğini ifade eder. Yani ne harici ne de zihinsel düzlemde ilk ilke'nin tam illet oluşunda bileşik bir yapı etkin olmamalıdır. Ancak ilk ilke'nin zorunlu olan özel varlığına ilişen mutlak varlığın da ilk ma'lûlûn varlığında etkin olduğu şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Öyle ki ilk ilke'nin özel varlığı ve mutlak varlığı birlikte tam illetin birer parçaları konumunda olup ontolojik açıdan ilk ma'lûlû önceleyebilir. Ontolojik açıdan ilk ilke'nin ve mutlak varlığın birlikte ilk ma'lûlû öncelemesinde bir beis olmayıp her ikisinin toplamından oluşan bileşik yapı ilk ma'lûlûn tam illeti konumunda olur. Ancak bu tarz bir argümantasyona karşılık Bağdâdîzâde, İlk İlke'nin zâtı gereği basitliğini koruyarak ilk ma'lûlûn tam illeti olmasının zedelenebileceği kanaatindedir. Bundan dolayı İlk İlke'nin özel varlığına ilişen mutlak varlığın ilk ma'lûlûn var kılınmasında tam illetin bir parçası olmasını reddeder. Zira ona göre mutlak varlık, ilk ilke'nin özel varlığına iliştiğinden dolayı ontolojik açıdan O'nun özel varlığından sonraya kalır. Yani mutlak varlık, ilişen olma (ârız) özelliğine binâen İlk İlke'nin zâtının aynısı olan özel varlığından sonra tahakkuk eder. Öyle ki mutlak varlık ile ilk ma'lûlûn özel varlığı, İlk İlke'nin özel varlığından sonraya kalma açısından benzerlik taşır. Nitekim İlk İlke'nin özel varlığına mutlak varlığın ilişme özelliği vardır. Kendisine ilişilen konumundaki İlk İlke'nin özel varlığı, ilişen olma payesini elinde bulunduran mutlak varlıktan ontolojik açıdan öncedir. O hâlde O'nun zâtına ilişen mutlak varlık, ilk ma'lûlû için eksik illet olmayıp ontolojik açıdan da ilk ma'lûle göre bir önceliğe sahip değildir. Aksi hâlde ilk ma'lûlûn varlığını kazanma derecesinde ilişebilme özelliğine hâiz olan mutlak varlığın, ilk ma'lûlû gibi sahip olduğu *ontolojik sonradanlığı* ile İlk İlke'nin ontolojik mertebesinde sahip olduğu *ontolojik önceliğinin* bir araya gelmesi gibi çelişik bir sonuç ortaya çıkacaktır. Nitekim bu tarz bir sonucu Bağdâdîzâde'ye göre hiçbir doğru kavrayış sahibi kimse kabul etmeyecektir.²³ Dolayısıyla Bağdâdîzâde, İlk İlke'nin basit tam illet olabilmesi için mutlak varlığın nedensel süreçte etkin bir role sahip olmadığını vurgulamıştır. Zira mutlak varlık ile ilk ma'lûlûn varlığının ontolojik açıdan İlk İlke'nin özel varlığından sonrasına kalması, İlk İlke'nin özel varlığıyla birlikte mutlak varlığın da ontolojik önceliğe sahip olmasını devre dışı bırakır. Yoksa bir şeyin ontolojik açıdan sonradanlığıyla önceliğinin çakışması gibi çelişik bir sonuç ortaya çıkacaktır. O hâlde İlk İlke'nin basit tam illet oluşunun parçası olarak mutlak varlığın kabul edilmesi, Bağdâdîzâde'ye göre kabul edilebilecek bir yargı değildir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Bağdâdîzâde, ma'lûlûn varlığında kendisine dayanan şeylerin bütünü şeklindeki tam illet tanımını referans alındığında illetin ma'lûle ontolojik önceliğinde mutlak varlığın da tam illetin bir parçası olarak etkin olabileceğini söyleyen Hatibzâde'ye karşı bir duruş sergilemiştir.

²³ Bağdâdîzâde, *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darende, 112), 1b-2a.

Bağdâdîzâde, tam illetin bir parçası olarak mutlak varlığın ilk ilke'nin basit tam illet olmasında etkin olduğu görüşünü ileri süren olası delilleri ele alıp sırasıyla bunları yanlışlayarak kendi pozisyonunu iyice güçlendirmeye çalışır. Birinci delil şu şekilde dile getirilebilir: **(I)** İlk ilke'nin ilk ma'lûlün illeti olması, hem *varlık* hem de *zorunluluk* itibarlarıyla önceliğe sahip olması demektir. Nitekim illetin ma'lûle göre varlık ve zorunluluk açısından önceliğinin olması, nedensellik ilişkisinin tesisinin illetten ma'lûle doğru gerçekleşmesini gerektirir. Ayrıca illet, hariçte tahakkuk etmeden ma'lûlün varlığının gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla İlk ilke'nin ilk ma'lûlün illeti olması hâlinde, varlık ve zorunluluk açısından ontolojik bir üstünlüğe sahip olması kaçınılmazdır. Bu durumda ise mutlak varlığın ilk ma'lûlün varlığa gelişinde bir etkisinin olduğu ve de O'nun özel varlığıyla birlikte ilk ilke'nin bileşik bir yapısının olabileceği ileri sürülebilir. Ancak Bağdâdîzâde'ye göre illetin ma'lûle önceliğinin mutlak varlık sayesinde olduğu ileri sürülse bile bu itirazın haklılığı söz konusu değildir. Zira bir şeyin, eserlerin kaynağı olma niteliğini taşıyıp harici varlığı varsa o şeyin gerçekliğinden söz edilebilir. Ancak akıllı kimseler, işlen pozisyonuna hâiz mutlak varlığın tek başına hariçte meydana gelen eserlerin kaynağı olamayacağını idrâk edebilecektir. Ayrıca mutlak varlığın işlen olma özelliğinden hareketle harici gerçekliğinin olduğu bilgisine erişilemez. Nitekim illetin ma'lûle önceliği özel varlık düzleminde gerçekleşir. Bundan dolayı mutlak varlığın eksik illet olarak ilk ma'lûlü önceleyerek ilk ilke'nin bileşik tam illet olmasına yol açtığı söylenemez.²⁴

İlk ilke'nin basitliğini koruyarak tam illet oluşunun nasıl anlaşılması gerektiği kritik bir soru olarak hâlâ karşımızda durmaktadır. Zira illet, ma'lûlün kaynağı olmaksızın ma'lûl de başka eserlerin kaynağı olamaz. Bu bağlamda Bağdâdîzâde'ye göre illetin ma'lûlün kaynağı olması ise iki kısımda ele alınabilir. İlki, ilk ilke'de olduğu gibi ma'lûlün kaynağı olmak için hariçte zâtının aynısı olan özel varlığıyla nitelenmeye muhtaç olmayandır ki O'nun zâtı bunun için yeterli gerekçeyi oluşturmaktadır. İkincisi ise ilkinin tam tersine mümkün varlıklarda olduğu gibi ma'lûlün kaynağı olmak için hariçte özel varlıkla nitelenmeye muhtaç kalan varlıklar kümesini oluşturur. Nitekim varlığı zâtına zâit olan mümkünün, mâlûlün kaynağı olma özelliğine hâiz olabilmesi için özel varlığıyla nitelenmesi gerekir. Ancak ma'lûlün varlığı için zâtına zâit varlığa muhtaç duymayan ilk ilke gibi bir varlığın olduğu da unutulmamalıdır. İlk ilke'nin zâtına zâit mutlak varlığa muhtaç kalmaksızın yalnızca özel varlığıyla ma'lûlünü var etmesi, ma'lûle önceliğin zâtın aynısı olan özel varlıkla gerçekleştiğini gösterir.²⁵ Nihâyetinde Bağdâdîzâde'ye göre mutlak varlığın O'nun zâtına ilişmesi, nedensellik sürecinde etkin bir unsur olduğunu göstermez. Öyle ki illet, mümkün kategorisinde olsa bile hariçte özel varlığıyla ma'lûlü önceler. O hâlde bu durum, mutlak varlığın mümkün varlıkların nedensellik sürecinde etkisinin olmadığını gösterir.

(II) Hariçte tahakkuk etmiş özel varlığın ilk ilke'nin zâtının aynısı olması hâlinde ilk ma'lûlü nasıl öncelediğine dair bir soru ileri sürülebilir. Mamâfih bu görüşün tersine özel varlığa zâit olan mutlak varlık sayesinde ilk ilke'nin ilk ma'lûlü öncelemesi durumunda, O'nun ilk ma'lûle varlık veren bir konumda olması gerektiği iddia edilebilir. Bu durumda ise ilk ilke'nin zâtına zâit olan mutlak varlık sayesinde ilk ma'lûlü öncelediği yargısının kabul edilmesi gerekir. Aynı şekilde bu yargının doğal bir sonucu olarak mutlak varlığın ilk ilke'nin illet olması sürecinde etkin bir role

²⁴ Bağdâdîzâde, *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darende, 112), 2a.

²⁵ Bağdâdîzâde, *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darende, 112), 2b-3a.

sahip olarak O'nun bileşik tam illet olmasına yol açtığı farz edilebilir. Bağdâdîzâde, bu argümantasyona cevap olarak hariçte tahakkuk eden özel varlığın ilk ilke'nin zâtının aynısı olması hâlinde bile ilk ma'lûlü öncelemesinde herhangi bir beisin olmayacağını söyler. Çünkü ona göre, illetin ma'lûlü varlık açısından öncelemesi, illetin hariçte olmaması hâlinde ma'lûlün meydana gelemeceğini söylemekle eşdeğerdir. Yani insan zihni, illetin ma'lûlün kaynağı ve gerekçesi olduğunu düşünmeksizin ma'lûlün bu tarz bir etkilenme özelliğine hâiz olduğunu idrak edemez. Bundan dolayı İlk İlke'nin özel varlığının hariçteki tahakkukuyla ma'lûlü öncelemesinde mutlak varlığın bir etkisinin olduğu ileri sürülemez.²⁶ Nihâyetinde özel varlığı ile İlk İlke'nin zâtının aynı olmasından ötürü, O'nun mutlak varlık sayesinde ilk ma'lûlü öncelemesi gerektiği söylenebilir. Bağdâdîzâde buna karşılık olarak özel varlığın ilk ilke'nin zâtının aynısı olup ma'lûlünü varlık açısından öncelemesinde herhangi bir beisin olmadığını vurgulamıştır. Zira İlk İlke'nin özel varlığıyla ma'lûlü öncelemesinden kastedilen esasında ma'lûlün varlığı için zâtının yeterli olmasıdır.

(III) Varlık yüklemi kendisine atfedilen her bir ferdine öncelik-sonralık, evlâ olup olmama ile şiddet ve zayıflık açısından teşkikle²⁷ yüklenir. Teşkîk, mutlak varlığın her bir ferde ortak bir anlama gelmekle birlikte zikredilen nitelikler açısından eşit düzeyde tahakkuk etmediğini ifade etmektedir. Bu niteliklerin her biri esasında mutlak varlık için geçerli olup Zorunlu'nun mümkün varlığa göre daha öncelikli, tam ve fazla olduğu söylenebilir. Buradan hareketle de İlk İlke'nin özel varlığına ilişkin mutlak varlığın ilk ma'lûlün varlığı için etkin konumda olup onu öncelediği ileri sürülebilir. Zira mutlak varlığın ilk ilke'nin özel varlığına ilişmesi, mümkün varlığa göre daha önceliklidir. O hâlde ilk ma'lûlden önce mutlak varlığın İlk İlke'ye ilişmesi gerekir. Dolayısıyla mutlak varlığın fertlerinin ontolojik statüleri gereği, mutlak varlığın İlk İlke'nin özel varlığına ilişmeksizin ilk ma'lûlün varlığına ilişmesi düşünülemez. Ancak mutlak varlığın teşkikle hariçteki fertlerine ilişmesi, İlk İlke'nin ilk ma'lûlün tam illeti olmasında eksik illet olarak etkin olduğunu kabul etmeyi gerektirse bile, Bağdâdîzâde bu çıkarıma haklılık payı vermez. Çünkü Bağdâdîzâde'ye göre İlk İlke'nin özel varlığının ilk ma'lûlün illeti olması hâlinde kendisine ilişkin mutlak varlıkla birlikte olmasında bir sakınca olmamasına karşılık, buradan hareketle mutlak varlığın nedensellik sürecinde etkin olduğu ileri sürülemez. Zira İlk İlke'nin özel varlığı ve mutlak varlığının birlikte ilk ma'lûlü ontolojik açıdan öncelemesinden ötürü, O'nun bileşik bir varlığa dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca illetle birlikte olanın nedensellik sürecinde etkin olması zorunluluk teşkil etmediğinden mutlak varlığın İlk İlke'nin basit tam illet olmasını ortadan kaldırdığı söylenemez.²⁸ Bundan sonra mutlak varlığın ilk ma'lûlü önceleyerek tam illetin bir parçası olma özelliğine hâiz olup olmamasıyla bu durumun Tanrısal basitliğe etkisini incelemeye devam eden Arpacızâde'nin görüşlerini bu konuya hasrettiği risâlesi üzerinden ele almaya geçebiliriz.

Arpacızâde, risâlesinin başlarında sözde müderris (ba'zu'l-müderrisin ismen) olarak küçümseyici bir ifadeyle nitelendirdiği Bağdâdîzâde'nin bu mesele bağlamındaki görüşlerini değerlendirip eksik taraflarını ifade etmeye çalışmıştır. O, önemli bir ilmi konumu olan (ba'zu'l-ekâbir) Hatibzâde'ye karşılık Bağdâdîzâde'nin karşı bir pozisyon aldığını ifade eder. Nitekim Hatibzâde,

²⁶ Bağdâdîzâde, *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darende, 112), 3b-4a.

²⁷ Muhittin Macit, "Teşkik", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/567-568.

²⁸ Bağdâdîzâde, *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darende, 112), 5a-6a.

yukarıda geçtiği üzere ma'lûlün varlığında muhtaç kaldığı şeylerin bütünü şeklindeki tanım dikkate alındığında tam illetin sadece bileşik illetleri içerebileceğine yönelik endişelere haklılık payı vermişti. Öyle ki Hatibzâde, ilk ilke'nin özel varlığıyla birlikte mutlak varlığın da ma'lûlün varlığının tahakkuk etmesinde etkin bir unsur olabileceğini ifade ettiği için Bağdâdîzâde tarafından eleştirilmiştir. İşte Arpacızâde, kaleme aldığı risâlesinde ilk ilke'nin basitliğinin zedelenmemesi için mutlak varlığın ilk ma'lûlü önceleyerek etkin bir rolünün olmadığını savunan Bağdâdîzâde'nin delillerini eleştirir. Yani Arpacızâde, ilk ma'lûlün sübut bulmasında ilk ilke ile birlikte mutlak varlığın da nedensel süreçte aktif olabileceğini reddeden Bağdâdîzâde'ye karşılık Tanrısal basitliğin ortadan kalkmayabileceğini vurgulamaya çalışmıştır.

Arpacızâde, meseleyi kendi penceresinden sistematik bir şekilde ele almak yerine adeta reddiye niteliğini anımsatır bir tarzda Bağdâdîzâde'nin ön plana çıkarttığı delillerin zayıf noktalarına temas etmiştir. Ona göre, her ne kadar mutlak varlık ilişkin özelliğinden dolayı kendisine iliştilen konumundaki ilk ilke'nin zâtından sonraya kalsa bile *ilk ma'lûl*, hem ilişkin konumundaki mutlak varlık hem de kendisine iliştileni ifade eden ilk ilke'nin özel varlığından sonraya kalmaktadır. Dolayısıyla Bağdâdîzâde'nin iddia ettiği üzere mutlak varlığın ilk ilke ile birlikte *ontolojik önceliğe* sahip olup ilk ma'lûlle birlikte *ontolojik sonradanlığa* sahip olması şeklinde çelişik bir sonuç ortaya çıkmaz. Çünkü mutlak varlık, her ne kadar ilk ilke'nin özel varlığından sonraya kalma itibarıyla ilk ma'lûlle benzerlik taşısa bile, bu durum her ikisinin ontolojik mertebesini eşitlemez. Öyle ki ilk ma'lûl, hem mutlak varlıktan hem de ilk ilke'nin özel varlığının mutlak varlıkla nitelenmesinden sonrasına kalır. Nitekim ma'lûlün varlığı, var kılma süreci ve illetin varlığından sonrasına kalmak durumundadır. Ayrıca ona göre, Bağdâdîzâde tam illetin basit olmasının mâhiyetini doğru bir şekilde anlamamıştır. Zira tam illetin basit olması, kendisine diğer eksik illetlerden bir şey ilave edilmeden fâil illetin tek başına ma'lûlü var kılmada yeterli olmasıdır. Bunun gerekçesi de O'nun her açıdan hakiki birliğe sahip olup her türlü bileşiklikten berî olmasıdır. Bu bağlamda her açıdan Bir olandan bir varlığın sudûr etmesi ile tam illetin basit olması arasındaki farkın bilinmemesi de, onun bu tarz bir yanlış anlayışın içerisine düşmesine yol açmıştır.²⁹ Yani Arpacızâde'ye göre ilk ilke'ye ilişkin bir niteliğe sahip olma açısından mutlak varlığın Tanrısal basitliği ortadan kaldırması, Bağdâdîzâde'nin yaklaşımı açısından birden ancak bir çıkar ilkesinin kabulü durumunda geçerliliğini koruyabilir. Ancak ilk ilke'nin basit fâil illet olması sudûrun temel prensibi olan birden ancak bir çıkar kuralına göre varlığın meydana getirilmesini zorunlu kılmamaktadır. Buna göre Tanrı, hakiki birliğe sahip fâil illet olarak mutlak varlığın kendisine ilişmesi durumunda bile basit tam illet olma hüviyetini muhafaza edebilir. Dolayısıyla Arpacızâde'ye göre ilk ilke'ye ilişkin mutlak varlık ile ilk ma'lûlün aynı ontolojik mertebede varlığa geldiği iddiası ileri sürülemez. Çünkü ilk ilke'nin zâtından sonraya kalmakla birlikte ilk ma'lûlün varlık mertebesinden önce mutlak varlığın tahakkuk etmesinden bahsedilebilir. Böylece Bağdâdîzâde'nin söylediği gibi ilk ilke'nin varlığından sonraya kalma itibarıyla ilk ma'lûl ile mutlak varlığın ontolojik mertebelerinin eşitlenmesi gibi bir çelişki söz konusu olmayacaktır.

Arpacızâde'ye göre fâil illetin varlığı maddî, sûrî ve gâî illetler gibi diğer *eksik illetler* seviyesinde görülemez. Dolayısıyla fâil illetin varlığının gerçekliğini ve yok olmayışını ifade eden mutlak varlığı da ma'lûlün ihtiyaç duyduğu kategoriye sokarak tam illetin sadece bileşik bir yapısının

²⁹ Arpacızâde, *Risâle fi hakki Vücûdi'l-Mutlak*, (Darende, 112), 7a.

olabileceğine yönelik bir görüşü savunmak doğru değildir. Çünkü ona göre illetin zâtını, ma'lûlün varlığını gerektiren bir unsur olarak değerlendirmemek gerekir. Aksine illetin zâtı yerine bilfiil vuku bulup tahakkuk etmesi ma'lûl üzerinde etki uyandırır. Yoksa ma'lûlün tek bir anda hem var hem de yok olması gibi çelişik bir sonuç ortaya çıkacaktır. Yani illetin zâtı yeterli şart olsaydı o zaman ma'lûlün; illetin varlık düzleminde yok olması, ma'lûliyet düzleminde ise var olması gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkardı. Bundan dolayı illetin bilfiil varlığının ve yokluğunun, ma'lûlün varlığına ve yokluğuna etki etme özelliğinin olduğundan bahsedilebilir. Ayrıca fâilin varlığı fâil illetin kendisinden başka bir şey olmadığı için buradan hareketle basit tam illetin bileşik bir yapıya bürünebileceğini ileri sürmek doğru değildir.³⁰ O hâlde müstakil olarak harici gerçekliğe hâiz olmayıp asıl olarak fâil illetin bir parçası olarak itibar edilebilecek olan mutlak varlığın İlk İlke'nin ilk ma'lûlü öncelimesinde eksik illet olarak kabul edilebileceğini ileri sürmek doğru değildir. Çünkü mutlak varlık, tam illetin tahakkuk etmesini sağlayan müstakil bir gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla eksik illet konumunda görülerek ma'lûlün kendisine ihtiyaç duyduğu kategoriye yerleştirilen mutlak varlığın tam illetin bileşik olmasına etki edebilecek bir tesirinin olduğu söylenemez. Bununla birlikte ona göre, Bağdâdîzâde'nin kendi görüşünü temellendirmek için ileri sürdüğü deliller ve meseleye yaklaşım tarzı kesinlikle doğru değildir. Çünkü Bağdâdîzâde'nin ileri sürdüğü deliller zayıf ve kabul edilemeyecek bir seviyede olup cevaplanmaya değer bir konumda bile değildir.

Arpacızâde, mutlak varlığın müstakil bir eksik illet olarak ele alınarak İlk İlke için basit tam illet olma durumunun ortadan kalkacağını savunan Bağdâdîzâde'nin görüşünün doğru olmadığını kanaatindedir. O, mutlak varlığın müstakil bir eksik illet olarak ele alınmaması gerektiğini tümel bir mâhiyete sahip olmasıyla ilişkilendirir. Bununla birlikte mutlak varlık, tikel mâhiyetlerin her birisinin sahip olduğu gerçekliğin soyutlanmasıyla elde edilen bir anlama sahip olduğu için özel varlıklardan kopuk bir boyuta da sahip değildir. Nitekim Arpacızâde'ye göre zâtıyla kâim olmayı ifade eden hakiki özel varlığın tek başına akledilmesi imkansızdır. Bundan dolayıdır ki *itibari anlamlar* sayesinde özel varlığın akledilmesi söz konusudur. Nitekim hariçte mevcut olma anlamı, harici varlığın akledilmesiyle anlam kazanan bir gerçekliği ifade eder. Esasında hariçte mevcut olma ise eserlerin kaynağı olabileme özelliğine sahip olmak demektir. O hâlde herhangi bir şey için hariçte bir oluş söz konusu olmazsa, bu şeyin illet olma niteliğine sahip olması da söz konusu olamayacaktır. Bundan dolayıdır ki hariçteki oluş anlamı, zâtıyla kâim olan hakiki özel varlığın aynısı olmaya indirgenemez. Buna binâen hariçteki oluşun zâtıyla kâim olmayan izâfî bir gerçekliğinin olduğunu unutmamak gerekir. Arpacızâde, hariçte oluş ve yok olmama anlamını ifade eden mutlak varlığın Vâcib Teala'nın zâtıyla kâim olup işlen konumunda olduğu kanaatindedir. Onun, bu bağlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın isimlerini zikrederek Vâcib'in özel varlığının mevcut olma anlamıyla nitelendiğini belirtip, daha sonra kaleme alınan kelâmî ve felsefî metinlerde de özel ve mutlak varlık ayrımına dayalı ikili ayrımın sıklıkla benimsendiğini ifade etmesi dikkat çekicidir.³¹ Buna göre yok olmamayı ifade eden mutlak varlık aklî ve itibarî bir gerçekliğe sahip iken, özel varlık itibarî gerçekliğin hakikatini ifade etmektedir. Mutlak varlık,

³⁰ Arpacızâde, *Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darend, 112), 7b.

³¹ Arpacızâde, *Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darend, 112), 9b.

tıpkı özel varlık gibi bir şeyin hakikatini sağlayan asıl unsur konumunda olmayıp tikel mahiyetlere zihinsel düzlemde iliştiğinden ötürü basit tam illetin bileşik bir yapıya evrilmesine yol açmaz.

Mutlak ve özel varlık arasındaki ayrımı net bir şekilde dile getiren Arpacızâde, tam illetin ma'lûle önceliği meselesinde mutlak varlığa etkin bir rol vermiştir. Her ne kadar o, Bağdâdizâde gibi mutlak varlığı tam illetin bir parçası olarak ele alıp buradan hareketle Tanrısal basitliğin ortadan kalkacağı iddiasını kabul etmemişse bile mutlak varlığın nedensellik sürecindeki etkisini gözden kaçırdığı anlamına gelmez. Nitekim tam illetin varlık ve zorunlulukla ma'lûlü öncelediği ilkesi ileri sürüldüğünde, bahsi geçen varlığın mutlak mı yoksa özel varlığa mı referans teşkil ettiği meselenin tartışılan bir boyutunu oluşturmaktaydı. Arpacızâde, Bağdâdizâde'nin aksine illetin ma'lûle önceliğinin bu bağlamda mutlak varlığa referans teşkil ettiğinin ileri sürülebileceğini belirtir. Çünkü hariçteki oluş nispeti idrak edilmediğinde zorunlulukla nitelenmenin de doğru olarak anlaşılması mümkün değildir. Zira zorunlulukla öncelenme, zaten mutlak varlığın zâta nispetini ifade etmektedir. Nitekim O'nun özel varlığı ile zâtının aynı olması, zorunlulukla öncelenme ilkesinde özel varlığın değil de mutlak varlığın zâta nispetini dikkate almayı gerektirir. O hâlde mutlak varlık ve zorunlulukla illetin ma'lûle önceliğinden bahsedilebilmesi, mutlak varlığın ilk ilke'nin özel varlığıyla birlikte etkin olduğu iddiasını güçlendirmekle birlikte, bu durum ilk ilke'nin basit tam illet olma payesini ortadan kaldırmaz. Bu bağlamda zorunluluğun anlamı, mâhiyeti, ilk ilke'nin zatıyla aynı olup olmaması, bir şeyin zorunlu olmadıkça var olamayacağı şeklindeki sorular, Arpacızâde tarafından kritik edilmiştir.³² Buna göre illetin ma'lûlü varlıkla öncelemede var kılma, illetin varlığından ve zorunluluğundan sonrasına kalırken ma'lûlün varlığını önceler. İletin ma'lûlün varlığını zorunlulukla öncelemesi ise ister zâtından isterse de başkasıyla olsun bir şeyin zorunlu olmadıkça varlık kazanamayacağını ifade etmektedir. İletin zorunluluğunu sağlayan faktör ise mutlak varlıkla nitelenmesidir.³³ Nihâyetinde Arpacızâde, ilk ilke'nin ilk ma'lûlün illeti olmasında zâtına ilişkin konumunda olup yok olmama anlamını ifade eden mutlak varlığın var kılma sürecinde özel varlığıyla birlikte herhangi bir etkisinin olmadığını belirten Bağdâdizâde'nin meseleye yaklaşım tarzını ve delillerini haklı bulmaz. Öyle ki o, hasım olarak nitelendirdiği Bağdâdizâde'nin diğer ilimlerde olduğu gibi *Adâbü'l-bahs* ilminin kaidelerini dahi bilmeden meseleyi ele almasından dolayı mutlak varlığın ma'lûlün varlığa gelişindeki rolünü ele alma biçimini kıyasıya eleştirmiştir.³⁴ Ona göre ilk ilke'nin harici gerçekliğini ifade eden mutlak varlığı olmasaydı illet olma rolünün gerçekleşmesi de vuku bulmazdı. Hariçte var olma esasında özel varlığın tahakkuk etmesini sağlayan bir zarf mesabesinde. Buna göre herhangi bir özel varlığın hariçteki oluşa sahip olma niteliğini ifade eden mutlak varlığı söz konusu olmasaydı, basit veya bileşik illetlerin başka ma'lûller üzerindeki tesiri gerçekleşmeyecektir. O halde böyle bir gerçekliğe sahip olan mutlak varlığın etkisini yadsımak, ilk ilke'nin basit tam illet olmasının da doğru bir şekilde anlaşılmasını zorlaştıracaktır.

³² Tanrı'nın zorunluluğu ile zâtı arasındaki ilişkiye dair bk. Arpacızâde, *Risâle fi Hakkı Vücûdi'l-Mutlak*, (Darende, 112), 8a-9b. *Tecrîd* geleneğindeki tartışmalar için bk. Engin Erdem, "Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfelhâni, Kuşçu ve Devvâni", *Beytü'l-Hikme* 12/2 (2021), 659-682.

³³ Arpacızâde, *Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak* (Darende, 112), 8a.

³⁴ Arpacızâde, *Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak* (Darende, 112), 11a.

Sonuç

Cürcânî, Ebherî ve Kâtibî olmak üzere birçok filozof tarafından çoğnlukla tercih edilen ma'lûlün varlığının kendisine dayandığı şeylerin bütünü şeklindeki tam illet tanımının sadece bileşik varlıkları kapsayabileceği ihtimaline yer verir. Ancak Cürcânî, bu tanımın sadece bileşik illetleri kapsayabileceği çağrışımının zorunluluk arz etmediğini basit tam illetten basit bir cevherin meydana gelebileceği örneğiyle dile getirir. O halde ona göre tam illetin hem basit hem de bileşik varlıkları içermesi mümkündür. Dolayısıyla tanımda geçen *bütün* kelimesi tam illetin sadece bileşik bir yapısının olması gerektiğini çağrıştırmakla birlikte, ilk İlke gibi basit illetlerin de kuşatılabilmesi için tam illetin daha dakik açıdan tanımlanması gerekir. Bu bağlamda Cürcânî, selefî olan İbn Mübârekşâh gibi ma'lûlün kendisine muhtaç olduğu ve ondan başka bir şey dayanmadığı şey olarak tam illeti tanımlayarak illetin zâtı haricinde kalan unsurları devre dışı bırakmanın yanı sıra hem basit hem de bileşik tam illetleri kuşatabilme gayesi içerisinde olmuştur.

Hatibzâde, ma'lûlün varlığının kendisine dayandığı şeylerin bütünü şeklindeki tam illet tanımının sadece bileşik illetleri içerebileceğini ifade eden Cürcânî'ye destek olma sadedinde ma'lûlün varlığa geliş sürecinde ontolojik önceliğe sahip olan mutlak varlığın da tam illetin bir parçası olarak ele alınabileceğini gündeme getirmiştir. Ona göre bu durumda tam illetin sadece bileşik illetleri içermesi kaçınılmaz olacaktır. Çünkü İlk İlke gibi basit bir varlığın ilk ma'lûlün varlığına etki ederken özel varlığı ile birlikte mutlak varlığın da tam illetin bir parçası olma payesine sahip olması kaçınılmaz olacaktır. Hatibzâde'nin tam illetin bir parçası olarak mutlak varlığın da olabileceğini ifade etmesi, Tanrısal basitlik bağlamında mutlak varlığın eksik illet olarak kabul edilme imkânını ele alan spesifik risâlelerin kaleme alınmasına yol açmıştır. İlk İlke'nin basit tam illet olduğu kabul edildiğinde özel varlığının yanı sıra mutlak varlığının da ilk ma'lûlün varlığında bir etkisinin olup olmadığı ele alan iki Osmanlı düşünürü olan Bağdâdîzâde ve Arpacızâde'dir.

Bağdâdîzâde, İlk İlke'nin hakiki gerçekliğini ifade eden özel varlığı ile hariçteki oluşu ve yok olmamayı ifade eden mutlak varlığın birlikte ilk ma'lûlün tam illeti olmasını kabul etmez. Ona göre tanrısal basitlik gereği mutlak varlığın İlk İlke'nin tam illet oluşunun bir parçası olarak değerlendirilmemesi gerekir. Nitekim İlk İlke ve diğer bütün mümkünlere ilişebilen mutlak varlık, İlk İlke'nin özel varlığından sonraya kalmak durumundadır. Yani ilişkin olma niteliğine binâen mutlak varlık ontolojik açıdan ilişilen konumundaki İlk İlke'nin özel varlığından sonraya kalırken, ilk ma'lûlün de varlığının ortaya çıktığı seviyeye denk düşer. Ona göre bu durum ise mutlak varlığın ontolojik açıdan hem önce hem de sonraya kalma şeklinde bir çelişki içermesini gerektirir. Dolayısıyla ona göre, İlk İlke özel varlığı gereği ilk ma'lûlün varlığa gelişinde basit tam illet olarak yeter sebep konumunda kabul edilmelidir. Aksi halde İlk İlke'nin basit tam illet olma özelliği ortadan kalkacaktır.

Bağdâdîzâde, ilk ma'lûlün varlığa gelişinde İlk İlke'nin özel varlığı ile birlikte mutlak varlığın ele alınmamasını ısrarla savunmuştur. Öyle ki kendi görüşünü çürütebilecek olası delilleri de ele alıp bunları sırasıyla eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Bunlardan ilki, illetin varlık ve zorunluluk açısından ma'lûlün öncelemesi durumunda İlk İlke'ye ilişkin mutlak varlığın da tam illetin bir parçası olarak ele alınması gerektiği şeklindedir. O, İlk İlke'nin özel varlığına ilişkin izâfî ve akledilir bir gerçekliği olan mutlak varlığın müstakil olarak illetin ma'lûlün önceleyemeyeceğini vurgular. O

halde basit tam illetin sadece özel varlığıyla ma'lûlû öncelediği söylenebilir. İkinci olarak ilk ilke'nin özel varlığı ile zâtının aynısı olması halinde mutlak varlığın ma'lûlû önceleyen unsur konumunda olabileceği ileri sürülebilir. Bağdâdîzâde, mümkün illetlerin aksine ilk ilke'nin özel varlığı ile zâtının aynısı olması halinde bile mutlak varlığın ilk ma'lûlûn varlığını önceleyen unsur olarak telakkî edilmesinin doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü yok olmamayı ifade eden tümel bir mâhiyet olarak mutlak varlığın ma'lûlûn varlığına etki edebilecek haricî bir gerçekliği yoktur. Son olarak mutlak varlığın ilk ilke ile diğer mümkün illetler için teşkik açısından farklılaşmasını ele alan Bağdâdîzâde, illetle birlikte olanın tıpkı illet konumundaki unsur gibi nedensel bir etkinliğinin olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre mutlak varlık, ilk ma'lûlûn varlığına gelişinde hiçbir şekilde ilk ilke'nin basitliğini zedeleyen bir etkiye sahip değildir.

Arpacızâde, Bağdâdîzâde'nin mutlak varlığın basit tam illetin bir parçası olmadığını göstermek için ileri sürdüğü argümanların zayıf taraflarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, her ne kadar mutlak varlık ilk ilke'nin zâtından sonraya kalsa bile bu durum mutlak varlığın ilk ma'lûlû ontolojik statülerinin aynı olmasını göstermez. Zira mutlak varlığın ilk ma'lûlûn de varlığını öncelemesi, hem ilk ilke ile birlikte ontolojik önceliğe hem de ilk ma'lûlûle birlikte ontolojik sonradanlığa sahip olduğunu ileri sürmeyi haklı kılmaz. Mamâfih ilk ilke'nin biricik özel varlığı ile hariçteki var oluşu ifade eden mutlak varlık ayrımının birbirinden kopuk olarak telakkî edilmesi düşünülemez. Zira O'nun zorunlulukla öncelenmesi, esasında O'nun zâtına ilişip onunla kâim olabilen mutlak varlık sayesinde gerçekleşir. Arpacızâde'nin, ma'lûlûn var kılınmasında ilk ilke için özel ve mutlak varlık ayrımının birlikte dikkate alınması gerektiği konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'ya atıfta bulunması, mutlak varlığın etkinliği hâlinde Tanrısal basitliğe halel gelmeyeceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca ona göre Bağdâdîzâde, tam illetin basit olmasının anlamını doğru anlamamıştır. Çünkü basit tam illetin kurucu unsuru olarak fâil illetle diğer eksik illetleri aynı seviyede görmemek gerekir. Öyle ki hariçte yer alan bir özelliğe hâiz olmadığından ötürü zaten mutlak varlık tam illetin bir parçası konumunda olamaz. Çünkü illetin zâtının değil de bilfiil vuku bularak ma'lûlûn varlığına yol açtığı ilkesi göz ardı edilmemelidir. Sonuç olarak tam illeti tanımlarken hem fiziki hem de metafizik illetler grubunu kuşatmaya yönelik çabaların parçası olarak Tanrı'nın basitlik ilkesinin zedelenmemesi gerektiğine yönelik vurgunun ön plana çıkartılmakla birlikte, *mutlak varlığın* ilk ilke'nin özel varlığıyla olan ilişkisi, ontolojik statüsü ve ilk ma'lûlûle olan önceliğinde her iki düşünürün farklı yaklaşımlarının olduğu söylenebilir. Ebherî'den itibaren ivme kazanan bir tartışma olarak tam illeti tanımlama çabalarının uzantısı niteliğindeki bir mesele olarak mutlak varlığın nedensellik sürecindeki etkisinin her iki düşünür tarafından spesifik olarak ele alınması, tam illet tartışmalarının geldiği bağlamı göstermesi açısından calib-i dikkattir.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 36-68.
- 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.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umur-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Arpacızâde. *Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*. Malatya: Darende İlçe Halk Kütüphanesi, 112, 6b-11b.
- Arpacızâde. *Risâletü'l-Ecvibe an İ'tirâzı ba'zi'l-ekâbiri 'ale'l-Fâzili's-Şerîf*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, 1429, 274b-278a.
- Atâyî, Nevizâde. *Hadâiku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik*. haz. Suat Donuk. ed. Derya Örs. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017.
- Bağdâdîzâde. *Şerhu Risâle fi hakkı Vücûdi'l-Mutlak*. Malatya: Darende İlçe Halk Kütüphanesi, 112, 1b-6a.
- Bağdâdîzâde. *Risâle fi'l-Hikme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Koca Ragıp Paşa, 1459, 216-219.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Hâşiyetü't-Tecrîd; Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâ'id*. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. *Tenzîlu'l-efkâr fi ta'dîli'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Koca Ragıp Paşa 824, 1b-94b.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. *Keşfü'l-hakâ'ik fi tahrîri'd-dekâ'ik*. thk. Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.
- Erdem, Engin. "Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî" *Beytü'l-Hikme* 12/2 (2021), 659-682.
- Hatibzâde Muhyiddin Efendi. *Haşiye ala Şerhi't-Tecrîd*. Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi 114, 1a-232a.
- Hüseyini, Zeynelabidin. *Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l-'ayn Geleneği*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- İbn Mübârekşâh, Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. nşr. Cafer Zâhidî. Tahran: Müessesesi-i Çâb ve İntişârât ve Girâfik Dânişgâh-i Firdevsî, 1355.

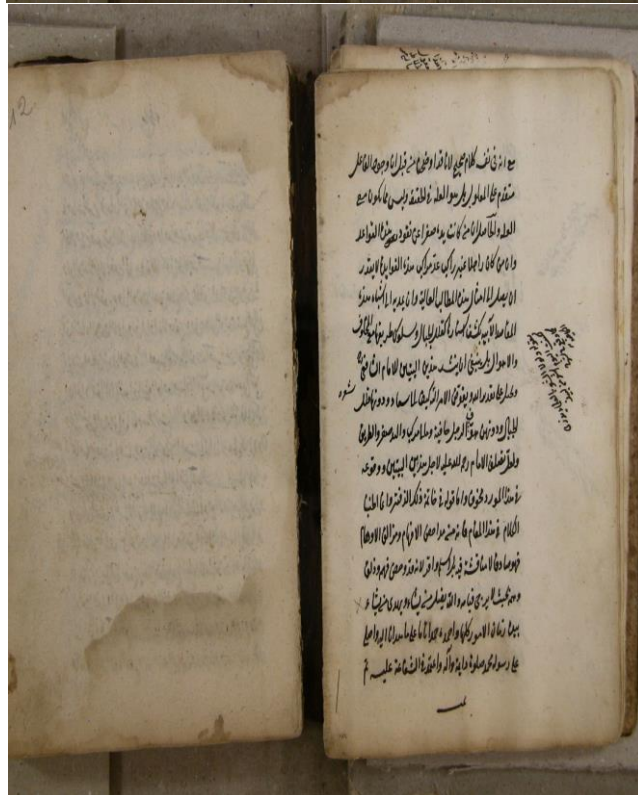
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Hikmetü'l-'arûziyye*. thk. Muhsin Salih. Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 2007.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Hikmetü'l-'ayn*. thk. Abbas Sadri. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî. Şam: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *Ebherî'de Tanrı-Alem İlişkisi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017), 69-90.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-İlletî't-Tâmme)", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/1 (2017), 137-153
- Kılıç, Muhammet Fatih - Borsbuğa, Mustafa. "Hocazâde ve Sinan Paşa'nın Tam İlet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fi Bahsi'l-'İlletî ve'l-Ma'lül". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. 1/134-148. Ankara: AYBÜ Yayınları, 2020.
- Macit, Muhittin. "Teşvik". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/567-568. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Reçber, Sait. "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010). 59-78.
- Süreyya, Mehmed. *Sicilli Osmani*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1909.
- Taşkın, Bilal. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftazani Merkezli bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Taşkın, Bilal. "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âmme Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 75-99.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid . *Keşşâf-u istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Ali Dahruc vd. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir?: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları". *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İhsan Fazlıoğlu-İbrahim Halil Üçer. 303-350. Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Üzüm, İlyas. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/463-464. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Ekler

EK 1: Bağdâdîzâde'nin Risâlesinin Darende Nüshasının İlk ve Son Varakları.



EK 2: Arpacızâde'nin Risâlesinin Darende Nüshasının İlk ve Son Varakları.





Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî'nin Zorunlu Varlık Konusunda Bir Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme

A Risāla on Necessary Being (Vājib al-Wujūd) by Muhammad Jān Yûsuf al-Karabāghī: Critical Edition and Analysis

Hatice TOKSÖZ

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Isparta/Türkiye
Professor, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta/Türkiye
toksozhatic@gmail.com | orcid.org/0000-0002-0459-3152 | ror.org/04fjtte88

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
15 Ekim 2023	15 October 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
27 Aralık 2023	27 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate
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 (Hatice
Toksöz).

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 (Hatice Toksöz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Toksöz, Hatice. “Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî'nin Zorunlu Varlık Konusunda Bir Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 534-575. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1376245> ”

Öz

Bu makalede, Yusuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'nin (ö. 1035/1626) varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) ilişkin bazı meseleleri ele aldığı risalesinin tahkik ve tahlilinin yapılması amaçlanmıştır. Çalışmada henüz üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış olan Karabâğî'nin bu risalesinin tahkiki ve muhteva analizi yapılmak suretiyle risalenin İslam düşünce tarihi literatürüne kazandırılması hedeflenmiştir. Yusuf el-Karabâğî'nin doğum yeri ve eğitimi hakkında biyo-bibliyografik kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Tefsir ve kelam alanında eserleri olduğu bilinmektedir. *Erbeu' Ta'likâtin fi't-Tefsîr*, *Risâle fi'l-Mübâheseti elletî Vaka'at fi Sûreti'l-Feth beyne'l-Ulemâ*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid'l-Adudiyye*, *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı risaleler onun eserlerinden bazılarıdır. Çalışmaya konu olan bu risalenin yazma eser kütüphanelerinde üç nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bu nüshalardan ilki, Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 791 numarada; ikincisi Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi Koleksiyonu 1210 numarada ve üçüncüsü de Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu 1960 numarada kayıtlıdır. Zikredilen nüshalardan Selimiye Kütüphanesi 791 numarada kayıtlı nüsha, hem çok açık ve okunabilir olması nedeniyle hem de ferağ kaydında müstensih'in istinsah kaydı dikkate alınarak tahkikte asıl olarak tercih edilmiştir. Çünkü müstensih bu nüshayı döneminde mevcut olan, ancak günümüze ulaşmayan diğer nüshalarla mukabele ederek yazmıştır. Müellif, eserin mukaddime kısmında risalenin adını açıkça zikretmez. Risalenin mukaddime kısmında doğru düşünceyi bulmada şifa olacak konuları topladığını ifade etmektedir. Muhtevası incelendiğinde ise risalenin varlık (vücûd) ve özellikle Zorunlu Varlık'a (vâcibü'l-vücûd) ilişkin bazı meseleleri içerdiği anlaşılmaktadır. Müellifin risalede farklı bir yöntem izlediği de görülmektedir. Zira Yusuf el-Karabâğî, risaleyi "halve" şeklinde adlandırdığı yedi bölüme ayırmıştır. Ayrıca her bir bölüme de bazen bir bazen de iki "vâk" adını verdiği alt başlıklar eklemiştir. Her bir bölüme eklediği bu alt başlıklarda incelediği konuda otorite olan bir düşünürün görüşlerine yer vermiştir. Müellif, risâlede burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyûf, burhân-ı süllemî gibi burhan yöntemlerini, devr, teselsül, vücûd, Vâcibü'l-Vücûd, mümkün, kadîm, hâdis, illet, ma'lûl, tam illet, nûr, zulmet, el-âlemü'l-misâli, berzah ve cüz-i lâ yetecezzâ (cevher-i ferd) gibi kavramları inceler. Bu çerçevede Karabâğî, kısır döngü (devr) ve zincirlemenin (teselsül) iptali yoluyla Zorunlu Varlık'ın varlığının kanıtlanması meselesi, Zorunlu Varlık'ın birliği (tevhid), zât-sıfat ilişkisi, Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatı gibi konuları tartışır. Sonuç olarak Yusuf el-Karabâğî, mezkûr risalede İslam düşünce geleneğinin önemli bir meselesi olan varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık ile ilgili bazı tartışmaları ve görüşleri kendine özgü bir yöntemle incelemiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Yusuf el-Karabâğî, İsbât-ı vâcib, Zorunlu varlık, Varlık, Bilgi.

Abstract

This article aims to investigate and analyze Yusuf b. Muhammad Jân al-Karabâğî's (d. 1035/1626) treatise in which he discusses some issues related to existence (wujûd) and the Necessary Being (wâjib al-wujûd). This study aims to bring this treatise of al-Karabâğî, which has not been studied yet, into the literature of the history of Islamic thought by investigating and analyzing its content. There is no information about Yusuf al-Karabâğî's birthplace and education in bio-bibliographical sources. It is known that he wrote works in the fields of tafsîr and theology (kalâm). Some of his works are *Erbau' Ta'likâtin fi't-Tafsîr*, *Risâla fi'l-Mubâhasa allatî waka'at fi surat al-Fath bayna al-ulamâ*, *Hâshiya 'alâ Sharhi'l-Aqâ'id al-Adudiyya*, *Sharh Risâla Ithbât al-wâjib li al-Dawwânî*. Three copies of this treatise, which is the subject of this study, have been identified in manuscript libraries. The first of these copies is listed as MS 791 in Selimiye Manuscript Library, the second is listed as MS 1210 in Suleymaniye Library, Carullah Efendi Collection, and the third is listed as 1960 in Suleymaniye Library, Manuscript Donations Collection. Among the mentioned copies, the copy registered in Selimiye Library ms. no 791 was preferred as the main one in the analysis both because it is very clear and readable, and because of the scribes's collation note in the ferağ record. This is because the scribe wrote this copy in correspondence with other copies that existed in his period but have not survived to the present day. The author does not explicitly mention the name of this treatise in the introduction. In the introductory part of the treatise, he states that he has collected topics that will serve as a remedy for finding the right thought. When its content is analyzed, it is understood that the treatise includes some issues related to existence (wujûd) and especially the Necessary Being (wâjib al-wujûd). It is seen that the author followed a different method in the treatise. Yusuf al-Qarabâğî divided the treatise into seven chapters, which he called "halwa". He also added subheadings to each section, sometimes one and sometimes two, which he called "waqf". In these subheadings he added to each section, he included the views of a thinker who is an authority on the subject he examined. In the treatise, the author examines the methods of demonstration such as burhân al- tatbîq, burhân al- tazâyuf, burhân al-sullamî and concepts such as revolution, succession, wujûd, wâjib al-wujûd, possible, qadîm, hadîth, cause, ma'lûl,

complete cause, nūr, zulm, al-ālam al-misālī, berzāh, and juz al lā yetajjazā (jawhar al-fard). In this framework, he discusses Karabāghī's proof of the existence of the Necessary Being through the cancellation of the vicious circle and infinite regression (tasalsul), the unity of the Necessary Being (tawhīd), the relation between essence and attribute, and the attribute of knowledge of the Necessary Being. As a result, in this treatise, Yusuf al-Karabāghī analyzed some debates and views on existence (wujūd) and the concept of Necessary Being, which is an important issue in the tradition of Islamic thought, employing his unique methodological approach.

Keywords: Islamic philosophy, Yusuf al-Karabāghī, Ithbāt al-wājib, Necessary being, Existence, Knowledge.

Giriş*

İslam düşüncesinin müteahhir dönemi düşünürlerinin, önceki ilmî birikimin terminoloji ve meselelerini birbiriyle mukayeseli olarak analiz ettiği metinler telif ettikleri görülmektedir. Özellikle 13. yüzyıldan sonraki süreçte ortaya çıkan metinlerin büyük çoğunluğu her ne kadar “şerh ve hâşiye” niteliğinde olsa da, müstakil olarak bir meselenin tartışıldığı teliflerin varlığı da söz konusudur. Hem bu niteliğe sahip hem de telifinden sonraki süreçte üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılması suretiyle “klasik metin” hüviyeti kazanan eserler arasında Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Akâ'idü'l-Adudiyye*¹ ve Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) *İsbât-ı Vâcib*² başlıklı risaleleri zikredilebilir. İcî'nin risalesine Devvânî tarafından yazılan şerh üzerine bir hâşiye; Devvânî'nin *er-Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı risalesine de bir şerh yazan 17. yüzyıl bilginlerinden biri de Yusuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed Şâhî'dir.

Yusuf el-Karabâğî'nin tam adı, yazma eser kütüphanelerinde bulunan birçok eserinin mukaddime kısmında “İbn Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed eş-Şâhî”³ şeklinde geçmektedir. Müellifin doğum yeri ve eğitimi hakkında biyo-bibliyografik eserlerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkikini sunduğumuz risale ve *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı şerhin de bulunduğu mecmuanın zahriyesinde, “Mirzâcân Habîbullah b. Abdullah eş-Şîrâzî ed-Dihlevî'nin (ö. 994/1586) öğrencisidir.”⁴ şeklinde bir bilgi vardır. Tarihsel olarak Mirzâcân'ın öğrencisi olması mümkündür, ancak bunu kanıtlayacak kesin bir delile ulaşılamamıştır. Bununla birlikte müellifin çalışmaya konu olan risalesinde sıklıkla geçen “üstad” ifadesi dikkat çekmektedir. Hatta söz konusu risalenin Selimiye 791 ve Carullah 1210 nüshalarının ilk varışında bulunan derkenar notunda “Üstad *Hâşiye Risâletü İsbâti'l-vâcib* adlı eserinde Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Metâli'i'l-envâr* risalesine atıf yaparak bu meseleyi açıkladı.” şeklinde

* Bu makale, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında tamamlanan 218K264 numaralı (2019-2022) projenin desteği ile üretilmiştir. Ayrıca ufuk açıcı öneri ve katkılar sağlayan anonim hakemlere teşekkür ederim.

¹ Adudüddin el-İcî'nin bu risalesi, temel özellikleri, içeriği ve etkilerinin konu edinildiği bir makalenin eki olarak neşredilmiştir. Bk. M. Ali Koca, “Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akaid Risâlesi Örneği”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 229-298.

² Devvânî, biri gençliğinde, diğeri ileri yaşlarında olmak üzere isbât-ı vâcib başlıklı iki risale kaleme almıştır. Her iki risalenin neşri için Bk. Celâleddin Devvânî, *er-Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, *Selâsu Resâil*, nşr. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, (Amman: Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2013/1434); a. mlf., *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, *Seb'u Resâil*, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), 117-170.

³ Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idü'l-Adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2179), 126^b; a. mlf., *Risale*, (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, 791), 1^b.

⁴ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 1^a.

bir bilgi vardır. İki metin karşılaştırıldığında burada zikredilen haşiyenin Mirzâcân'a ait risale olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Ayrıca aşağıda ilim bahsinde de açıklanacağı üzere, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye* adlı hâşiyesinde de "üstad" lafzıyla Mirzâcân'ın *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâtî'l-Vâcib* adlı metnine atıf yapmaktadır.⁶ Dolayısıyla Karabâğî'nin Mirzâcân için "üstad" ifadesini kullanarak eserlerini referans göstermesi onun öğrencisi olduğu izlenimi vermektedir. Biyo-bibliyografik kaynaklarda, Yusuf el-Karabâğî'nin 1035/1625-26 yılında vefat ettiği,⁷ tefsir ve kelam ile ilgili birçok eser kaleme aldığı bilgisi bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır:⁸ *Erba'u Ta'likâtin fi't-tefsîr*⁹, *Risâle fi'l-Mübâheseti'lletî veka'at fi sûreti'l-feth beyne'l-ulemâ*,¹⁰ *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*¹¹, *Tetimmetü'l-Havâşi fi İzâleti'l-Gavâşi*,¹² *Şerhu Risâleti İsbâtî'l-vâcib li'd-Devvânî*, *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fi isbâtî'l-vâcib*.¹³

⁵ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 1^b; (Carullah 1210) 2^a; krş. Mirzâcân Habîbullah b. Abdullah ed-Dihlevî es-Şîrâzî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâtî'l-Vâcib li'l-Karabâğî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2099), 93^b; Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Metâlî'l-envâr, Şerhu'l-Metâlî'i mea Ta'likât*, (Kûm: 1395), 1/16-27.

⁶ Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, (Yazma Bağışlar, 6557), 151^{ab}.

⁷ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asâru'l-müsannifin*, istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 2/566; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 13/331. Kâtip Çelebi de hicri 1030 küsur yıllarında vefat ettiğini ifade etmektedir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 3/914.

⁸ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/566; Abdürrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehafütü*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 45-46.

⁹ Yusuf el-Karabâğî, *Erbeu' ta'likâtin fi't-tefsîr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246).

¹⁰ Yusuf el-Karabâğî, *Risâle fi'l-Mübâheseti'lletî veka'at fi sûreti'l-feth beyne'l-ulemâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 312), vr. 268^b-271^a.

¹¹ Yusuf el-Karabâğî'nin bu hâşiyesi, Celâleddin ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adudiyye* adlı şerh üzerine yazılmıştır. Müellif, hem risâlenin giriş kısmında kendi ismini müdellel kılar hem de risâlenin Devvânî'nin şerhi üzerine bir hâşiye olduğunu belirtir. Bk. Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6557/2), vr. 73^b-206^a; Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 194), vr. 56^a-179^b; Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1661), vr. 51^a-111^b.

¹² Yusuf el-Karabâğî, *Tetimmetü'l-Havâşi fi İzâleti'l-Gavâşi*, (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 102, İstihsan Tarihi 1223). Kâtip Çelebi, Yusuf el-Karabâğî'nin bu metni hakkında, müellifin önce *Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adudiyye* adlı şerh üzerine hâşiyesini yazdığı, bitirdikten sonra Hüseyin el-Halhâlî'nin (Hüseyin el-Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5557) hâşiyesini görmüş olduğu, bunun üzerine Halhâlî'nin metnini de dikkate alarak *Tetimmetü'l-Havâşi fi izâleti'l-gavâşi* adını verdiği bu Ta'likât'ı yazdığı bilgisini vermektedir. Bk. Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/914.

¹³ Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fi isbâtî'l-vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1109). Bu risâlenin yer aldığı kitabın zahriyesinde "Hâşiye İsbât-ı Vâcib" şeklinde bir bilgi, iç kapağında da "Hâşiye Şerh İsbâtî'l-Vâcib el-metni li-Celâd ed-Devvânî ve ş-şerhi li-Molla Yûsuf el-Karabâğî ve'l-hâşiye lehü" ibaresi vardır. Hatta metin kısmından önceki boş sayfanın ortasında "el-Hakkâniyetü Şerhu Risâleti İsbâtî'l-Vâcib li-âlemi'l-fâzil Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed Şâhî rahimehullah" ibaresi bulunmaktadır. Metin incelendiğinde Devvânî'nin er-*Risâle fi İsbâtî'l-Vâcibi'l-kadîme* eseri üzerine yazılmış bir hâşiye olduğu anlaşılmaktadır. Ancak haşiyenin ilk varışından sonraki dokuz varak eksiktir. Dolayısıyla Karabâğî'nin bu hâşiyesinin mukaddime kısmında ve ferağ kaydında kendi isminin yer almaması kuşkuya sebebiyet vermektedir. Zira Karabâğî'nin *Risâle fi Tefsîri Sureti'l-Feth* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl 'ale'l-akâid'î'l-adûdiyye* gibi eserlerini göz önüne aldığımızda genellikle mukaddime kısmında ismini zikrederek, risâlenin kendisine aidiyetini müdellel kılmaktadır. Bununla birlikte, bu çalışmada konu edindiğimiz risâlesinde mezkûr hâşiyeyi zikretmesi haşiyenin kendisine aidiyetine dair bir bilgi sunmaktadır. Bk. Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 10^a.

Yusuf el-Karabâğî'nin zikredilen eserleri içinde *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* başlıklı metnine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Bu risale, onun *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fi isbâti'l-vâcib* adlı haşiyesinin dışında Celâleddin ed-Devvânî'nin er-*Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin şerhidir. Şerhin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde dört nüshası tespit edilmiştir.¹⁴ Yazma Eser Kütüphanelerinde Yusuf el-Karabâğî'ye nispet edilen başka bazı nüshalar da mevcuttur. Ancak bu nüshaların Muhyiddîn Muhammed el-Karabâğî'ye (ö. 942/1535) ait şerhin farklı nüshaları olduğu yapılan bir çalışma ile tespit edilmiştir.¹⁵ Yusuf el-Karabâğî'nin şerhinin Carullah 1210'da yer alan nüshasının bulunduğu mecmuanın zahriyesinde “Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib li-Mevlânâ Yusuf Karabâğî” şeklinde bir bilgi vardır. Ayrıca mecmuada şerhin dışında, mukaddime kısmında “İbn Muhammed Cân Yusuf el-Karabâğî” ibaresiyle, müellifin isminin geçtiği bir risale¹⁶ bulunmaktadır. Karabâğî'nin bu şerhi, bazı nüshalarda hâşiye olarak da adlandırılmaktadır. Mesela, Laleli 2206'da yer alan nüshanın bulunduğu mecmuanın zahriyesinde “Hâşiyetü İsbâti'l-Vâcib Yûsuf Karabâğî” ibaresi geçmektedir. Aynı nüshanın ferağ kaydında da “Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li-Mevlânâ Celâli'l-Mille ve'd-Dîn ve'd-Devvânî” ibaresi ile metnin müteahhirinin en faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'ye ait olduğu ve 1060/1650 yılının sonunda tamamlandığı bilgisi vardır.¹⁷ Karabâğî'nin bu şerhinin bir başka nüshası Murad Molla koleksiyonu 1370 numarada yer almaktadır. Nüshanın ferağ kaydında Devvânî'nin *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib* adlı eseri üzerine müteahhirinin en faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'nin şerhi olduğu bilgisi vardır.¹⁸ *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* başlıklı bu metnin tespit edebildiğimiz dört nüshası da “Kâle'l-musannif rahimehullah i'lem enne'l-berâhîn” cümlesi ile başlamaktadır. Cârullah nüshası dışında diğer nüshaların hepsinde ferağ kaydı vardır ve burada şerhin müteahhirinin en faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'ye ait olduğu ve 1060/1650 yılının sonunda tamamladığı bilgisi vardır. Yusuf el-Karabâğî'ye ait olduğu kesin olan bu şerhin ferağ kaydındaki tarih bilgisi, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn* ve Bağdâdî'nin *Hediyyetü'l-ârifin*'de geçen müellifin ölüm tarihinin doğruluğu hususunda bir şüphe uyandırmaktadır. Zira yukarıda geçtiği üzere *Keşfü'z-Zunûn* ve *Hediyyetü'l-ârifin*'de müellifin ölüm yılı 1035/1625-26 olarak geçmektedir. Ancak henüz kesin bir kanıtı ulaşma imkânı olmadığından bu bilgi ile iktifa edeceğiz.

Bu çalışmada, müellif Yusuf el-Karabâğî'nin varlık konusundaki bu risalesinin incelemesi ve neşri yapılacaktır. Müellif, giriş kısmında dua cümlelerinden sonra metninden “bu risâle” şeklinde bahseder, risalenin adını açıkça ifade etmez. Ancak aşağıda da yer verileceği üzere muhtevası incelendiğinde risalenin metafizik ilminde tartışılan, varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) ilişkin bazı meseleleri ihtiva ettiği görülmektedir. Bununla birlikte risâlenin bulunduğu mecmuanın zahriyesinde “Metnü'l-vâcibiyye li-fâzil el-müdekkik İbn Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî” şeklinde bir ibare vardır ve bu ibarede “vâcibiyye” terimine dikkat çekilmektedir.

¹⁴ Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1210); Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2206); Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1370); Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, 791).

¹⁵ Hatice Toksöz, “Devvânî Şârihi Muhyiddîn Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 33/3 (2022), 849.

¹⁶ Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, (Carullah, 1210), 1^b-25^b.

¹⁷ Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, (Laleli, 2206), 101^b.

¹⁸ Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib*, (Murad Molla, 1370), 105^b.

Risalenin bulunduğu mecmua ve muhtevası dikkate alındığında risalenin *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* başlıklı metne bir giriş mahiyetinde olduğu izlenimi vermiş olmaktadır. Fakat müellifin risalede müstakil olarak isbât-ı vâcib tartışmaları ile ilişkili kavram ve konuları analiz ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple de çalışmanın “Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî'nin Zorunlu Varlık Konusunda Bir Risâlesi” şeklinde bir başlık tercihi ile birlikte, risalenin incelenmesi ve tahkikinin yapılması suretiyle bilim literatürüne kazandırılması, müellifin ilmî yöneliminin ve yetkinliğinin yanı sıra ilmî referanslarının belirlenmesinde oldukça önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1. Araştırma ve Değerlendirme

Çalışmanın bu kısmında Yusuf el-Karabâğî'ye ait neşrini yaptığımız risalenin müellife aidiyeti, nüshaları ve muhtevası hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Eserin Müellife Aidiyeti

Risalenin Yusuf el-Karabâğî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Çünkü risalenin mukaddime kısmında müellif, ismini İbn Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed eş-Şâhî şeklinde zikrederek metnin kendisine aidiyetini müdellel kılar. Ayrıca müellifin *Risâle fi Tefsîri Sureti'l-Feth ve Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl 'ale'l-'akâid'i'l-adûdiyye* eserlerinin mukaddime kısmında da benzer şekilde kendi ismini “İbn Muhammed Cân el-Karabâğî Muhammed Şâhî”¹⁹ şeklinde zikretmesi, neşrini yaptığımız bu risalenin de ona aidiyetini netleştirmektedir. Risalenin yazım tarihinin tam tespiti mümkün olmamakla birlikte, Karabâğî'nin risalede sıklıkla Devvânî'nin eserine yazdığı *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî ve Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl 'ale'l-'akâidi'l-adûdiyye* adlı risalelerine atıf yapması, metni ismi mezkûr eserlerinden sonra yazdığının bir delili niteliğindedir. Zira Selimiye Kütüphanesi 791 numarada kayıtlı mecmua içinde bu risale ile birlikte yer alan şerhin ferağ kaydında Yusuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'nin şerhini hicri 1060 (m. 1650) senesinde tamamladığı bilgisi vardır. Ancak bu tarih Yusuf el-Karabâğî'nin vefatından sonraki bir tarihtir. Aynı mecmua içinde yer alan hem bu tahkikini yaptığımız risalenin hem de şerhin istinsahı da hicri 1098 (m. 1687) senesinde yapılmıştır.

1.2. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde üç nüshası tespit edilmiştir:

(i) Bu nüshalardan ilki, Selimiye Kütüphanesinde 791 numarada kayıtlıdır. Nüshanın ferağ kaydında risâlenin Selmân b. Muhammed tarafından 1098/1687 yılında istinsahının tamamlandığı ve yine aynı yılın Ramazan ayında, Ebu'l-Fazl Medresesi'nde nüshanın baştan sonra güvenilir diğer nüshalar ile mukabele edildiği bilgisi vardır.²⁰ Hatta müstensihin, nüshalar arasındaki kelime farklılıklarını da hemen kelimenin üstünde veya yanında yazdığı görülmektedir. Dolayısıyla müstensih, metni farklı nüshalarla mukabele ederek tahkik yapmış ve böylece kendi zamanında mevcut olup, günümüze ulaşmayan nüshalar hakkında günümüz okuyucularına ışık tutmuştur.

¹⁹ Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, (Yazma Bağışlar, 6557), 73^b; a. mlf., *Risâle fi'l-Mübâheseti'lleti veka'at fi sûreti'l-feth beyne'l-ulemâ*, (Şehit Ali Paşa, 312), 268^b.

²⁰ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 26^b.

Yine bu mecmuada yer alan ikinci risalenin ferağ kaydında da “Celâleddin ed-Devvânî'nin Risâletü İsbâti'l-vâcib adlı metninin müteahhirinin faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî tarafından yazılan şerh 1060/1650 senesinin sonunda tamamlandı.” bilgisi vardır. Ancak ferağ kaydında farklı yazı karakteriyle müstensihin risâleyi Ebu'l-Fazl Medresesi olarak meşhur olan Ahmed Paşa Medresesi'nde 1098/1687 yılında yazdığı şeklinde bir bilgi notu vardır.

(ii) Diğer nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonunda 1210 numarada kayıtlıdır. Nüshanın bulunduğu mecmuanın zahriyesinde “Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib li-Mevlânâ Yûsuf Karabâğî” şeklinde bulunan ibarede telif metinden değil, şerhten söz edilmektedir. Ancak nüshanın mukaddime kısmında dua cümlelerinin ardından “İbn Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî el-Muhammed Şâhî” şeklinde müellifin ismi geçmektedir.

Nüshanın başı بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَلِکَ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ کِیْفَ نَحْمَدُکَ یَا مَنْ هُوَ الْحَمْدُ وَالْحَامِدُ وَالْمَحْمُودُ, şeklinde başlamakta olup, sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır ve بعد فتأمل بالاحتمال أو ibaresiyle bitmektedir. Ancak nüshanın ara varaklarının bazıları mükerrerdır, hatta bazıları da karışmış haldedir. Bu sebeple de Selimiye nüshası asıl kabul edilmiş, iki nüsha arasında yer alan bazı satır ve kelime farklılıklarına işaret edilmiştir. Tahkikte Cârullah nüshasının metin farklılıkları (ج) harfi ile gösterilmiştir.

(iii) Üçüncü nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonu 1960 numarada kayıtlıdır. Nüsha kütüphane kayıtlarında *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* şeklindedir. Bu nüsha beş varaktan müteşekkildir. Nüshada sadece metnin giriş kısmı ve birinci bölümü (halve) mevcut olup, risâlenin devamı ise eksiktir. Bu sebeple nüsha tahkikte dikkate alınmamıştır.

Çalışmada, Selimiye nüshası asıl kabul edilmiştir.

1.3. Risâlenin Muhteva Tahlili²¹

Yusuf el-Karabâğî'nin bu risâlesinde varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) ilişkin bazı meseleler tartışılmaktadır. Bu sebeple müellifin bölüm başlıkları dikkate alınmak suretiyle burada risale içerik, yöntem, referansları ve temel meselelere dikkat çekme şeklinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

1.3.1. Risâlenin İçeriği, Yöntemi ve Kaynakları

Yusuf el-Karabâğî, mukaddime kısmında risâleyi “halve, (çoğulu halevât)” ve “zeyl” şeklinde bölümlere ayırarak, her bir bölümde de bazen bir bazen de iki “vakf” a yer vererek tanzim ettiğini dile getirmektedir.²² Müellif, “vakf” şeklinde adlandırdığı ara başlıklarda genellikle tartıştığı konuya ilişkin bir düşünürün görüşlerine yer vermektedir. Örneğin, altıncı bölümde (halve) Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına ilişkin delillere yer verir. Ardından “vakf” başlığı ile bir alt bölüm açar ve burada Celâleddin Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin ilk kısmında ele aldığı ispat yöntemini anlatır.²³

²¹ Selimiye 791 numarada kayıtlı nüsha hem daha açık ve okunabilir olduğu için hem de ferağ kaydındaki müstensihin istinsah kaydı dikkate alınarak tahlilde bu nüshanın varak numaralarının verilmesi tercih edilmiştir.

²² Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 2^a.

²³ Bk. Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 21^b-22^a.

Risâle hem içerik hem de yöntem bakımından farklı bir metindir. Çünkü Karabâğî'nin risâleyi "halve" şeklinde başlıklarla yedi bölüme ayırması, her bir bölümde İslam düşüncesinin müteahhir döneminin tartışma konularından birine yer vermesi ve her bir "halve" başlığı altında o kısımda incelediği tartışmaya ilişkin otorite bir âlimin görüşünü nakletmesi metnin özgünlüğünü ortaya koymakta ve incelemeye değer kılmaktadır. Müellif, varlık (vücûd), isbât-ı vâcib ve mârifetullaha ilişkin bazı meseleleri kendine özgü bir yöntemle tartışmaktadır. Her bir kavram ve mesele ile ilgili tevarüs ettiği ilmî gelenekte ön plana çıkan düşünürü referans yapmakta ve ardından da kendi düşüncesini dile getirmektedir. Yûsuf el-Karabâğî, metninde önce "kâle" ifadesiyle düşünürün görüşünü aktarır, ardından "ekûlü" lafzıyla kendi düşüncesini dile getirir. Bazen de "kîle, lâ yukâlû, fe-in kulte" gibi ifadelerle tartışmaya ilişkin muhtemel soruları zikreder ve ardından kendi düşüncesini "ekûlü, fe-nekûlü" lafızlarıyla anlatmaya başlar. Risâlede, "el-Allâme ed-Devvânî, el-Muhakkık el-Allâme ed-Devvânî"²⁴ lafzıyla Devvânî'ye, "el-Fâzîlü's-Şîrvânî"²⁵ lafzıyla Şîrvânî'ye, "es-Seyyid"²⁶ lafzıyla Seyyid Şerîf Cürçânî'ye (ö. 816/1413), "el-İmâm Huccetî'l-İslâm"²⁷ lafzıyla Gazzâlî'ye (ö.505/1111), "kâle Behmenyâr"²⁸ lafzıyla Behmenyâr b. Merzûbân'a (ö. 458/1066), "kâle İbn Kemmûne" lafzıyla İbn Kemmûne'ye (ö. 683/1284), "el-İmâmü'r-Râzî" lafzıyla Fahreddîn er-Râzî'ye (ö.606/1210), Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Ebîverdî'ye (XI. yy.) atıf yapılır. Bunun yanı sıra müellif, konuyla ilgili olarak Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme ve el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*²⁹ ve *Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*³⁰ adlı eserlerinden, Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-Nûr* adlı eserinden, Cürçânî'nin *Hâşiyetü'l-Hikmeti'l-Ayn*³¹ adlı haşiyesinden, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Ebîverdî'nin *Ravzatü'l-Cinân*³² adlı eserinden iktibas eder.

1.3.2. Risâlede Geçen Temel Kavramlar ve Tartışılan Meseleler

Risâlede burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı süllemî, devr, teselsül, vücûd, Vâcibü'l-Vücûd, mümkün, kadîm, hâdis, illet, ma'lûl, tam illet, al-makûlâtî's-sânî, Vâcib'in birliği (tevhîd), zât-sıfat ilişkisi, sıfat, ilim sıfatı, husulî-huzûrî ilim, nûr, zulmet, el-âlemü'l-misâlî, berzah ve cüz-i lâ yetecezzâ (cevher-i ferd) gibi kavramlara dair tartışmalara yer verilmiştir. Burada ise çalışmanın sınırları çerçevesinde müellifin "halve" olarak adlandırdığı bölümler dikkate alınarak, risâlede tartışılan meseleler ana hatlarıyla şu şekilde ifade edilebilir:

(i) Birinci bölümde (halve) müellif, isbât-ı vâcib meselesinin temel amaçlardan biri olduğunu ve her mükellef olan insanın ilk olarak kendisi için akâid-i dîniyye ve yakînî kemâlâtı (yetkinlikleri) bilmesi gerektiğini belirtir. Karabâğî, kısır döngü (devr) ve zincirlemenin (teselsül) iptali yoluyla Zorunlu Varlık'ın varlığının bilgisine ulaşılabileceğini ifade eder. Yöntem olarak müellif, bu

²⁴ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 3^b, 5^b, 7^a, 8^a.

²⁵ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 5^a.

²⁶ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 6^b.

²⁷ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 7^b.

²⁸ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 8^b, 10^a.

²⁹ Celâleddin ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, 1151), 1^b-94^a.

³⁰ Celâleddin ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290).

³¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü'l-Hikmeti'l-ayn*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa, 1120).

³² Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 24^a. Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Ebîverdî, *Ravzatü'l-Cinân*, (İstanbul: Beyazid Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V3233).

kısımda Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserine ve kendi yazdığı *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı şerhine referansla, burhân-ı tatbîki ve burhân-ı tezâyüfü ele alır. Nitekim Karabâğî'nin referans aldığı Devvânî'nin mezkûr eserinin ikinci kısmında, bir şeyin kendisini öncelemesinin ve onun kendisinden sonra gelmesinin mümkün olmaması ile kısırdöngünün (devr) ve burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî gibi burhan yöntemleriyle de zincirlemenin (teselsül) batıl oluşu anlatılır.³³ Karabâğî de temel amacın zâtı gereği Vâcib'in varlığının ispatı olduğunu dile getirerek, kısırdöngü ve zincirlemenin iptaline dayanan bir yolla amacın gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Bu kısımda üç maddede kısırdöngü ve zincirlemenin iptali konusunu anlatan Karabâğî, "vakf" başlığını verdiği alt başlıkta *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserine referansla Devvânî'nin görüşlerini nakleder. Müellifin, kısırdöngü ve zincirlemenin butlanı meselesini sonsuz şeylerin iptaline dayanarak anlattığı görülmektedir.³⁴

(ii) İkinci kısımda ise müellif, Vâcib Varlık'ın birliğine ilişkin burhan yöntemini ele alır. Karabâğî, Zorunlu Varlık'ın bir olmasını, tıpkı Devvânî'nin filozoflara referansla anlattığı gibi, iki zorunlu varlığın var olamayacağı öncülünden hareketle açıklar. Müellif, zorunlu (vâcib) mefhumunun hakikatinin mutlak anlamda Vâcibü'l-Vücûd'un bir olduğu manasına geldiğini ve O'nda hiçbir şekilde çokluk olmamasını ifade ettiğini söyler. Dolayısıyla Karabâğî'ye göre Zorunlu Varlık bütün yönlerden sırf birdir.³⁵ Ayrıca İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) vaz ettiği delile atıf yapan Karabâğî, iki Zorunlu Varlık'ın var olamayacağı, var olması durumunda mahiyetleri itibarıyla iki zorunludan birinin ya yetkin (kemâl) ya da eksik (nâkıs) olması ihtimalinin ortaya çıkacağını belirtmektedir. Oysa ona göre Zorunlu Varlık'ın vücûbiyeti O'nun mutlak yetkinliğini ifade etmektedir.³⁶

(iii) Risâlenin üçüncü kısmında Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirileri çerçevesinde hâdis ve kadîm kavramları incelenir.³⁷ Bu kısımda müellif, ikinci mak'uller (*ma'kûlati's-sâniye*) kavramına dikkat çekmekte ve zorunlu (*vücûb*), imkânsız (*imtinâ'*) ve imkân kavramlarının ikinci mak'ullerden olduğunu söylemektedir. Esasen İslam düşüncesinin müteahhir döneminde klasik niteliğine sahip eserlerde varlık, zorunlu, imkân, imkânsız, birlik, mahiyet gibi kavramlar, genel şeylerden (el-umuru'l-âmm) kabul edilerek, bu kavramlara ilişkin tartışmalara geniş yer verilmektedir.³⁸ Ancak bu kavramların, hem Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde hem de Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd* adlı eserinde ikinci mak'uller olarak tarif edildiği, Devvânî'nin *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd*'e yazdığı hâşiyelerde de mezkûr kavramların ikinci makûl

³³ Devvânî, *er-Risâle İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 138 vd.; Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 112^a-134^b.

³⁴ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 2^a-5^a.

³⁵ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 5^a-7^a; krş. Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale'-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, (Carullah Efendi, 1151), 78^{ab}.

³⁶ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 5^b; krş. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l-Hikme*, nşr. Hamid Mer'id Kübeysî, (Bağdat: Câmîatu Bağdad, 1982), 553.

³⁷ Karabâğî, burada kadîm ve hâdis terimleri çerçevesinde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'nin birinci meselesinde ele aldığı ikinci delile atıf yapmaktadır. Gazzâlî'nin eserinde tartıştığı ikinci delil ise filozofların "âlem, zaman bakımından değil, zât bakımından Allah'tan sonradır." şeklindeki iddiası hakkındadır. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 31 vd.

³⁸ Örneğin bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/448 vd.

anlamlar olup olmadıkları ve hangi açıdan ikinci mâkuller kategorisinden kabul edilebileceğinin tartışıldığı görülmektedir.³⁹ Karabâğî, bu bölümün ilk alt başlığında Behmenyâr'a referansla zâtı gereği imkânsız ile zâtı gereği zorunluyu ve mümkün varlığı incelemektedir. Buna göre zâtı gereği imkânsız, zâtı gereği varlığı bütün yönlerden mümkün olmayandır. Zâtı gereği zorunlu ise, zâtı gereği yokluğu bütün yönlerden mümkün olmayandır. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu caiz olandır.⁴⁰ İkinci alt başlıkta ise ma'dûmun iadesi (*i'âdetü'l-ma'dûm*) meselesini ele alır.⁴¹

(iv) Risâlenin dördüncü kısmında birkaç yönden cisimlerin sonsuzluğunun iptali meselesi incelenir. Burada müellif, bir Yaratıcı'nın varlığının delili de kabul edilen burhân-ı süllemîyi ele alır. Buna göre “Merdiven manasına gelen süllem kelimesinin eklenmesiyle oluşan bir terkip olup kademeli sistemle oluşan delil ile sonsuzluk iddiasının reddini amaçlar.” şeklinde tarif edilen burhân-ı süllemî, tenâhi'l-eb'âd şeklinde de adlandırılmıştır.⁴² Delil, şu şekilde de tarif edilmektedir: “Bir noktadan çıkan ve sonsuza doğru uzanan iki doğru düşünün. Bu doğrular uzadıkça bu ikisinin arasındaki mesafe de belirli nispette artacaktır. Mesela bu doğrular 10 metre uzunluğunda iken aralarındaki mesafe (infirâc) 1 ise, uzunluk 20'ye çıktığında bu mesafe 2 olacak ve aradaki bu nispet daima korunacaktır. Şayet iki kenarın sonsuza kadar uzadığı düşünüldüğünde aradaki nispet de sonsuza kadar artacağından bu durum, iki sınırlayan (hâsır) arasında bulunan sınırlı (mahsûr) parçanın sonsuz olması gibi bir durumu doğurur. Bu ise muhaldir.”⁴³ Burhân-ı süllemî, kelam ilminde teselsülün iptali konusunda kullanılan bir delildir. Ancak delilin, her ne kadar yöntem olarak boyutların sonsuzluğu fikrinden hareketle teselsülün iptalini amaçlamış olsa da mutlak manada teselsülün iptali hususunda başarılı olmadığı düşünülmektedir.⁴⁴ Karabâğî ise bu bölümde genel olarak delildeki tartışmalara yer verir, ardından “vakf” başlığı ile bir bölüm açar ve burada meşhur burhân-ı süllemînin bir miktar fazlalık şartı üzerine kurulduğuna işaret ederek, delilin Fahreddîn er-Râzî'den nakledildiğini belirtir.⁴⁵

(v) Beşinci bölümde Yusuf el-Karabâğî, Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatını inceler ve burada ilim sıfatına ilişkin müteahhir dönemde farklı düşüncüler tarafından ileri sürülen iddialara yer verir.⁴⁶ Bu bölümde Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatı çerçevesinde huzurî ve husulî ilim ile ilgili tartışmalar dikkat çekmektedir. Esasen Cürcânî, huzurî ilmi (el-ilmü'l-huzûrî) “zihinde sureti meydana gelmeksizin bir şeyin oluşması” şeklinde; husulî ilmi de “sebeplerle meydana gelen ilim” olarak tarif etmektedir.⁴⁷ Karabâğî, ilk olarak zâtı gereği Vâcib'in ilminin huzurî ya da husulî olup olmadığı ve bilen (*âlim*) ile bilinen (*ma'lûm*) arasındaki nispeti tartışılır. Düşünür, ilimde (i) bilen

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/520; Ali Kuşçu, *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd*, (Tebri: Matbaa-i Abbas Ali, 1301), 125; Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, (Carullah Efendi, 1151), 42^{ab}.

⁴⁰ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 8^b-9^a; krş. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsîl*, nşr. Murtaşâ Mutahhari, (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1996), 286-290; Kemal Sözen, “Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (2004/1), 4-5.

⁴¹ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 9^a-10^a.

⁴² Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 54.

⁴³ Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 23, (2010), 137-138.

⁴⁴ Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi”, 125.

⁴⁵ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 10^a-11^b; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 6/170-171.

⁴⁶ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 11^b-20^a.

⁴⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 161-162.

(âlim); (ii) bilinen (ma'lûm) şeklinde iki izafetin varlığından söz eder. O, huzurî ilimde, bilen ile bilinen arasındaki farklılığın/ayrılığın itibari olduğunu belirtir.⁴⁸ Zira Karabâğî'ye göre Vâcib, bir itibarla âlim, başka bir itibarla da ma'lûmdur. Ancak Zorunlu Varlık'ın bilgisinin söz konusu olduğu bu itibarların O'nda bir çokluğa sebep olduğu söylenemez. Nitekim İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın soyut mahiyete sahip olması açısından akleden, O'nun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından da akledilen olduğunu ifade eder. Filozof, burada “şey” ile Zorunlu Varlık'ın zâtına dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle Zorunlu Varlık'ın akleden ve akledilen olması O'nda herhangi bir ikiliği zorunlu kılmamaktadır. Aksine bu durum akledenin akledilen bir şeyi gerektirmesinin bir sonucudur. İbn Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlık kendi zâtını bilir. O'nun kendi zâtını bilmesi aynı zamanda varlığına sebep olduğu iyilik nizamını (en-nizâmü'l-hayr) da bilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁹ Hatta Devvânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın eşyaya dair tümel bilgisini “icmâlî” şeklinde zikreder. Bu noktada Devvânî, kelimelerin “ilim sıfatı kadîmdir, taalluku hâdistir” şeklindeki görüşünü, ilmin bir şeye taalluku olmaksızın o şeyin bilinen olmadığını ve bu durumun da Allah'ın hâdis varlıkları ezelden itibaren bildiğini olumsuzladığı manasına geldiğini ifade ederek eleştirir.⁵⁰ Yûsuf el-Karabâğî ise Allah'ın ilminin huzurî olduğunu, bu ilmin bütün bilinenlere taalluk ettiğini ifade eder. Zira Karabâğî'ye göre şayet Allah'ın ilmi bilinen eşyanın değişmesi ile değişirse, bilinenlere taallukun değişmesi gerekir. Oysa Allah'ın ilminde imkân, kuvve gibi değişimi ifade eden durumların olması imkânsızdır.⁵¹ Bununla birlikte Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*'de Allah'ın ilminin huzurî ilim olduğu hususuna Mirzâcân'ın *Hâşiye 'alâ Risâle İsbâti'l-Vâcib* adlı eserine atıfla inceler. Nitekim Mirzâcân, Devvânî'nin eserine yazdığı hâşiyede tatbîk burhânının Allah'ın ilmi çerçevesinde ele almaktadır ki, bu noktada O'nun ilminin huzurî ilim olduğunu ifade eder.⁵²

Ardından müellif, Vâcib'in eşyaya dair bilgisini konu edinir. Burada müellifin herhangi bir eser adı zikretmeksizin Devvânî'nin naklettiği görüşlerden bahsetmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca filozoflardan da isimleriyle değil, “filozofların meşhurları” şeklinde bahseder. Bununla birlikte Karabâğî'nin risalenin bu kısmında zât sıfat ilişkisine dair müteahhir dönemde farklı görüşleri benimseyen düşünürlerin iddialarına yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda filozofların Zorunlu Varlık'ta sıfatların zâtın aynı olduğu şeklindeki kabullerini ve bu düşünceye karşı çıkan Allah'ı “dilediğini yapan ve dilemediğini yapmayan” manasında fâil-i muhtar kabul eden yaklaşımdan bahseder. Ayrıca bazı muhakkik düşünürlerin dile getirdiği, ilâhî/kadîm ilmin zamanî olmadığı, Vâcib'in ilmine dair geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bir nitelendirmenin yapılamayacağı şeklindeki görüşleri anlatır. Bu çerçevede müellifin kadîm ile hâdis arasındaki ilişkiyi Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Heyâkulu'n-Nûr*⁵³ ve şerhlerine atıfla ele alması, onun işrâkî geleneğe

⁴⁸ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 13^a.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/102-103, 109.

⁵⁰ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 16, 38.

⁵¹ Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, (Yazma Bağışlar, 6557), 109^a; 144^a. Karabâğî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*'de Allah'ın cüz'lere dair bilgisini İbn Sînâ'ya referansla incelediği görülmektedir.

⁵² Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, (Yazma Bağışlar, 6557), 151^{ab}; krş. Mirzâcân, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-Vâcib li'l-Karabâğî*, (Yazma Bağışlar, 2099), 143^b-144^a.

⁵³ Sühreverdî, *Heyâkulu'n-Nûr (Nur Heykelleri)*, nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan vd., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 30-65.

dair ilmî referansını göstermektedir. Nitekim Karabâğî, İbn Kemmûne'nin *Şerhu'l-Heyâkilü'n-nûr*⁵⁴ adlı eserin beşinci heykelinde hâdis varlıkların zâtlarının devamlılığını sağlayanın hareket ve yenilenme olduğunu söylediğini nakleder. Bu çerçevede müellif, İşrâkî felsefede hareket, nûr, zulmet, misal âlemi ve berzah gibi kavramlardan hareketle âlemi, özellikle misâl âlemini⁵⁵ anlatır.

Yusuf el-Karabâğî, bu bölümde ikinci bir vakf (vakfetün saniye), yani alt bir bölüm daha açar ve burada tümel bilgiye (el-ilmü'l-icmâlî) ilişkin tartışmalara yer verir. Müellifin bu kısımda tek olan bilginin çok olan mevcutları nasıl bildiği hususunu Devvânî'ye referansla incelediği görülmektedir. Esasen yukarıda ana hatlarıyla değinildiği gibi Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı eserinde icmâlî ve tafsîlî ilim konusunu İbn Sînâ'ya referansla detaylı olarak tartışmaktadır.⁵⁶

(vi) Altıncı kısımda müellif, kısır döngü ve zincirlemenin butlanına dayanmayan bir yolla yapılan isbât-ı vâcib delillerini ele alır. Burada ana hatlarıyla filozofların imkân delilini açıklayan Karabâğî, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* ve Cürcânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn* adlı eserine referansla imkân ve hudûs terimlerini analiz etmektedir. Ona göre imkân, varlığın sübutuna değil, varlık mefhumuna (*mefhûmü'l-vücûd*) nispeti ifade etmektedir.⁵⁷ Karabâğî, bu kısımda alt bir başlık açarak Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'nin ilk bölümünde ele aldığı ispat yöntemlerini nakleder. Esasen Karabâğî, *Şerhu Risâletü İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı eserinde Devvânî'nin mezkûr eserinde zikrettiği imkân deliline ilişkin birinci yöntemi, yani Vâcib'in varlığına ilişkin istidlâlî zâtların imkânı, sıfatların imkânı, zâtların hudûsu ya da sıfatların hudûsu şeklinde dört yöntem olduğunu ifade etmekte ve ilk istidlâlî olan zâtların imkânını filozoflara dayandırırken diğer üç istidlâlî kelam bilginlerine dayandırmaktadır.⁵⁸ Bu risalede de Devvânî'nin ismi mezkûr eserinde geçen imkân deliline ilişkin birinci yöntemi zikreder. Buna göre imkân delilinin birinci yöntemi şu şekildedir: "Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur. Nitekim mürekkep (bileşik) varlıklar bu kabildendir. O halde eğer bu varlıklar, doğrudan veya bir vasıta ile vâcib varlığa dayanırsa, o zaman burada delillendirilmesi kastedilen husus (Vâcib'in varlığı) ispatlanmış olur. [Başka bir ispat tarzıyla] herhangi bir varlığın var olduğu şüphe kabul etmez bir şekilde gerçektir. Söz konusu varlık eğer Vâcib veya Vâcib'e dayanan bir mümkün ise ispatı amaçlanan şey, bu durumda ispatlanmış olur. Aksi takdirde eğer varlık mertebelerinin herhangi birince istinat silsilesinde bir geriye dönüş olursa, bu devre sebep olur. Eğer istinat

⁵⁴ Yusuf el-Karabâğî, metninde İbn Kemmûne'nin *Şerhu Heyâkili'n-nûr* adlı eserine atıf yapar. Ancak araştırmalarımızda İbn Kemmûne'ye ait böyle bir şerhe rastlayamadık. İbn Kemmûne'nin eserleri için bk. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzi İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2004), 26-35; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014).

⁵⁵ Karabâğî'nin metninde ana hatlarıyla İşrâkî felsefede misâl âlemi konusunu Platon (ö. m.ö. 347), Pythagoras (ö. m.ö. 500?) ve Fârîsî filozoflara atıf yaparak ele alması dikkat çekmektedir. İşrâkî felsefede misâl âlemi ve kaynakları hakkında bk. Fatma Turgay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019).

⁵⁶ Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, (Yazma Bağışlar, 6557), 144^a vd.

⁵⁷ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 21^a; Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvîni, *Hikmetü'l-Ayn*, nşr. ve çev. Salih Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 102-103; Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, (Çorum Hasan Paşa, 1120), 36^a.

⁵⁸ Karabâğî, *Şerhu Risâletü İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 30^b-31^a.

silsilesinde bir geriye dönüş olmazsa, bu da illetlerin sonsuz bir şekilde teselsülüne neden olur. Çünkü her mümkün varlığın bir illeti vardır.”⁵⁹

(vii) Yedinci kısımda bölünmeyen parça (cüz-i lâ yetecezzâ) konusu ele alınır. Müellif, burada kelimelerin tarafından tartışılan cismin hakikatine dair görüşleri inceler. Esasen cüz-i lâ yetecezzâ tartışması ilk dönem kelimelerin bilgilerine ait bir tartışmadır. Cüz-i lâ yetecezzâ ya da cevher-i ferd şeklindeki isimlendirme de ilk dönem kelimelerin bilgilerine aittir. Nitekim kelimelerin bilgileri cismin ya basit ya da farklı hakikatlere sahip cisimlerden mürekkep olduğunu ifade etmişler ve bu çerçevede basit cismin bölünmeyi kabul edip etmediği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶⁰ Karabâğî ise meseleyi cismin bölünmeyi kabul edip etmediği, bölünmeyi kabul ederse bu durumun sonlu mu yoksa sonsuz mu gerçekleştiği gibi hususlar çerçevesinde tartışır. Bu bağlamda müellifin hem kelimelerin bilgilerinin ileri sürdükleri delilleri zikrettiği hem de filozofların görüşlerini naklettiği görülmektedir.⁶¹ Özellikle Karabâğî'nin cisim ile ilgili temel meselelere *Ravzatü'l-Cinân* adlı eser ve *Hikmetü'l-Ayn* şerh ve hâşiye geleneğine atıfla incelemesi dikkat çeken bir durumdur.⁶²

Sonuç olarak varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) dair bazı meseleleri inceleyen Yusuf el-Karabâğî'nin risâlede sıklıkla Devvânî'nin görüşlerine yer vermesi, ayrıca incelediği tartışmalarda farklı düşünce ekollerinin görüşlerini analiz etmesi, onun ilmî referanslarının belirlenmesinde oldukça önemlidir. Dolayısıyla risâlede düşünürün müteahhir dönemde Tanrı'nın varlığının kanıtlanması meselesine dair meseleleri farklı bir yöntem ile ele aldığı görülmektedir.

1.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmada İsam Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

Tahkik sırasında, müellif nüshası, bizzat müellif tarafından/müellife okunmuş nüsha veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüsha bulunmadığından dolayı tespit edilen ve yukarıda bilgi verilen üç nüshadan iki nüsha karşılaştırılmıştır. Bu iki nüsha içinde de Carullah koleksiyonunda yer alan nüshanın bazı sayfalarının eksik olması, bazı varaklardaki satırların birbirine karışmış olması, Selimiye Kütüphanesinde bulunan nüshanın da ferağ kaydında, “Bu nüsha baştan sonra güvenilir nüshalar ile mukabele edilmiştir.” şeklindeki müstensihin bilgi notundan hareketle Selimiye nüshasının daha güvenilir olduğu kanaatine varılmış ve çalışmada asıl olarak dikkate alınmıştır.

Telifin tahkiki sırasında asıl kabul edilen Selimiye nüshasının metni dikkate alınmış olmakla birlikte, diğer nüshadaki fazlalık, eksiklik ve farklılıklar dipnotta gösterilmiştir. Selimiye

⁵⁹ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 22^{ab}; Devvânî, *er-Risâle İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 65-66; Karabâğî, *Şerhu Risâletü İsbâti'l-vâcib*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 31^a-32^a.

⁶⁰ Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 370; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/764 vd.

⁶¹ Karabâğî, *Risale*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 22^b-26^a.

⁶² *Ravzatü'l-Cinân* adlı eser, İslam düşünce geleneğinin müteahhir döneminde tabii hikmete (el-hikme el-tabii) dair meseleleri inceleyen bir metindir. Ebüverdi, *Ravzatü'l-Cinân*, (Veliyyüddin Efendi, V3233), 5^a; *Hikmetü'l-Ayn* geleneğinde cisme dair tartışmalar içeren bir çalışma için bk. Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020).

nüshasında yer alan "minhu" ve "medde zilluhu" Şeklindeki derkenar notları, metni açıklayan ve konuyu tamamlayan niteliĝi sebebiyle dipnotta yer verilmiştir. Metin içinde müellifin atıf yaptıĝı eserlerin bilgisi, mukayese edilerek dipnotta verilmiştir. Ayrıca bu eserlerin künye bilgisi hem metnin sonunda Arapça olarak verilmiş hem de çalışmanın kaynakçasına ilave edilmiştir.

Metnin tahkikinde kendi btnlĝ dikkate alınmış, "halve ve vakf" Şeklindeki bölüm başlıkları olarak tercih edilmiştir. "Halve" Şeklindeki bölüm başlıkları metinde köŐeli parantez ile numaralandırılmıŐtır. Ayrıca her bölüm baŐlıĝının altına yine köŐeli parantez ile ilgili bölümdeki konu kısaca ifade edilmiştir.

Metinde oĝunlukla müellifin "kle, ekl" Şeklindeki lafızlarla başlayan ve bazen de manaya göre iddia, itiraz, tenkit ve cevap niteliĝindeki cmler dikkate alınmış ve paragraf düzeni oluŐturulmuŐtur.

2. Tahkikli Metin Neşri

متن الواجبيه [واجب الوجود] للفاضل المدقق ابن محمد جان يوسف القرباغي شكر الله مساعيه

بسم الله الرحمن الرحيم ولك العرش العظيم

كيف نحمدك يا من هو الحمد والحمد والمحمود، وكيف نقديسك يا من هو الوجود والواجد والموجود، وكيف نطلبك يا من هو الطلب والطلب والمطلوب، وكيف نحبك يا من هو المحبة والمحبة والمحبة والمحب والمحبوب، سبحان الله سبحان الله، كيف يسبحك من يسبحك، وكيف يقديسك من يقديسك، أنت الذي يطرد الكائنات طراً قهراً، عدلك لا ينتقض، وبقبولها كلاً فضلاً، ملكك لا يزيد، لا حكم عليك أنت فعال لما يريد، وأنا لا أقول صلّ على حبيبك وخليلك ورسولك وأمينك في الأرض والسماء، وسراجك للمشرفين بالاهتداء، فإنك أنت تعلم ما هو شأن المحبة والخلة والرسالة والأمانة والهداية، وكيف أقول وعلى آله النبي الملكي والملكوئي الناسوتي واللاهوتي، وأصحابه الكاملين الواصلين، فإنهم صُدّقوا وخلفاؤك وأمناءوك وعرفاؤك الداخولون في سكينه بشيرك وداعيك وهاديك ومناديك، إليك نستغفرك مما لا علم لنا به ويعتصم بك مما لسنا بأهل له.

[المقدمة]

وبعد:

فيقول الأوح من الأوح المستسقي العليل الغليل الذي لا خيره يرجى ولا شره يخشى، إذا حضر يُرمى وإذا غاب يُنسى، ابن محمد جان يوسف القرباغي محمد شاهي خادم الفقراء:

هذه عريضة من عرائض المرضى العاجزين المطرودين المطروحين في البيداء على الحذاق من الأطباء أولي الأيدي في الأشفاء، المعالجين للأمراض النفسانية، أطباء القلوب في الأمراض الروحانية، وجملة من ذخائر الجهلات وسكينه لغرباء السؤالات، جمعتها في هذه الرسالة استعجالاً [أ/ظ] استعجالاً، استشفاء استهداء، ورثبتها على خلوات وذئلت كلاً منها بوقفة أو وقتين مشتملة على مباحث تناسب الحلوة، والله الهادي على كل حال ويبيده أزمة المقال، لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال، نعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال.

[١] خلوة

[إثبات الواجب]

أقول وبالله التوفيق: لما كان مطلب إثبات الواجب من أمهات المطالب ومما وجب على كل مكلف أولاً؛ لأنه مما يتفرع عليه سائر العقائد الدينية والكمالات اليقينية؛ بل كلها مطلوب لغيره وهو مطلوب لذاته، وكان مسلكه المعتد به متوقفاً على إبطال الدور والتسلسل، فأردت أن أورد ههنا ما سنح لي في إبطال وجود الأمور الغير المتناهية مطلقاً مترتبة أو لا المستلزم لإبطال الدور المستلزم له⁶³ وهو أنه لو وُجد أمور غير متناهية مترتبة

⁶³ في هامش: (في الصحيفة الآتية: قوله: لإبطال الدور المستلزم... إلخ فإن الدور إذا تحقق تحقق مع المقدمتين الصادقتين المحققتين في نفس الأمر؛ إحداهما أن الموقف غير الموقف عليه، وثانيهما أن الشيء ليس إلا نفسه فيعاير الألف الموقف على الباء على الألف الموقف عليه له بحكم المقدمة الأولى، فليعبر عن الألف الثاني بنفس الألف. ثم يتوقف نفس الألف بحكم المقدمة الثانية على الباء فتتوقف نفس الألف على نفس نفس الألف وهكذا. فيتسلسل النفوس المضافة بعضها إلى بعض ولما كان تحقق الدور مستلزماً؛ إما لرفع الواقع أو التسلسل لبطلان كل منهما فتجوز دعوى لزوم المفهوم المراد لامتناع الخلو عنهما أو لزوم واحد منهما بخصوصه أي واحد كان لبطلان كل واحد منهما، فظهر وجه من ادعى لزوم التسلسل بخصوصه ورفع منع السيد قدس سره في حواشيه على شرح المطالع في بحث المقدمة وما ذكرناه خلاصة ما ذكره الأستاذ روح الله روحه هناك وفي حواشيه على رسالة إثبات الواجب مع تفصيل وتتميم في بعض المقدمات فاطلب التفصيل هناك لكن الأستاذ حيث جعل السيد قدس

أو غير مرتبة لوجب أن يكون مراتب التفاوت بمقدار⁶⁴ متناوٍ غير متناهية وإلا يلزم التناهي؛ لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي بمراتب⁶⁵ متناهية يستلزم تناهي المجموع. مثلاً إذا أخذنا واحداً منه أيّ واحدٍ كان ثم زدنا عليه واحداً آخر أيّ آخر كان أيضاً يحصل اثنان، ثم إذا زدنا على الأثنين واحداً آخر أيّ آخر كان أيضاً يحصل ثلاثة وهكذا، فيجب أن يكون مرات الزيادة بقدر معين غير متناهية في الغير المتناهي.

فنقول: إذا وجد أمور غير متناهية يلزم الحصر الأمور الغير المتناهية وهي مراتب التفاوت بين الحاصرين وهما مرتبتا مجموع الأمور الغير المتناهية والواحد فرضاً⁶⁶ فإنه لم يوجد مرتبة فوق مرتبة مجموع الأمور الغير المتناهية الموجودة فرضاً كالنفوس الناطقة الموجودة اليوم مثلاً في الزيادة ولا أقل من مرتبة الواحد في النقصان وباقي مراتب التفاوت مع أنها غير متناهية عدداً محصورة بينهما؛ فإن مرتبة الاثنان فوق الواحد وتحت مرتبة المجموع المفروض؛ بل الثلاثة، ومرتبة الثلاثة فوق [2/و] الاثنان وتحت المجموع المفروض؛ بل الأربعة، والأربعة فوق الثلاثة وتحت المجموع؛ بل الخمسة وهكذا...، وظاهر أنه لا يوجد مرتبة فوق المجموع ولا تحت الواحد؛ فباقي المراتب الغير المتناهية عدداً محصورة بين مرتبتهما. وكذا إذا أخذنا المجموع من حيث هو ثم نقصنا منه واحداً أيّ واحد كان، يحصل مرتبة مجموع تحت مرتبة المجموع الأول، ثم إذا نقصنا من المجموع الثاني أيضاً واحداً يحصل مرتبة مجموع أقل من المجموع الثاني وهكذا...، وظاهر أنه وإن كانت مراتب النقصان غير متناهية لا يتجاوز في النقصان عن مرتبة الواحد فتكون مراتب التفاوت الغير المتناهية محصورة بين مرتبة المجموع والواحد.

لا يقال: لما فرض عدم تناهي الأحاد فإذا أخذنا واحداً وزدنا عليه بواحد واحد لا يصل إلى المجموع وإن كانت الزيادة بمرات غير متناهية حتى يكون المجموع المفروض حدّاً لمراتب التفاوت الغير المتناهية، وكذا في النقصان لا يصل وإن كان بمرات غير متناهية إلى الواحد حتى يكون الواحد حدّاً لها.

لأننا نقول: أولاً، إنه لا يضرنا؛ بل هو مفيد؛ لأنه لما أثبتنا أنه يجب أن تكون مراتب التفاوت غير متناهية فإما أن ينتهي إلى المجموع فيكون حدّاً لها فهو ما ادّعيناها أو لا. وظاهر أنه لا يتجاوز عن المجموع فيلزم انحصاره بطريق الأولى. مثلاً، إذا ادعى شخص أن مقدراً كذا مثلاً محصور بين سور البلد فإذا قيل: إنه لا يصل إلى سور البلد، لا يضره. وإنما يضره أن لو قيل إنه خارج عن سور البلد؛ بل هو أدخل في الحصر.

سره المقدمة الغير الزلومية باعتبار أخذ المقدم مع التالي لزومية - كما في بحث عدم تجرد الصورة عن الهويلى في حواشي حكمة العين وكذا في بحث الوجود حيث أورد دليل من ينفي كونه ثبوتياً فارجع إلى مواضع النقل - منع بأن لزوم جزء التالي المركب يستلزم عدم لزوم المركب للزوم الجزء الكل، فلا يخفى عليك أن المناسب على الأستاذ؛ إما رفع المنع على ما ذكر في بيان لزوم التسلسل الدور أو تسليمه ومنع كون الغير الزلومية لزومية بأخذ المقدم مع التالي كما ذكره في بحث عدم تجرد الصورة وعدمية الوجود. منه)

64 في هامش: (اعلم أن مقدار التفاوت أمر ومراتب التفاوت أمر آخر فالأول كالذراع الذي يقدر به الشيء والثاني كخمسة أذرع أو عشرة أذرع إلى غير ذلك من عدد الذراع، ثم مراتب التفاوت أمر ومعروضاتها أمر آخر، فالأول كالكلية الجزئية العارضة للكل والجزء، والثاني نفس الكل والجزء المعروضين لها، والكلام ههنا في العوارض التي المراتب عبارة ههنا عنها. منه مد ظله).

65 في هامش: (وليس الكلام في معروض المراتب أي الأحاد بل في نفس المرتبة كالكلية، للاثنين لثلاثة مثلاً والجزئية من الثلاثة له من الاثنين وإن كان جزء من الثلاثة له فإن الاثنين وإن كان جزءاً من الثلاثة لكن جزئيتها لها ليست جزءاً من كلية الثلاثة له لأن الكلية والجزئية متضايقان، فلا تقدم إحداها على الأخرى وجزئية المعروض للمعروض لا تستلزم جزئية العارض للعارض والمضايقي المشهور في مفهوم الكل والجزء مثلاً لا ما صدق عليه، كما قرر في موضعه فلو أريد عنه المضايقي المشهور لصح أيضاً، بل الحق أن المعروض المراتب أيضاً تقع طرفاً بعضها لبعض فإن التسعة لها اعتباران اعتباران الجزئية من العشرة واعتبار وجودها في نفسه مع قطع النظر عن أن العشرة موجودة أم لا وأنها جزء منها أم لا فبالاعتبار الأول لا يقع العشرة طرفاً وحاصراً لها وبالاعتبار الثاني يقع طرفاً ويكون حاصراً لها ومثله بإبطال خط واحد غير متناه بالتطبيق باعتباره يقصر منه خطاً آخر غير متناه وكذا في سلسلة واحدة من العلل أو المعولات. منه).

66 في هامش: (قوله: والواحد فرضاً... آه. هذا إذا اعتبر مراتب التفاوت مطلقاً أما إذا اعتبر مراتب الجزئية فينتهي إلى المجموع المستثنى عنه واحد في الزيادة وإلى الاثنين إن اعتبر مراتب الكلية في النقصان، هذا إذا اعتبر كون الطرف من جنس ذي الطرف. تأمل. منه مد ظله)

وثانياً، أن مرات مراتب التفاوت يصل إلى المجموع إذا فرضنا عدد مرات الزيادة أو النقصان بقدر ما يقتضيه عدد المجموع المعروض⁶⁷ وحكمناه إجمالاً وإن لم يقدر على تفصيله، مثلاً عدد السنين غير متناه وكذا عدد الشهور وكذا عدد الأسابيع والأيام، فإذا أخذنا عدد يوم مثلاً وزدنا عليه بواحد واحد، وإذا زدنا [2/ظ] بعدد السنين إلا واحداً تكون مرتبة هذا المجموع الحاصل مرتبة مجموع السنين وتحت مرتبة مجموع الشهور والأسابيع والأيام، وإذا زدنا بعدد الشهور إلا واحداً تكون المرتبة الحاصلة مرتبة الشهور وفوق مرتبة مجموع عدد السنين وتحت مرتبة مجموع عدد الأسابيع والأيام، وإذا زدنا بعدد الأسابيع إلا واحداً تكون المرتبة مرتبة الأسابيع وفوق مرتبة مجموع الشهور وتحت مرتبة مجموع عدد الأيام، وإذا زدنا بعدد الأيام يكون هذا المجموع فوق مجموع الأيام بواحد، وإذا زدنا بعدد الأيام إلا واحداً يكون المجموع مجموع الأيام. وعلى هذا القياس في النقصان إذا نقصنا عن عدد الأيام بقدر فضل عدد الأيام على عدد السنين بقي مجموع أقل من المجموع الأول في مرتبة مجموع السنين، فيكون عدد مرات مراتب التفاوت الغير المتناهي محصوراً بين الحاصرين أحدهما المجموع الموجود بعدد الأيام وثنانها المجموع الباقي بعدد السنين، وهكذا الشهور والأسابيع، وإذا نقصنا بعدد الأيام إلا واحداً ينتهي إلى الواحد. وهذا حكم إجمالي لا يشك فيه عاقل.

ولنمثل لك في المتناهي؛ فإن المائة مثلاً، إذا نقصنا منها واحداً واحداً تسعة وتسعين مرة ينتهي إلى الواحد فتكون مراتب التفاوت تسعة وتسعين، وإذا كانت مراتب التفاوت بواحد واحد أقل منه لا ينتهي إلى الواحد،⁶⁸ ولكن لا يتجاوز عنه. وكذا إذا أخذنا الواحد وزدنا عليه بواحد واحد تسعة وتسعين مرة يحصل مجموع هو المائة، وإذا كانت مراتب ذلك التفاوت أقل منه لا يصل إليه، ولكن لا يتجاوز أيضاً. وإذا كانت أكثر يتجاوز عنها. هذا كلها إذا كان مقدار التفاوت بواحد، وقيس عليه إذا كان اثنين أو ثلاثة مثلاً.

وثالثاً؛ أنه يكفيننا في الحصر هذا المجموع الحاصل من الانضمامات [3/و] وإن لم يكن هو المجموع المفروض أو لا وهو عدد الأيام مثلاً؛ فإن⁶⁹ انضمام المتناهي إلى المتناهي أي متناه كانا إن كان بمراتب غير متناهية يستلزم تحقق غير متناه فهذا الغير المتناهي مجموع هو آخر المجموعات المتفاوتة بقدر متناه المنضم بعضها إلى بعض، فتكون مراتب المجموعات المتفاوتة بقدر واحد الغير المتناهية محصوراً بين مرتبتي الواحد وهذا⁷⁰ المجموع الحاصل. ولا يضر فيما نحن فيه عدم كون العدد الأقل جزءاً من العدد الأكثر وعدم تراكم الأعداد فوقانية من الأعداد التحتانية؛ لأن الكلام في معروض العدد، لا فيه. وجزئية المعروض من المعروض لا يستلزم جزئية العارض منه أو من عارضه، والاثنتين والثلاثة والأربعة عبارة عن معروض العدد، ولهذا يحمل على المعروضات بالمواطأة. وإنما العدد والعارض هو الاثنتين والثلاثة والأربعة وهكذا، ومع قطع النظر عنه نحن نريد المعروضات فيما نحن فيه ويكفي لامتيار المعروضات الجزئية بعضها عن بعضها عن بعضها ومراتبها تحقق العوارض وهي مراتب العدد سواء كان بعضها جزءاً من البعض أم لا، ولا خلاف في أن العدد الأكثر إذا وجد وجد العدد الأقل، وإنما الخلاف في الجزئية مع أن تمايز المعروضات بالجزئية والكلية أيضاً، فنقول: ⁷¹ مراتب المجموعات المتفاوتة بقدر متناه يجب أن يكون غير متناه مع أنه محصور بين المجموع الكل والواحد أو المجموع الأول وهو الاثنتين.

67 في هامش: (فإن الزيادة على الواحد بواحد واحد في واحد ومئة يقتضي أن يكون عددها مئة، وبائتين اثنين يكون خمسين، وبعشرة عشرة، فيختلف عدد المراتب بحسب الغير المتناهي ومقدار التفاوت. منه).

68 في هامش: (ودعوى عدم تناهي المجموع الحاصل تفصيل بيان للواقع وإلا فلا حاجة في لزوم حصر المراتب الغير المتناهية إلى عدم تناهيه. منه).

69 في هامش: (أي في الكلية معروض العدد الأكثر بالنسبة إلى معروض العدد الأقل وجزئية هذا لذلك لا العدد للعدد، بل في كون معروض الأكثر طرفاً كما في الحاشية. منه).

70 في هامش: (باعتبار كليته وجزئيته، بل فيه باعتبار نفسه أيضاً كما مر في الحاشية أيضاً. منه).

71 في هامش: (وفيه ما سيجيء في آخر وقفة الحلوة الثانية لكن لا يضر كما فيما سيجيء أيضاً فانتظر إني معكم من المنتظرين. منه).

وقفه:

اعلم أن العلامة الدواني، رَوَّحَ الله روحه، أبطل وجود الأمور الغير المتناهية مطلقاً بما حاصله وخلصه بإزالة ما يشك فيه أنه لو وجد أمور غير متناهية غير مترتبة لوجد حمل مرتبة غير متناهية بحسب العدد، إحداهما هو المجموع من حيث هو مجموع، وثانيها هو المجموع المستثنى عنه واحد، وثالثها هو هذا المجموع الثاني المستثنى عنه واحد، وهكذا إلى [3/ظ] غير النهاية، وعدم تعيُن الواحد المستثنى لا يضُرُّ؛ فإنَّ أيَّ واحد استثنى فالباقى مجموع موجود مستثنى عنه واحد؛ بل يوجد في المرتبة الثانية جمل مستثنى عنها واحد غير متناهية بحسب عدد الآحاد وكذا في المرتبة الثالثة بحسب آحاد المجموع الثاني وهكذا في الرابع، فلا تغفل عن تضاعف السلاسل حينئذٍ بملاحظة الضرب، أو نقول: لو وجد أمور غير متناهية لوجد فيها واحد واثنان وثلاثة وأربعة وخمسة، أي معروض العدد أي واحد وأي اثنين كان فلا يضُرُّ عدم التعيُن أيضاً وتضاعف السلاسل أيضاً، فحينئذٍ نأخذ عدد الجمل سلسلة واحدة هي سلسلة الكل ونأخذ من ثانيها أو ثالثها سلسلة أخرى جزءاً من السلسلة الأولى ثم نطبِّق على الطريق المشهور فينتهي عدد السلسلة الجزء فكذا الكل.

ثم أورد نفسه بأن اللازم انتهاء عدد السلاسل لا عدد آحاد السلسلة. وأجاب بما حاصله أن اللازم انتهاء عدد الجمل إلى جملة لا يوجد بعدها جملة أخرى وهو الاثنان الذي هو آخر عدد سلسلتي الجزء والكل قبل التطبيق وإن كان ظهوره علينا بعد التطبيق وبعد التطبيق آخر سلسلة الجمل الجزء عدداً ويتجاوز عدد سلسلة الجمل الكل بواحد⁷² إذا كان التفاوت بين المبدأين بواحد فلا يزيد⁷³ على الاثنان آحاداً إلا بقدر عدة المجموعات المتناهية وهو عدة المجموعات الجزء من سلسلة عدد الجمل. وعلى هذا القياس⁷⁴ فارجع إلى رسالته في إثبات الواجب في المسلك الثاني⁷⁵. فافهم ما أراده هناك مما ذكرنا ههنا؛ فإن العشرة، مثلاً، فيها تسعة جمل، فإذا أخذنا التسعة سلسلة والثمانية الجزء منها جملة أخرى وطبَّقناها ينتهي عدد سلسلة الثمانية إلى الاثنان لأنه لا جملة بعده ويزيد عدد الجمل التسع بواحد منه فيلزم انتهاء عدد الآحاد أيضاً لأن كل واحد من آحاد [4/و] المجموع مبدأ جملة إلا الواحد الذي هو جزء الاثنان فزيد عدد آحاد المجموع الكل على عدد المجموعات بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم تناهي آحاد المجموع.

أقول: ويمكن الجواب أيضاً بأن عدم تناهي عدد المجموعات لازم على عدم تناهي الآحاد وقد بطل عدم تناهي عدد المجموعات، فعدم تناهي عدد الآحاد أيضاً باطل، وليس اللازم هو ترتب المجموعات فقط لا عدم تناهيها لِمَا أمضينا من أن انضمام المتناهي إلى المتناهي بمرات متناهية، وهو عدد المجموعات ههنا، يوجب التناهي.

وأقول: يجري على التقريرين برهان التضايف⁷⁶ أيضاً إما بأن الكلية والجزئية متضايقان أو بملاحظة العلية والمعلولية؛ فإن في التقرير الأول تسلسلا من جانب العلل كما أنه تسلسل من جانب الجزء وفي الثاني تسلسل من جانب المعلول كما أنه تسلسل من جانب الكل؛ فإن عدد الكليَّة والجزئيَّة وكذا العلية والمعلولية متكافئان، أي متساويان عدداً لتضايقهما. وعلى تقدير التسلسل يجب أن يوجد كلية بدون جزئية تضايقها؛ فإن المجموع كلية لا جزئية له وما تحته من المجموعات لكل منها كلية وجزئية فيتكافأ عدد الكلية والجزئية اللتين فيما تحت المجموع الكل مع قطع النظر عن أن الكلية التي في كل منها مضايف الجزئية التي فيه أو لا، فالكليَّة التي في المجموع الكل لا يوجد لها مضايف، أي مكافئ عدداً. وليس المراد ههنا تطبيق أحد المتضايقين بالآخر؛ بل المراد أن عدد المتضايقين متكافئ متساوٍ والتشبيث للمضايقة لتحصيل هذه المقدمة ويعدده لا يلاحظ في مكافأة العدد بالعدد المضايق مع مضايقه؛ بل مثله، مثل أن يجزم أولاً أن عدد الأبناء مثلاً مثل عدد الآباء ثم عند التفصيل يفارق اثنين اثنين أب وولد أب وولد مع

72 في هامش: (وكان التطبيق بالدفع أيضاً وأما إذا كان بالجذب فينتقل إلى فوق. منه).

73 ج: فهولا يزيد.

74 في هامش: (إذا كان التفاوت باثنين أو اثنين أو ثلاثة ثلاثة مثلاً. منه).

75 وانظر: الدَّوْنِي، رسالة إثبات الواجب القديمة، 139-155

76 وانظر: يوسف القراباعي، شرح اثبات الواجب القديمة، سليمية، 791، 132-134.

قطع النظر عن أن هذا الأب أب لهذا الولد وهذا الولد ولد له أو لا. فلا يرد [4/ظ] ما أورده⁷⁷ الفاضل الشرواني على برهان التضاييف من أن المعلولية الأخيرة تضاييف العلية التي فوق المعلول الأخير وهكذا... وكذا لا يرد ما أورده من أن المتضاييفين لا يجب أن يتكافأ عدداً كما أنه يجوز أن يكون لأب واحد أبناء كثيرة لأن الكلام في المتضاييفين الحقيقيين وظاهر أن الأبوة التي تضاييف بنوة الابن الكبير ليست هي الأبوة التي تضاييف بنوة الابن الصغير وإلا لزم تقدم أحد المتضاييفين على الآخر وعلى تقدير كون الكلام في المشهورين أيضاً فالمضاييف المشهورين هو مفهوم الذات المأخوذ منه الأبوة ولا شك أن هذا المفهوم يتعدد بتعدد الأبواب المتغايرة وإن كان قد يتحد ما صدق عليه كثير منها كما في أب واحد له أبناء كثيرة وعلى تقدير أن التكافؤ ليس بلازم لا شك أن علة من العلة مثلها في السلاسل المفروضية ليس لها معلولان من تلك المعلولات المفروضة في تلك السلسلة وعلى هذا القياس الكل والجزء بنسبة الأقل والأكثر كذلك فإن الكل والجزء وكذا الأقل والأكثر متضاييفان بأي نسبة اعتبرت.

[٢] خلوة

[في توحيد الواجب]

سنع لي دليل في توحيد الواجب وهو أنه لو وجد واجبان مثلاً لوجد واجب ثلاثة مع كون الثالث مثلاً ممكناً فيلزم اجتماع الوجوب والإمكان. أما وجود الثلاثة، فلأن مجموع الاثنين غير كل واحد منهما؛ لأنه معروض الكثرة وكل واحد منهما معروض الوحدة، والوحدة والكثرة متضادتان فلا يجتمعان فمحلاهما متغايران ألبتة، فيكون الاثنان موجوداً غير كل واحد وعليه بناء الدليل المشهور في المسلك الغير المبني على إبطال الدور والتسلسل. وأما أنه واجب، فلأنه كثير من أفراد الواجب وكل مفهوم كلي كما يصدق على واحد من أفراد ذلك يصدق على كثير منها صدقاً ذاتياً أو عرضياً، كالإنسان مثلاً؛ فإنه كما يصدق على واحد من أفراد ذلك يصدق على كثير منها، غايته أنه يصدق [5/و] على الواحد بأنه إنسان واحد وعلى الكثير بأنه إنسان كثير، والوصفان خارجان عن مفهوم الإنسان؛ بل الإنسان مطلق، والإنسان الواحد والإنسان الكثير مقيّد، فصدق المقيد يستلزم صدق المطلق ألبتة.⁷⁸

قال العلامة الدواني في حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول في تصحيح صدق تعريف العلة على العلة التامة: كل مفهوم كما يصدق على الواحد من أفراد ذلك يصدق على الكثير منها، كالإنسان مثلاً يصدق على كل واحد من زيد وعمرو ويكر وعلى جميعهم، وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع أيضاً إلا أنه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى الكثير بقيد الكثرة، أعني أنه يصدق على الواحد أنه إنسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع أنه أناس أو آحاد، أعني إنسان كثير وواحد كثير، والمطلق صادق عليهما على السواء، انتهى بعبارة.⁷⁹

وأما إمكانه فظاهر لاحتياجه على كل واحد من الاثنين لكونه جزءاً منه.

ولا يخفى أنه لا يرد على هذا الدليل ما أورده ابن كمونة على الدليل المشهور عند بيان لزوم تركب كل واحد منهما باشتراك الوجوب والإلزام ما به الامتياز، وعلى ما فعله بعض المحققين بعد دعوى الاشتراك في الوجوب والإلزام ما به الامتياز بأن ما به الامتياز إما كمال أو نقص، وعلى أي حال يلزم النقص في أحد الواجبين من أنه يجوز أن يتخالف في تمام ماهية ولا يشتركا في ذاتي، ويكون صدق الوجوب عليهما صدقاً عرضياً مشككاً أو متواطئاً. ثم ليس صدق الكلي على الكثير من أفرادها بأن يلاحظه الكثير مجرداً عن العوارض المميّزة بينها فلا يبقى إلا الطبيعة ولا بأن يتركب الأفراد تركباً حقيقياً حتى يكون الواجب جزءاً من المركب الحقيقي المستلزم للاحتياج المنافي للوجوب.

77 في هامش: (وكذا كلية الكل تضاييف جزئية ما تحته؛ إما المستثنى عنه واحد أو اثنان على ما يقتضيه التفاوت المفروض. منه).

78 في هامش: (ولا يدفع لزوم صدق تعريف العلة على المعلول المركب بالنسبة إلى نفسه لكون كل من جزئيه علة له اعتبار الغير في تعريف العلة كما اعتبر الإسناد، لأن المعلول المركب يصدق عليه أيضاً أنه كثير من الغير الموقوف عليه فيصدق الغير الموقوف عليه أيضاً. منه).

79 وانظر: الدوّني، حاشية على شرح التجريد، 78 وظ.

هذا كله لكن استحالة إمكان هذا الفرد المركب واحتياجه مما يتوقف فيه، بل اللازم [5/ظ] من صدق مفهوم الواجب عليه لكونه كثيراً من أفراده أن يكون هو كثيراً من الممكن⁸⁰ وغير المحتاج ولا يضر هذا في إمكانه واحتياجه في نفسه كما أن صدق تعريف النقطة على كثير من أفرادها لا يستلزم عدم انقسام مجموع الأفراد من حيث هو مجموع، بل يجب أن لا يكون شيء من الأفراد منقسماً بوجه من الوجوه وكذا صدق تعريف العلة على العلة التامة إنما يستلزم تقدم كل [واحد]⁸¹ من أجزائها لأنه يستلزم تقدمها على المعلول المركب بتقدمات كثيرة هي تقدمات الأجزاء وهي متأخرة عن المعلول المركب في نفسها والتقديم بالمعنى الأول لا ينافي التأخر بالمعنى الثاني، وكذا عدم الانقسام والانقسام والوجود والإمكان فيختلف أفراد الكل في الأحكام تأمل لعلك تجد ما هو الحق والله هو الموفق.

وبهذا الدليل نحن نستدل على أن العدد ليس مركباً من الوحدات الصرفة؛ بل له جزء صوري وراء الوحدات؛ لأن الوحدة ليست من المقولات التسعة شيئاً من مقولة الكم فكذلك كثيراً. فتكون نسبة الوحدات إلى العدد كنسبة العناصر الأربعة إلى الحيوان؛ فإن المركب منها مع ما اعتبر من الحيوان من الصورة النوعية جنس الحيوانات كذلك الوحدات مع ما اعتبر في العدد من الصورة النوعية تكون جنساً مخالفاً للوحدات وتكون كمّاً.⁸² فإن قيل: نقل الكلام إلى معروض الصورة النوعية؛ فإنه وحدات أيضاً واعتبار الصورة لا يخرجه عما كان عليه.

قلنا: بعد إقامة الدليل على ما مر يجب أن يكون مقارنة وحدة بوحدة واجتماعهما إما صورة نوعية للعدد أو مساوية لها، فمع قطع النظر عنهما واعتبار عدمهما وحدة صرفة لا كثرة أصلاً حتى يرد بأنه يصدق عليها الوحدة أم لا، ومعهما يكون عدداً ونوعاً آخر، مثل الحيوان بشرط لا شيء، فإنه مادة صرفة وبشرط شيء فإنه نوع فالمقارنة والاجتماع بين الوحدات إما فصول أو مساوية لها [6/و] مع اعتبارها أو مساوية تكون الوحدة كمّاً لا أن الوحدة مع اعتبار كونها وحدة تعتبر معهما المقارنة أيضاً، بل اعتبار الوحدة من جهة واعتبار الكمية من جهة أخرى لا يجتمعان كالحَيوان، فإنه لا يكون باعتبار كونه مأخوذاً بشرط لا مأخوذاً بشرط شيء، بل يترك أحدهما وتوجد الآخر.⁸³ فكذلك في الوحدة باعتبار عدم مقارنتها واجتماعها مع وحدة واحدة ولعلة هذا⁸⁴ حكم من حكم بأن الوحدة اعتبارية لا وجود لها في الخارج حتى يكون من الأعراض ويختل حصرها في التسعة أو الأربعة أو الثلاثة ومع اعتبارها يكون كالحَيوان المأخوذ بشرط شيء، وأما لا بشرط المقارنة وعدمها فليست هي بوحدة، فلا ينافي صدقه كونه كمّاً أو مقولة أخرى. ثم عليك التأمل في أنه هل يلزم التركيب في الكم مع كونه جنساً عالياً أم لا.⁸⁵

وقفه

استدلوا على أن العدد الأكثر لم يتركب مما دونه وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

إن قيل: تركبه عن بعض ما دونه كالعشرة من الخمسة عشر مثلاً دون الستة والأربعة أو السبعة والثلاثة مثلاً أو تخالف مهية شيء واحد. إن قيل: بتركبه عن جميع ما دونه.

80 ج: من غير الممكن.

81 ج + واحد.

82 في هامش: (ولا يرد ههنا ما يرد هناك لأن التفاوت حينئذ يكون في الذاتيات لأن الكم ذاتي كما يصدق عليه، لا يقال: كما لا يجوز التفاوت في الذاتيات كذلك لا يجوز في لوازم الماهيات. لأننا نقول: اللازم في الواجب عدم التركيب وعدم الاحتياج أعم من أن يكون لنفس الشيء أو لأجزائه، بل هو عدم التركيب. والاحتياج لنفس الشيء بالمعنى الأعم وكذا عدم الانقسام اللازم للنقط لو لم يكن نفس مهيتها وكذا التقدم للعلية. منه).

83 في هامش: (وليس المراد حصر الدليل بل له أدلة أخرى منها أنها تكرر نوعه في فرد. منه).

84 ج: لهذا.

85 في هامش: (لا يقال لا بل إنما يلزم تركيب نوع الكم وهو العدد المركب من الوحدات فرضاً لا الجنس وهو الكم المطلق لأن صدق الخاص على شيء لا يصح صدق العام المنافي للصدق عليه بل لا يجوز صدق الخاص أيضاً لا صدق العام لذاته. منه مد ظله).

أقول: إنما يلزم تخالف مهية شيء واحد. إن قلنا: تركب العشرة مثلاً تارة من الخمستين وتارة من الستة والأربعة وتارة من السبعة والثلاثة وبالجملة عن كل من الأجزاء التي يحصل من مجموعها العشرة كخمسة اثنين أو ثلاثة ثلاثة وواحد مثلاً. وأما إن قلنا: بتركبها من كل ما دوغها من الخمستين والستة والأربعة أيضاً والسبعة والثلاثة أيضاً والثمانية والاثنين أيضاً معاً فلا، ولكن يكون ماهيتها مركبة من الأمور المتخالفة بالمهية كالحیوان المركب من العناصر الأربع المتخالفة بالمهية ولا يلزم أيضاً أن يكون العشرة أربعين أو خمسين مثلاً لا زياد أجزائها حينئذٍ لتداخل الأجزاء فإن الخمستين بعينها هي الستة والأربعة مع أن السيد قدس سره منع امتناع تخالف مهية شيء واحد [6/ظ] بالمعنى الأول أيضاً إذا اشتمل الأجزاء بعضها على بعض على سبيل التبادل بحيث لا يبقى جزء زائد في إحدى المهيات.⁸⁶

وقال: المحقق العلامة الدواني روح الله روحه في جواب الإيراد المبني على أن العدد لم يتركب مما دونه: هذا الخلاف إنما يتمشى، إذا اعتبر في العدد جزء صوري وأما إذا لم يعتبر، بل قيل بامتياز مراتب الأعداد بموادها وهو من خواص الكم المنفصل فلا فرق بين أن نقول العشرة مركبة من الأحاد بهذا العدد أو من الخمستين أو الستة والأربعة مثلاً.

أقول: قد عرفت أنه يجب أن يكون للعدد جزء صوري حتى يكون من مقولة الكم، لا يقال: اللازم من الدليل أن يكون للعدد جزء صوري لا بمراتب الأعداد المخصوصة المتميزة كالثلاثة والأربعة لأن الدليل الدال على اعتبار الجزء الصوري في الكم يدل على اعتباره من مراتب الأعداد أيضاً بلا تفاوت لاختلاف مراتب الأعداد بالنوع ولا يلزم منه عدم وجود العدد أصلاً كالوحدة، بل إنما يلزم وجود عدم الأقل مع الأكثر لا ضمناً ولا خارجاً مقارنةً فيكون الوجود⁸⁷ منه هو عدد جميع الموجودات في كل وقت مثلاً، لو كان الموجود اليوم مائة موجود كان الموجود في العدد مائة وإذا وجد ألف موجود انعدم المائة ويوجد الألف وعلى هذا

نعم الحق أن العدد غير موجود في الخارج؛ لأن أي مرتبة من مراتبه فرض وجودها يلزم عدمها؛ لأنه يتحقق مرتبة فوقها؛ لأن المرتبة المفروضة أيضاً موجودة فيعرض لها وحدة أخرى فيوجد عدد آخر ما فوقها وينعدم المرتبة الأولى المفروضة، فتأمل بعد فإنه لا يضر فيما مر من تمايز المعروضات بالأعداد العارضة الغير الجزء بعضها عن بعض على تقرير لكفاية الانتزاع، لكن الدليل المذكور يجري في الوجود الانتزاعي أيضاً في المراتب لأن الانتزاعيات أيضاً متخالفة المهيات.⁸⁸ [7/و]

[٣] خلوة

[الحادث و القديم]

أورد الإمام حجة الإسلام على الحكماء حيث تشبثوا في ربط الحادث على القديم بتجدد الحركات وتعاقب المعدلات فأنهم يقولون: إنما وجد الحادث اليومي في هذا اليوم دون أمس أو قبله لأن الجزء الأخير من علته التامة، إنما تحقق في هذا اليوم وهو عدم الحركة السابقة أو الوضع السابق مثلاً، والحركات السابقة والأوضاع إلى الأزل كلها معدلات متفاوتة في الأعداد لهذا الحادث كأعداد أب في حركاته وسكناته وتحصيل نطفة ابنه البناء وسائر أفعاله وغرس الأشجار وقطع الخشب مثلاً للبناء فيوجد لكل حادث استعدادات متفاوتة قريباً وبعداً غير متناهية متمتعة الاجتماع في أزمة غير متناهية من جانب الأزل حتى يوجد الحادث في هذا اليوم مثلاً.

⁸⁶ في هامش: (أورد على ما نقلناه عنه رحمه الله من إبطال وجود أمور غير متناهية مطلقاً حيث. قال: لو وجد أمور غير متناهية لوجد واحد واثان وثلاثة وأربعة وهكذا بأن العدد الأكثر لم يتركب من العدد الأقل. وأجاب عنه بجوابين؛ إحداهما ما نقلناه سابقاً أيضاً من أن المراد معروض العدد لا العدد نفسه، وثانيهما هو [كتب فوقها نسخة: (هذا) الذي نقلناه هنا. منه).

⁸⁷ ج: فيكون الموجود.

⁸⁸ ج - لكن الدليل المذكور يجري في الوجود الانتزاعي أيضاً في المراتب لأن الانتزاعيات أيضاً متخالفة المهيات.

حاصله: أن الحركة اليومية مثلاً إذا وجدت فما سبب تجددها أي عدمها حتى يوجد الحركة اللاحقة لأنه حين وجودها، قد تم علتهما فيجب لعدمها الحادث من علة حادثه لم يوجد قبل فينقل الكلام إلى العلة الحادثة بأتمها وجودية أو عدمية فعلى أي حال يلزم التسلسل في الموجودات أو المعدومات أو المتباعدة لأن تلك العلة الحادثة أيضاً لها علة فعلى أي حال يلزم التسلسل في الأمور الموجودة؛ إما في حال عدم الحركة إذا كانت العلة وجودية أو عدمية مستلزمة للوجوديات كعدم العدم أو في حال وجود الحركة السابق على حال عدمها، إذا كان التسلسل في العدميات الغير المستلزمة للوجوديات.

أقول: يجوز أن تكون عدميات لا تستلزم الوجودي لا مقارناً ولا سابقاً كعدم الأمور الاعتبارية مثل عدم الإمكان فإنه حال تحققه إنما يستلزم الوجود أو الامتناع اللذين هما من المعقولات الثانية الغير الموجودة في الخارج على ما حققوا وقبله إنما يتحقق الإمكان وهو أيضاً من المعقولات الثانية، فعدم الإمكان لا يستلزم وجودياً في مرتبة من المراتب [7/ظ] وكذا عدم عدمه⁸⁹ فالأولى أن يتشبهت في إبطال هذا الشق بأنه تسلسل في الأمور المغايرة المتمايزة في نفس الأمر. وإن لم تكن موجودة في الخارج ولا مستلزمة للأمر الخارجية.

وأورد العلامة الدواني بأنه يجوز أن تكون العدميات المتسلسلة مثل عدم المانع ويستلزم وجودياً حين عدم المعلول لكن لا يكون بين الوجوديات اللازمة لعدم المانع في كل مرتبة ترتب فأجزاء البراهين موقوف على الترتب بين الأمور الموجودة والترتب بين الملزومات لا يستلزم الترتب بين اللوازم.

أقول وبالله التوفيق: مع قطع النظر عما ذكرنا في أول الرسالة من الدليل على إبطال الأمور الغير المتناهية مطلقاً الترتب لازم في الصورة المفروضة بين الوجوديات، لأن عدم عدم المانع الثاني في السلسلة علة لعدم المانع الأول فيها والثالث للثاني وهكذا⁹⁰ ... فيلزم أن يكون الوجودي اللازم لعدم المانع العلة للوجودي اللازم لعدم المانع المعلول لأن أحد النقيضين إذا كان علة لشيء كان نقيضه الآخر علة لنقيضه تصاعداً أو تنازلاً إن وجد وقد أوردنا هذا العلامة أيضاً قبيل هذا الإيراد في شرحه للعقائد العضدية⁹¹ وادعى البدهة فيها فإذا كان عدم المانع الثاني علة لعدم المانع الأول كان عدم المانع الثاني علة لعدم المانع الأول لأنهما نقيضاهما التنازلي وهكذا... وإذا كان المانع⁹² عدم المانع الثاني علة لعدم المانع الأول كان المانع الثاني وهو اللازم لعدم المانع الثاني علة للمانع الأول اللازم لعدم المانع الأول لأن عدم المانع الثاني والأول نقيض المانع الثاني والأول تصاعداً وهما نقيضاهما تنازلاً بل لا معنى لعلية العدم للعدم على ما قرره المحققون⁹³ إلا سلب علية وجودي أحدهما لوجودي الآخر فمعنى علية عدم المانع الثاني لعدم المانع الأول سلب علية [8/و] عدم المانع الثاني لعدم المانع الأول وإذا كان عدم المانع أيضاً عدماً يكون معنى علته عدم المانع الثاني لعدم المانع الأول سلب علية المانع الثاني للمانع الأول فيكون معنى علية عدم المانع الثاني لعدم المانع الأول سلب سلب علية المانع الثاني للمانع الأول وسلب سلب العلية مستلزم إثبات العلية، فلا علية في الحقيقة إلا بين الموانع الموجودة اللازمة للعدميات المترتبة فرضاً ولا أقل إنما أيضاً مترتبة وههنا وجه آخر ذكرناه في حواشينا على شرح العقائد العضدية⁹⁴ مع وجوه.

89 في هامش: (واعلم أن عدم عدم المانع الأول إذا كان علة لعدم الحركة يكون المانع مانعاً من الحركة فالمانع في عدم عدم المانع الثاني يكون مانعاً عن عدم المانع الأول ليكون وجوده مانعاً عن تحقق عدم المانع وعدمه سبباً لتحقيقه وعدم عدمه سبباً لعدم عدمه وهكذا. منه).

90 في هامش: (أي المقدمة القائلة بأن أحد النقيضين إذا كان علة لشيء كان نقيضه علة لنقيضه. منه).

91 وانظر: الدواني، شرح العقائد العضدية، 9-10.

92 ج - المانع.

93 في هامش: (وهذا الدليل لا يتوقف على فرض التسلسل من عدم الموانع بل عدم أي شيء فرض علة لعدم عدم أي شيء كان يكون الشيء الأول علة للشيء الثاني بالبيان المذكور، بل بالبيانين فلا يتوهم ورود أنه يجوز أن يتسلسل في عدم عدم غير المانع ويكون ذكر المانع للتمثيل. لكن يبقى أنه يجوز أن يكون علة عدم عدم الحركة عدم المانع عدم عدم ذلك المانع بأربع مرات وعلة عدم المانع عدم عدم ذلك المانع بأربع مرات وعلة عدم عدم عدم عدم ذلك المانع الست وعلى هذا القياس بأن يكون الوجودي اللازم لكل من المقدمات في السلسلة أمراً وجودياً واحداً ولو كان في كل أمر آخر أيضاً يصح لانتهاه العلة قبل الوصول إلى الوجوديات. تأمل فإنه حقيق للتأمل اللائق. ولا مخلص إلا بأن يقال إنه تسلسل في الأمور المتمايزة في نفس الأمر لثبوت العلية بينها. منه).

94 وانظر: يوسف بن محمد جان القره باغي، حاشية على شرح العقائد العضدية، 88-92.

وقفه

وقال بمهينار ولو كان في الأسباب ما تقدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها نفوت. انتهى.⁹⁵

وحاصله: أنها عدم الحركة لذاتها ولا يلزم كون الحركة ممنوعة لذاتها لأن الممتنع لذاته ما لا يجوز له نحو من أنحاء الوجود لذاته كما أن الواجب لذاته ما لا يجوز له نحو من أنحاء عدم لذاته فالممكن ما يجوز له الوجود والعدم في الجملة وجواز الوجود والعدم في الجملة لذاته لا ينافي امتناع بعض أنحاء الوجود والعدم لذاته كما قالوا في الزمان فإنه ممكن يجوز له الوجود والعدم في الجملة لكن الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ممنوع لذاته والوجود المطلق والعدم في الجملة في ضمن الوجود المستمر والعدم المستمر جائز له لذاته فالحركة يجوز له الوجود والعدم في الجملة نظراً إلى ذاتها لكن الوجود في الزمان الثاني ممنوع لذاتها ولا يخرجها عن إمكانها

أقول: لا يخفى أنه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لا باعتبار تخلف الوجود في الزمان الثاني عنها فإنها باعتبارها ليست ممكنة والمعلول من أقسام الممكن بل باعتبار عدم وجودها المقيد بكونه في الزمان الأول متحققاً⁹⁶ في الزمان الثاني فإنه لما كانت العلة التامة للوجود والمقيد بكونه في الزمان الأول متحققاً في الزمان الثاني ويجب دوام المعلول ما دام العلة وجب أن لا يتخلف الوجود المقيد بكونه في الزمان الأول عن العلة فينبغي مع كونه في الزمان الأول في الزمان الثاني فيكون الفساد أشد وأفحش [8/ظ] وكذا.⁹⁷ لما كانت الحركة علة تامة لعدمها الخاص وهو العدم بعد الوجود يجب أن يتحقق العدم بعد الوجود ما دام الذات وقد تخلف عنها في الزمان الأول ولعله لهذا ذهب الشيخ إلى أنه يجب أن يكون علة الأمر الغير القار غير القار كذلك فتأمل سيجيء ما فيه.⁹⁸

وقفه

اعلم أن قولهم في الزمان بأن وجوده بعد العدم وعدمه بعد الوجود ممنوع لذاته مع جواز الوجود والعدم في الجملة لذاته في ضمن العدم المستمر والوجود المستمر وكذا في امتناع إعادة المعدوم أن الوجود الخاص ممنوع ولا يلزم امتناع وجوده مطلقاً وامتناع⁹⁹ الخاص أو امتناع وجود المهية المقيدة بالإعادة لا يستلزم امتناع العام أو المهية المطلقة، لا يخلو عن خلل¹⁰⁰ فإن العدم بعد الوجود، أي العدم اللاحق إذا كان ممنوعاً لذاته كان الوجود الذي في الزمان الثاني واجباً له، وإن لم يكن واجباً مصطلحاً لما بين في الطبقات أن امتناع أحد الطرفين وجوب الطرف الآخر، بل لو لم يجب الوجود اللاحق لجاز العدم فالجائز؛ إما العدم اللاحق وهو ممنوع لذاته فرضاً أو السابق على ذلك الوجود وهو ظاهر البطلان. وكذا العدم المستمر فالوجود في الزمان الثاني يكون مقتضى ذاته والشيء ما لم يمتنع أنحاء عدمه لا يوجد ومن جملة أنحاء عدمه العدم المستمر فيجب¹⁰¹ أن يمتنع عدم المستمر أيضاً لذاته فيكون واجباً مصطلحاً وكيف القول بوجوده الذاتي في الزمان الثاني، فإنه منطبق على الحركة ممتدة على الحركة بمعنى القطع وسبباً

95 وانظر: بهمينار بن المرزبان، التحصيل، 281.

96 ج - متحققة.

97 في هامش: (أما الفساد فلأنه لا يتحقق اللاحق حتى تقدم علة وجوده وهو العدم اللاحق للحركة السابقة وأما الشدة والفتحش فلأنه يبقى الوجود السابق بوصف الأولية والبقاء يستلزم التانوية فيجتمع الوصفان المتضادان. منه).

98 في هامش: (ما سيجيء هو أنه يجوز أن يقتضي العدم اللاحق ذات الحركة المقيدة بالزمان الثاني ففي الزمان الأول لم يتحقق وجود الحركة المقيدة بذلك فلم يتحقق العدم ولا يرد أن الذات المقيدة مركبة ولا شيء من المركب الممتنع أو واجب لأن كون كل مركب ممكن مسلم في المركب الموجود أو المفترق إلى الأجزاء على تقدير الوجود وكون هذا منه ممنوع فيكون جواباً عن الإيراد التالي. منه).

99 في هامش: (إذ الماهية المقترنة بالزمان الثاني ممنوعة. منه).

100 في هامش: (وحاصل الخلل أن الوجود اللاحق للزمان سواء كان واجباً مصطلحاً أو غير مصطلح بأن يحتاج في امتناع بعض أنحاء عدمه إلى الغير يحتاج إلى الحركة وموضوعها واحتياج إلى الغير لا يكون واجباً، وحاصل الدفع أن امتناع العدم اللاحق لا يستلزم وجوب الوجود واللاحق بل وجوب الأعم من الوجود اللاحق والمستمر أو العدم المستمر. منه).

101 في هامش: (هذا على تقدير أن يعتبر التقييد في جانب المقتضى لا في جانب الوجود المقتضى بأن يقال الممتنع هو المهية المقيدة بكونها في الزمان الثاني أو الإعادة مثلاً. منه)

له على الحركة بمعنى التوسط ومقدارها وعدوه من الكم المتصل من أقسام العرض ويلزم القول بوجود الوجود في الحركة التوسيطية مع أنها عرض قائم بالجسم وكذا في الجسم القائم به تلك الحركة مع أنه مركب. ولكن يمكن دفعه بأن المقابل للعدم اللاحق ليس هو الوجود اللاحق حتى يجب بل رفع العدم اللاحق وهو أعم من الوجود اللاحق والوجود [9/و] المستمر والعدم المستمر غايته أن العدم المستمر لا يقع فلا يضر في إمكانه واقتضاء الممكن الأعم من الوجود والعدم لا يخرجه عن إمكانه الذي هو عدم اقتضاء الوجود والعدم لا اقتضاء تساويهما كما هو المشهور وعلى هذا الكلام¹⁰² في امتناع الوجود الخاص.

وقيل: لما جوز وجود العدم الخاص لذاته فليجوز في الوجود أيضاً فيلزم سد باب إثبات الصانع لجواز انتهاء سلسلة العلوية إلى مثل هذا الموجود المتقضي لوجوده الخاص بل لا يتحقق عليه أصلاً ويوجد كل من الموجودات بوجود خاص هو مقتضى ذاته كما جوزوا عدم موجود بعدم هو مقتضى ذاته.

لا يقال: ¹⁰³ حينئذ ثبت الواجب من حيث إن الشيء ما لم يتمتع جميع أنحاء عدمه لم يوجد والممكن المفروض لا يتمتع جميع أنحاء عدمه لذاته، وإلا لكان واجباً مصطلحاً بل بعض أنحاء عدمه فيحتاج في امتناع بعض الأنحاء الأخر إلى غيره فينقل الكلام إليه وساق الدليل إلى آخره.

لأننا نقول: فحينئذ لا يكون الوجود الخاص لذات الممكن المعروف لاحتياجه في ذلك الوجود إلى امتناع جميع أنحاء عدمه المحتاج بعضها إلى غير ذلك الممكن على أن إثبات لزوم من كون ذلك الغير موجوداً حتى يتسلسل أو يلزم من انتهاء السلسلة إليه كونه واجباً لذاته مشكلاً.

لا يقال: امتناع جميع أنحاء العدم إنما هو لتحقيق الوجودات المقابلة لكل من أنحاء العدم.

لأننا نقول: ظاهر أن الحادث اليومي إذا امتنع اليوم عدمه الأزلي لا يجب وجوده المقابل للعدم الأزلي وهو الوجود الأزلي بل إنما يجب وجوده اليومي فامتناع أنحاء العدم إنما هو للوجود الحادث اليومي.

وأجاب العلامة الدواني عما قيل: بأن الحادث لا يمكن أن يقتضي وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بأن يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بأن يعتبر في جانب المحمول أما الأول فلأن الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته إلى غيره فلا يكون واجب الوجود¹⁰⁴ [9/ظ] وأما الثاني فلأنه لو كان مقتضياً لذاته للوجود في وقت معين لم ينفك عنه فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً هذا خلف.

أقول: لا يخفى أنه يجري مثله في امتناع الوجود الثاني ووجوب العدم اللاحق أيضاً لأن كل مركب ممكن فلا فرق، اللهم إلا أن يمنع إمكان كل مركب وتخصيص الحكم بالمركب الموجود أو المفتقر كما حققه بعضهم.

¹⁰² في هامش: (كما في امتناع إعادة المعدوم فإن اللازم من امتناع الوجود المعاد الخاص ضرورة سلب ذلك الوجود وهو أعم من العدم والوجود غير ذلك الوجود ولا استحالة ولا خلل أيضاً على أن تقدير يكون اللازم ضرورة العدم المقابل له مثل الخلل الذي ذكر في امتناع العدم الخاص والملتزم في الحركة على رأي يهمني ضرورة العدم الخاص واللازم منه امتناع سلب عدم الخاص وهو أعم من الوجود والعدم. لا يخفى على المتأمل. منه). وانظر: يهمني بن المرزبان، التحصيل، 829-837.

¹⁰³ في هامش الورقة: (يمكن أن يقال إنما جوز اقتضاء الذات العدم الباقي لا العدم الحادث فإنه لو بقي المعدوم الممتنع لإعادة موجوداً لما اقتضى ذاته عدمه وأما لو انعدم لعلته متعددة تمتنع إعادة لذاته فلو جوز في الوجود مثله أي اقتضاء الوجود الباقي بعد الوجود السابق فيستدل على إثبات الصانع من الوجود السابق وأما لو قيل: لما جوز اقتضاء الذات العدم الخاص في الجملة فليجوز مثله في الوجود أيضاً سواء كان من جميع الوجوه أو لا فللفرق مجال، تأمل. منه).

¹⁰⁴ في هامش: (لم يقصد به أنه لم ذكر مما ذكر أن يكون شيء من الحوادث بعينه واجب الوجود في وقت وواجب العدم في وقت آخر، لأنه لم يلزم مما ذكر ذلك بل المفروض والمقصود ههنا وجوب الوجود الخاص في بعض الحوادث ووجوب العدم الخاص في بعض آخر. منه من ظله).

ونقل عن هذا العلامة أيضاً في حواشي رسالته لإثبات الواجب¹⁰⁵ ولكن الصواب حينئذ في كلام العلامة ترك قوله وعدمه في قوله لا يمكن أن يفتقر¹⁰⁶ الحادث وجوده في زمان وعدمه في زمان.

أقول: بل الحق في الجواب ما مر من أنما جوزنا امتناع وجود الخاص أو العدم الخاص واللازم منه وجوب سلب الموجود الخاص والعدم الخاص وهو أعم من العدم والوجود بوجه آخر، وكذا سلب العدم الخاص أعم من الوجود والعدم بوجه آخر، وضرورة الأعم من الوجود والعدم لا ينافي الإمكان بخلاف وجوب الوجود الخاص فإنه ينافي الإمكان الذاتي. ثم لا تغفل بعد الفرق بين المركبين الموجود والمعدوم عما أوردناه على بمقاربتنا أيضاً فإن التخصيصين أحدهما في الموضوع والآخر في المركب يدفعه فيستقيم الكلام¹⁰⁷ ويبقى على حاله النظام ولا يتعجب من قولهم إن وجود الحركة في الزمان الثاني وكذا عدم الزمان فيه أي بعد الوجود متمتع مع أن الزمان منطبق على الحركة ومقدارها لأن المراد من الحركة المتمتعة في الزمان الثاني ما هو جزء الحركة بمعنى القطع بل هي الحركة بمعنى القطع والمتمتع العدم من الزمان ما هو بمعنى الآن السيلال ومطابقه إنما هي الحركة بمعنى التوسط وهي أيضاً باقية في الزمان الثاني ومعنى بقائه فيه أن الثاني يرتسم منه وإن أمكن تصحيحه بدونه أيضاً

[٤] خلوة

[عدم تناهي الأجسام]

سنح لي وجوه متقارب المأخذ في إبطال عدم تناهي الأجسام في جهة واحدة:¹⁰⁸

أولها: أنه لو امتد جسم في جهة واحدة إلى غير النهاية لأمكن يخرج خطين متوازيين إلى غير النهاية في جهة عدم [10/و] تناهيه وأن نصل بينهما بخط منحنى رأساه إلى جانب المبدأ ووسطه إلى جهة اللاتناهي فليكن البعد الأصل ثم نصل بخط آخر منحنى أيضاً على الصفة المذكورة زائد على الخط الأول بمقدار فليكن البعد الأول، فلك أن تفرض رأسي هذا الخط الثاني واصلاً بموضع ملاقات رأسي الخط الأول أي البعد الأصل أو بموضع آخر من الخطين المتوازيين لكن يجب أن يكون رأساه أقرب رأسي الخط الأول من وسطه إلى وسطه فهكذا نفرض خطوطاً منحنية متزايدة بقدر واحد غير متناهي العدد فيؤخذ زوايا غير متناهية بحسب العدد كل في خط وكل جملة من الزيادات موجودة في خط واحد فوق تلك الخطوط المشتتة على تلك الزيادات كالزيادة العشرة المشتتة عليها عشرة خطوط في الخط الحادي عشر وهكذا فكذا يوجد الزيادات في خط والخط المشتتة على جميع الزيادات الغير المتناهية غير متناه مع أنه محصور بين الحاصرين أعني الخطين المتوازيين وصورته هذا ولا يرد على البرهان السلمي المشهور.¹⁰⁹

105 وانظر: يوسف بن محمد جان القره باغي، حواشي رسالته لإثبات الواجب، استنبول: مكتبة سليمانية، فيض الله افندي، 1109، 10.

106 ج: ان يقضي

107 في هامش: (بأن يقال الذات المقيدة بكونها في الزمان الثاني تقتضي عدمها لذاتها وهذا التركيب لا يستلزم الإمكان لأنها ليست موجودة والمركب الموجود تحت إمكانه منه).

108 في هامش: (أي وإن كان في جهة واحدة لا أنه منحصر فيه. وجه التخصيص بالذكر أنه لم يبطله بعض الأدلة المشهورة. منه).

109 في هامش: (هو أنا لا نسلم أن حكم الكل الإفرادي يسري على الكل المجموعي إن أريد من كل جملة الجمل المتناهية وإن أريد الأعم من المتناهي وغير المتناهي موجود كل جملة في بعد ممنوع وإنما هو مسلم في الجمل المتناهية. وأجاب العلامة الدواني بأن الفعل بعد الفروض المذكورة وملاحظتها تحكم أن كل جملة لو حد في كل بعد بدون التوقف والتفصيل بين التناهي وغيره نعم لربما يتوقف بعد التفصيل فإن الأحكام تتخالف بحسب العنوانات خفاء وظهوراً كما في كربي الشكل الأول المندرج في موضوع الضوي نعم يبقى الكلام في أن هذا العنوان منها أم لا. وأجاب صاحب التحاكمات بأن نسبة مقدار الزيادات الحاصلة في بعد إلى البعد الأصل كنسبة عدد الزيادات أو عدد الأبعاد المشتتة على تلك الزيادات أو عدد الامتدادات الواقعة هي كل من البعدين عن الضلعين إلى الواحد).

وثانيها: أن نفرض خطين متوازيين إلى غير النهاية ونصل بينهما بخط منحرف رأساه إلى جانب المبدأ ووسطه إلى حيث يذهب الخطان المتوازيان وهذا مثل ما فرض الانفراج بقدر الامتداد¹¹⁰ وفي تقرير البرهان المشهور وأشد استحالة منه لأن الخط المنحرف يجب أن يكون بصفة غير متناه أيضاً وجوابه جوابه بأدنى، تأمل¹¹¹ وصورته هذا.

وثالثها: أن نفرض الخطين المتوازيين كما مر ونصل بينهما بخط منحرف وسطه إلى جانب المبدأ ورأساه إلى جانب الآخر بحيث يكون أوساط الخطوط متقاربة وأطرافها متباعدة على عكس الأول وصورته هكذا.

ورابعها: أن نفرض وسط الخط المنحرف في جانب المبدأ ورأساه إلى حيث يذهب الخطان المتوازيان واصلاً بينهما على عكس الثاني والجواب هو الجواب.¹¹²

وخامسها: أنه إذا امتد جسم [10/ظ] إلى غير النهاية لأمكن أن نفرض خطأ واحداً إلى غير النهاية وأن نفرض عليه حدوداً متساوية الأبعاد فلنسم الحد الأول (أ) والثاني (ب) والثالث (ج) والرابع (د) وهكذا فتوجد أبعاد غير متناهية بحسب العدد متزايدة بقدر واحد محصوره كل واحد منها بين الحاصرين أي الحدين ويوجد زيادات غير متناهية بحسب العدد أيضاً ف (أ ب) البعد الأصل و (أ ج) البعد الأول و (أ د) البعد الثاني و (أ هـ) البعد الثالث وهكذا وكل جملة من الزيادات موجودة في بعد آخر وهو كل لها وهذه أجزاءها مثلاً (أ ب) موجود في (أ ج) مع زيادة (ج) و (أ ج) موجود في (أ ج د) مع زيادة (ج د) وهكذا فيجب أن تكون جميع الزيادات موجودة في بعد محصوراً بين الحدين مع أن البعد المشتتمل على جميع الزيادات غير متناهية.¹¹³ ولا يرد عليه إلا ما يرد على البرهان السلمي المشهور.

وقفه

اعلم أنهم بينوا فائدة اشتراط الزيادة بقدر واحد في البرهان السلمي المشهور بأنه لو كانت الزيادة على سبيل التناقض لم يصير البعد المشتتمل على الزيادات الغير المتناهية المتناقضة غير متناه كما إذا فرضنا البعد الأصل نصف شبر وزدنا عليه نصف النصف الباقي منه ثم نصف النصف الباقي من نصف النصف وهكذا لا يصير المجموع شبراً فكيف عدم تناهيه. وهذا الوجه منقول من الإمام وأوردوا عليه بأن عدم كونه غير متناه لا من جهة أنه أحد الزيادات على سبيل التناقض، بل من جهة أن الخط وإن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية لكن خروج جميع أقسامها على الفعل محال فلو خرج إلى الفعل لكان هذا أيضاً غير متناه.

أقول: لا يخفى أن الأقسام في صورة فرض الزيادة على سبيل التزايد أو التساوي أيضاً لم يخرج إلى الفعل لأن الأبعاد المفروضة إنما هي في ملاحظة العقل إجمالاً وفرضاً وظاهر أنه لا يصير بسبب فرض العقل بالفعل.

فإن قيل: وجود الأبعاد لفرض العقل وبعد الفرض يوجد الزيادات [11/و] بالفعل.

¹¹⁰ في هامش: (واعلم أن صورة الدليل الأول لا يكون صورة لهذا الدليل بعينه إذا عكس ما هو مبدؤها فقط لاختلاف التزايد لأن الخط الواحد الزائد على خط آخر. لا يمكن أن يكون ناقصاً عنه إذا عكس اعتبار الابتداء. منه).

¹¹¹ في هامش: (بل الاشتراك في الجواب محل تأمل لأننا لم نفرض الخط المنحرف واصلاً بين رأسي الخطين المتوازيين في جهة لا ينافي حتى يلزم فرض النقيضين بل هو كفرض الخطين خارجين إلى غير النهاية؛ إما من مبدأ واحد كساقبي مثلث أو لا كالمتوازيين إلا أن يتحقق فرض النقيضين باعتبار محاط الخط المنحرف فإنه يلزم من ذهاب الخط المنحرف إلى غير النهاية ذهاب الامتداد المحاط للخط المنحرف كذلك بغير النهاية، تأمل. منه).

¹¹² في هامش: (والاشتراك محقق بوجوب وصول الخط مع الذهاب إلى غير النهاية. منه).

¹¹³ في هامش: (وكل بعد ههنا يشتمل على نفس الزيادات والأبعاد السابقة لا على أمثالها كما في البراهين الأخر المذكورة ههنا والبرهان السلم المشهور، فإن البعد العاشر مثلاً إنما يشتمل منها على البعد التاسع. منه).

قلنا: بعد ما كان وجود الأبعاد بالفرض والحكم الإجمالي كيف يوجد الزيادات المتفرعة عليه بالفعل على أنه لنا أن نفرض في كل جسم متناه خطين خارجين من مبدأ واحد كساقني مثلث، ثم نفرض في منتصف الخطين بعداً أصلاً، ثم في منتصف النصف الباقي بعداً أولاً، ثم في منتصف نصف النصف بعداً ثانياً، وهكذا على الإجمال لقبول الخط الانقسامات إلى غير النهاية فيوجد أعداد غير متناهية بحسب العدد متزايدة على سبيل التناقض فيوجد زيادات غير متناهية أيضاً بحسب العدد كل في بعد فيوجد جملة تلك الزيادات في بعد واحد بالدليل المذكور مع كونه محصوراً بين الحاصرين فظهر أن الفرق ليس من جهة أن الانقسامات لم يخرج من القوة إلى الفعل في صورة التناقض¹¹⁴ وفي صورة التزايد أو التساوي يخرج إلى الفعل لتساويهما في القوة والفعل من جهة أنهما مع عدم خروجها إلى الفعل يلزم الاستحالة في التزايد والتساوي بخلاف التناقض، فإنه إنما يستلزم الاستحالة إذا خرج من القوة إلى الفعل.

ثم أوردوا أن التزايد والتناقض متضايقان فحيث وجدت الزيادة المتناقضة في بعد وجدت الزيادات المتزايدة أيضاً فيه فالخود لازم.

وأجيب بأن الزيادات المتزايدة التي يستلزم لا تنهي البعد الذي وجدت فيه أن يؤخذ أولاً مقدار معين ثم يوجد مقادير متزايدة كإصبع وإصبعين وأربعة أصابع مثلاً وهكذا في صورة التناقض لا يتعين مقدار يتزايد عليه إلى غير النهاية وكذا لا يوجد المقادير المتساوية لمقدار معين فيها بل أي مقدار فرض في أي بعد كان من الأبعاد المتناهية فأمثاله متناهية فيه بخلاف التناقض منه فإنه يوجد فيه إلى غير النهاية كالنصف ونصف النصف وهكذا إلى غير النهاية.¹¹⁵

[5] خلوة

[في علم الواجب]

استشكلوا في علم الواجب بذاته تعالى سواء كان علمه تعالى حصولياً أو حضورياً [11/ظ] أو إضافة أو غيرها فإنه يقتضي المغايرة بين العالم والمعلوم لأنه لا يخلو عن نسبة على أي حال.

وأجيب أولاً بأن الحضور عدم الغيبة وهو لا يقتضي النسبة لأنه قد يصدق مع الغيبة، وثانياً بأن التغير الاعتباري كاف فيما أن يعتبر في طرف العالم فقط أو في المعلوم فقط أو فيهما معاً فهذا الجواب تمام على أي احتمال.

أقول: التغير الاعتباري لا يكفي لأنه إذا كان العالم هو الواجب مع اعتبار¹¹⁶ وكذا المعلوم هو الواجب مع اعتبار آخر فيما أن ينسب كل من الذات والاعتبار إلى كل من الذات والاعتبار فيلزم أن ينسب الذات إلى الذات في الضمن ولا ينفع اعتبار الاعتبار معه لأن الاعتبار في حكم معلوم آخر حينئذ وأيضاً يلزم أن يكون الاعتبار المأخوذ في جانب العالم عالماً أو كل منهما إلى الذات فقط. فيلزم الاستحالة المهروبة عنها أيضاً أو كل منهما إلى الاعتبار فقط.¹¹⁷ فيلزم أن يكون العالم حقيقة هو الاعتبار المأخوذ في جانب العالم لا الذات أو الذات إلى الذات والاعتبار إلى الاعتبار فيلزم الاستحالة المهروبة عنها مع زيادة مؤنة وهو التزام كون الاعتبار عالماً بالاعتبار أو بالعكس فيلزم أن لا يكون الذات عالماً بالذات بل اعتباره عالماً به وغير خفي ما في كل منهما فلاحتمالات خمس ولا يخفى ما في كل منها وإن كان العالم هو الذات مع الاعتبار والمعلوم هو الذات

114 في هامش: (فإن الأمثال في كل جسم متناهية ألبتة ولا يقبل شيء من الأجسام الانقسام إلى المتساويات إلى غير النهاية. بل إنما يقبل الانقسام إلى غير النهاية على سبيل التناقض. منه).

115 ج - إلى جانب الآخر بحيث يكون أوساط الخطوط متقاربة وأطرافها متباعدة على عكس الأول وصورته هكذا ورابعها: أن نفرض وسط الخط المنحني في جانب المبدأ ورأسه إلى حيث يذهب الخطان المتوازيان واصلاً بينهما على عكس الثاني والجواب هو الجواب. ... خلوة استشكلوا في علم الواجب بذاته تعالى سواء ...

116 في هامش: (فأما نسبة المجموع من حيث هو مجموع إلى المجموع من حيث هو مجموع فيستلزم ألا يكون الذات عالماً ولا معلوماً لأن المجموع غير الأجزاء وحصول الكل بدون الجزء. منه).

117 في هامش: (وأما نسبتها إلى المجموع من حيث هو فتستلزم ألا يكون الذات عالماً. منه).

فقط فيما أن ينسب الذات إلى كل من الذات والاعتبار المأخوذ في جانب العالم فيلزم الاستحالة المهروبة عنها مع كون الاعتبار علماً أو إلى الذات فقط فيما أن ينسب الذات إلى كل من الذات والاعتبار المأخوذ في جانب العالم فيلزم الاستحالة المذكورة أو إلى الاعتبار فقط فيلزم أن يكون العالم هو الاعتبار لا الذات¹¹⁸ وقس عليه الحال إذا كان العالم هو الذات فقط، والمعلوم هو [12/و] بالاعتبار فعليك تفصيله. ثم لا يخفى عليك أنه يجري في علم النفس بذاتها أيضاً بل في كل عالم بنفسها بل في كل ما يتشبه فيه بالتغاير الاعتباري كالعالية مثلاً إذا احتز عن نفي العلية عن الذات واستنادها إلى الاعتبار حقيقة فعليك بملاحظة سائر المواد.

وقفة

اعلم أن مسألة علم الواجب بالأشياء من معارك الآراء فذهب طائفة إلى أن علمه تعالى بالممكنات عين الممكنات والمحقق الطوسي مال إليه وهذا هو العلم الحضورى فإن العلم الحضورى هو المعلوم بعينه بالذات و متحد معه في الوجود العيني كما صرحوا وذهب بعض آخر إلى أن علمه صورة مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل الأفلاطونية وهي عقول مجردة مدبرة لأنواع الجسمانيات وسيجيء تفصيلها إن شاء الله تعالى. وذهب بعض آخر إلى أنها قائمة بذاته تعالى والظاهر من هذا المذهب كما نقل هو القول بتعدد الصور القائمة لا بإجمالها كما نقله أيضاً العلامة الدواني عن بعض المحققين ومال إليه احترازاً عن وجود الأمور الغير المتناهية في علم الله تعالى وعن تكثير الصفات الحقيقية لاستدلاله على بطلان الغير المتناهي مطلقاً فالإجمال مذهب آخر وظاهر أن المشهور من الحكماء من أن علمه تعالى بالأشياء عين ذاته والتغاير إنما هو بالاعتبار مذهب آخر منهم وحقيقته راجعة إلى نفي صفة العلم مع ترتب آثاره من انكشاف الأشياء إلى الذات وحدها كما حققوا فلا يجمع شيئاً من المذاهب المذكورة وذهب بعضهم إلى أن علمه تعالى بالممكنات منطوق في علمه بذاته تعالى وذهب بعضهم إلى أن علمه تعالى صفة ذات إضافة وذهب بعضهم إلى أنه إضافة صرفة وذهب بعضهم إلى أنه لا يعلم غيره تعالى عن ذلك فهذه تسعة مذاهب بحسب الظاهر وإن كان ممكن الإرجاع بعضها إلى بعض وههنا احتمال آخر وهو أن يكون علمه تعالى بالممكنات صوراً حاصلة لها فيه تعالى لا بطريق القيام ولا بطريق الجزئية ولا بطريق [12/ظ] المظروفية التي يلزم انقسام الظرف، كما أبدأ بعض المتأخرين في وجود الأشياء بأنفسها في النفس لا بوجه من الوجوه المذكورة غابته أنه لا نقول إنه علم بل نقول العلم صفة أخرى قائمة بما ولزوم عدم اتصاف الواجب تعالى بعلمه مشترك بينه وبين المثل والحضور لكن الدليل الجارى على بطلان الأمور الغير المتناهية مطلقاً يجري فيها لعدم تناهيتها وتمايزها في أنفسها وكذا يلزم عدم كون علمه تعالى موجوداً خارجياً لأنه على تقدير القول به يرجع إلى المثل الأفلاطونية فتأمل.

واعلم أن عينية الصفات للواجب علماً أو غيره مشهورة من الحكماء ولم ينقل في موضع التحقيق خلاف واحد منهم وكذا القول بكون العلم صفة ذات إضافة مشهورة وكذا كون علمه تعالى حضورياً منقول عن بعضهم ومصرح به في كتبه في مواضع عديدة فلا يذهب عليه أن الحضور يناهى العينية،¹¹⁹ وكذا لا يستلزم الإضافة بل يناهياها إلا باعتبار ودليل عينية صفة العلم مقدوح باحتمال الحضور لأنه لا يلزم من عدم زيادة العلم بأن يكون قائماً به تعالى أن يكون عينه تعالى لجواز كونه نفس الأشياء كما يقول به القائلون بالعلم الحضورى وكذا ما ذكر في بيان كونه حضورياً بإبطال كونه زائداً قائماً به تعالى مقدوح لجواز كونه عيناً له تعالى، ولم يتعرضوا في موضع إلى الخلاف صريحاً ولا إلى القدرح في الدليل ويمكن¹²⁰ أن يقال القول بالحضور ليس لأنه علم بل علمه تعالى عينه ولكن لما كان العلم مطلقاً ذات إضافة فالقول بالحضور لتتحقق الإضافة المستلزمة لتتحقق الظرف لأن القائل بالحضور صرح بأن العلم هو حضور الأشياء أنفسها عنده كعلمنا بذواتنا وبالأمور القائمة بما وإنه أقوى من العلم بارتسام صور

118 في هامش: (وكون المجموع من حيث هو معلوم فقط يستلزم عدم كون الواجب معلوماً لأن الكل غير الجزء وأيضاً يلزم حصول الكل بدون الجزء. منه).

119 في هامش: (فإن العلم له إضافتان؛ إحداها إلى العالم والأخرى إلى المعلوم، فعلى تقدير الحضور لا مغايرة بين العالم والمعلوم إلا بالاعتبار. بل ههنا إضافة أخرى أيضاً وهي إضافة العالم إلى المعلوم ولعلمهم يقولون العلم صفة ذات إضافة باعتبار هذه الإضافة، تأمل. منه).

120 في هامش: (اعتذار عن عدم القدرح في دليل الحضور وعدم التصريح إلى الخلاف، وأما عدم القدرح في دليل العينية فلا يصلح هذا اعتذاراً له لأن الاحتمال باق كاف وإن لم يكن مذهباً. منه).

الأشياء ضرورة أن انكشف الشيء على آخر لأجل حضوره بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حضور مثاله عنده لأن الحضور حصول للفاعل والحصول حصول للقائل والأول لوجوبه أشد من الثاني لإمكانه على ما قالوا وظاهر أن الارتسام أي الصورة المرتمسة القائمة [13/و] بالنفس نفس العلم فالحضور أيضاً كذلك فلا تغفل عن التساهل فلنرجع إلى تفصيل ما في المذهب ولنورد بعض ما يرد على كل من المذاهب إجمالاً:

أما على المذهب الأول فيرد أن علمه تعالى فاعل بالاختيار بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والاختيار فرع سبق العلم ولا علم قبل الوجود على هذا فلا اختيار ولا ينفع اعتبار التغيرات الاعتباري لأنه لا يجعله موجودين حتى يتقدم بأحدهما ويتأخر بالآخر، مع أنه ينقل الكلام إلى وجوده السابق بأنه ممكن صادر بالاختيار أيضاً،¹²¹ وكذا لا ينفع القول بأنه تعالى كما يعلم جميع الأشياء بذاتها حضوراً كذلك يعلم من جهة أن صور الأشياء مرتسمة في العقول لعلم العقول بعلمها علماً إشرافياً ارتسامياً واستلزام العلم بالعلة العلم بالعلول وكون جميع الأشياء معلول الواجب عند التحقيق والعقول وتلك الصور حاضرة عنده تعالى بذاتها كما نقل أيضاً من المحقق الطوسي لأن الكلام في العقل الأول ونفس الصور المرتسمة فيه فإنها ممكنات أيضاً وكذا يلزم تكثير صفاته ومباينة صفاته لذاته بل ألا يكون علمه تعالى صفة قائمة به ولا عيناً له تعالى¹²² وأيضاً يلزم حدوث علمه وزواله وكلاهما باطلان للزوم الجهل والنقص.

وأجيب عن الأخيرين بأنه تعالى ليس بزمني ونسبته إلى جميع الأزمنة على السواء كما أنه ليس بمكاني ونسبته إلى جميع الأمكنة على السواء وليس عنده ماض ومستقبل وحاضر كما أشار إليه سيدنا سيد الكل صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله في قوله: «ليس عند ربك صباح ولا مساء» ويعلم تقدم بعض الزمانيات على بعض وتأخره عنه بالتقدم والتأخر الذي بين الزمانيات حضوراً ولتمثل لك بمثال في المحسوس تقريباً للأفهام فإن حلقة التسبيح إذا وقع في مركز دائرتها شيء يكون نسبته إلى جميع حيوه على السواء في القرب والبعد لا يتقدم على شيء منها ولا يتأخر عن شيء مع أن [13/ظ] بعضها يتقدم على بعض بمرتبة أو بمراتب ويعلم أيضاً تقدم بعضها على بعض في الترتيب الذي بينها وكذا المحيوس في البيت الناظر من الباب إلى الخارج يرى ما يحاذيه والخارج منه يرى الجميع أولاً وآخراً معاً كالأول في مكانه فكذا الكل حاضر عنده تعالى دائماً كل في وقته لا بأن يجمع الماضي والمستقبل في كل آن من الأتات الحاضرة بالنسبة إلينا بل هو بذاته تعالى منبسط في جميع الأزمنة وهذا أيضاً لضيق العبارة لترتبه عن التركب والجزء فإن الواقع في مركز دائرة التسبيح نسبته إلى جميع الحيوب على السواء بدون أن يجمع الحيوب في موضع وبدون أن يكون له أجزاء يشغل كل منها تحته وبدون أن يتحرك عليها بنفسه ونحن ما دام محبوسين في حدود الأزمنة لا نقدر على فهمها كما ينبغي وعليه أرباب التحقيق قدس الله أسرارهم ويقولون إن في الرؤيا التي يفسرها يظهر بعد مرور مدة طويلة إنما هي لأن النفس يخرج من تحت تصريف الزمان بقدر صفاتها فترى الأزمنة الآتية أو الماضية في وقتها فكلما كانت أبعد ظهوراً أو أثراً يدل على كمال استعداد النفس لرؤيتها البعيد فإن انبساطها أكثر حينئذ والأتم أن يسطر بحيث يرى الأزل مع الأبد والأبد مع الأزل فإن الحبل الممتد المتواصل رأسه حول بيت نرى من باب البيت قطعة منه وهو في حكم الحاضر في الزمان فإذا خرجنا من البيت فوقه نراه من أوله إلى آخره والسكن فيه على حاله الأول فقطعة من الحبل في حكم الماضي عنده وقطعة في حكم الحاضر وقطعة في حكم المستقبل.

¹²¹ في هامش: (اعلم أن من قال علمه تعالى بالممكنات على الممكنات يمكن أن يحمل كلامه هذا على أن الممكنات ليست إلا الصور العلمية التي حاضرة عنده تعالى في عدمها ووجودها الظلي على السوية من غير زيادة ونقصان في ذواتها ولوازها العدمية والوجودية، بل لا لها وجود في أنفسها عند المحققين إلا الحضور العلمي الأزل الدائم، وهذا معنى قول بعض العارفين الأعيان الثانية أي الموجودات العلمية ما شئت رائحة الوجود وقد أشار الأستاذ رحمه الله في آخر هذا البحث إلى ما حررتة هنا، فليتأمل. ع م).

¹²² ج + فتأمل.

وقال ابن كموونه أيضاً في ربط الحادث على القديم إن ذوات الأشياء مستمرة كالحركة والتجدد إنما هو بسببها فاطلب تفصيل كلامه من شرح الهياكل في الهيكل الخامس فأبونا مثلاً لو زال فيما زال عن مقابلتنا ومقارنتنا لا عن الخارج مطلقاً كمن سافر من هذا البلد فإنه لم يخرج من الأمكنة مطلقاً وكذا الخارج من الآن لم يخرج من جميع الآتات. [14/و]

بل نقول: هو مقارن دائماً للآن الذي كان مقارناً له في النظام الذي وقع فيه فكأنه سافر مع زمانه فالشيء الباقي في مقدار من الزمان كالسنة مثلاً حاضر عنده تعالى في كل جزء من السنة مع السنة تماماً كأنه أشخاص متقابلة ونسبة امتدادي المسافة والزمان بحسب التوهم كنسبة الامتدادين المتقاطعين على قوائم في الوهم يعني لا يكون الزمان منطبقاً على امتداد من امتدادات المكان وإلا لما كان الموجودان في مكانين كالمشرق والمغرب مجتمعين في زمان ألينة. ولذلك كما يكون الموجود اليوم في بخارى مثلاً مجتمعاً مع الموجود اليوم في القسطنطينية لا بأن نجتمع المكانين في مكان واحد بل بأن نبسط الزمان بأن يفرض الامتداد الزماني في كل جزء من أجزاء المسافة مقاطعاً على الصفة المذكورة على أنه معين مفروض فالواقع في أي جزء من أجزاء المسافة واقع في ذلك الآن بعينه كذلك يكون الموجود في كل جزء من أجزاء الزمان متعاقباً موجوداً في جزء مفروض من أجزاء المسافة لا بأن يجمع أجزاء الزمان مع ما فيها في آن من الآتات بل بأن يبنسط الحد المفروض من المسافة بأن تفرض المسافة قاطعة للزمان على كل آن من الآتات على الحد المفروض على قياس انبساط الزمان وصورة تقاطعها هذا في التوهم والتمثيل لأن الزمان ليس من جنس الامتداد المكاني فإن المكان له امتدادات ثلاثة وظاهر أن المقاطع المجموع الامتدادات الثلاث في غاية الخلاف أي على قوائم لا يمكن أن يكون من جنسها والقول بالقطع أيضاً توهم والمراد عدم الانطباق كانطباق الخط بالخط والسطح بالسطح ولا كانطباق الخط بالسطح أو الجسم التعليمي فتقرب إلى فهم إحاطة الواجب جميع الأشياء زماناً أو مكاناً أو زمانياً أو مكانياً مع تنزهه عن كلها وليس الفرض أن الزمان منقسم في الفرض بل هو امتداد واحد توهماً غايته أنا فرضنا ذلك الامتداد بحسب حدود المسافة وكذا الكلام في المسافة. [14/ظ].

واعلم أن تقاطع امتدادي المسافة والزمان على الوجه المذكور لا ينافي ما اشتهر بينهم من أن الزمان منطبق على الحركة والحركة على المسافة فالزمان منطبق على المسافة لأن انطباق الحركة على الزمان ليس كانطباق الخط بالخط، كما مر. بل امتدادي المسافة والزمان كامتدادي تسيحين متقاطعين على قوائم مثلاً في الوهم أحدهما ثابت كالمسافة والآخر كالزمان ينزل شيئاً فشيئاً فالشيء المتحرك يتحرك على الامتداد الثابت جزءاً فجزءاً في طوله وكذا النازل ينزل جزءاً فجزءاً في طول نفسه فيأزاء كل حركة في جزء المسافة ينزل جزء من الامتداد النازل على الحد المعين من المسافة وهو موضع تقاطع الامتدادين أو نقول أحدهما ثابت كالزمان والآخر كالمسافة متحرك عرضاً والشيء المتحرك يتحرك طولاً على هذا المتحرك عرضاً فكلما قطع الشيء المتحرك جزءاً من الامتداد المفروض أعني المسافة قطع الامتداد المفروض أعني المسافة جزءاً من الامتداد الآخر أي الزمان فانحل الشبهة المشهورة بأنه يلزم أن يكون الزمان القصير منطبقاً للزمان الطويل إذا تحرك المتحرك كان السريع والبطيء في مسافة واحدة والمسافة القصيرة يلزم أن يكون منطبقاً على المسافة الطويلة عند وحدة الزمان. ولو فرضنا أن الزمان منطبق على المسافة كلها أيضاً كانطباق الجسم التعليمي على الجسم الطبيعي مثلاً فيكون للزمان أجزاء منطبق على أجزاء المسافة لا يكون عدم اجتماع أجزاء الزمان باعتبار هذه الأجزاء وإلا لوجب أن يكون المتغيران مكاناً متغيرين زماناً غير مجتمعين في الزمان بل باعتبار أنه كأنه في كل آن ينزل زمان منطبقاً على كل من المسافة بل أن منطبق عليها ويرتفع بعدها وينزل بعده آخر فعدم الاجتماع باعتبار هذه المنطقتين المتعاقبة ثم لا تغفل بعد القول بحضور الجميع في جريان دليل بطلان وجود الأمور الغير المنتهية [15/و] مطلقاً لاجتماعها في علم الواجب وحضورها عنده كل في وقته وأما على المذهب الثاني فيرد عليه أيضاً أن المثل ليس صفة له ولا يوصف الواجب به إلا أن يلتزم وأيضاً يبقى الكلام في العلم بنفس المثل لأنها ليست لها مثل أخرى وإلا لتسلسل بالعقول والنفوس والأعراض الجسمانية إلا أن يقال في الأعراض إنما ظلال لإشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب فنفس المثل علم نفس الأجسام وإشراقها ونسبها علم أعراض الأجسام.

قالوا: إن الألوان العجيبة في ريش الطواويس علتها رب نوعها وكذا جميع الهيئات؛ فإن تلك الهيئات ظلال لإشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب النورية وكذا رائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه فإن الأرباب يفيض عليها من مبادئها أنوار أخر عارضة لها ويلزمها نسب مختلفة

فيظهر صورها في أصنافها الجسمانية واطلاعهم به¹²³ على ذلك بالمشاهدة الحقة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وإنما حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من أهل التجريد وجميع المتأهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس وأفلاطون وحكماء الفرس متفقون على ذلك وأكثرهم صرح بأنه شاهدها وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات أي التعلقات البدنية وشاهدها حتى إن حكماء الفرس سمو كثيراً منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الأشجار مرداد ورب النار اردبشت وإلى تلك الأرباب أشار سيدنا الكاشف عن حقائق الأنبياء بقوله أتاني ملك الجبال وملك البحار وقال أيضاً عليه السلام إن لكل شيء ملكاً حتى إن كل قطرة من المطر ينزل معها ملك ويقال لذلك العقل المجرد الذي هو رب النوع كل ذلك النوع [15/ظ] إما بمعنى أن نسبة هذا العقل إلى جميع أشخاص نوعه المادي على السواء في الإفاضة بحسب الاستعدادات وإما بمعنى أن رب النوع أصل ذلك النوع وضابطته وقاعدته وقانونه ومداره وإما بمعنى أن رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى أن رب النوع الذي جزئي وذات متخصصة لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة حتى يلزمهم أن يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرد عن المادة بأنه كلي كما حمله بعضهم على هذا. واعترض على أفلاطون ثم اعلم أن المثال غير المثال فإنه صور موجودة في عالم متوسط قائمة بنفسها يرى عند النظر في المرآة وعند التحيل فإن رؤية الصور المرئية عند أفلاطون ليس لانطباع الصور في المرآة ولا لكون الصور في الهواء والانعكاس الشعاع لوجوه ذكره بل المرئيات صور جسمانية موجودة في عالم متوسط بين علمي العقل والحس يسمى بعلمي المثال والبرزخ قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل فمظهر بعضها المرآة ومظهر بعضها الخيال.

ذهب بعض المحققين إلى أن العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيهة بالجواهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً وبالجزء العقلي في كونه نورانياً، وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي؛ لأنه برزخ وحدٌ فاصل بينهما، وكل ما هو برزخ بين شيئين لا بد وأن يكون غيرهما؛ بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه.

ثم قال: اللهم إلا أن يقال إنه جسم نوراني في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حداً فاصلاً بين الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة فيوافق كلام أفلاطون.¹²⁴

وذهب البعض إلى أن البرزخ الثاني الذي تكون الأرواح فيها بعد المفارقة عن البدن غير البرزخ الأول الذي تكون [16/و] الأرواح فيها قبل مقارنة البدن بلا واسطة بدليل أن مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية.¹²⁵ والظاهر أن ليس المراد الدور المكاني كدور الشعلة الجوالة؛ بل مثله مثل أن يكون الجسم أبيض ثم أصفر ثم أحمر ثم أخضر مثلاً وحين العود إلى البياض لا يصير إلا حمر ثم أصفر ثم أبيض بل يصير نيلياً ثم أغبر ثم أبيض مثلاً، وأيضاً الصور التي يلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السالفة بخلاف صور البرزخ الأولى¹²⁶ فيقرب¹²⁷ هذا الوجه إلى الوجه الأول إلا أن يحمل كونها دورياً لا على ما حملناها عليه ففيه ما فيه.

ثم قال: ويسمى الأول بالغيب الإمكان والثاني بالغيب المحالي لإمكان ظهور ما في الأول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني إليها إلا في الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الأول لذلك يشاهد كثير منا ويكشف البرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى والله هو العليم الخبير.

123 ج - به.

124 في هامش: (ولا يتوهم أن البرزخ المنقول من أفلاطون قبيله هو هذا البرزخ الأولي لأنه كان برزخ الأجسام وهذا برزخ الأرواح والكلام ههنا فيها وبرزخها. منه).

125 في هامش: (هذا يدل على أن يكون لكل مرتبة مراتب الوجود برزخين إلا لليقين الأول وآخر الدور ولعله يلزم ويقال غايته أنه لم يصطلح عليه. منه).

126 في هامش: (لأنه لا حاجة إلى الحمل على غير ما حمله وليس اللازم إلا القرب والقرب مطلقاً لا يضرب. منه).

127 في هامش: (إنما قيل يقرب لأن الدليل الأول لا يفرض فيه بأن البرزخ الثاني ماذا صور الأعمال ونتيجة الأفعال أو لا بخلاف الثاني فإن المدار فيه على أن البرزخ الثاني هي صور الأعمال ونسخة الأفعال؛ سواء كانت مراتب تنزلات الوجود ومعارجه مطلقاً دورية أو لا. وأشار إلى هذا بقوله فيه ما فيه لأن القرب مطلقاً لا يضرب ما لم يضرب مألوماً واحداً. منه).

أقول: لا يخفى أنه يرى كثير من الموتى في المنامات والغيبية على أحوال مختلفة وصور متفاوتة سعادة وشقاوة ويعتقد أنه فلان قد مات في وقت كذا بل قد يسأل عنه أحوال الغير¹²⁸ بل ندعي أنه لا يوجد شخص لا يرى أمثال هذه المنامات فمن أين علم أن هذه ليست بمكاشفة أحوال الموتى سواء كان لها تغييراً من لا غايته أنا لا نجزم اليوم وفي مكاشفة البرزخ الأولى لا جزم أيضاً إلا لقليل فإنه قد يقع في المرئيات خلط تغييراً أو غيره والله أعلم بأسرار عبادته فتأمل بعد.

وأما على المذهب الثالث فيرد أنه يلزم تكثير الصفات الحقيقية وكونه تعالى فاعلاً وقابلاً بالنسبة إلى تلك الصور وكون معلوله الأول غير مبين لذاته وكونه محلاً لمعلولاته إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء هكذا ذكره المحقق الطوسي وأشار بقوله مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء إلى أنه [16/ظ] لا يمكن القول بهذا مع حفظ ظواهر قوانين الحكمة وإلا فللمع مجال.

أقول: بل يلزم عدم تناهي الصفات الحقيقية والأدلة الدالة على بطلان الأمور الغير المتناهية مطلقاً يبطله لكن التناهي أيضاً محال لاستلزامه تناهي القدرة والفعل من الله تعالى فاطلب التفصيل من الكتب المبسوطه.¹²⁹

وأما على المذهب الرابع وهو ما اختاره العلامة الدواني من أنه ارتسامي إجمالي فيلزم كونه فاعلاً وقابلاً وكون معلوله الأول غير مبين وكونه محلاً لمعلولاته وأيضاً العلم الإجمالي باطل مطلقاً خصوصاً في الواجب بدليل ذكره الإمام الرازي وما أورد عليه فمردود وسنذكره عن قريب في وقفة على حدة إن شاء الله تعالى.

وأما المذهب الخامس وهو المشهور من مذهب الحكماء وعليه أرباب التحقيق فإنما يرد عليه أن العلم ذات إضافة مطلقاً فيقتضي طرف إضافة ألبته وليست الأشياء موجودة دائماً ويرد هذا على السابع والثامن أيضاً.

قال العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية حين أورد على القائلين بأن علمه إضافة أو ذات إضافة إنه يلزم وجود الأمور الغير المتناهية في علمه إذ لا شك أنه لا يكون عالماً ما لم تتحقق الإضافة¹³⁰ والقول بتحقيق أصل الصفة وحدوث التعلق لا يكفي ولا يسمن ولا يغني من جوع كما يقول به الظاهريون من المتكلمين لا مخلص إلا بأن يقال بوجود الممكنات في العلم البسيط الإجمالي قائماً به تعالى وإن نقل الكلام إلى وجود الصفة نختار أنها بالإيجاب لأنها عين الصفة في هذا الوجود¹³¹ ولا يدفع عن السابع والثامن إلا بتكلف بعيد.¹³²

أقول: بل الحق أن يقال كما أجيب به عما أورد على القائلين بالحضور من حدوث علمه تعالى وزواله بأنه كما أن نسبة الواجب إلى جميع الأزمنة والأممكة على السواء كذلك نسبة صفاته تعالى [17/و] حقيقية أو إضافية سواء عليهما.

فنقول: صفاته الإضافية في الأزل متعلقة بأطرافها في وقتها ويلتزم قدم الصفات مطلقاً حقيقية أو إضافية وبه يستخلص¹³³ عما يرد على دليل قولهم لا يقوم بذاته حادث من النقض بالإضافيات فإن جوابهم عنه لا يشفي العليل ولا يسقي الغليل لأن بقولهم الكمال أو الممكن في الصفات الإضافية حدوثها لا ينحسم مادة الشبهة لأن الحدوث لا يعين وقتاً معيناً فإنها في أي وقت حدثت فلو حدثت قبله يوماً أو يومين أيضاً مثلاً كان

128 ج: القبر.

129 في هامش: (وإذا لم يكف فيه الإجمال وسيجيء الكلام فيه أيضاً. منه مد ظله).

130 في هامش: (ونفي العلم يستلزم نفي الاختيار. منه).

131 في هامش: (فيكون طرف إضافة العلم نفسه ولا يخفى ما فيه. منه).

132 وانظر: الدواني، شرح العقائد العضدية، 15-16.

133 في هامش: (فظهر أن له مخلصين سوى ما ذكره العلامة؛ أحدهما التزام قدم الإضافات بالوجه المذكور، وثانيهما أن يقول القائل بالإضافة وبارتسام الصورة أيضاً غير علم لكنهم جعلوا الخلاف في الوجود الذهني من متفرعات الخلاف في تفسير العلم فمن قال بأن العلم إضافة لا يقول به وإن كان المناسب في التفرع العكس. منه مد ظله).

حادثاً أيضاً فلا يتعين الحدوث في الوقت المعين، كيف والقائلون بالحضور أيضاً يقولون بقدوم إضافة ما فإن الحضور إضافة والمخضر به والمخضر به إضافيان ولا شك في قدمها.

ثم قال: ¹³⁴ لا يمكن هذا القول على من يقول بالعلم الحضورى لأنه ليس للأشياء وجودان في الخارج حتى يتقدم بأحدهما ويتأخر بالآخر مع أنه ينقل الكلام إلى الوجود السابق ويفهم من كلامه هناك أن البحث من جهة كون الإضافة لازماً للعلم عام. ¹³⁵

ثم أشار إلى وروده على الخامس وجوابه بأن الممكنات حاصلة ¹³⁶ في علمه تعالى غير قائمة به وغير موجودة في الخارج وعلمه عين ذاته بالمعنى المذكور كما أبداه بعض المتأخرين في حصول الأشياء بأنفسها مع عدم كونها علماً.

وأجاب به عما يرد ¹³⁷ على ما اختاره من العلم الإجمالي البسيط وأما على السادس فقد أورد العلامة الدواني عليه بأن الانطواء لا معنى له فإن العلة والمعلول متباينان ولا ينطو أحد المتباين في الآخر والممكنات معلولات الواجب فكيف الانطواء؟

وقال: وإهم ذكروا أن علمه تعالى علم حضورى والمعلوم في العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير أن [17/ظ] يكون هناك صورة أخرى فلا بد أن يكون للمعلول وجود في الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية ومن البين أن وجود العلة ليس بعينها وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية منطوية على صورتها العلمية.

أقول: هذا يرد إذا قيل بوجود الممكنات أصالة كوجود العلة ومع ذلك حكم بأنها منطوية فيه ولكن هذا يشبه كلام أرباب التحقيق قدس الله تعالى أسرارهم ونقله منهم مثل ما قالوا من أن الأعيان ما شئت رائحة الوجود وإنما على عدمها الأصلي والممكنات شأن من شؤونات الواجب ووجه من وجوهه وإنما ينسب إليه الوجود البحث القائم بذاته بنحو علاقة بل ينسب الأعيان إليه.

من وتو عارض ذات وجود مشبكهائ مشكات وجوديم

وبهذا الاعتبار يقال لها إنما موجودة ومع قطع النظر عنه ليس لها وجود لا أصالة ولا تبعاً للممكنات من حيث الانتساب إليه تعالى ظهور فقط ووجودها بلا وجود وبدون الانتساب لا وجود ولا ظهور فظهور المعلول ليس إلا ظهور العلة ووجودها لأنه ليس له في نفسه وجود ولا ظهور ¹³⁸ وهذا هو معنى الانطواء وحضور المعلول في حضور العلة ولعله إلى هذا أشار حيث قال بعده ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يعلو عن طور الكلام.

وأما السابع والثامن فقد عرفت ما فيه وما عليه وله في الخامس وأما التاسع فإتقان الأفعال وأحكامها ودقائقها وبدائعها وعجائبها وغرائبها الدالة على كمال حكمة صانعها وغاية شوكه مبدعها يظله والتغير في المعلومات لا يفضي إلى نفي علمه تعالى سواء قلنا بالتغير في الإضافات أو بقدومها كما مر والتفصيل تطويل [18/و].

وقفه ثانية

استدل الإمام على بطلان العلم الإجمالي بوجهين: الأول: أن تلك التفاصيل إن كانت معلومة وجب أن يتميز كل واحد منها من غيرها فيكون التفصيلي حاصلاً وإن لم يكن معلومة لم يكن العلم بما حاصلاً. نعم ربما كان حالة من أحوالها معلومة تفصيلاً فما هو معلوم مفصل وما ليس

¹³⁴ في هامش: (في دفع لزوم الإيجاب في إيجاد الممكنات لعدم سبق العلم. منه مد ظله).

¹³⁵ في هامش: (لا يختص بكون العلم إضافة أو صفة ذات إضافة. منه مد ظله).

¹³⁶ في هامش: (لكن يبقى الكلام في أن الممكنات باعتبار هذا الحصول أيضاً ممكنات صادرة عنه تعالى بالاختيار أم لا، والظاهر هو الأول. منه مد ظله).

¹³⁷ في هامش: (من نقل الكلام إلى وجود الصفة. منه مد ظله).

¹³⁸ ج - فظهور المعلول ليس إلا ظهور العلة ووجودها لأنه ليس له في نفسه وجود ولا ظهور.

بمفصل ليس معلوم. وأجيب بأن صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معاً لكن العقل لم يحدق النظر إلى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصداً إلا إلى الجملة فإذا شرع في المسألة وقررها شيئاً فشيئاً وحذق النظر إلى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسألة حصل له في العلم مرتبة أخرى مفصلة متميزة بالبديهة ونظيرها بين من المحسوسات أن يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر إليها.

والثاني: أنه يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأشياء مختلفة لأن الصورة الواحدة لو طبقت أموراً مختلفة لكانت متساوية في المهية لتلك الأمور المختلفة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب أن يكون لكل واحد من المتكثر صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك. نعم إنه قد يحصل الصور المتعددة لأشياء متكثرة كأجزاء المركب تارة دفعة كما إذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما إذا تصور أجزائه واحداً بعد واحد فإن أرادوا بما ذكره من العلم الإجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة فلا نزاع فيه إلا أن الإجمال بهذا المعنى لا يكون متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجع إلى أن العلوم قد يجتمع في زمان واحد [18/ظ] وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى العلوم فكلنا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم الجواب إجمالاً لا تفصيلاً¹³⁹ لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث إنها شيء محرك البدن فإن لازمها أعني كونها محركاً للبدن معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة. وأجيب بأنه إذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صورة متعددة بحسب تلك الأجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دون أجزائه فإنها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً منكشفة بعضها من بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً.

وقوله: المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب. قلنا: الكلام فيما إذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا إجمالاً. وأما قوله: العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه أنا إذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالإمكان العام فلا شك أنا حكمنا [19/و] على جميع أفراد الشيء فلا بد أن يكون معلومة ولا علم بما في هذه الحالة إلا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فإن العقل جعل هذا المفهوم آلة ملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم. وتلخيصه أن المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على أفراد. وقد يجعل آلة ومرة ملاحظة أفرادها فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الأفراد دونه.¹⁴⁰

أقول: الحق أن يجعل الدليلان دليلاً واحداً بأن يردد في الصورة الحاصلة بأنها إما مطابقة على كل واحد واحد من الأفراد دون الكل المجموعي أو على الكل المجموعي دون الكل الفردي أو عليهما معاً إذ عدم الانطباق على شيء من الكل المجموعي والكل الفردي وكذا المطابقة على بعض فقط ظاهر البطلان وعلى الأول يلزم انطباق صورة واحدة على أمور متخالفة بالحقيقة لاختلاف الحقيقة المختصة بكل واحد واحد من الأفراد والمعلوم والحاصل حقيقة في الذهن في قولنا كل شيء ممكن بالإمكان العام إنما هو المفهوم الكلي دون الأفراد بل هي حاصلة بالعرض وقد حقق العلامة الدواني أن الحاصل حقيقة في موضوع القضية الطبيعية والمتعارفة إنما هو المفهوم دون الأفراد لكن وجود الطبيعة في الذهن قد ينسب إلى أفرادها بالعرض لسراية حكمه عليها وكونه مرة ملاحظتها كما في موضوع القضية المتعارفة. والحاصل أن الأفراد في الوجود الذهني في حكم الانتزاعات بالنسبة إلى الوجود الخارجي كالأعمى فإنه ليس له وجوداً حقيقياً بل ينسب وجود موضوعه إليه بالعرض وفي الذهن إنما هو الموجود

ج: بالجواب تفصيلاً لترتبة.

140 في هامش: (لأن الأول مبني على انطباق الصورة على المجموع فقط، والثاني مبني على انطباقها على أحادها؛ إما وحدها أو مع المجموع. منه مد ظله).

المهية الكلية لأنها الحاصل حقيقة لكنه بحيث يمكن انتزاع الأفراد منه ويسري حكمه إلى أفراده بخلاف موضوع القضية الطبيعية فإنه في حكم زيد [19/ظ] البصير الذي لا ينتزع منه العمى حيث لا ينتزع منه الأفراد فهذا هو الفرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء على أنه كيف يمكن أن يلتزم أن علم الواجب بالأشياء على الوجه الكلي. مع أنهم كفروا الحكماء من هذا الوجه وعلى الثاني، فيما¹⁴¹ أن يحصل صور الأجزاء في ضمن صورة الكل غايته غير مخطرة بالبال غير ملتفت إليها أو لا فعلى الأول يلزم وجود الأمور الغير المتناهية في علم الواجب متميزة غايته غير مخطرة بالبال وأيضاً¹⁴² العلم الإجمالي بعد مرتبة العقل بالفعل وهو مرتبة المشاهدة كما بين في مراتب النفس ولا فرق بين المشاهدة والإخطار والالتفات وإلا لم ينحصر مراتب النفس في الأربعة وأيضاً¹⁴³ لا معنى للفتاوت في علم الواجب بالمعلومات وأيضاً لا شك أن الإخطار بالبال نحو وجود للكل والجزء علة مهية الكل فيجب وجود الجزء بأي نحو وجد الكل وعلى الثاني يلزم وجود الكل بدون الجزء وعلى هذا القياس الاحتمال الثالث وهو انطباق الصورة العقلية على الكل الفردي والكل المجموعي معاً، ولا تغفل أيضاً عن قوله: فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الأفراد دونه فإن اتصاف الفرد عين اتصاف الطبيعة وهو أيضاً مصرح به في كلام العلامة الدواني.

[٦] خلوة

[دليل إثبات الواجب في مسلك لم يتوقف على إبطال الدور والتسلسل]

منعوا في دليل إثبات الواجب في مسلك لم يتوقف على إبطال الدور والتسلسل احتياج مجموع السلسلة من حيث هو إلى علة أخرى وراء علة الأجزاء مستنداً بأن وجود المجموع ليس إلا مجموع وجودات الأجزاء فلا يحتاج إلى علة سوى علل الأجزاء.

أقول: مستعيناً بالله لما كان للمجموع احتياج وراء احتياجات الأجزاء فإن الأجزاء سواء لم يحتاج بعضها إلى بعض أو احتاج فالكل محتاج إليها فعند احتياج بعض الأجزاء بعضها إلى بعض يحتاج الكل إلى الجزء المحتاج إليه [20/و] من وجهين، وقد تقرر عند الحكماء أن علة الاحتياج¹⁴⁴ هو الإمكان فلا بد من إمكان يكون علة لهذه الحاجة وليس هو مجموع إمكانات الأجزاء لأن أثر مجموع إمكانات الأجزاء وهو مجموع احتياجات الأجزاء والإمكان كيفية نسبتته الوجود فلا بد بخذاء هذا الإمكان وفي مقابلته من وجود يكون هذا الإمكان كيفية نسبتته ولا يضر في هذا كون الإمكان كيفية نسبة مفهوم الوجود لا الوجود الثابت على الموجود لأن مصداق هذا المفهوم العام في كل ممكن وجود آخر خاص والكلام فيه.

لا يقال: يجوز أن يخالف حكم الكل المجموعي على الكل الفردي.

لأننا نقول: مخالفة حكم الكل المجموعي على الكل الفردي في المركب الاعتباري إنما هو بأن يكون للكل المجموعي مجموع أحكام الأفراد نعم في المركب الحقيقي يخالف بأن لا يكون حكمه مجموع أحكام الأجزاء بل نوعاً آخر كما في النبات والحيوان مثلاً فإنه مرتب للمجموع من حيث هو مجموع أثر ليس هو مجموع آثار العناصر الأربعة وهذا هو معيار التركيب الحقيقي والاعتباري كما صرحوا به فعلى هذا يجب أن يكون مجموع الإمكانات مركباً حقيقياً لأن الاحتياج إلى الجزء مع قطع النظر عن احتياج جزء آخر إليه ليس أثر إمكان جزء من أجزائه ولا مجموع آثار مجموع إمكانات الأجزاء لأنه مجموع الاحتياجات.

فإن قيل: يتوجه مثله على القول بأن للكل وجوداً وراء وجودات الأجزاء فإن هذا الوجود ليس هو وجود جزء من الأجزاء ولا مجموع وجودات الأجزاء فيخالف حكم الكل المجموعي حكم الكل الفردي خلاف المركب الحقيقي لأجزائه. فيجب إما الالتزام التركيب الحقيقي في كل مجموع

141 في هامش: (هذا الوجه يبطل الإجمال في علم الواجب فقط لا مطلقاً. منه مد ظله).

142 في هامش: (هذا الوجه عام. منه مد ظله).

143 في هامش: (هذا الوجه يبطل الإجمال من علم الواجب فقط. منه مد ظله).

144 ج - أن علة الاحتياج.

موجود أو تجوز كون وجود المجموع مجموع [20/ظ] الوجودات أو إمكانه مجموع الإمكانيات واحتياجه غير مجموع الاحتياجات أي لا يكون منحصرًا فيها.

قلنا: حكم الشيء ما يتفرع على وجوده وتحققه بأي نحو كان وظاهر أن الوجود ليس من هذا القبيل فإن أورد أن الاحتياج أيضاً كذلك كما قالوا أمكن فاحتاج فأوجد فوجد نقول المراد من الاحتياج الاحتياج المتأخر عن الوجود الثابت كالإمكان المتأخر عنه فإن المعلول الممكن محتاج إلى علته ما دام موجوداً فكما أن الممكن الموجود محفوف بالوجودين والإمكانين السابق واللاحق بالنسبة إلى الموجود كذلك محفوف بالاحتياجين السابق واللاحق بالنسبة إليه فكما أن الاحتياج السابق معلول الإمكان السابق كذلك الاحتياج اللاحق معلول الإمكان اللاحق أي الإمكان الذي هو كيفية نسبة الوجود الثابت لا كيفية نسبة مفهوم الوجود إلى المهية فإنها هي الإمكان السابق الأزلي للإمكان السابق وإن كان علة بالنسبة إلى الوجود الثابت لكن الإمكان اللاحق معلول له فكذا الاحتياج السابق وإن كان علة للوجود الثابت لكن الاحتياج اللاحق معلول له وحكم من أحكامه.

وقد قرّر السيد قدس سره كون الإمكان السابق كيفية نسبة مفهوم الوجود لا الوجود الثابت وكون اللاحق كيفية نسبة الوجود الثابت في مواضع في حواشي شرح **حكمة العين الأول** في بحث المهية حيث قال المصنف وذهب بعضهم إلى أن البسيط غير مجموع إلخ، والثاني في بحث القدم والحدوث حيث قال المصنف والحدوث لا يكون علة الحاجة، والثالث في المقالة الرابعة في بحث إثبات العقل حيث قالوا بمجمعة الإمكان لا يستلزم إمكان المجامعة [21/و] فارجع إلى مواضع النقل.¹⁴⁵

فإن قيل: لما جاز كون الإمكان السابق متقدماً على الوجود الثابت واللاحق متأخراً عنه فليجز أن يكون الاحتياج السابق معلول الإمكان السابق والاحتياج اللاحق علة الإمكان اللاحق والإمكان اللاحق معلولاً له على عكس الاحتياج السابق.

قلنا: لا بد للاحتياج اللاحق من علة فيما هي الإمكان فالحال كما ذكر أو الوجود فيكون من متفرعات الوجود وأحكامه فلا يكون علته مجموع الوجودات لعدم وحدته الحقيقية ولا واحداً منها فلا بد من وجود آخر فيثبت المدعى أيضاً لكن الحق في الجواب أن يقال تقدم احتياج الشيء على وجوده لا ينافي تأخره عن إمكانه السابق على وجوده وكونه حكماً من أحكامه فالإمكانات السابقة على وجود المجموع لو اقتضى وجود احتياج المجموع وراء احتياجات الأجزاء لكان ذلك الاحتياج حكماً من أحكامها مخالفاً لحكم كل واحد من الإمكانيات مجموعها ثم لا يخفى عليك حينئذٍ أن العلة المستقلة بهذا الوجود لا يجب أن تكون علة وجودات الأجزاء أيضاً كما في المركب من الواجب والممكن فإن علته لا يجب أن تكون علة لأجزائه لعدم إمكان جميع أجزائه فيجوز أن تكون علة المجموع من حيث هي مجموع باعتبار هذا الوجود الزائد جزؤه ولا يلزم كون ذلك الجزء علة لنفسه لأن وجودات الأجزاء ليست جزءاً من هذا الوجود الزائد ومعلوليته وطلبه العلة إنما هي باعتبار هذا الوجود وأما باعتبار وجودات الأجزاء فقد وجد علتها وهي مجموع علل الأجزاء.

وقفه

اعلم أنه بعدما قرر العلامة الدواني في رسالته لإثبات الواجب في المسلك الأول¹⁴⁶ أنه لا بد من علة لمجموع السلسلة [21/ظ] من حيث هو مجموع غير المجموع نفسه وجزئه. قال: والموجود الخارج عن سلسلة جميع الممكنات واجب وهو المطلوب كتب بعض الناظرين فيها والأولى أن يقال والخارج عن سلسلة جميع الممكنات إما واجب لذاته أو مستلزم له لأن المركب من الواجب والممكن خارج عن السلسلة المعروضة لأن الكلام في المركب من الممكنات الصرفة وليس بواجب.

145 وانظر: السيد الشريف الجرجاني، حواشي شرح حكمة العين، 13-15.

146 وانظر: الدوّني، رسالة إثبات الواجب القديمة، 64.

أقول: منشؤه ما أوجب به العلامة في تلك الرسالة عن النقص بالمركب من الواجب والممكن على المقدمة القائلة بأن علة المركب يجب¹⁴⁷ أن يكون علة لأجزائه بأن الكلام في المركب من الممكنات الصرفة وليس المركب من الواجب والممكن كذلك ولكن لم يحسن التدبر فيه لأن معنى كونه مركباً من الممكنات الصرفة أن لا يكون الواجب واحداً من آحاده لا أن لا يكون جزءاً من آحاده فإن المركب من الواجب والممكن واحد من آحاد السلسلة داخل فيها والواجب ليس واحداً من آحاد السلسلة بل جزء واحد من آحاده فيكون المركب داخلياً في السلسلة والواجب خارجياً.

لا يقال: كون المركب جزءاً يستلزم كون الواجب جزءاً لأن جزء الجزء جزء لأن جزئية المركب وعده واحداً من آحاد السلسلة من حيث إمكانه وليس الواجب جزءاً له من حيث إمكانه بل من حيث الذات بل لو كان مركب من الممكنين مثلاً واحداً من آحاد السلسلة لكان جزءاً أيضاً من آحاد السلسلة معتبراً فيها على حدة فاعتبار الكل من حيث إمكانه لا يستلزم اعتبار الجزء من تلك الجزئية أصلاً كيف واللازم من التقرير هناك أن يكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً لا أن لا يكون مركباً من الواجب أيضاً حيث قالوا لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات [22/و] أو موجوداً ما فإن كان واجباً ثبت المطلوب وإن لم يكن واجباً فلا بد له من علة فينقل الكلام حتى يتسلسل ثم تأخذ مجموع السلسلة بأن علته ماذا إلى آخر الدليل ولم يظهر من التقرير المذكور أنه لم يتركب شيء من الآحاد من الواجب أيضاً بل أجزاء المركب ملحوظة باعتباره في نفسه وجوباً وإمكاناً وقد بين ذلك الناظر نفسه فائدة قوله كالمركبات بأن التمثيل بالمركب لأنه أظهر إمكاناً فقد جوز الوجوب في الأجزاء وبسائطه ظاهر أو لم ننقل الكلام إلى أجزاء تلك المركبات المفروضة في السلسلة أصلاً تأمل حق التأمل.

[٧] خلوة

[الجزء الذي لا يتجزأ]

أدلة سنحت لي في إبطال تركب الجسم من أجزاء لا يتجزأ متقاربة المأخذ بعضها عن بعض أولها أن المقياس بل كل ما له ظل قد يزيد ظله عليه وقد يساوي وقد ينقص إلى أن ينعدم أو يتقرب إليه فإذا كان مركباً من عشرة أجزاء لا يتجزأ مثلاً فإذا نقص الظل جزءاً بأن يكون الظل تسعة أجزاء مثلاً لزم أن يكون ظل جزء أقل منه فينقسم الأجزاء كلها وهكذا إلى أن يصل الظل إلى غاية النقصان أو ينعدم ولا مجال لأن يقال هذا الظل ظل لبعض الأجزاء لأن المضيء لم يصل إلى سمت رأس شيء من الأجزاء بل لو وصل إلى سمت رأس المقياس لا يعدم الظل بالمرّة وثانيتها أنه إذا زيد الظل جزءاً أو جزئين أو ثلاثة أجزاء مثلاً فالزائد يجب أن يخصص إلى أجزاء المقياس فأجزاء المقياس إن كانت عشرة أجزاء وكان الزائد من الظل جزءاً واحداً يجب أن ينقسم الجزء الزائد إلى عشرة أقسام وإن كان الزائد جزئين يجب أن ينقسم كل واحد إلى خمسة أقسام وهكذا وثالثتها أنه إذا كان أجزاء المقياس فرداً [22/ظ] كخمسة أجزاء مثلاً ولا شك أن الظل بعد المساواة للمقياس ينعدم في بعض المواضع في بعض الأوقات أو يقرب إليه بأن ينقص من النصف فيجب أن يصل الظل في وقت النقصان إلى النصف ونصف الخمسة اثنان ونصف جزء فيلزم الانقسام وهكذا يمكن أن يفرض كل جزء من منتصف ظل المقياس المفروض وإن كان مما لا حاجة إليه لحصول المرام بدونه أيضاً بل كل ما ليس لأجزائه كسور صحيحة عدداً من العشرة والتسع والثمن والسبع إلى غير ذلك إما جميعاً كإحدى عشرة من العدد فإنه ليس له كسر صحيح من الكسور التسع أو بعضاً كالعشرة فإنه ليس له بعض الكسور ويجب أن يصل الظل في النقصان إليه فإنه يستلزم الانقسام مثلاً إذا نقص ظل عشرة أجزاء عن مثلها بجزء أنقص العشر وإذا البعض بجزئين انتقص الخمس فانتقص التسع والثمن والسبع والسدس إنما هو بعد انتقاض الجزء الأول.

وقيل: تمام الجزء الثاني فينقسم وهكذا ولكن للمناقشة في هذا الدليل مجال بأن لا يسلم الخصم أن لكل مقدار نصفاً أو كسراً من الكسور المذكورة كما في العدد فإن النصف إنما هو للأعداد الأزواج دون الأفراد وكذا سائر الكسور، قد لا يكون في بعض الأعداد كما مر مثاله سيما المتكلمون

المنكرون للكم المتصل¹⁴⁸ وأقسام المقدار كلها ورابعها أنا إذا فرضنا سطحاً مستديراً مركباً من الأجزاء فيمكن أن يفرض فيه أنصاف أقطار متقاطعة كلها توجه على المركز فإذا فرضناها خطين بينهما ربع دور وتقاطع في المركز وحصل زاوية عنده فلا شك أن وترها الذي هو طرف السطح فليكن أربعين جزءاً أطول من وترها الذي في وسطه فليكن عشرين جزءاً [23/و] وهكذا إلى المركز بل إن لم ينتهي إلى جزء واحد عند الزاوية بلا واسطة فلا أكثر من جزئين ألبتة وهذا هو الوتر الأقرب فإذا فرضنا خطأ خارجاً بل نصف قطر من كل جزء من الوتر الذي في الطرف إلى المركز يجب أن يقطع كل من أنصاف الأقطار المفروضة كلاً من الأوتار في موضع غير ما قطعه كل من الآخر لفرض ملافاة الكل في المركز وامتناع ملافاة الخطين المستقيمين المتقاطعين في غير نقطة واحدة فيجب أن ينقسم كل من الأوتار بعدد أجزاء الوتر الطربي مع أن عدد أجزائه أقل من عدد أجزائه على التفاوت فيلزم أن ينقسم الأجزاء أنفسها على التفاوت بل يجب أن ينقسم الجزء الواحد الذي هو الوتر الأقرب على تقدير وإلا فالجزءان بعدد أجزاء الوتر الطربي بل أزيد منه أيضاً إذا فرض وتر أبعد منه وهكذا ولا يرد مثله إذا فرض الجسم البسيط متصلاً واحداً قابلاً للانقسام إلى غير النهاية بمعنى انه لا يقف عند حد لأنه كما يقبل الوتر المحيط الانقسام إلى غير النهاية كذلك كل من الأوتار المتوسط والقريب لا يتعين القريب أيضاً لقبول كل امتداد القسمة إلى غير النهاية حينئذ يقبل الانقسام إلى غير النهاية وما يرد على قبول الجسم الانقسام إلى غير النهاية من إمكان غير المتناهي لزوم الجزء الذي لا يتجزأ أيضاً وإن لم يختص لزوم الجزء بالوجه الذي سيذكر بالقول بقبول الانقسام إلى غير النهاية فسنورده مع جوابه في وقفة إن شاء الله تعالى وتقديس وخامسها أنا إذا طبقنا امتدادين فليكن كل منهما مركباً من خمسين جزءاً مثلاً فإذا رفعا أحد طرفي أحد طرفي أحدهما وأثبتنا طرفه الآخر والآخر على حاله ووضع [23/ظ] السابق فلا شك أن الجزء الذي هو رأس الامتداد المرفوع لا يحاذي رأس الامتداد الثابت بل جزءاً آخر من ذلك الامتداد فليكن حد الأربعين مثلاً ويظهر هذا إذا علق ثقل على رأسه المرفوع وأثبت الطرف الآخر منه على حاله كطرف الثابت محاذياً لطرف الثابت على ما كان عليه في وضعه السابق ولا شك أيضاً أنه لا شيء من أجزاء المرفوع لا يحاذي شيئاً من أجزاء الثابت وتقدم الترجيح إذا حاذى كل جزء من المرفوع لجزء من الثابت لزم تساوي عدد أجزاء الامتدادين بعد إسقاط العشرة من أحدهما فضلاً والمفروض أنهما كانا متساويين قبل الإسقاط ولا يرد هذا على تقدير الاتصال وقبول القسمة إلى غير النهاية غاية لزوم مقابلة كثير من أحدهما للقليل من الآخر بسبب اختلاف الوضع وفي كل مرتبة في مقابل قابل القسمة إلى غير النهاية قابل القسمة إلى غير النهاية وإن اختلف في الصغر والكبر بخلافه والفرق للفرق بين فعلية الأجزاء وعدمها وسادسها أنا إذا فرضنا خطأً وأثبتنا أحد طرفيه وحركنا طرفه الآخر إلى أن حدثت زاوية عند الطرف الثابت فلا شك أن رأس هذا الخط في الوضعين مسامت في خارج مسافته من جهة امتداده بحسب امتداد الأجسام إلى أجزاء يحصل منها بحسب الوضعين خطان غير متوازيين متقاربان في طرف رأس الخط متباعداً في الطرف الآخر بينهما سطح مركب من أجزاء لا يتجزأ يمكن أن يفرض فيه خطوط متوازية متواصلة إلى الخطين متفاوتة في الطول والقصر على ما هو شأن الأوتار مختلفة في القرب والبعد بالنسبة إلى رأس الخط فإذا زال رأس الخط حين الحركة في [24/و] مسافته من مسامته¹⁴⁹ جزء من الخط الطويل البعيد عن رأس الخط فإما أن يزول أيضاً من مسامته تمام جزء من أجزاء الخط القريب القصير أو أكثر فيلزم تساوي أجزاء القصير لأجزاء الطويل وهو باطل أو زيادتها عليها وهذا أفحش أو عن مسامته بعض جزء فيلزم الانقسام وهذا الدليل وإن كان قريب المأخذ من وجه دليل ذكر في حركة الرحي بعد فرض الطوف الصغير والكبير لكن المتحرك فيما ذكرنا واحد وهو رأس الخط بخلاف الرحي فإنه متعدد هناك فيجوزون فيه سكون بعضه وحركة بعضه الآخر كما صور بفلك الرحي وسكون بعض أجزائه وحركة بعضه الآخر وأجيب به هناك واحتجج في رده إلى ما احتجج.

وقفة

اعترضوا على قول الحكماء بأن الجسم قابل للقسمة بمعنى أن لا يقف عند حد مع القول بامتناع خروج الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل وعلى قول المتكلمين بأن مقدورات الله تعالى غير متناهية بالمعنى المذكور مع القول بامتناع الغير المتناهي مطلقاً بأنأنا نأخذ جملة الانقسامات الممكنة بحيث لا

148 في هامش: (أي الكم المتصل القابل للقسمة الوهمية بالذات من الخط والسطح والجسم التعليمي على ما أثبتتها الحكماء. منه).

149 ج - من مسامته.

يشذ منها انقسام وكذا المقدورات الممكنة بحيث لا يخرج منها مقدور فإما أن تنتهي أو لا تنتهي فعلى الأول تقف فبطل قولهم لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم إمكان غير المتناهي فبطل قولهم خروج الأقسام الغير المتناهية للجسم والمقدورات الغير المتناهية إلى الفعل محال مطلقاً.

وأجاب الفاضل أبو الحسن الكاشي في **روضة الجنان**¹⁵⁰ بأنه إن أريد بقوله جملة الانقسامات الممكنة جملة الانقسامات التي كل واحد منها ممكن يختار أنما غير متناهية ولا يلزم إمكان الغير المتناهي لأنه لا يلزم من إمكان كل واحد إمكان المجموع من حيث هو مجموع وإن أريد جملة الانقسامات [24/ظ] التي تلك الجملة ممكنة في نفسها فيختار أنما متناهية ولا يلزم الوقوف عند حد لأنه لو زيد عليه بقدر متناه يكون أيضاً متناهية وما اخترنا إلا تناهي الجملة لا أنما على عدد معين حتى يلزم أن لا يوجد انقسام ولا مقدور آخر إلا بعد انعدام شيء من الجملة الأولى فيستبعد كما جهل البعض عليه فاستبعد.

وأجاب الأستاذ، روح الله روحه، عن الشق الثاني بأنه فرض النقصان فيه لأنه أخذ الانقسامات بحيث لا يشذ شيء منها وهو يستلزم الامتناع وأخذ معه أيضاً الإمكان فذلك مثل أن يقال الانقسامات الممتنعة الممكنة إما متناهية أو غير متناهية ولا شك أنه لا مصادق للمفهوم الموصوف بالامتناع والإمكان حتى تردد في تناهيه وعدم تناهيه فذلك مثل أن يقال الشيء المستلزم وجوده وعدمه المحال إما موجود أو معدوم فعلى أي حال يلزم وجود المحال ولعل الفاضل الكاشي لهذا ذهب إلى أن الجملة الممكنة متناهية يعني أنه لا تكون الجملة الممكنة جملة الانقسامات والمقدورات بحيث لا يشذ عنها شيء من الانقسامات والمقدورات الغير المتناهية لأنها ممتنعة للموصوف بالإمكان لا يكون إلا متناهية فيكون مآل كلاً منهما واحداً فإن أورد على الجواب عن الشق الأول باختيار الشق الثاني من الأول ومنع إمكان المجموع بأن التركيب يستلزم الإمكان خصوصاً من الممكنات فكيف القول بأنه لا يلزم من إمكان كل واحد واحد إمكان المجموع من حيث هو قلنا أولاً لا نمنع إمكان كل بل الممكن أي الذي يلزمه الإمكان من الكل إنما هو الكل الموجود أو الكل المقتدر إلى الأجزاء على تقدير الوجود كما قيل ولا نمنع افتقاره إلى الأجزاء على تقدير الوجود لجواز [25/و] استلزام المحال محالاً آخر على تقدير تحققه وثانياً أن المحال إنما هو اجتماع الانقسامات والمقدورات العارض لهما في الوجود في زمان معين عند الحكيم ولوجه عند المتكلمين لا الانقسامات والمقدورات المعروضتين له وامتناع العارض لذاته لا يستلزم امتناع المعروض لذلك بل لو امتنع لامتنع غيره واحتياج الاجتماع الممتنع لذاته في الوجود الفرضي للمعروض لا يخرج عن الامتناع الواقعي مثلاً احتياج شريك الباري على تقدير وجوده إلى الواجب تعالى لا يخرج عن الامتناع الذاتي.

وأجاب به الأستاذ روح الله تعالى روحه عن الشبهة المشهورة على قولهم اجتماع النقيضين محال بأن النقيضين مركب فكيف يستحيل وهو مأخوذ من كلام شارح **حكمة العين** في ذيل بحث تناهي الأبعاد وثالثاً بأن التركيب إنما يستلزم الإمكان الذاتي لا الإمكان الواقعي والنفس الأمري فالامتناع في الواقع ونفس الأمر لا يضره ودعوى أنهم ادعوا الامتناع الذاتي أو أن دليلهم يدل عليه غير مسموعة والقول بأن الممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث ذاته لا يستلزم محالاً مسلم لكن كون هذا منه لا من قبيل استلزام عدم العقل الأول الممكن لذاته الممتنع للواجب عدم الواجب الممتنع لذاته ممنوع فإن الضرورات الطبيعية قد يقتضي أمراً وجوداً أو عدماً، ثم لا تغفل أن ما أجاب به الفاضل الكاشي عن الاعتراض المذكور بدفع، ما أورده المحشي الحيايالي في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ حيث قال: حاصل هذا الوجه أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ إذ لو أمكن افتراقه [25/ظ] مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً وإن لم يكن افتراقه ثبت المدعى انتهى كلامه ومحل النظر قوله فله أن يوجد افتراقات الممكنة ولا يخفى أنه إنما يندفع به بناء على الجواب الأول من الأجوبة الثلاثة في دفع الإيراد على القول بامتناع المركب من جميع الانقسامات والمقدورات الممكنة كل واحد منها فإنه لا يمكن القول بأن الممكن الممتنع بالغير أو الممكن الممتنع صفته اللازمة له كالاتحاد فيكون ممتنعاً بالغير أيضاً لا يقدر الواجب تعالى شأنه عليه كالممتنع بالذات.

150 وانظر: أبو الحسن بن مولانا أحمد أبيورددي، **روضة الجنان**، إسطنبول: مكتبة البازيد، وليودين أفندي، 3233، 11.

فإن قيل: لا شك في أن البعض المتناهي من جملة الانقسامات التي لا يخرج منها انقسام المستلزمة تحققها تحقق أجزاء لا يتجزأ غير متناهية العدد يمكن بأي عدد كان قلّ أو كثر وإن لم يكن تلك الجملة من حيث هي جملة فيكون الواجب قادراً عليه فيمكن تحقق أجزاء لا يتجزأ.

قلنا: لا نسلم ذلك فإنه كما قد يمتنع المجموع من حيث هو مجموع كذلك قد تمتنع الأجزاء في نفسها في مرتبة وههنا كذلك فإن الانقسام الموصل الأجزاء إلى حد لا يقبل القسمة أصلاً ممتنع كالأجزاء التي لا يتجزأ وأما في جملة المقدورات فليس كذلك إنما الممتنع بذاته فيها هو المجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم انتهاء القسمة بل إنما ينتهي أن لو وجد انقسام كذلك وهو ممنوع ولنوضح لك ذلك بمثال مثلاً لو أردنا إفراز جزء مكعب ذراع في ذراع من مكعب آخر مثلاً عشرين ذراع في عشرين ذراع فلا بد إما من أربع تقسيمات إذا كان ملتقى السطحين داخلاً فيه أو خمس تقسيمات إذا كان في أحد سطوحه أو ست إذا كان في جوفه ولا يمكن أن يحصل بتقسيم واحد فيجوز أن لا يتحقق أصلاً جزء لا ينقسم قطعاً وإن فرضنا [و/26] الانقسام إلى غير النهاية وإن تحقق بعد الفرض لكن تحقق الانقسامات الغير المتناهية محال بالدليل ولا أقل من الاحتمال فتحقق بعض الأجزاء الغير المنقسمة وإن كان متناهياً عدداً أيضاً محال بالدليل أو بالاحتمال فتأمل بعد.

تم الرسالة على يد الفقير سلمان بن محمد حينما صرت مدرساً بمدرسة أبو الفضل برتبة الخارج لسنة ثمان وتسعين وألف

قوبل مع النسخ المعتمدة من أوله إلى آخره في أواخر شهر رمضان المبارك لسنة ثمان وتسعين وألف حامداً ومصلياً.

المراجع

شرح المواقف؛ علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. 817هـ/ 1413م). تحقيق: عمر تزكر، مؤسسة أعمال الكتابة التركية، إستانبول 1437هـ/ 2015م.

رسالة اثبات الواجب الجديدة؛ للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. 908/1502م). تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران 1433هـ/ 2002.

رسالة اثبات الواجب القديمة؛ للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. 908/1502م). تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران 1433هـ/ 2002.

حاشية على شرح التجريد؛ للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. 908/1502م). مكتبة سليمانانية، جارالله، 1151.

حاشية على حكمة العين؛ علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. 817هـ/ 1413م). مكتبة سليمانانية، جروم حسن باشا،

1120

روضة الجنان؛ أبو الحسن بن مولانا أحمد أبيوردي، إستانبول: مكتبة الباييزيد، وليودين أفندي، 3233.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2004.
- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asâru'l-müsannifin*. Cilt 2. istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Behmenyâr b. Merzûbân. *et-Tahsil*. nşr. Murtazâ Mutahhari. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1996.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa, 1120.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Metâli'i'l-envâr. Şerhu'l-Metâli'i mea Ta'likât*. Kûm: 1395.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Cilt 3. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn*. Cilt 3. çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 23, (2010). 117-142.
- Devvânî, Celâleddin. *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.
- Devvânî, Celâleddin. *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale's-Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 1151, 1^b-94^a.
- Devvânî, Celâleddin. *er-Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme. Selâsu Resâil*. nşr. Muhammed Ekrem Ebû Gûş. Dârü'n-Nuri'l-Mübin, Amman 2013/1434.
- Devvânî, Celâleddin. *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde. Seb'u Resâil*. nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002, 117-170.
- el-Ebîverdî, Ebu'l-Hasan b. Ahmed. *Ravzatü'l-Cinân*. İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi. V3233.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Güzel, Abdürrahim. *Karabâğî ve Tehafüt'ü*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- İbn Kemmûne. *el-Cedîd fi'l-Hikme*. nşr. Hamid Mer'id Kübeysî. Bağdat: Câmîatu Bağdad, 1982.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. Cilt 2. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Karabâğî, İbn Muhammed Cân Yusuf. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâid'l-Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2179.

- Karabâğî, İbn Muhammed Cân Yusuf. *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1109.
- Karabâğî, İbn Muhammed Cân Yusuf. *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî*. Edirne: Selimiye Kütüphanesi, 791.
- Kazvînî, Necmüddîn el-Kâtibî. *Hikmetü'l-Ayn*. nşr. ve çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. Cilt 13. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.
- Koca, M. Ali. "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akaid Risâlesi Örneği". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş, Ankara: İSAM Yayınları, 2017, 229-298.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd*. Tebriz: Matbaa-i Abbas Ali, 1301.
- Mirzâcân Habibullah b. Abdullah ed-Dihlevî es-Şîrâzî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-Vâcib li'l-Karabâğî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2099.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. *İbn Kemmûne ve Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- Sözen, Kemal. "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12, (2004/1), 1-26.
- Sühreverdî. *Heyâkilü'n-Nûr (Nur Heykelleri)*. nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğerleri. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Toksöz, Hatice. "Devvânî Şârihi Muhyiddîn Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 33/3, (2022), 843-864.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Turgay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.



Rükneddin es-Semerkindî'nin 'Risâletü'r-rûh/Ruh Risâlesi' Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkîk

Rukn al-Dîn al-Samarqandî's Work Titled 'Risâlat al-rûh/Risalah of Soul':
Analysis and Investigation

Mustafa Vacid AĞAOĞLU

Dr., Bursa/Türkiye

Ph.D., Bursa/Türkiye

agaoglu.mustafavacid@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-5235-4551>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

07 Ekim 2023 07 October 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

09 Aralık 2023 09 December 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate
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 Vacid
Ağaoğlu).

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 Vacid Ağaoğlu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Ağaoğlu, Mustafa Vacid. “Rükneddin es-Semerkindî'nin 'Risâletü'r-rûh/Ruh Risâlesi' Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkîk”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 576-610. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1372608> ”

Öz

Ruh meselesi, İslâm ilim ve düşünce tarihinin önemli ve merkezî konularından biri olmuştur. Zira ruh, insanı oluşturan iki unsurdan birini teşkil etmektedir; insan konusu ise hiç şüphesiz İslâm medeniyetinin önemi haiz meseleleri arasında yer almış ve bu konu İslâm entelektüellerini pek meşgul etmiştir. Bu bağlamda İslâm ilim ve düşünce havzasında biri naslardan hareketle diğeri ise Antik Yunan felsefesinden esinlenerek başlıca iki ana ruh tanımı inşa edilmiştir. Kelâmcılar ruhu, “*latif bir cisim*” olarak telakki etmişlerdir. Filozoflar ise onu, “*soyut bir cevher*” şeklinde tasavvur etmişlerdir. Kelâm ve felsefe arasındaki ruha dair bu ihtilaf, sadece fiziksel anlamda münhasır kalmamıştır; eskatoloji boyuta kadar giderek asırlarca süren bir polemik sebebi olmuştur. Klasik-sonrası İslâm düşüncesinde, birçok konuda olduğu gibi bu mesele sadedinde de felsefenin etkisi diğer geleneklerin üzerinde görülmüştür. Öyle ki mezkûr dönemde ve sonraki süreçlerde kelâmî perspektiften ele alınan ruha dair eserler, felsefî perspektifi es geçememiştir. Bu bağlamda kelâmcı perspektif, kendisiyle ihtilaf ettiği ve özellikle meselenin bir ucu eskatolojik eksene uzandığı için filozoflara karşı eleştirilerini yapmış ve onların bu yöndeki tasavvurlarının çürütülmesini önemli bulmuştur. Mezkûr dönemin, yani klasik-sonrası İslâm ilim ve düşüncesinin bariz isimlerinden biri de Mâtürîdî ve Hanefî mezheplerine mensup Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî (ö. 701/1301)'dir. Semerkandî, kelâm, Kur'an ilimleri, tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi alanlarda pek çok eser ve risâleler kaleme almıştır. Müellifin kaleme aldığı ve günümüze kadar ulaşan eserleri/risâleleri arasında; insanî-nâtik ruha dair “*Risâletü'r-rûh*” adlı bir eseri de yer almaktadır. Eserini bir giriş ve on fasıl/bölümden oluşturan Semerkandî, bir yandan naslardan beslenerek bir diğer yandan kısmî de olsa aklî argümanlardan hareketle; kelâmî ve tasavvufî bir üslup kullanmıştır. Eser, ruh konusunu ve bu bağlamda insanın mahiyetini, ruhun tanımı ve mahiyetini, bu sadette Ehl-i Sünnet ve filozofların görüşleri arasında karşılaştırma ve filozoflara yönelik eleştiriler, eskatolojiğe dair meâd meselesi, mutasavvıfların ruha dair düşünceleri, yine müellifin hadis olarak nitelendirdiği “*nefsini bilen Rabbin bilir*” sözü üzerinden Allah tasavvuru ve benzeri hususları ihtiva etmektedir. Bir mütekellim olarak ve Ehl-i Sünnet çizgisinden giderek Semerkandî, söz konusu risâlesinin ana problemi “*insan*” denildiğinde anlaşılması gerekenin ne olduğu, ruhun mahiyeti, meâdın hangi surette gerçekleşeceği ve bu meseleler üzerinden filozoflara yönelttiği eleştiriler ekseninde dönmektedir. Araştırma ve incelemelerimiz neticesinde mezkûr risâlenin henüz tahkik ve neşrinin yapılmadığı görülmüştür. Yine incelemelerimiz sonucunda söz konusu risâlenin iki el yazma nüshasına ulaşılmıştır. Elinizdeki bu çalışma, Semerkandî'nin *Risâletü'r-rûh* adlı eserinin tahkikli neşri ve inceleme kısmını kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Felsefe, Rükneddin es-Semerkandî, *Risâletü'r-rûh*, İnsan, Ruh, Beden.

Abstract

The matter of the soul has been one of the most important and central matters in the history of Islamic science and thought. For the soul constitutes one of the two elements that make up the human being, and the issue of the human being has undoubtedly been one of the most prominent matters in Islamic civilization and has been a major preoccupation for Islamic intellectuals. In this context, the Islamic basin of knowledge and thought has constructed two main definitions of the soul, one based on the Qur'anic teachings and the other inspired by Ancient Greek philosophy. Theologians conceived of the soul as a “subtle body”. Philosophers, on the other hand, conceived it as an “abstract substance”. This dispute between kalâm and philosophy over the soul has not only been confined to the physical realm, but has also extended to the eschatological dimension, leading to a polemic that has lasted for centuries. As with many issues in post-classical Islamic thought, the influence of philosophy on this issue has been seen to be greater than that of other traditions. In fact, in the aforementioned period and later on, works on the soul from a theological perspective could not bypass the philosophical perspective. Within this framework, the theological perspective criticized the philosophers because they disagreed with it and especially because one end of the issue extended to the eschatological axis, and found it important to refute their conceptions in this regard. One of the most prominent figures of the aforementioned period, i.e., post-classical Islamic science and thought, was Abû Muhammad Rukn al-Dîn Ubaydallâh b. Muhammad b. 'Abd al-'Aziz al-Samarqandî (d. 701/1301), a member of the Mâturidî and Hanafî sects. Samarqandî wrote many works and treatises on kalâm, Qur'anic sciences, tafsir, fiqh, hadith, and mysticism. Among the author's works/risâlas/treaties that have reached the present day, there is a work titled “*Risâlat al-rûh*” on the humanitarian-nâtik (speaking) rational human soul (*al-rûh al-nâtîq al-insânî*). Comprising an introduction and ten chapters, al-Samarqandî used a theological and mystical style, drawing on the teachings of the Qur'ân on the one hand, and partly on rational arguments on the other. The work includes

the subject of the soul and the essence of the human being in this context, the definition and essence of the soul, the comparison between the views of the Ahl al-Sunnah and the philosophers in this regard, and the criticisms against the philosophers, the issue of *ma'ād* (the end) in eschatology, the thoughts of the Sufis on the soul, the perception of Allah through the saying “Whoever knows himself, knows his Lord”, which the author considered as a hadith, and similar issues. As a mutakallim and following the line of Ahl al-Sunnah, the main problem of al-Samarqandī's treatise revolves around what should be understood when it comes to “human being”, the nature of the soul, the manner in which *ma'ād* will be realized, and his criticisms of philosophers over these issues. Based on our research and studies, it has been observed that the aforementioned treatise has not yet been analyzed and published. Furthermore, two manuscript copies of the treatise in question were found as a result of our investigations. This study covers the critical edition and review of al-Samarqandī's *Risālat al-rūh*.

Keywords: Kalām, Philosophy, Rukn al-Dīn al-Samarqandī, *Risālat al-rūh*, Human, Soul, Body.

Giriş

Ruh konusu, İslâm düşüncesinin önemli ve hayatî meselelerinden birini teşkil etmiştir. Zira ruh, bir yandan psikolojik ve ahlakî bir boyuta sahipken; bir diğer yandan da eskatolojik ve metafiziksel yönüyle öne çıkmaktadır. İslâm düşüncesinde kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerinin neye “insan” denildiğini ya da insan olarak ifade edilen varlığın mahiyetinin ne olduğu yönündeki soru ve araştırmalarında gayet tabîî ‘ruh’, hep gündemde olmuştur. Zira insanı insan kılan iki husustan biri hiç şüphesiz ruhtur.

İslâm düşüncesinde bir ruh-nefis düalitesi de görülmüştür. Bu bağlamda kelâm geleneği, ruh ve nefsi aynı ve özdeş kabul etmiştir. Felsefe geleneği genellikle¹ nefis ve ruhu birbirinden ayırarak, ruhu nefsin bineği olarak görmüşlerdir. Böylece filozoflara göre ruh, nefsin güçlerini bedenün cüzlerine taşıyan bir unsurdur. Dolayısıyla da bedenün ölümüyle ruh varlığına devam edemez, bâkî olan nefistir. Tasavvuf geleneği ise ruh ve nefsi aynı cevher kabul etmekle birlikte, onlara göre ruh iyiliklerin; nefis ise kötülüklerin kaynağıdır. Başka bir deyişle tasavvuf geleneği açısından ruh, eğitilmiş nefis; nefis ise eğitilmemiş ruhtur.²

İslâm düşüncesinin gerek klasik döneminde gerekse klasik-sonrası dönemde ruh veya filozofların deyimiyle nefis üzerine pek konuşulmuş, bu yönde eserler kaleme alınmıştır. Ne var ki klasik dönemdeki ruh bahislerinde her gelenek genelde kendi düşünce ve tasavvurunu ortaya koyarken; klasik-sonrası dönemde ve özellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte ve sonrasında felsefe egemen olmuş, diğer geleneklere sirayet etmiş ve onları bir şekilde etkilediğinden dolayı bu konuda da yani ruh hakkında yazılan eserlerde de adeta bir kolektif retorik veya üslup benimsenmiştir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse klasik-sonrası dönemde felsefe boyası ile boyanın diğer İslâm düşünce gelenekleri ve özellikle kelâm geleneği, insanî ruha dair düşüncesini serdederken mutlaka felsefenin de söz konusu meseleye yönelik tasavvuruna değinmek zorunda kalmıştır. Bunun nedeni ise kelâm ve felsefe arasında genelde insanın mahiyetine dair ve özelde ise “ruh” konusu üzerinde ortaya çıkan ciddi ihtilaftan

¹ Bazı istisnalar hariç, örneğin İbn Bâcce, ruh ve nefsin iki sözcük olup fakat mevzu yönünden tek ve aynı şey olduklarını ifade eder. bk. Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ İbn Bâcce, *Tedbîrül-mütevaḥḥid*, thk. Mâcid Fahrî (*Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde), (Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991), 49.

² Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 34, 107; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 262.

kaynaklanmaktadır. Kelâm geleneği³ ruhu, “*latif bir cisim*” görürken;⁴ felsefe geleneği onu “*soyut bir cevher*” olarak tanımlamıştır.⁵

Yine insanın mahiyeti hususunda kelâmın hâkim görüşü, insanın ruh ve bedenden oluşan düalist bir varlık olduğu yönündeyken;⁶ felsefe ise insanın asıl mahiyetini ruhtan, daha doğrusu kendi ifadesiyle nefisten ibaret görmüştür.⁷ İki gelenek arasındaki bu ihtilaf, doğal olarak eskatoloji boyuta kadar gitmiştir. Kelâmcılar, meâdın, dolayısıyla uhrevî sevap ve ikâbın ruhânî ve cismânî şeklinde gerçekleşeceğini kabul ederken;⁸ filozoflar, öteki hayatın yalnız ruhânî olarak gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir.⁹

İşte tüm bu saiklerden ötürü klasik-sonrası dönemde özellikle kelâm eserlerinde ruh bahislerinde felsefî tasavvura da değinilmiştir, bu konuda filozoflara eleştiriler ve reddiyeler getirilmiştir. Bu dönemin, yani klasik-sonrası İslâm düşüncesinin isimlerinden biri de Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî (ö. 701/1301)'dir. Geç dönem Mâtürîdî âlimlerinden olan Semerkandî, insanî nâtık ruha dair “*Risâletü'r-rûh*” adlı bir eser kaleme almıştır. Müellif eserini kelâmî ve tasavvufî bir üslupla ele almış, İslâm düşüncesinin her üç geleneğinin de genel olarak ruha ilişkin görüşlerine yer vermiştir. Filozofları şiddetle eleştiren Semerkandî'nin, kelâmcı ve tasavvufçu geleneklere bağlılığı görülmektedir.

Bu çalışmada, -araştırmalarımıza binaen- daha önce tahkiki ve neşri yapılmayan Semerkandî'nin söz konusu risâlesinin inceleme ve tahkiki yapılmıştır. Çalışma, başlıca üç ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık altında müellifin biyografisi ele alınmaktadır ki bu da kendi içerisinde müellifin hayatı ve eserleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İkinci başlıkta, risâle incelenmektedir. Bu da kendi içerisinde risâlenin tanıtımı ve muhteva analizi olmak üzere yine iki alt başlıktan müteşekkildir. Üçüncü başlık ise risâlenin tahkikli metin neşrinden oluşmaktadır.

³ Kelâm geleneğinin ruha dair yaygın kanaati onun “*latif cisim*” olmakla birlikte; söz konusu meseleye ilişkin bazı istisnalar da söz konusu olmuştur. Bu bağlamda kelâmcılar arasında ruhun, “*soyut cevher*” olduğu kanaati de mevcuttur ve bu görüş esasında Muammer b. Abbâd es-Sülemî'ye dayanmaktadır. Bu tasavvur sonraki dönemlerde Şehristânî, Beyzâvî, İcî, Teftâzânî, Cürcânî gibi bazı âlimler tarafından da kabul edilmiştir. bk. Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 58; Murat Kaş, “Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İnsanî Nefs”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 206, 211. Yine Cüveynî'nin de aynı görüşü benimsediğini görmekteyiz. bk. Şaban Haklı, “Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 97-99, 101. Bunların hâricinde yine bu konuda Halîmî, Râğıb el-İsfahânî ve Gazâlî gibi isimler de felsefe geleneğine katılmaktadır. bk. Emrullah Fatış, *Güncel İnanç Problemleri ve Analitik Çözümler* (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2016), 137.

⁴ Mert, *İnsan Nedir?*, 48-58; Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 32.

⁵ İbn Sînâ, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıkati ve ahvâlihâ* (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2018), 9-10; İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1412/1992), 2/11.

⁶ Kelâm geleneğinde insanın mahiyetine yönelik şu üç farklı tasavvur inşa edilmiştir: 1) Başını Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın çektiği görüştür ki insanı bedenden ibaret görmektedir. 2) Başını İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın çektiği görüştür ki insanı ruhtan ibaret görmektedir. 3) İnsanı bir bütün olarak ruh ve bedenden ibaret gören görüştür. Bu görüş, kelâmın insanın mahiyetine dair tasavvurunun hâkim kanaatini yansıtmaktadır.

⁷ İbn Sînâ, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıkati ve ahvâlihâ*, 9-10.

⁸ Molla Sadruddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî (Molla Sadrâ), *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a* (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sürasi'l-'Arabî, 1410/1990), 9/165; Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*, nşr. Ort K. Rusn (Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1399/1979), 152-153.

⁹ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, thk. ve çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 76; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî'l-me'âd*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 42.

Çalışmanın inceleme kısmında zaman zaman analiz yapılsa da daha ziyade tasvirî bir yöntem takip edilmiştir. Tahkik kısmı ise İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) yöntemi üzerinden yapılmıştır. Çalışmada klasik ve günümüz olmak üzere iki tür kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışmanın kapsamı, Rükneddin es-Semerkandî'nin söz konusu risâlesinin tahkiki ve bu bağlamda insanî ruha dair tasavvurunun ortaya koyulmasıyla sınırlıdır. Elinizdeki çalışmada güdülen amaç, Semerkandî'nin daha önce neşredilmemiş mezkûr risâlesini neşretmek ve buradan hareketle de müellif açısından “insan” denildiğinde anlaşılması gerekenin ne olduğu veya “insan” olarak ifade edilen varlığın mahiyetinin ne olduğu? Ruhun mahiyetinin ne olduğu? Ahiret hayatının nasıl gerçekleşeceği? Ve benzeri sorulara getirilen cevaplardır.

1. Rükneddin es-Semerkandî'nin Biyografisi

1.1. Hayatı

Asıl adı Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'dir. Bazı kaynaklar adının 'Abdullah' olduğunu kaydeder.¹⁰ Müellif hakkında tabakât/terâcim kitapları veya bibliyografik eserlerde ve yine Hanefî tabakât eserlerinde fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Semerkandî'nin geç dönem Mâtürîdiyye ve Hanefî âlimlerinden olduğu kesindir. Nitekim bunu, eserlerini incelerken de görebilmek mümkündür. Mamafih onun hakkında bilgi veren kimi müellifler, kendisinin yaşadığı dönemin Hanefî ve Mâtürîdî mezhebinin önemli isimlerinden olduğunu kaydederler. Semerkandî, Rükneddin'nin yanı sıra; Veliyyüddin, Zekiyyüddin, Zeynüddin, Bârsâh veya Bârşâh gibi lakaplarla da anılmıştır. Doğum yeri ve tarihine dair kesin bir bilgi olmamakla birlikte nisbesinden Semerkantlı olduğu ve H. 7/M. 13. yüzyılın ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir. Semerkandî, önce Bağdat'ta ikamet etti ve orada Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'den (ö. 694/1295) tahsil ve icazet aldı, ardından Dımaşk'a giderek hayatının son evresini orada ikmal etti. Dımaşk'ta evvel emirde Zâhiriyye Medresesi'nde; daha sonra Nûriyye Medresesi'nde müderrislik görevini icra etti. Ancak Semerkandî Nûriyye'deki görevine başlamasının henüz altıncı gününde, Zâhiriyye Medresesi'nin bekçilerinden Ali el-Havrânî (diğer adıyla Tâyy el-Havrânî) isimli şahıs tarafından parasını gasbetmek amacıyla H. 701/M. 1301 tarihinde öldürülerek medresenin havuzuna atıldı. Daha sonra, iki ay geçtikten sonra sorgulanan cani, işlediği suçunu ikrar etti ve bunun üzerine cinayet mahallinde idam edildi.¹¹

Hakkında fazla bilgi olmayan Semerkandî'nin, doğal olarak hocaları ve öğrencilerine dair bilgiler de oldukça kısıtlıdır. Bu bağlamda kaynaklar, İbnü's-Sââtî olmak üzere sadece tek bir hocasından

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, nşr. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/176; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn* (İstanbul: Vekâlet el-Meârifü'l-Celîle, 1951) 1/463; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1376/1957), 6/121. Ayrıca Semerkandî'nin bazı eserlerinin dibacesinde de adı 'Abdullah' olarak kaydedilmektedir. Örneğin bk. Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 000933), 102b.

¹¹ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 19/271-272; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâr er-Rufâi, 1410/1989), 4/428; Mustafa Sinanoğlu, “Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ocak 2023).

bahsetmektedir. Mezkûr hocası, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adlı eserini Semerkandî'ye rivayet etme icazeti verdi.¹²

Semerkindî'nin öğrencilerinden ise -ulaşabildiğimiz bilgilere göre- yine tek bir isimden bahsedilmektedir. Kaynaklara göre ondan Muhyiddîn Yahyâ b. Süleymân b. Ali er-Rûmî el-Erzincânî¹³ (ö. 728/1327) ders almıştır.¹⁴

Rükneddin es-Semerkindî, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi alanlarda pek çok eserler kaleme almıştır. Dolayısıyla bu açıdan da bakıldığında Semerkandî'nin çok yönlü bir âlim olduğu söylenebilir.

1.2. Eserleri

1.2.1. Neşredilmiş/Tahkîk Edilmiş Eserleri

Rükneddin es-Semerkindî'nin neşredilmiş eserleri şunlardır:

1. *el-'Akîdetü'r-Rükniyye*. Tam adı *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullâh* (العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله)'tır. Bu eser, Semerkandî'nin eserleri arasında en meşhur olanıdır. Adından da anlaşılacağı üzere kelâm/inanç meselelerini içermektedir. Eser, Mustafa Sinanoğlu tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır.¹⁵

2. *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh* (جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية (والشافعية في أصول الفقه)). Söz konusu eser, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin usulünü karşılaştırmalı olarak ele alan fıkıh usulüne dair bir çalışmadır. Eser, iki cilt olarak İsmet Garibullah Şimşek tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır.¹⁶

3. *Telhîşu Câmi'i'l-uşûl* (تلخيص جامع الأصول). Eser, zikredilen bir önceki eserin kısaltılmış versiyonundan ibarettir. Bu eser, "Rükneddin es-Semerkindî'nin "Telhisu Camii'l-Usul" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" başlığı altında yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve yayımlanmıştır.¹⁷

4. Kütüphanede *Tefsîrü's-Semerkindî* (تفسير السمركندي) adıyla kayıtlı¹⁸ olan eseri, "Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve

¹² Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Ne'sânî (Mısır: Dâru's-Saâde, 1324), 27; Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed".

¹³ Bazı araştırmacılar, muhtemelen yanlışlıkla el-Erzincânî yerine; 'el-Âzerbaycânî' olarak nakletmişlerdir. bk. Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed"; Mühenned İsmail, *Rükneddin es-Semerkindî'nin "Telhisu Camii'l-Usul" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 14.

¹⁴ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Hanefî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Dâru Hicr, 1413/1993), 3/589; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 225.

¹⁵ Esere ulaşmak için bk. Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008).

¹⁶ Esere ulaşmak için bk. Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*, thk. İsmet Garibullah Şimşek (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 1442/2021).

¹⁷ Mühenned İsmail, *Rükneddin es-Semerkindî'nin "Telhisu Camii'l-Usul" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3896 vr. 25-75.

Değerlendirme” başlığı altında yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve yayımlanmıştır.¹⁹ Muhakkik çalışma kısmında şu ifadeler yer vermektedir: “Eserin ismi kaynak olarak kullandığımız iki nüshada da zikredilmemektedir. Müellif eserin giriş bölümünde eserin telif sebebinden bahseder ve eserin içeriğine de kısaca değinir. Es-Semerkandî eserin konusunun Kur’an-ı Kerim’deki kapalı kelimler, lafızlar olduğundan ve bunların inceliklerinden, bu lafızların tefsirinin, te’vilinin ve i’caz’a bakan yönlerini de ele alacağından bahseder. Biz de bu bilgilerden hareketle eseri Garîbü’l-Kur’ân şeklinde isimlendirmeyi uygun gördük”.²⁰

5. *el-Ḳavâ'idü'l-fıkhîyye* (القواعد الفقهية). Bu eser tahkik edilmiş ve makale olarak yayımlanmıştır.²¹

6. *fi ma'rifeti'l-insân* (في معرفة الإنسان). Bu eser, ağırlıklı olarak insanî ruh meselesini, yanı sıra beden ve Tanrı tasavvuruna dair görüşleri içermektedir. Mustafa Vacid Ağaoğlu tarafından tahkik edilerek makale olarak yayımlanmıştır.²² Şu hususa da özellikle vurgu yapalım ki Semerkandî'nin *fi ma'rifeti'l-insân* adlı risâlesi, elinizdeki bu çalışmada tahkikini yapmış olduğumuz “*Risâletü'r-rûh*” adlı eseriyle yakından bağlantılıdır, aralarında benzerlik bulunmaktadır. Zira mezkûr her iki eserin/risâlenin temel konusunu teşkil eden unsur; ruh meselesidir.

1.2.2. Neşredilmemiş/Tahkik Edilmemiş Eserleri

Rükneddin es-Semerkandî'nin neşredilmemiş bazı eserlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz:

7. *Mülahhaş min Şerhi Me'âni'l-âşâr* (ملخص من شرح معاني الآثار). Bu eser, hadisler arasında çelişki bulunduğu iddialarını çürütmek için Ebû Ca'fer et-Tahâvî tarafından kaleme alınan eserin bir özetinden ibarettir.²³ Söz konusu eser, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 931'de kayıtlıdır.

8. *Tefsîrû ba'di suveri'l-Ḳur'ân* (تفسير بعض سور القرآن). Özellikle küçük surelerin veciz bir şekilde tefsirini yapan kısa bir risâledir. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 3668-2'de kayıtlı bulunmaktadır.

9. *İ'câzü'l-Ḳur'ân* (إعجاز القرآن). Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 168-1'de kayıtlıdır.

10. *'Akâ'idü's-Şeyh Rükniiddîn es-Semerkandî* (عقائد الشيخ ركن الدين السمرقندي). Sinanoğlu'na göre söz konusu eser, Semerkandî'nin kelâm ilmine dair en hacimli eseri olup; *el-'Akîdetü'r-Rükniyye* bunun özeti niteliğindedir.²⁴ Eser, *el-Akâ'id* adı altında Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1248'de kayıtlı bulunmaktadır.

¹⁹ Mustafa Arıcan, *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirme* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

²⁰ Arıcan, *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirme*, 14.

²¹ Rükneddin es-Semerkandî, *el-Ḳavâ'idü'l-fıkhîyye*, “Kitâbü el-Ḳavâ'idü'l-fıkhîyye li'ş-Şeyh Rükniiddîn es-Semerkandî dirâsetün ve tahkîk”, thk. Osman Mahmud Saîdullah-Mevlûd Muhammed İbrahim, *Mücellletü el-Câmi'ati'l-İrakiyye* 55/3 (1444/2022).

²² Rükneddin es-Semerkandî, *fi ma'rifeti'l-insân*, “Rükneddin es-Semerkandî'nin 'fi Ma'rifeti'l-İnsân/İnsanı Bilme Üzerine' Adlı Risalesi: Tahlil ve Tahkik”, thk. Mustafa Vacid Ağaoğlu, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023). Ayrıca Semerkandî'nin söz konusu eseri bağlamında ruha dair görüşleri hakkında bir makale yazılmıştır. bk. Ömer Tay, “Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'nin Risâle fi'r-rûh Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı”, *Sufiyye* 14 (Haziran 2023).

²³ Sinanoğlu, “Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed”.

²⁴ Sinanoğlu, “Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed”.

11. *Şerhü esmâ'i'llâhi'l-hüsna* (شرح أسماء الله الحسنى). Süleymaniye Kütüphanesi, Muğla Hoca Mustafa Efendi 109-15'te kayıtlıdır.
12. *Risâletü'l-ğalbi fi'l-melekût* (رسالة القلب في الملكوت). Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami 1674-1'de kayıtlı bulunmaktadır. Bu eser, 19. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Kesedarzâde İsmail Fethi tarafından Türkçeye çevrilmiştir, yakın zamanda da söz konusu çeviri Ahmet Burhan Kara tarafından yayına hazırlanmıştır.²⁵
13. *Risâle fi 'ilmi'l-ğakîka* (رسالة في علم الحقيقة). Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami 1674-2'de kayıtlı bulunmaktadır.
14. *Risâle fi 'ilmi't-ğarîkati ve'l-ğakîka* (رسالة في علم الطريقة والحقيقة). Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami 1674-3'te kayıtlı bulunmaktadır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1695-13'te "*Risâle fi'l-îmân ve'l-küfr*" olarak kayıtlıdır. Bu eser bir önceki risâleyle benzer adı taşısa da ve yine muhteva açısından birbirine benzese de, esasında iki ayrı eserlerdir.
15. *Risâle fi'l-'ibâdeti ve'l-'ubûdiyye* (رسالة في العبادة والعبودية). Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami 1674-5'te kayıtlıdır.
16. *Mesâilü't-ğarîkati ve'l-ğakîka* (مسائل الطريقة والحقيقة). Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami 1674-6'da kayıtlıdır.
17. *Risâletü't-tevbe* (رسالة التوبة). Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2354-2'de kayıtlı bulunmaktadır.
18. *Risâle fi 'acâibi'l-ğulûb* (رسالة في عجائب القلوب). Süleymaniye Kütüphanesi, Muğla Hoca Mustafa Efendi 109-5'te kayıtlıdır.

Yukarıda zikredilen Semerkandî'nin neşredilmemiş eserlerinin sadece tek nüshalarına işaret edildiğini özellikle ifade edelim. Her bir eser ayrı ayrı incelendiğinde başka nüshalarına da ulaşılma imkânı bulunmaktadır. Bazen de aynı eser farklı ad/adlarla kayıtlı olarak bulunmaktadır. Nitekim bu durum, elinizdeki çalışmada tahkîkini yapmış olduğumuz risâle için de geçerlidir. Mamafih zikredilen eserlerin haricinde, Rükneddin es-Semerkandî'ye ait özellikle kelâm ve tasavvuf ilimleriyle ilgili farklı adlarda kayıtlı eserler de bulunmaktadır. İncelemelerimize binaen bunların büyük bir kısmının; yukarıda zikredilen diğer eserlerle aynı olup sadece kayıtlarda farklı adlar taşıdığını düşünüyoruz.

Gördüğü gibi Semerkandî'nin; Kur'an, kelâm, tefsir, tasavvuf, hadis gibi birçok alanda; pek çok eseri/risâlesi henüz tahkîk ve neşredilmemiş, kütüphanelerde yazma nüshalar olarak durmaktadır. Bunların, alanlarında uzman olan araştırmacılar tarafından tahkîk ve neşredilmesi; geç kalmış olsa da bir Hanefî ve Mâtürîdî âlimi olan Rükneddin es-Semerkandî'nin bırakmış olduğu miras, ilim camiasına takdim edilerek ilgili alanlara katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

²⁵ Eserin çevirisine ulaşmak için bk. Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî, *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler: Kalb-i Melekût*, çev. Kesedarzâde İsmail Fethi, yayına hazırlayan: Ahmet Burhan Kara (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023).

2. Risâletü'r-rûh Adlı Eserin Fiziksel Özellikleri ve İçeriğine Dair İnceleme

2.1. Risâlenin Fiziksel Özellikleri

Rükneddin es-Semerkindî hakkında yapmış olduğumuz araştırma ve incelemeler sonucunda, kütüphane kayıtlarında “*Risale fi't-Tasavvufi ve'l-Felsefe*” adında bir eserine ulaşıldı. Söz konusu eser; Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey 244-7, vr. 140-145, “Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulaziz es-Semerkindî el-Hanefî” adında kayıtlıdır. Ne var ki bir öncesindeki varakta müellifin adı geçse de tahkîkini yaptığımız risâle 141. varakta başlıyor ve eserin önceki varakla (140. varak) bağlantısı bulunmamaktadır. Nüsha, -vr. numarasından da anlaşılacağı üzere- mecmua içerisinde yer almaktadır. Net, okunur ve anlaşılır bir hatla yazılmıştır.

Daha sonra söz konusu eserin; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya 2354-1, vr. 1-6, “*Risâletü'r-Rûh*” adında kayıtlı başka bir nüshasına ulaşıldı. Bu da bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Ne var ki söz konusu ikinci nüshanın (başından itibaren, birinci faslın yaklaşık sonuna kadar) bir kısmı eksiktir. İlkine kıyasen bu nüsha, daha zor okunmakta, zaman zaman noktasız bazı kelimelerle karşılaşmaktadır.

Netice itibarıyla esere dair toplamda iki nüshaya ulaşıldı. Doğal olarak ilk zikredilen nüsha, ana nüsha olarak tayin edildi ve ona elif (ﻱ) remzi verilmiştir. Eksik olan nüshaya ise bâ (ﺏ) remzi verildi. Bu nüshanın (bâ nüshası), ana nüshayla karşılaştırılması yapıldı ve bu kapsamda farklılık içeren kelime ve/veya kısa cümlelere işaret edilmiştir.

Eserin adı -az önce zikredildiği gibi- elif nüshasının kütüphane kayıtlarında “*Risale fi't-Tasavvufi ve'l-Felsefe*” şeklinde geçmekte, fakat muhtevasında herhangi bir isme işaret edilmemektedir. Bâ nüshasında ise hem kütüphane kayıtlarında hem de daha önemli olan eserin sonunda “*Risâletü'r-rûh*” olarak yazılmaktadır. Risâlenin muhtevasını baz alarak, “*Risâletü'r-rûh*” adını tercih ettik. Nitekim aşağıda görüleceği üzere risâlenin esas konusu ve problemi ruhtur, meseleler ruh çemberinde dönmektedir.

Söz konusu risâlenin Rükneddin es-Semerkindî'ye aidiyeti hususuna gelince; elif nüshasının başında Semerkandî'ye ait olduğu yönünde müellifin adının açık bir şekilde yazılması, eserin kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında başka bir müellife ait olduğuna dair bir bilgiye rastlanmaması, yine mezkûr eserin Semerkandî'ye ait olmadığına yönelik bir bilgi, iddia ve şüphenin olmaması ve dahi eserin gerek genel olarak üslubunun Semerkandî'ye ait olduğunun çağrıştırılması ve gerekse söz konusu eserinin; *fi ma'rifeti'l-insân* adlı risâlesiyle birçok yönden benzerliği (üslup, muhteva, konuları ele alma gibi) de bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğu zaman, ona ait olduğu kuvvetle muhtemeldir, aksini düşündüren herhangi bir durum söz konusu değildir.

2.2. Risâlenin Konusu ve Muhteva Analizi

Rükneddin es-Semerkindî'nin elinizdeki çalışmanın konusunu teşkil eden *Risâletü'r-rûh* adlı eseri, adından da anlaşılacağı üzere ruh meselesini ele alan bir yapıttır. Risâle kısa ve öz olmasına rağmen bir giriş ve on fasıl/bölümden oluşmaktadır. Eserin ana problemi insanî ruh veya diğer bir ifadeyle nâtik ruhtur. Bu yönüyle de söz konusu eser, müellifin bir diğer eseri olan *fi ma'rifeti'l-*

insân'a benzemektedir. Ancak kronolojik olarak müellifin hangisini daha önce kaleme aldığına dair elimizde kesin bir bilgi yoktur, hatta spekülasyonda bulunabileceğimiz bir veriye de sahip değiliz.

Semerkandî, söz konusu risâlesinde konuları genel olarak kelâmî-tasavvufî bir üslupla ele almaktadır. Aslında müellifin beslendiği kaynaklar bir yandan Kur'an ve hadislerdir, bir diğer yandan ise kelâm, tasavvuf ve aklî argümantasyondur. Böylece onun entelektüel perspektifinin bir senteze dayanmış olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Semerkandî'nin tasavvuf geleneğine bağlı kaldığını ve tasavvufî kimliğinin ağır bastığını rahatlıkla görebilmekteyiz. Nitekim söz konusu risâlesinde kendilerinden naklettiği isimlerin de kahir ekseriyeti sûfî ulemadır.²⁶ Ayrıca müellifin *fi ma'rifeti'l-insân*'da zikrettiği bazı cümleleri, kendisinin de bir intisaplı/sûfî olduğunu çağrıştırmaktadır. Zira Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) için “*şeyhimiz Seyfeddîn el-Bâharzî'nin şeyhi...*”²⁷ ifadesini kullanmaktadır. Böylece Semerkandî'nin üslup ve yönteminin kelâm ve tasavvuf mezcinden oluşmasının sebebi daha rahat bir şekilde anlaşılabilir. Mamafih Semerkandî, elinizdeki çalışmamızın konusunu teşkil eden risâlesinde Ebû Hafs Şihâbuddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin ‘*Avârifü'l-ma'ârif*’ adlı eserinden de etkilendiği ve ondan nakiller yaptığı anlaşılmaktadır.

Müellif eserin hemen girişinde metaforik anlatımla ruhu, insan vücudu şehrinin sultanına/hükümdarına benzetmektedir. Ona göre akıllılar/bilginler (*el-'ukalâ*), ruhanî nâtık ruhun hakikatinin ne olduğu yönünde ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in tercih ettiği görüş (*el-kavlu'l-muhtâr*) şu yöndedir ki; ruhun hakikatinin künhü akıl ile bilinemez ve ayrıca onun hakikatine ilişkin araştırmada mübalağaya/aşırıya kaçmamak gerekir.

Konu bağlamında Semerkandî, “nefsini bilen Rabbini bilir” sözü hadis olarak zikreder ve buradan hareketle Allah, ruhun bilinmesini; kendi zatının bilinmesiyle aynı kılmıştır der. Zira akıllılar hakikati ve hüviyetine dair hayretler (bilgisizlik) içinde olsalar da; O'nun varlığının bilinmesi ve idrak edilmesi fitridir. Aynı şekilde akıllı olan her bir insan kendi “enâiyet”ini bilir, ne var ki enâiyetinin hakikati ona sorulsa hayretler içinde kalır. Semerkandî'ye göre ruhu ancak aklî ve naklî deliller çerçevesinde (onların delalet ettiği kadar) tarif etmeliyiz. Aksi halde, ruhun hakikati ve özelliklerine (*havâs*) dair delil olmayan şeyler hakkında ise durulması/sükût edilmesi gerekir.

Semerkandî der ki, ruhun araz olmadığı kendisine delalet eden şeylerle bilinir. Zira onun canı alınır (تفحص), yükseltilir/uruc edilir (تخرج), bedene girdirilir ve çıkartılır (تدخل في البدن وتخرج), üflenir (تشفخ), sökülür/şiddetle çekip çıkartılır (تنزع) ve hafifçe/kolaylıkla çekip alınır (تنشط); bütün bu vasıflar ise cisimlerin niteliklerindedir. Dolayısıyla bu özellikler, ruhun bedende olduğunu göstermektedir. Semerkandî, ruhun mekânsal olmadığını savunarak, onun beden içinde veya beden dışında olmadığını ileri süren görüşün batıl olduğunu ve aklî ile naklî delillerin böyle bir görüşü çürüttüğünü ifade eder. Tabii hiç şüphesiz Semerkandî bir kelâmcı olarak mensubu olduğu geleneğe sadık kalarak ruh konusunda naslardan hareketle tasavvurunu ortaya koymaktadır. Bu sadette kendileriyle ayırdığı filozofları da şiddetle eleştirmektedir.

Müellif, Ehl-i Sünnet ile felâsife arasında ruh meselesi hakkında bir ayırıştırma ve karşılaştırma yapmaktadır. O, öncelikle Ehl-i Sünnet'e göre bir ‘insan’ tanımı yapmaktadır. Buna göre insan;

²⁶ Örneğin: Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ, Hakîm et-Tirmizî, Kuşeyrî, Mecdüddin el-Bağdâdî, Ebû Hafs Sühreverdî.

²⁷ Semerkandî, *fi ma'rifeti'l-insân*, 57.

“bilkuvve veya bilfiil anlayan (*fâhim*) topraktan (*turâbî*) hayvandır”. Tanımdaki ‘hayvan’ sözcüğü yakın cins olup yaratılmış her canlıyı ifade etmektedir; ‘turâbî’ terimi onu, melek, cin ve şeytandan ayırmaktadır; ‘fâhim’ terimi ise insanı kuş, dört ayaklı hayvan, denizde yaşayan hayvan ve benzeri nâtık olmayan hayvanlardan ayırmak için ifade edilmektedir. Bu durum çocuğu kapsamaz, zira çocuk bilkuvve olarak fâhimdir. Böylece Ehl-i Sünnet’e göre insan, ruh ve beden unsurundan (*el-mukavvimât*) ibarettir. Ne var ki el ve ayak gibi tamamlayıcı (*el-mukammilât*) ve sakal ile kaşlar gibi süs yönleri (*el-müzeyyinât*) esas unsura dâhil değildir. Bu noktadan hareketle Ehl-i Sünnet, eskatolojiye yönelik tasavvurunu ortaya koymaktadır. Onlara göre uhrevî sevap ve ikâb, bir bütün olarak ruh ve kalıba (beden) yönelik gerçekleşecektir. Zira insan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır.

Semerkandî daha sonra konuya dair filozofların görüşüne değinir. Filozoflar, nâtık ruhun cisim olmadığını ve herhangi bir yer kaplamadığını (*mütehayyiz*) söylemişlerdir. Semerkandî, bu görüşe Gazâlî (ö. 505/1111) ve Râgıb el-İsfahânî’nin de meylettiklerini ifade etmektedir. Semerkandî’ye göre filozofların bu yöndeki şüpheleri iki öncül üzerine inşa edilmektedir. Bunlardan birincisi, birtakım bilgilerimiz (*malûmât*) vardır ki bölünmeye kabil değildir; mesela Allah’ın varlığı ve sıfatları, ma’dûm²⁸ ve vahdet/birlik gibi bilgiler. Malûm/bilinen bölünmez ise, ona dair ilim/bilgi de bölünmezdir. Böylece ilmin mahallî münkasım/bölünür ise ilmin de bölünür olması lazım gelir. Zira münkasıma hulûl eden şey münkasımdır. Örneğin elbisedeki siyahlık, beyazlık ve yeşillik gibi. İkincisi ise ilim/bilgi ile malûmum/bilinenin mutabık olmasıdır. Dolayısıyla ilim münkasım olduğu zaman, malumatının tamamı da münkasım olacaktır. İlzam eden şey de onu ortadan kaldırır.

Rükneddin es-Semerkandî, filozofların bu iki öncül veya iddialarını kabul etmemekte ve onlara reddetmektedir. Müellif, münkasıma hulûl eden şeyin münkasım olduğunu teslim etmeyiz diyor. Zira tek cisimdeki vahdet/birlik, ona hulûl eden bir arazdır. Birlik ise bölünmeyle bağdaşmaz. Münkasım zata hulûl eden (iki unsur) babalık ve çocuk gibi, nitekim babalığın yarısının babanın heykelinin yarısında, diğer yarısının ise heykelinin başka bir yarısında kâim olduğunu söylemek doğru olmaz. Ya da (inkisama kabil) münkasım ile kâim olanın münkasım olduğunu ileri sürmek yine doğru değildir. Sıfat ise bir mana olup inkisam/bölünmeyi kabul etmez, zira bölünme, bileşik cüzüleri gerektirir. Bileşik cüzüleri de sıfat değil, cisimdir. İşte bu iddia (filozofların iddiası), cisme hulûl eden cevher-i ferd ile bozulur. İlmin malum ile mutabık olduğunu ileri süren ikinci öncülü de kabul etmeyen Semerkandî der ki, Allah cisimleri biliyor ve ilmi inkisam etmeyen zatı ile kâimdir, malumatlar ise münkasımdır. Yine elbisedeki siyahlığın münkasım olduğunu da teslim etmeyiz, zira aslında araz bölünme ve cüzülere ayrılmayı kabul etmez.

Yanı sıra Semerkandî, sûfilerin de ruha dair tasavvurlarını nakletmektedir. O, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Abdullah en-Nebâcî (ö. ?), İbn Atâ (ö. 309/922), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi bazı mutasavvıf âlimlerin görüşlerine yer verir. Genel olarak bunların görüşü şu yöndedir: Ruh yaratılmış bir varlıktır, latif bir cisimdir, bedenden daha şerefli ve semâvî yönlüdür ve bedenden ayrılınca ölümü tadacaktır. En önemlisi ise onlara göre ruhun, mahlûk/yaratılmış bir varlık olduğunu söylemekle yetinmek ve daha ötesine gitmemek gerekir. Semerkandî, zaman zaman tasavvufçu kimliğiyle karşımıza çıkarak -ki daha önce de ifade edildiği üzere risâlesini bir yönüyle

²⁸ Metinde “ma’dûm” olarak geçmektedir, ancak aslında “ma’lûm” olması gerektiğini düşünüyoruz.

de tasavvufî üslupla yazmıştır- mizaçların, nefsin, aklın, kalbin, sırrın, nâtık ruhun arınması/temizlenmesi (*saffâ/tasfiye*) gerekir diyor.

İslâm felsefesi ve düşüncesinde şehir-beden ilişkisi bilinen bir konudur. Başta ilk sistematik İslâm filozofu Fârâbî (ö. 339/950) olmak üzere birçok filozof ve düşünür bu konuya değinmişlerdir.²⁹ Semerkandî de kısmen ve kısaca olsa da adeta bir şehir-beden ilişkisine değinerek meseleyi bir temsilî anlatımla açıklamaktadır. Düşüncesini ayetlerle de destekleyen Semerkandî, göğüsün (*sadr*) mahkeme olduğunu; yargıcın ise kalp olduğunu söyler. Göğüs aynı zamanda İslâm'ın merkezi (*mahallu'l-İslâm*)'dir. Zira göğüs, ilâhî askerler ile şeytanî askerlerin savaştığı alandır. Göğüsün içinde bulunan kalp, imanın merkezi (*mahallu'l-îmân*)'dir. Kalp, sultana/hükümdara nispeten yargıç ve serasker (*emîru'l-asker*) mesabesinde. Sultan ise, nâtık ruhtur. Ruh da beşerî küçük âlem veya mikrokozmosun üzerinde tahtı tasarrufta bulunan Allah'ın halifesidir. Kalbin içinde bulunan fuâd, bilginin (*mahallu'l-ma'rife*) merkezidir. Fuâdın içinde bulunan sır, tevhidin merkezidir. Sırrın içinde bulunan nâtık ruh ise rabbânî müşahedenin merkezidir.

Yine temsilî anlatım bağlamında Semerkandî, aklın; insanî ruh için meşale mesabesinde olduğunu söyler. Ruh ve kalp, melekût âleminde olan şeyleri bu meşaleyle görür, idrak eder. Tıpkı mülk âlemindeki güneş gibi, zira o, gören/zâhir göz için bir meşaledir. Ancak akıl, bilen ve idrak eden bir meşaledir ve insan kalıbı şehrinde kalbin veziridir. Oysa astrolog ve filozoflardan farklı olarak Ehl-i Sünnet'e göre güneş cansızdır, bilen ve idrak eden değildir. Aklın mahalli/yeri sanevberî kalbin boşluklarındadır, ışığı ise beyindedir. Bu ışıkla beyindeki müfekkire gücünü elde eder. Müellife göre melekût âleminde olan akıl; “*şerif, nurânî bir cisimdir*”. Bu cisim ile gâibler/görünmeyen (deney dünyamızda bize verilmeyen) şeyler, vasıtalara istidlal ederek idrak edilir. Yine onunla, müşahedelere istidlal ederek duyulur manalar idrak edilir.

Semerkandî, özel ve bağımsız bir fasılda, kısa ve öz olarak tekrar filozofların insan tasavvuruna dair görüşlerine yer verir. O der ki, “filozoflar dediler ki, insan yalnız ruhtan ibarettir”. Buradan hareketle filozofların meâda dair düşüncelerini de dile getirir. Onlara göre sevap ve ikâb, bedene değil yalnızca ruha yönelik gerçekleşecektir. Başka bir ifadeyle filozoflara göre meâd ruhânîdir. Zira bu heykelin, yani bedenün cüzleri bazen semizlik, bazen zayıflık gibi muhtelif hallere intikal ederek değişkendir. Yine beden, çocukluk, gençlik, yaşlılık ve ölüm gibi evrelerde değişir. İnsanın mahiyeti -yani ruhu- ise tek ve aynı hal üzerine bakıdır, değişken değildir. Semerkandî, filozofların bu görüşlerini eleştirerek reddeder. Ona göre bu tasavvur ayet, hadis ve icmâ ile çürütülmüştür. Mamafih erimek ve değişkenlik halleri ise bedenün/kalıbın aslından değil, arızlarından kaynaklanmaktadır.

Semerkandî'nin söz konusu *Risâletü'r-rûh* adlı eserinin temel problemi her ne kadar ruh konusu olsa da, *fi ma'rifeti'l-insân* da olduğu gibi, müellif burada da ruh üzerinden Tanrı tasavvuruna da değinmektedir. Nitekim ruh, semâvî nitelikli bir varlıktır, dolayısıyla bu mesele incelenirken konu doğal olarak Tanrı düşüncesine de uzanmaktadır. Bu bağlamda Semerkandî konuyu hadis olarak zikrettiği “nefsini bilen Rabbini bilir” sözü üzerinden ele almaktadır. Müellif göre Gazâlî, insanî nâtık ruhu bilmek, Allah'ı bilmek için bir vesile olduğunu söyler. Bu da ruhun küçük âlemde (mikrokozmos) sultan (*melike*), âlim, kâdir, hakîm olduğu; duyu, hayal ve vehmin dışında olduğu

²⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 190-193.

ve yine başka kemâl sıfatları bilinirse, idrak edilirse; yaratanının kemâllerden 'âtıl olmadığı da bilinir. Zira kemâlleri verenin kendisi ondan 'âtıl olamaz. Böylece Allah'ın âlim, kâdir, hakîm gibi sıfatları haiz olduğuna iman edilir. Yine bu bağlamda Seyyid Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî (eş-Şehit es-Semerkandî) (ö. 556/1161)'ye göre anatomi eserlerinde anlatılan şekliyle insan kalıbının terkebini, onun cüzlerini ve ondaki hikmetleri bilen biri; Allah'ın varlığını, hikmetini, kudretinin kemâlini, lütfunu ve düşüncesi, basireti ve keşfinin sınırı ölçüsünce (Allah'ın) kemâl sıfatlarını da bilir. Yine bazı ulemâlara göre söz konusu hadisin anlamı şu ki; her kim nefsinin acziyetini, değişkenliğini ve hâdis olduğunu bilirse; yaratanının da kudretini, kıdemini (kadîm) ve noksanlıktan münezzehe olduğunu bilir. Zira hâlik, mahlûk ile misl (aynı) olsaydı, bu paye ve teselsülün devam etmesi gerekecekti.

Semerkandî, yine tasavvuf düşüncesi bağlamında tartışılan bir hususa değinmektedir. Ona göre insanî ruhun hakikatinin akıl ile bilinmese de veya akıl ile bilinmemesine karşı kalp keşfi (*el-keşfu'l-kalbî*) ile bilinip-bilinmemesine dair ihtilaf edilmiştir. Bu sadette Muvaffakuddîn Ebû Zeyd el-İsfahânî'ye³⁰ göre insanlar, Allah'ın zatının künhünü bilmekten aciz kaldıkları gibi ruhun künhünü bilmekten de acizler, onun hakikatinin künhünü ancak O bilir. Bu görüş, Ehl-i Sünnet fukahâsı ve kelâmcıların genelinin benimsediği görüştür. Nitekim ruhun hakikatinin ne olduğunu peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed (s.a.v) bilmediği halde, başkası onu keşf veya taakkul ile nasıl bilebilir? Bu yüzdendir ki, din âlimleri ruhun künhüne dair dalıp düşünmeyi menetmişlerdir. Rükneddin es-Semerkandî öte yandan bazı sûfî âlimlerin (*meşâyihu't-tarika*) ise; "kim ruhunu 'keşf ile bilirse rabbini de bilir" şeklindeki sözlerini nakletmektedir.

Semerkandî en son olarak risâlesini Ehl-i Sünnet'in kendi içinde ruha ilişkin ihtilaf ettiği bir meseleyle bitirmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet, insanî nâtik ruhun; nefha (*nefhu'l-s'ak/sûr*) esnasında fânî olur mu, olmaz mı? Yönünde iki görüş ileri sürmüştür. Kimileri onun yaratılmış olsa bile ebedî olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bedenden ayrıldıktan sonra da öncesi gibi canlı ve anlayan olduğuna devam edecektir. Semerkandî ikinci görüş için ise doğru olan budur diyerek, şehitlerin ruhları müstesna; ruhlar nefhaya kadar canlı ve fâhim olarak kalacaklardır.

Müfessirler ise cennetteki huriler ve gılmanlar, cennet ve cehennemdeki hayvanların nefhalarının ölüm değil bir baygınlık olduğunu söylemişlerdir. Zira onlar, bekâ için yaratılmışlardır. Melekler, ins, cin ve sair hayvanlar ise öleceklerdir. Rükneddin es-Semerkandî, "yarattıklarının hakikatlerini en iyi bilen Allah'tır" (والله أعلم بحقائق مخلوقاته) cümlesiyle risâlesini tamamlamaktadır.

Böylece Rükneddin es-Semerkandî bir kelâmcı olarak, naslardan beslenerek kelâmî-tasavvufî bir üslup ve birikimiyle insanî ruha dair düşüncesini ortaya koymuştur.

Sonuç

Ruh kavramı, İslâm ilim ve düşünce tarihinde önemi haiz meselelerden biri olmuştur. İnsanın mahiyetine dair tartışmalar bağlamında, kelâm ve felsefe gelenekleri ruha dair muhtelif tasavvurlar ortaya koymuşlardır. İlkinin hâkim kanaati ruhun, "latif bir cisim" olmasından yanadır

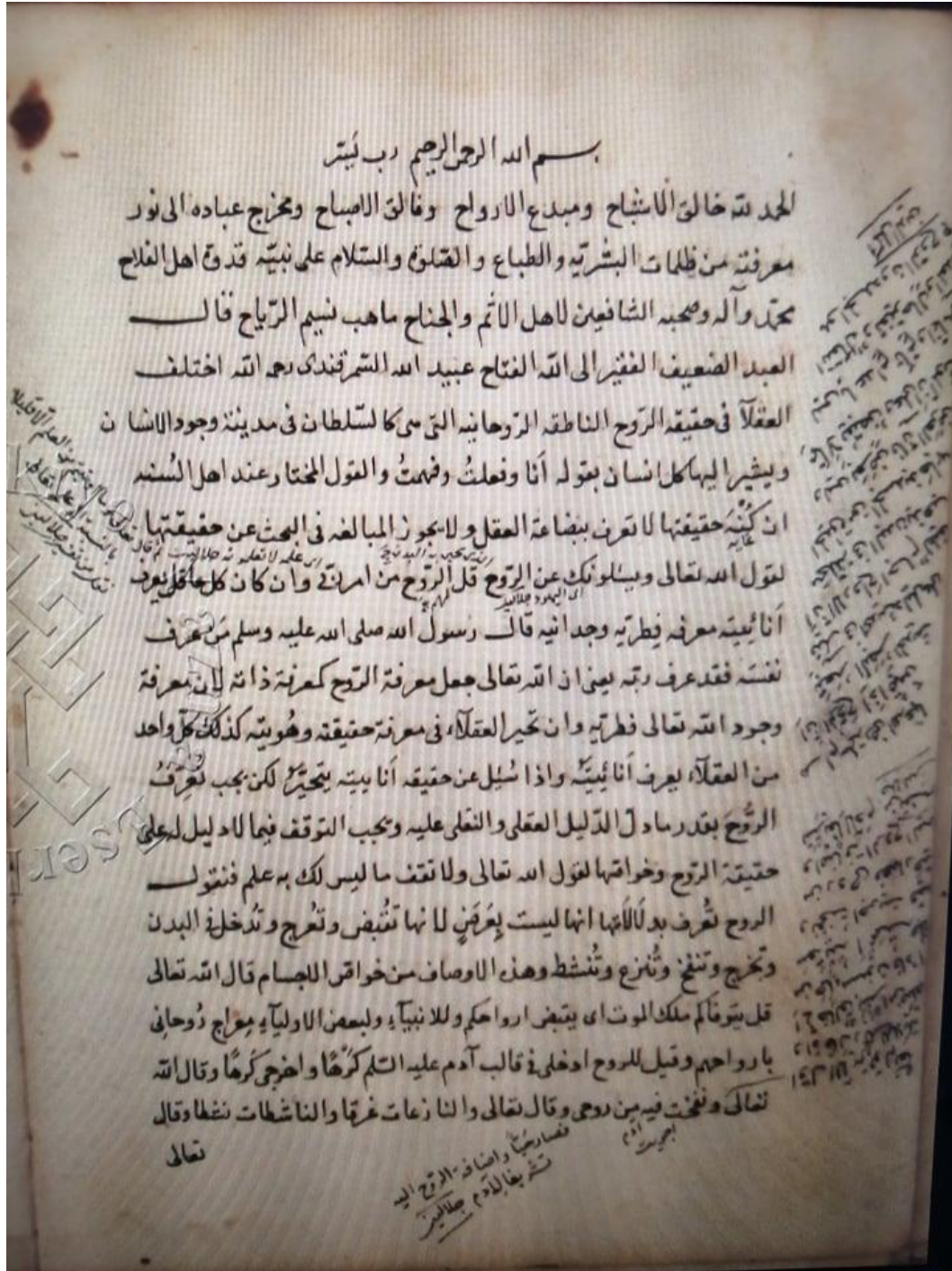
³⁰ Rükneddin es-Semerkandî, gerek bu çalışmada tahkikini yaptığımız risâlesinde gerekse diğer bazı eserlerinde bu isimden bahsetmektedir/nakletmektedir. Ancak tüm araştırma ve incelemelerimize rağmen mezkûr ismin kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

ve beden ile birlikte insanın mahiyetini oluşturmaktadır. İkinci geleneğe göre ise ruh, “soyut bir cevher”dir ve insanın hakikî mahiyetini oluşturan da bu cevherdir. Bu noktadan hareketle kelâm ve felsefe arasında eskatolojiye dair meselelerde ciddi ihtilaflar ortaya çıkmıştır. İnsanın mahiyetinden hareketle filozoflara göre meâd ruhânî olarak gerçekleşecektir. Kelâmcılara göre ise meâd, hem ruhânî hem de cismânî şeklinde tahakkuk edecektir.

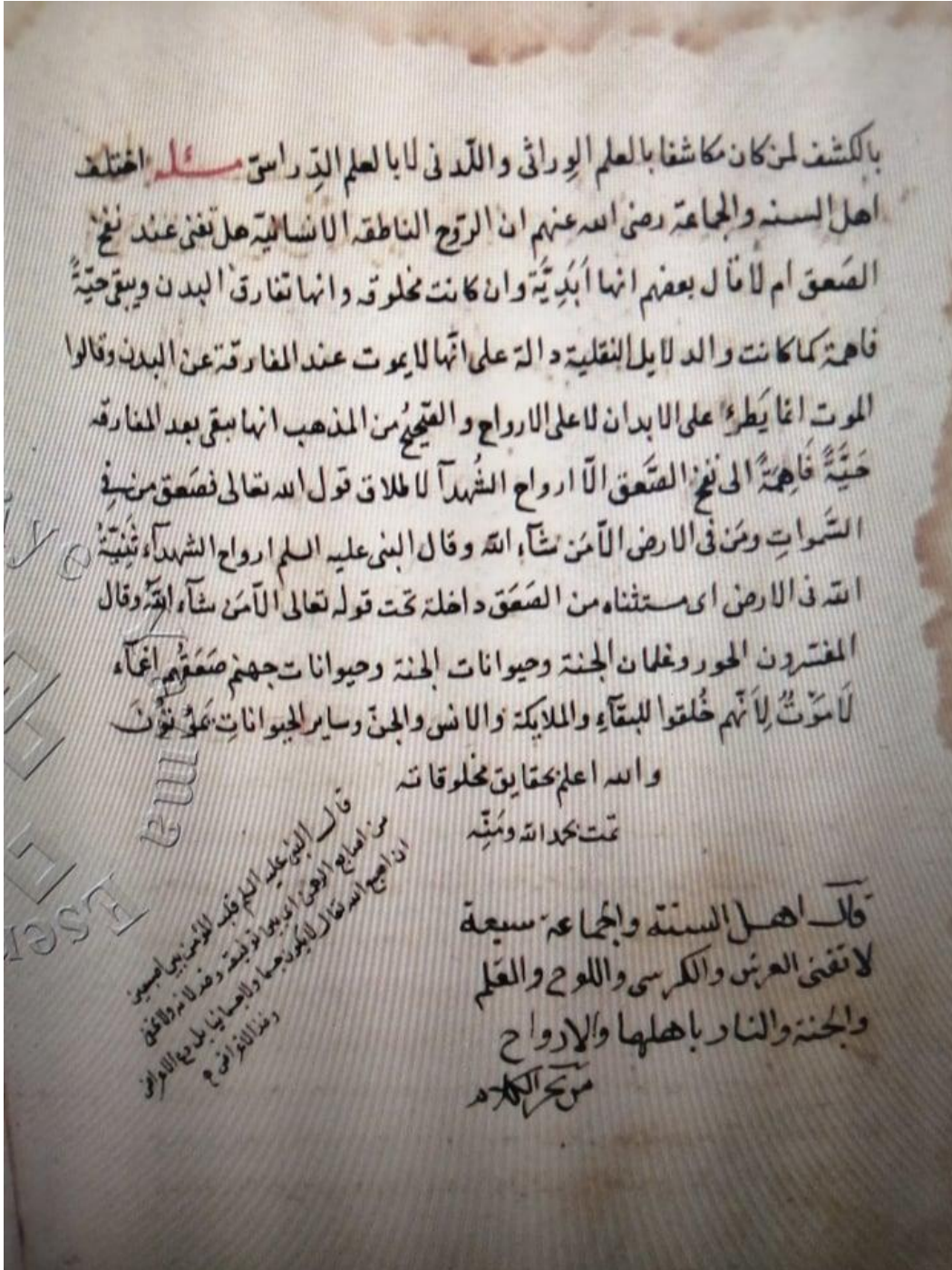
Klasik-sonrası İslâm düşüncesinde ve özellikle kelâm eserlerinde ruh ve ruha ilişkin meselelerde mutlaka felsefî tasavvurlara ve filozofların bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu minvaldeki eserlerin çoğu konuyu kelâmî perspektifle serdetmekle birlikte; felsefeye karşı eleştirileri de ihmal etmemiştir. Söz konusu dönemin, yani klasik-sonrası dönemin isimlerinden biri de Rükneddin Ubeydullah es-Semerkândî olmuştur. Mâtürîdî-Hanefî geleneğe mensup Semerkandî, kelâm, tefsir, fıkıh, tasavvuf ve hadis gibi ilim dallarında pek çok eser ortaya koymuştur. Günümüze ulaşan eserlerinin arasında, nâtık ruh ve ona ilişkin birtakım meseleler hakkında kaleme aldığı “Risâletü'r-rûh” adlı kısa ve öz bir risâlesi de yer almaktadır.

Söz konusu risâlesini bir giriş ve on bölüm/fasıldan oluşturan müellif, onu ayet, hadis ve kısmen aklî delillere dayanarak kelâmî-tasavvufî bir üslup ve donanımla ortaya koymuştur. Semerkandî, mensubu olduğu geleneğe bağlı ve sadık kalarak insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık kabul etmekte ve ruhu da “latif bir cisim” olarak görmektedir. O, şehitler hariç ruhların nefhaya kadar canlı ve idrak edici olduğunu kabul eder. Bu sadette yine ona göre meâd, uhrevî sevap ve ikâb da ruhânî ve cismânî olarak gerçekleşecektir. Bu bağlamda Semerkandî, insanın mahiyetini ruhtan ibaret gören ve öteki/ebedî hayatın yalnız ruhânî olacağını ileri süren filozofları şiddetle eleştirmekte ve onların düşüncelerini bir yandan nas diğer yandan ise aklî argümanlarla çürütmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Semerkandî, ruhun mahiyeti meselesinde her ne kadar Gazâlî'yle birtakım farklı görüşlere sahip olsa da netice itibarıyla onunla aynı geleneğin içerisinde yer almakta ve bu geleneğin ana tezlerine katılmaktadır.

Şekil 1. Elif (İ) Nüshasının İlk Sayfası



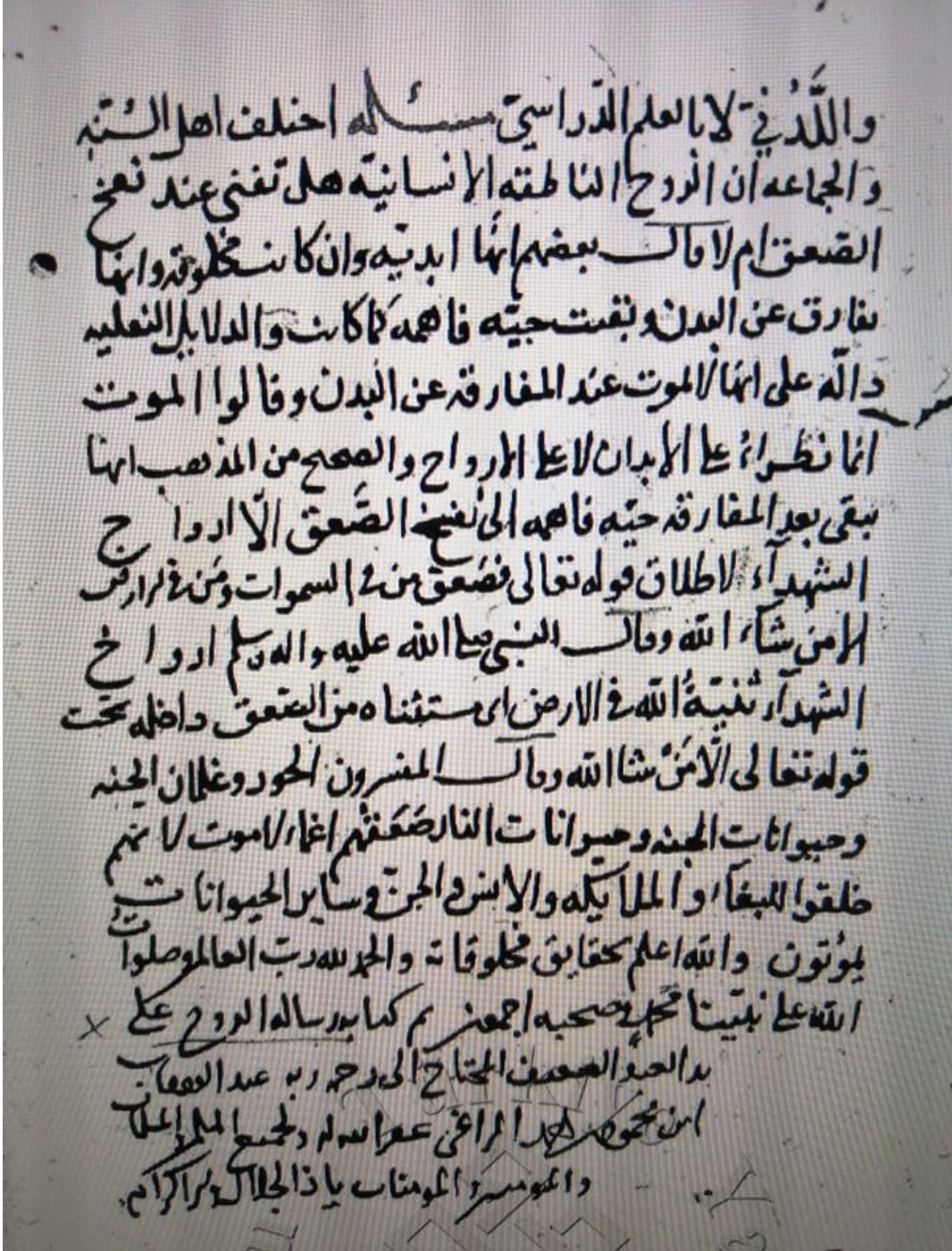
Şekil 2. Elif (i) Nüshasının Son Sayfası



Şekil 3. Bâ (ب) Nüshasının İlk Sayfası

علم الاجسام و علمه فام بذاته غير منقسم والمعلومات منقسمة
ولا نسلم ان السواد في النوب منقسم بل الحق ان العوض القبل
القسمه والتجزى ولا يبقى زمانين و يقول القسمه لا تحقق بدون
البقار بل يقوم سواد بكل حروف التوبه وكل حرف منه موصوف
بالاسوديه على الحقيقه مستله بان اذ ويل الصوفيه
في الروح قال الجنيد رحمه الله الروح شئ استأثر الله بعلمه
ولا يجوز العبارة عنه بالكثير من موجود مخلوق وقال
ابو عبد الله النبا حبي رحمه الله الروح جسم لطيف يطف عن
الحسن ويكبر عن القس ولا يعتبر عنه بالكثير من موجود حكم
بانه جسم وانما قال بلطف عن الحسن لان الروح ملكوتي
وعالم الملكوت لا حس ولا ليس ويعرف بالبصيرة الباطنة
لا بالبصيرة الظاهرة على العامة الجارية الا من الكرم بذلك
على وجه بعض العادة فبصيرة بالبصر الظاهر مخلوق عالم الملك
وان الملكوت عالم الامور وذكر في بعض التفاسير ان الله
تعالى قال قل الروح من امر ربي معناه والله اعلم قل ان الروح
من عالم الامور الحسن والعقل لا يعرفان من عالم الامر
وانما يعرف ذلك بالكشف القلبي او الروحي والسؤال
عنها اليهود وكانوا لا يتفقون الا الذي هو في طول الحسنة
العقل وقال ابن عطاء رحمه الله ان الله تعالى خلق الارواح

Şekil 4. Bâ (ب) Nüshasının Son Sayfası



3. Tahkiki Metin Neşri

(141b) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر

[الديباجة]

الحمد لله خالق الأشباح ومبدع الأرواح وفالق الإصباح ومخرج عباده إلى نور معرفته من ظلمات البشرية والطباع، والصلاة والسلام على نبيه قدوة أهل الفلاح محمد وآله وصحبه الشافعين لأهل الإثم والجناح ما هب نسيم الرياح.

{قال العبد الضعيف الفقير إلى الله الفتاح، عبيد الله السمرقندي رحمه الله:}

[المقدمة]

يختلف العقلاء في حقيقة الروح الناطقة الروحانية التي هي كالسلطان في مدينة وجود الانسان، ويُشير إليها كل إنسان بقوله: أنا، وفعلت، وفهمت. والقول المختار عند أهل السنة أن كُنه حقيقتها لا تعرف ببضاعة العقل، ولا يجوز المبالغة في البحث عن حقيقتها، لقول الله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) [الإسراء، 85/17] وإن كان كل عاقل يعرف أنانيته معرفة فطرية وجدانية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"،³¹ يعني أن الله تعالى جعل معرفة الروح كمعرفة ذاته، لأن معرفة وجود الله تعالى فطرية؛ وإن تحير العقلاء في معرفة حقيقته وهويته، كذلك كل واحد من العقلاء يعرف أنانيته، وإذا سُئل عن حقيقة أنانيته يتحير، ولكن يجب نُعرفُ الروح بقدر ما دلّ الدليل العقلي والنقلي عليه، ويجب التوقف فيما لا دليل له على حقيقة الروح وخواصها، لقول الله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) [الإسراء، 36/17].

فنقول: الروح تُعرف بدلالاتها أتمًا ليست بعرضٍ لأنها تُقبض وتُخرج وتُدخل في البدن وتُخرج، وتنفتح وتنزح وتنشط، وهذه الأوصاف من خواص الأجسام. قال الله تعالى: (قُلْ يَتَوَفَّأكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ) [السجدة، 11/32]، أي يقبض أرواحكم. ولأنبياء ولبعض الأولياء معراج روحاني بأرواحهم. وقيل للروح أدخلي في قالب آدم عليه السلام كزئها وأخرجي كزئها. وقال الله تعالى: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) [ص، 72/38]، وقال تعالى: (وَالنَّارِغَاتِ غَرَقًا وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا) [النازعات، 2-1/79]، وقال (141a) تعالى: (إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ) [الواقعة، 83/56]، وقال تعالى: (كَأَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الرَّاقِيَةَ)³² [القيامة، 26/75]، وقال النبي عليه السلام: "إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق في رياض الجنة ثم تأتي إلى

³¹ لم أجد حديثًا بهذا اللفظ في كتب الأحاديث، فعليه لم يثبت هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بل نقله العجلوني على أنه ليس بحديث؛ ولكنه ذكر في كتب الصوفية على أنه حديث نبوي. انظر: كشف الحفاء للعجلوني، 2/262 (2532).

وذكر أن هذه العبارة نقلت حديثًا نبويًا لأول مرة في رسائل إخوان الصفا، والأصل أنه ليس بحديث، ولم يثبت في كتب الأحاديث. بل نسب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في القرنين الرابع والخامس الهجري وذلك في البعض من كتب الفلسفة والتصوف والأخلاق. انظر:

Yusuf Açıkel, "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/5 (1998), 176-178, 180-181, 191, 199-200.

³² ذكرت في المخطوط هكذا: (حتى إذا بلغت التراقي)، وهذه غير صحيحة.

قناديل معلقة تحت العرش".³³ ويُعرف من هذه الخواص أنّها في البدن، وقول من قال أنّها ليست بمكانية ولا هي بداخل البدن ولا بخارج البدن باطل؛ يرده الدلائل العقلية والنقلية.

[الفصل الأول]

مسئلة: الإنسان عند أهل السنة رضي الله عنهم هذه الروح المذكورة مع مقومات قابليتها دون المكننات كاليد والرجل ونحوهما ودون المزينات كاللحية والحاجبين ونحوهما

لأنّ الانسان: هو الحيوان الترابي الفاهم بالقوة أو بالفعل. فقولنا الحيوان جنس قريب يتناول كل حي مخلوق، وقولنا الترابي احتراز عن الملك والجن والشيطان، وقولنا الفاهم احتراز عن الطيور والبهائم ونحوها واحتراز عن حيوانات تسكن في البحر، ولا ينتقض بالطفل لأنه فاهم بالقوة، وعند أهل السنة الثوب الأخروي والعذاب الأخروي للروح والقالب جميعًا خلافاً للفلاسفة خذلهم الله تعالى.

وقالت الفلاسفة الروح الناطقة ليست بجسم ولا بمتحيزة في حيز ما، وإلى هذا المذهب مال الغزالي³⁴ وأبو القاسم الراغب الاصفهاني.³⁵ وشبهتهم فيه أنّ لنا معلومات غير قابلة للقسمّة كوجود الله تعالى وصفاته والمعدوم³⁶ والوحدة. والمعلوم إذا كان غير منقسم كان العلم به غير منقسم وإذا كان العلم غير منقسم، فلو كان محل العلم منقسمًا يلزم انقسام العلم، إذ الحال في المنقسم منقسم كالسواد والبياض والخضرة في الثوب، والعلم مطابق للمعلوم، وإذا كان العلم منقسمًا يكون معلوماته كلها منقسمة واللازم منقسم.

وقلنا لا نسلم بأنّ الحال في المنقسم منقسم، فإن الوحدة في الجسم الواحد عرض حالة فيه، والوحدة تنافي القسمّة، وكذا الأبوة والبنوة حالتان في الذات المنقسم، ولا يصح أن يقال نصف الأبوة قائم (142b) بنصف هيكل الأب والنصف الآخر بنصف آخر من هيكله. أو نقول القائم بالمنقسم منقسم إذا كان قابلاً للانقسام، أما الصفة فهي معنى لا يقبل القسمّة لأنّ القسمّة يستلزم الأجزاء المركبة؛ والأجزاء المركبة جسم لا صفة وينتقض دعواه بالجواهر الفرد الحال في جسم، ولا نسلم المقدمة الثانية وهي أنّ العلم مطابق للمعلوم إن كان المعلوم منقسمًا يكون العلم منقسمًا، وإن كان المعلوم غير منقسم يكون العلم غير منقسم، مسند المنع أنّ الله تعالى³⁷ علم الأجسام وعلمه قائم بذاته غير منقسم والمعلومات منقسمة، ولا نسلم أن السواد في الثوب منقسم بل الحق أنّ العرض لا يقبل القسمّة والتجزّي ولا يبقى زمانين وقبول القسمّة لا يتحقّق بدون البقاء بل يقوم سواد بكل جزء من³⁸ الثوب؛ إذ كل جزء³⁹ منه موصوف بالأسوديّة على الحقيقة

33 لقد ورد بهذا اللفظ: عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: سَأَلْنَا عَبْدَ اللَّهِ (هو ابن مسعود) عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ) قَالَ: أَمَا إِنَّا قَدْ سَأَلْنَا عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: "أَرَوَاهُمْ فِي جَوْفِ طَيْرٍ حَضِرٍ، لَهَا قَنَادِيلٌ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ، تَسْرُخُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ، ثُمَّ تَأْوِي إِلَى تِلْكَ الْقَنَادِيلِ، فَاطَّلَعَ إِلَيْهِمْ رَجُلٌ مَلَأَعَةً، فَقَالَ: هَلْ تَشْتَهُونَ شَيْئًا؟ قَالُوا: أَيْ شَيْءٍ نَشْتَهُي وَنَحْنُ نَسْرُخُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شِئْنَا، فَفَعَلَ ذَلِكَ بِحِمِّ ثَلَاثِ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا رَأَوْا أَنَّهُمْ لَنْ يُتْرَكُوا مِنْ أَنْ يُسَأَلُوا، قَالُوا: يَا رَبِّ، نُرِيدُ أَنْ نَرُدَّ أَرْوَاحَنَا فِي أَجْسَادِنَا حَتَّى نُقْتَلَ فِي سَبِيلِكَ مَرَّةً أُخْرَى، فَلَمَّا رَأَى أَنَّ لَيْسَ لَهُمْ خَاصَّةٌ تَرَكُوا". انظر: صحيح مسلم، 912/2 (1887).

34 هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد بطوس سنة 1058/450 وتوفي سنة 1111/505. متكلم وفقه وأصولي وصوفي، ألف العديد من المؤلفات في مختلف العلوم، ورد على الفلاسفة من خلال كتابه المسمى "تهافت الفلاسفة". وله من المؤلفات: إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، والإقتصاد في الاعتقاد، وغيرها. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 266/11.

35 Mustafâ Çağrırcı, "Gazzâlî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 17 Temmuz 2023). هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب الاصفهاني، اشتغل بالتفسير واللغة وفلسفة الأخلاق، عاش في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وله من المؤلفات: جامع التفاسير، والمفردات في غريب القرآن، والذريعة إلى مكارم الشريعة. انظر:

36 أظن أن الأصح هو: المعلوم. Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 17 Temmuz 2023).

37 من البداية إلى هنا سقطت في نسخة ب.

38 ب - جزء من | ب: حروف.

39 ب: حرف.

[الفصل الثاني]

فصل: 40 في بيان أقاويل الصوفية في الروح

قال الجنيد⁴¹ رحمه الله: الروح شئٌ استأثر الله تعالى بعلمه، ولا تجوز العبارة عنه بأكثر من موجود مخلوق.

وقال أبو عبدالله النباجي:⁴² الروح جسم لطيف يلطف عن الحسن ويكبر عن اللئيم ولا يعبر عنه بأكثر من موجود حكم بأنه جسم، وإنما قال يلطف عن الحسن لأنّ الروح ملكوتي؛ وعالم الملكوت لا يُحسّ ولا يُلمس ويُعرف بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر⁴³ على العادة⁴⁴ الجارية إلا من أكرم بذلك على وجه نقض العادة فيبصره بالبصر الظاهر بخلاف عالم الملك، فإنّ⁴⁵ الملكوت عالم الأمر.

وذكر في بعض التفاسير أنّ الله تعالى قال: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) [الإسراء، 85/17]، معناه والله أعلم قل إنّ الروح من عالم الأمر، والحسن والعقل لا يعرفان⁴⁶ عالم الأمر، وإنما يُعرف ذلك بالكشف القلبي أو الروحي. والسؤال عنها اليهود؛ وكانوا لا يفهمون⁴⁷ إلاّ الذي هو في طور الحسن أو العقل.

وقال ابن عطاء⁴⁸ رحمه الله: إنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد لقول الله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) [الأعراف، 11/7]، يعني خلقنا أرواحكم (142a) ثم صوّرناكم بمخلق الأجساد.

40 ب: مستئلة.

41 هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري والمعروف بـ"الجنيد البغدادي". أصله من نمادند، ولد ونشأ ببغداد، وتوفي فيها سنة 909/297. وهو من كبار أعلام التصوف، صحب الكثير من المشايخ ومنهم خاله سري السقطي؛ والحارث المحاسبي. وإليه نسبت الطريقة الجنيدية الصوفية. انظر: تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، 456-429.

Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ağustos 2023); Süleyman Uludağ, "Cüneydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ağustos 2023).

42 ب + رحمه الله | ذكر في بعض المصادر بـ"أبو عبدالله سعيد بن بُرَيْد النباجي" (بغية الطلب)، وفي البعض الآخر بـ"أبو عبدالله سعيد بن يزيد النباجي" (طبقات الأولياء، صفة الصفة). قيل عنه أنه: كان من أقران ذي النون المصري، وهو من أحد الصلحاء، حكى عن الفضيل بن عياض، وعنه ابن أبي الحواري. ومن كلامه: ما التنعيم إلا في الإخلاص، ولا قرّة العين إلا في التقوى، ولا الراحة إلا في التسليم. وقال ابن أبي الورد صلى أبو عبدالله النباجي يوماً بأهل طرسوس فصيح النفير، فلم يخفف الصلاة، فلما فرغوا قالوا: أنت جاسوس. قال: ولم؟ قالوا: صبح بالنفير وأنت في الصلاة فلم تخفف. قال: ما حسبت أن أحداً يكون في الصلاة فيقع في سمعه غير ما يخاطبه الله عزوجل. انظر: صفة الصفة لابن الجوزي، 860/2؛ طبقات الأولياء لابن الملقن، 225-226؛ بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم، 4281-4288.

43 ب: بالبصيرة الظاهرة.

44 ب: العامة.

45 ب: وإنا.

46 ب + من.

47 ب: يفقهون.

48 هو أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي، أحد علماء السنة ومن أعلام التصوف، ومحدث ومفسر. عاش في بغداد وصحب إبراهيم المارستاني والجنيد البغدادي وغيرهم، وتوفي سنة 922/309. انظر: تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، 489-497؛ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني، 302/10-305.

Reşat Öngören, "İbn Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ağustos 2023).

وروى سعيد بن⁴⁹ المسيب⁵⁰ عن سلمان⁵¹ رضي الله عنهما⁵²: "أرواح المؤمنين يذهب⁵³ في برزخ من الأرض حيث يشاء⁵⁴ بين السماء والأرض حتى تُردَّ إلى قلبها"⁵⁵ يعني بعد موت الأجساد.

وقيل إذا ورد على الأرواح ميّت من الأحياء التقوا⁵⁶ وتحدّثوا وتساءلوا ووكل بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عُرض على الأموات عذاب الأحياء لأجل ذنوبهم، كان عذر الله تعالى⁵⁷ ظاهرًا عند الأموات، فإنّه يحبُّ العذر ولذلك أرسل الرّسل (لِقَلَّأ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ) [النساء، 165/4].

وقال بعض الصوفية من السلف رحمهم الله: أسلم المقالات أن يقال الروح شيء مخلوق أجرى الله تعالى العادة بأن يحیی البدن ما دامت متصلةً به، والروح أشرف من الجسد وأتمها⁵⁸ تذوق⁵⁹ الموت بمفارقتها⁶⁰ من الجسد⁶¹، كما أنّ الجسد تذوق الموت بمفارقتها من الروح.⁶² وأما كيفية الروح وماهيّتها على الكمال فالعقل عاجز عن معرفتها.

وقال الحكيم الترمذي:⁶³ الروح ريح سماوية، والنفس التي بين الجنين ريح أرضية.

49 ب: ابن.
50 هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن خزّان القرشي المخزومي، أحد كبار التابعين وعالم أهل المدينة. ولد في المدينة سنة 636/15 وتوفي سنة 713/94. قال عنه علي بن المديني: لا أعلم في التابعين أحدًا أوسع علمًا من ابن المسيب. وهو عندي أجلُّ التابعين. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 222-217/4.
51 هو سلمان ابن الإسلام، أبو عبدالله الفارسي، أحد كبار الصحابة. وهو سابق الفرس إلى الإسلام، صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخدمه وحَدَّث عنه. توفي في حدود سنة 35-36/656 بالمداين. انظر: الطبقات لابن سعد، 87-69/4؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، 507-505/1.
52 إبراهيم Hatiboğlu، "Selmân-ı Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ağustos 2023).
53 ب: عنهم.
54 ب: تذهب.
55 ب: تشاء.
56 لقد ورد بهذا اللفظ: عن سعيد بن المسيب قال التقيا سلمان وعبدالله بن سلام فقال أحدهما لصاحبه إن متَّ قبلي فالقني وأخبرني ما صنع بك ربك، وإن متَّ قبلك لقيتك فأخبرتني، فقال عبدالله يا أبا عبدالله! كيف هذا؟ أو يكون هذا؟ قال: نعم؛ إنّ أرواح المؤمنين في برزخ من الأرض تذهب حيث شاءت، ونفس الكافر في سجين، قال فخرج سلمان إلى العراق - قال حسين تحرق على من الكتاب باقيه قال حسين فحدثني سعيد بن سليمان عن عباد ابن العوام عن علي بن زيد بن جدعان عن سعيد بن المسيب بمنزل ما حدثناه سفيان - قال مات سلمان ولقي عبدالله في المنام وهو قائل فقال إني لم أر شيئًا خيرًا من التوكّل. انظر: كتاب الزهد والرفائق لابن المبارك، 151 (429).
57 ب: إتقوا.
58 ب - تعالى.
59 ب - وأتمها.
60 ب: يذوق.
61 ب: بمفارقتها.
62 ب: الروح.
63 ب - كما أنّ الجسد تذوق الموت بمفارقتها من الروح.
ب + رحمه الله | هو أبو عبدالله محمد بن علي بن الحسن، المعروف بـ"الحكيم الترمذي". ولد في ترمذ، وهو عالم صوفي واشتهر في مسألة الولاية وختم الولاية؛ حيث صنف كتابًا بعنوان "ختم الأولياء". من أقواله: "صلاح خمسة في خمسة: صلاح الصبي في المكتب، وصلاح الفتى في العلم، وصلاح الكهل في المسجد، وصلاح المرأة في البيت، وصلاح المؤذي في السجن". قال عنه السُّلَمي: مُجَرِّد لتصنيفه كتاب "ختم الولاية"، و"علل الشريعة"، وليس فيه ما يوجب ذلك، ولكن لبعده فهمهم عنه. وتوفي سنة 320/932. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 442-439/13؛ تذكرة الأولياء للعطار، 621-628.
Abdülfettâh Abdullah Bereke، "Hakîm et-Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ağustos 2023).

وقال المشايخ رحمهم الله: الروح الناطقة منبع الأخلاق الحميدة إذ⁶⁴ صُفِّيت، والنفس التي هي بين الجنين منبع الأخلاق الذميمة إلا إذا رُكِّبت بالرياضات وملازمة الوظائف الشرعية. قال الله عز وجل:⁶⁵ (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَاها) [الشَّمْس، 9/91-10]. وقال النبي صلى الله عليه⁶⁶ وسلم في بعض أدعيته: "اللهم آت نفسي تقواها أنت وليها ومولاها وزكها أنت خير من زكها".⁶⁷

وقد أخبر الله تعالى عن كرامة الروح الانسانية بقوله: (وَنَقَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) [ص، 72/38]، حيث شَرَّفَها بالإضافة إلى نفسه؛ كبيت الله وناقة الله.

وفي الأخبار الإلهية في بيان كرامة الإنس على الملائكة "إنَّ الملائكة قالوا ربنا إنَّكَ أعطيت بني آدم في الدنيا⁶⁸ يأكلون فيها ويتنعمون، ولم تعطنا ذلك فأعطناه في الآخرة، فقال الله⁶⁹ وعزتي وجلالي لا أجعل ذرية من خلقت (143b) بيدي، كمن قلت له كن؛ فكان".⁷⁰

[الفصل الثالث]

مسئلة: الأرواح البشرية في عالم الأرواح قبل دخولها في القوالب جنود مجنَّدة

وبينهم في ذلك العالم إبتلايات ومجاورات واختلافات ومباعدات، وبينهم تجانس وتخالف، فإذا دخلت في قالبها تظهر⁷¹ آثار تلك بينهم بحسب⁷² الظاهر في هذا العالم، فكم من إخوة من أب وأم بينهم تباعد وتناكر؛ وكم من غرباء تُزَاع قبائل شتى بينهم مؤانسة وتعارف واتتلاف بناء على ما سبق.

وَرُوي في الأخبار: "الأرواح جنود مجنَّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف".⁷³ وقال بعض مشايخ الحقيقة: صفوف الأرواح كانت فوق العرش، ولكل مقام منزلة وعزة عند الله تعالى في القرب والسعادة، أو مقام مذلة في البعد عن الله تعالى والشقاوة، وبعد دخولها في قوالبها والرد إلى أسفل السافلين من عالم الطبيعة والاحتجاب بحجب نورانية وظلمانية، أمر الإنسان بعرق⁷⁴ الحجب وتركية النفس وتصفية الروح والترقي إلى الله تعالى، فمن وفق على هذه التصفية وصار كاملاً بالخروج عن عهدة الأمانة وتحصيل المعارف والأخلاق الحميدة بواسطة العقل وشرع النبي عليه

64 ب: إذ.

65 ب: تعالى.

66 ب + وآله.

67 لقد ورد بهذا اللفظ: عن زيد بن أرقم. قال: لا أقول لكم إلا كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: كان يقول: "اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل، والهزم وعذاب القبر. اللهم آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكها. أنت وليها ومولاها. اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشيع، ومن دعوة لا يُستجاب لها". انظر: صحيح مسلم، 2088 (2722).

68 ب + ما.

69 ب + عز وجل.

70 حدَّثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبدالرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن زيد بن أسلم في قوله: (ولقد كرمنا بني آدم) قال: قالت الملائكة: يا ربنا، إنك أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون منها، ويتنعمون، ولم تعطنا ذلك، فأعطناه في الآخرة. فقال: وعزتي لا أجعل ذرية من خلقت بيدي، كمن قلت له: كن. فكان. انظر: تفسير الطبري، 6-5/15.

71 ب: يظهر.

72 ب: بحيث.

73 عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "الأرواح جنود مجنَّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف". انظر: صحيح البخاري، 1534 (3336).

74 ب: يحرق.

السلام⁷⁵ ونور الكشف والواردات⁷⁶ الربانية يبلغ إلى منزلته الأصلية التي كانت له في عالم الأرواح ولكن مع حصول الكمالات الحاصلة بالسعي الجميل، واختلفوا أنه هل يمكن له أن يتجاوز عن منزلته الأصلية إلى منزلة هي أعلى من الأولى، والصحيح أنه لا يمكن له أن يتخطى منزلتها الأصلية وإن جاهد غاية جهده لا يقال أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المراء⁷⁷ مع من أحب"⁷⁸ فلو كان حبيبه النبي يكون في منزلة النبي. وقال النبي عليه السلام⁷⁹ لواحد سأله مرافقته في الجنة: "أعني بكثرة السجود"⁸⁰ لأننا نقول تلك المعية معية تبعية لا معية مساواة في الدرجة، كالخادم مع السلطان، لأن مذهب أهل السنة أن الولي (143a) لا يساوي النبي، بل آخر درجة الصالحين أول درجة الشهداء، وآخر درجة الشهداء أول درجة الصديقين، وآخر درجة الصديقين أول درجة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.⁸¹

ومن قصر في السعي إلى الترقى إلى منزلته الأصلية الفطرية وأعرض عن التزكية عن الحجب الظلمانية والنورانية والتحلية بالأخلاق الحميدة خسر خسراً ميبئاً. قال الله تعالى: (فَدَأَلَّخَ مِنْ رُكَّاهَا ﴿١٠﴾ وَقَدْ حَابَ مِنْ دَسَّاهَا) [الشمس، 9/10-10]، قيل من دس روحه في الحجب وأخملها في الظلمات.

وقال النبي عليه السلام⁸² في بعض خطبه: "إن لكل منكم معالم فانتهاها إلى معالمكم، وإن لكل تحاية فانتهاها إلى تحايتمكم".⁸³

قال القشيري⁸⁴ رحمه الله: إذا مات المتصوّف في أثناء الطريق إلى الله تعالى ولم يبلغ إلى قُصوى منزلته لا يضيع سعيه ويلحق بالواصلين على وجه التبعية لا الأصالة بإشارة قول الله تعالى: (وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) [النساء، 100/4]. وللقرآن⁸⁵ ظهر ووطن، فظهر هذه الآية بشارة للذي مات في طريق الحج أو الغزو مع الكفار ووطنها بشارة لسالك الطريق في التصو

[الفصل الرابع]

- 75 ب: عليه الصلاة والسلام.
- 76 ب: الكشف والواردات.
- 77 ب: المرء.
- 78 قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، كيف تقول في رجل أحب قوماً ولما يلحق بهم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المرء مع من أحب". انظر: صحيح البخاري، 2741 (6169).
- وفي لفظ آخر: عن عبدالله قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! كيف ترى في رجل أحب قوماً ولما يلحق بهم؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المرء مع من أحب". انظر: صحيح مسلم، 2034 (2640).
- 79 ب: عليه الصلاة والسلام.
- 80 حدثنا الحكم بن موسى أبو صالح. حدثنا هفيل بن زياد. قال: سمعت الأوزاعي. قال: حدثني يحيى بن أبي كثير. حدثني أبو سلمة. حدثني ربيعة بن كعب الأسلمي؛ قال: كنت أبيت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأتيت بوضوئه وحاجته. فقال لي "سأل" فقلت: أسألك مرافقتك في الجنة. قال "أو غير ذلك؟" قلت: هو ذلك. قال: "فأعني على نفسك بكثرة السجود". انظر: صحيح مسلم، 353 (489).
- 81 ب: عليهم السلام.
- 82 ب: صلى الله عليه وآله وسلم.
- 83 لقد ورد بهذا اللفظ: قال جابر: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة يخطف فيقول بعد أن يحمد الله ويصلي على أنبيائه: "أيها الناس إن لكم معالم فانتهاوا إلى معالمكم، وإن لكم تحاية فانتهاوا إلى تحايتمكم. إن العبد المؤمن بين مخافتين بين أجل قد مضى لا يدري ما الله قاض فيه، وبين أجل قد بقي لا يدري ما الله صانع فيه. فليأخذ العبد من نفسه لنفسه، ومن دنياه لآخرته، ومن الشيبية قبل الكبر، ومن الحياة قبل الممات. والذي نفسي بيده ما بعد الموت من مستعجب، وما بعد الدنيا من دار إلا الجنة أو النار. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم". انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، 116/18.
- 84 هو أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن بن عبدالمالك بن طلحة الثمري، أحد كبار الصوفية؛ وعالم بالتفسير والكلام والحديث. ولد سنة 986/376 في أشتوا، من قرى نيسابور، وتوفي سنة 1072/465. من مؤلفاته لطائف الإشارات، والرسالة، والتحبير في التذكير، وترتيب السلوك في طريق الله تعالى. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 208-205/3.
- Süleyman Uludağ, "Kuşeyri, Abdülkerîm b. Hevâzin", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 23 Ağustos 2023).
- 85 ب: وللاية.

بحث: في أقسام التصفيات

من⁸⁶ صفى طبائعه الأربع تخلّص عن المهلكات الناشئة من كثافة الترابية وحرارة النارية وخبّة الهوائية ورطوبة المائية، وهذه الكثافة حاجزة للقلب عن السير إلى الله تعالى.

ثم بعد ذلك إذا صفى النفس التي هي بين الجنين وهي أعدى الأعداء. قال النبي عليه السلام⁸⁷: "أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك"⁸⁸ أي النفس الأمانة بالسوء؛ يحصل له الخلاص من المهلكات البهيمية والسَّبعية الشيطانية.

ثم بعد ذلك إذا صفى عقله تخلّص عن حجب الحواسّ والوهم والخيال وتفتح⁸⁹ له أبواب الاستدلال بالعقل الصافي.

ثم بعد ذلك إذا صفى قلبه عن حجبه حصل له مشاهدة عالم الملكوت وفتح له أبواب⁹⁰ (144b) الكشف في العلوم الظاهرة وسهّل عليه السير في المقامات في الطريقة إلى الله تعالى.

ثم إذا صفى سرّه وكشف حجبه ظهر ينابيع العلوم الربانية في باطنه ويكشف⁹¹ له حكم المخلوقات وشئ من أسرار القدر.

ثم إذا صفى الروح الناطقة من حجبه وكدوراتها حصل له رؤية الملائكة والشياطين والجنة والنار وإحاطة المخلوقات من العرش إلى الثرى وعالم الملكوت وينكشف له الأمور الماضية والمستقبلية.

ثم إذا صفى خفيّه عن حجبه؛ تجلّى له من صفات الله تعالى على وجه يظهر آثار تلك الصفات المتجلّاه⁹² فيه وصار ربّانيًا.

قيل إنّ الخضر عليه السلام تجلّى له علم الله تعالى وانكشف له بعض أسرار القدر الإلهي وفتح له باب الغيوب. وسليمان عليه السلام قد تجلّى له من صفة ملك الله تعالى وسمعه فسخر له الجن⁹³ والشياطين والرياح وممّلك كل الربع المسكون وحصل له الاستماع من أمكنة بعيدة. وعيسى عليه السلام⁹⁴ قد تجلّى له صفة الإحياء الإلهي فكان يحيي الموتى. فكل نبي حصل له التجلّي في صفة من الصفات⁹⁵ الإلهية وظهر آثارها فيه، وأشار إلى بعض ما ذكرنا نجم الدين دايه⁹⁶ رحمه الله.

[الفصل الخامس]

86 ب: ومن.

87 ب: صلى الله عليه وآله وسلم.

88 لقد ورد بهذا اللفظ: عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس عدوك الذي إذا قتلك أدخلك الجنة، وإذا قتلتك كان لك نورا، أعدى عدو لك نفسك التي بين جنبيك". انظر: إعتلال القلوب للخراطي، 1/26 (32).

89 ب: وفتح.

90 ب: باب.

91 ب: وانكشف.

92 ب: المتجلّاه.

93 ب: + والإنس.

94 ب: عليه الصلاة والسلام.

95 ب: صفات.

96 ب: + في كتابه | هو أبو بكر نجم الدين عبدالله بن محمد بن شاهاور الأسدي الرازي، متصوف وأحد شيوخ الطريقة الكبروية. ولد سنة 1177/573 تلمذ على يد نجم الدين الكبرى ومجد الدين البغدادي، ثم سافر إلى الأناضول وهناك التقى بجلال الدين الرومي وصدر الدين القونوي. توفي سنة 1256/654، وله من المؤلفات؛ مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، وبحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني، ومنارات السائرين ومقامات الطائرین، وغيرها. انظر: الواقي بالوفيات للصفدي، 17/312 Mehmet Okuyan, "Necmeddîn-i Dâye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 19 Temmuz 2023).

بحث: في ملكوت البشر

قالوا: الصّدر محكمة، القاضي وهو القلب، والصّدر محل الإسلام. قال الله تعالى: (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ نُّورٍ) [الزمر، 22/39]. والصّدر معركة محاربة الجنود الإلهية والجنود الشيطانية والقلب وهو داخل الصّدر محل الإيمان، قال الله تعالى: (وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) [الحجرات، 14/49]، وقال تعالى⁹⁸: (وَلَكِنَّ تَعَمَّى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) [الحج، 46/22]. والقلب كالقاضي وأمير العسكر من السلطان، وهو الروح الناطقة؛ والروح خليفة الله تعالى⁹⁹ في التصرف في هذا العالم الصغير البشري، والفؤاد داخل القلب وهو محل المعرفة. قال الله تعالى: (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) [الإسراء، 36/17]، والسؤال يكون عن¹⁰⁰ العارف.

وقال تعالى: (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) [النجم، 11/53]، أي (144a) ما كذب الفؤاد في معرفة حكمة ما رأى في ليلة المعراج، والسرُّ محل التوحيد وهو داخل الفؤاد فمن صفى سرّه عما سوى الله تعالى صفى¹⁰¹ مشرب توحيده، والروح الناطقة داخل السر وهي محل المشاهدة الربانية. وقال عمر رضي الله عنه: "رأى قلبي ربي"، لكمال منزلته في التجلّي حيث تجاوز نور مشاهدته من الروح إلى القلب، وهذه الدرجة قريب من درجة النبوة، ولذا قال النبي عليه السلام¹⁰²: "لو كان نبي بعدي لكان عمر".¹⁰³

والخفيّ داخل الروح الناطقة وهو محل نور الإهداء الحاصل بمداية الله تعالى. قال الله تعالى: (يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) [القصص، 56/28]، وذلك النور موهبيّ محض لا يدخل تحت كسب العبد، وأشار إلى بعض ما ذكرنا الإمام أبو يحيى البشاغري¹⁰⁴ في كتاب عصمة الأنبياء¹⁰⁵ عليهم السلام.¹⁰⁶

[الفصل السادس]

مسئلة: الروح الحيوانية جسم لطيف على صورة إنسان

ومحلّها تجاويف القلب الصنوبري ولكن ضوؤها وآثارها منبثة في جميع البدن كماء الورد في الورد، وبضوؤها حياة الجسد والروح الانسانية الناطقة على صورة الانسان¹⁰⁷ في غاية الجمال، وأتمّ من عالم الأمر والجبروت فوق عالم الملكوت.

97 ذكرت في نسخة آ هكذا: (ولما يدخل الإيمان في قلوبهم)، وهذه غير صحيحة.

98 ب - تعالى.

99 ب - تعالى.

100 ب - عن.

101 ب: صفا.

102 ب: صلى الله عليه وآله وسلم.

103 ب + رضي الله عنه | حدثنا سلمة بن شبيب، قال: حدثنا المقرئ، عن حيوة ابن شريح، عن بكر بن عمرو، عن مشرح بن هاعان، عن عقبة بن عامر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو كان نبي بعدي لكان عمر بن الخطاب". انظر: الجامع الكبير للترمذي، 59/6 (3686)؛ المستدرک للحاكم النيسابوري، 92/3 (4495).

104 في نسخة آ من المخطوط ذكرت: البشاغري، والأصل هو: البشاغري. وهو محمد بن يحيى البشاغري، عالم. من آثاره كشف الغوامض في أحوال الأنبياء، والمشهور بـ"عصمة الأنبياء". كان البشاغري حيًّا سنة 1435/838. انظر: معجم المؤلفين لكحالة، 100/12، إيضاح المكنون للبغدادي، 363/2.

Yusuf Şevki Yavuz, "İsmetü'l-Enbiyâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 26 Ağustos 2023).

وقد ألف نورالدين الصابوني (أحد علماء الماتريدية الحنفية في بخارى) كتابًا سماه "المنتقى من عصمة الأنبياء" تلخيصًا لـ"كشف الغوامض في أحوال الأنبياء" للبشاغري. انظر: مقدمة المحقق لـ"المنتقى من عصمة الأنبياء" لنورالدين الصابوني، 15-16؛ وأيضًا مقدمة المحقق لـ"البداية في أصول الدين" لنورالدين الصابوني، 10.

105 وهو كتاب "كشف الغوامض في أحوال الأنبياء" للبشاغري. انظر: مقدمة المحقق لـ"المنتقى من عصمة الأنبياء" لنورالدين الصابوني، 15-16؛ وأيضًا مقدمة المحقق لـ"البداية في أصول الدين" لنورالدين الصابوني، 10.

106 ب: عليهم الصلاة والسلام.

107 ب: إنسان.

والروح الانسانية الناطقة خلقت بلا مادة؛ خلقت بيدي الله تعالى وهي من جنس الروح المذكورة في قول الله تعالى: (تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ) ¹⁰⁸ [القدر، 4/97]، وهم قوم من عالم الجبروت خلقت من غير مادة من يدي الله تعالى، لها ¹⁰⁹ صورة إنسان في غاية اللطف ¹¹⁰ أعز من الملائكة وهم موكلون على الملائكة، ¹¹¹ كما أنّ الملائكة موكلون علينا، والملائكة لا يرونهم كما أنّنا لا نرى الملائكة، والملائكة من عالم الملكوت خلقت من مادة النور بخطاب كنّ؛ فكان.

وقال الزاهد الصقّار ¹¹² رحمه الله في تلخيص الأدلة: ¹¹³ الروح الانسانية في كل جزء منها حياة أجرى الله تعالى ¹¹⁴ السنة أنّ لا يكون للجسد حياة بدونها، ويكون ¹¹⁵ الثواب والعقاب للروح (145b) والجسد جميعًا عند أهل السنة خلاقًا للفلاسفة.

وقال مجد الدين المقتول البغدادي: ¹¹⁶ سبحانه من جمع بين أقرب الأقربين وأبعد الأبعدين، أي بين القلب الكثيف والروح اللطيفة ¹¹⁷ ومحملها الروح الحيوانية عند شهاب الدين السهروردي ¹¹⁸ رحمه الله ¹¹⁹ لتناسبهما في الروحية.

والعقل كالمشعلة للروح الانسانية، والروح والقلب بمهما ¹²⁰ يُبصران الأشياء في الملكوت، كالشمس في عالم الملك فإنّها مشعلة للبصر الظاهر، لكن العقل مشعلة عالمة درآكة وأتّه وزير القلب في مدينة قالب الانسان بخلاف الشمس فإنها جماد غير عالمة عند أهل السنة، خلاقًا للمنجمّة والفلاسفة.

108 ذكرت في نسخة آ هكنا: (ينزل الملائكة...)، وهذه غير صحيحة.

109 ب: ولها.

110 ب + وهم.

111 ب - وهم موكلون على الملائكة.

112 هو أبو إسحاق ركن الدين (ركن الإسلام) إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الصقّار الأنصاري البخاري، والمعروف بـ"الزاهد الصقّار". فقيه حنفي ومتكلم ماتريدي المذهب. ولد سنة 1068/460 في بخارى، وتوفي فيها سنة 1139/534. ترعرع في عائلة من العلماء المعروفين في المذهب الحنفي. تفقّه على والده وغيره، وتفقّه عليه قاضي خان. من مؤلفاته تلخيص الأدلة، والإبانة، وأجوبة (رسالة في الكلام). انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي، 74-73/1؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، 93-92/21؛ إيضاح المكنون للبغدادي، 270/1؛ الأعلام للزركلي، 32/1.

İlyas Üzümlü, "Saffâr, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ağustos 2023).

113 هو كتاب "تلخيص الأدلة لتواعد التوحيد" للزاهد الصقّار. انظر: الأعلام للزركلي، 32/1؛ وللمزيد من المعلومات انظر مقدمة المحقق لكتاب "تلخيص الأدلة" للصقّار، 23-11.

114 ب - تعالى.

115 ب: وتكون.

116 ب + رحمه الله | هو أبو سعيد مجد الدين شرف بن مؤيد بن أبي الفتح البغدادي، أحد شيوخ الطريقة الكبرى ومن أشهر تلامذة نجم الدين الكبرى. ولد سنة 1161/556 وقتل غريقًا بخوارزم في الربع الأول من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي بأمر من السلطان علاء الدين محمد خوارزم شاه الثاني. وله من المصنفات؛ تحفة البرّة في أجوبة المسائل العشرة، وغيرها. انظر:

Reşat Öngören, "Mecdüddin el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Temmuz 2023).

ب: اللطيف.

118 هناك علمان بنفس الاسم، الأول هو أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، والمعروف بالسهروردي المقتول؛ مؤسس الفلسفة الإشراقية، قتل في حلب بأمر من صلاح الدين الأيوبي وذلك في سنة 1191/587. من مؤلفاته؛ حكمة الإشراق، وهياكل النور، والألواح العمادية، وغيرها. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 274-268/6.

İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Temmuz 2023).

والثاني هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبدالله السهروردي؛ من أعلام التصوف، وفقه شافعي ومفسر ومحدث، وهو مؤسس الطريقة السهروردية. وصحب عمه أبا النجيب وعنه أخذ التصوف والوعظ، وتوفي سنة 1234/632 ببغداد، وله من المؤلفات؛ عوارف المعارف، وتبعية البيان في تفسير القرآن، وكشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، وغيرها. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 448-446/3.

Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Temmuz 2023).

والمؤلف على الأغلب يقصد الثاني، أي أبو حفص السهروردي، لأنه نقل عنه كثيرًا من خلال كتابه عوارف المعارف.

119 ب: رحمة الله عليه.

120 ب: بما.

ومحل العقل تجاويف القلب الصنوبري وضوءه في الدماغ وبضوءه تستمد¹²¹ القوة المفكرة في الدماغ. والصحيح أنّ العقل جسم نوراني شريف من عالم الملكوت يدرك¹²² به الغائبات بالوسائط استدلالاً، ويدرك به معاني المحسوسات استدلالاً بالمشاهدة.¹²³

[الفصل السابع]

مسئلة: قالت¹²⁴ الفلاسفة الإنسان هو الروح فقط

والنواب والعقاب للروح لا للقلب، وقالوا¹²⁵ أجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة باليتمن وأخرى بالهزال وطوراً بأنواع التحللات من العرق والدمامل والرياضات ويتغير بالطفولة والصبا والشباب والكهولة والشيخوخة والموت، وماهية الانسان باقية على حالة واحدة، قلنا هذا المذهب باطل بآيات الكتاب الإلهي والأخبار النبوية وإجماع المسلمين، وأما الذنوب والتغير يكون في عوارض القلب لا في أصله على ما ذكرنا قبل هذا.

[الفصل الثامن]

فصل: إختلفوا في شرح قول النبي عليه السلام: ¹²⁶ "من عرف نفسه فقد عرف ربه"

قال الإمام الغزالي: ¹²⁷ معرفة الروح الناطقة الانسانية وسيلة إلى معرفة الرب سبحانه ¹²⁸ وتعالى، والمراد من النفس هذه الروح وذلك لأنّ من عرف كون هذه الروح ملكة في هذا العالم الصّغر ¹²⁹ عالمة قادرة حكيمة خارجة عن الحسّ والخيال والوهم وغيرها من صفات كمالها؛ (145a) عرف أنّ خالقها لا يكون عاطلاً عن الكمالات اللآئقة بالله سبحانه، إذ الواهب للكمالات لا يكون عاطلاً عنها، فاعتقد أنّ الله تعالى ¹³⁰ عالم قادر حكيم غير محسوس ولا متخيّل ولا مُتوهم ولا يتعجب حينئذ من وجود صانع غير متخيّل ولا محسوس ولا متوهم ولا معقول وأنه موصوف بالملك والكبرياء، ويسهل عليه التخلص من مذهب المجتمة والمشبّهة.

وقال السيد أبو القاسم الشهيد السمرقندي ¹³¹ رحمه الله: من عرف تركيب قالب الانسان وأجزائه ¹³² والحكم فيها على ما هو الموصوف في كتب التشريح الطبية؛ عرف وجود الله تعالى وحكمته وكمال قدرته ولطفه وما وراها من صفات الكمال بقدر فكره وكياسته وكشفه.

121 ب: يستمد.

122 ب: تدرك.

123 ب - بالمشاهدة.

124 ب: قال.

125 ب - وقالوا.

126 ب: صلى الله عليه وآله وسلم.

127 ب + رحمه الله.

128 ب - سبحانه و.

129 ب: الصغير.

130 ب - تعالى.

131 هو السيد أبو القاسم ناصر الدين محمد بن يوسف بن محمد بن علي الحسيني المدني السمرقندي، فقيه حنفي، عالم بالتنفسير والحديث. توفي في السجن سنة 1161/556 ولذا يلقب في بعض المصادر بالشهيد. وله من التصانيف؛ الفقه النافع، والجامع الكبير في الفتاوى، ومصابيح السبل، وغيرها. انظر: الأعلام للزركلي، 149/7.

Ahmet Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Temmuz 2023).

132 ب: وأجزاؤه.

وقال بعض المشايخ:¹³³ معنى الحديث من عرف عجز نفسه وتغيرها وحدوثها عرف قدرة خالقها¹³⁴ وقدمه وتقَدَّسه عن النقائص، إذ الخالق لو كان مثلاً للمخلوق يلزم الدور والتسلسل.

[الفصل التاسع]

فصل: إختلفوا أنّ حقيقة الروح الانسانية هل تعرف بالكشف القلبي وإن لم تعرف ببضاعة العقل

قال موفق الدين أبو زيد الاصفهاني¹³⁵ رحمه الله: إنّ الخلق عاجزون عن معرفة كنه الروح كما أنهم عاجزون عن معرفة كنه ذات الله تعالى، ولا يعلم كنه حقيقته إلا هو، وهو إختيار الفقهاء وعامة المتكلمين من أهل السنة لقول الله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) [الإسراء، 85/17]، وهذا كما يقال علم هذه المسئلة من أمر شيخي، فإذا لم يعلم حقيقتها سيد الأنبياء عليه وعليهم السلام¹³⁶ فكيف تعرفها غيره بالكشف أو بالتعلّل، ولهذا منَعَ علماء الدين رحمهم الله¹³⁷ عن الحوض في بحث كنه الروح، إذ البحث فيها يزيد حيرة كالتفكر في معرفة حقيقة كنه الله سبحانه وتعالى.¹³⁸

وقال بعض مشايخ¹³⁹ الطريقة: من عرف روحه بالكشف عرف ربه، ورؤية الروح الناطقة مقدمة ووسيلة إلى مقام مشاهدة الله تعالى بالروح، وهذه دعوى لا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي أو النقلي، وإنما يُعرف ذلك (146b) بالكشف لمن كان مكاشفًا بالعلم الوراثي والذني؛ لا بالعلم الدراسي.

[الفصل العاشر]

مسئلة: إختلف أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم¹⁴⁰ أنّ الروح الناطقة الانسانية هل تفنى عند نفخ الصعق أم لا؟

قال بعضهم: إنّها أبدية وإن كانت مخلوقة، وإنّما تفارق¹⁴¹ البدن ويبقى¹⁴² حية فاهمة كما كانت، والدلائل التقليدية دالة على أنّها لا يموت عند المفارقة عن البدن. وقالوا الموت إنّما يطّره¹⁴³ على الأبدان لا على الأرواح. والصحيح من المذهب أنّها تبقى بعد المفارقة حية فاهمة إلى نفخ الصعق، إلا أرواح الشهداء لإطلاق قول الله¹⁴⁴ تعالى: (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ) [الزمر، 68/39].

وقال النبي عليه السلام:¹⁴⁵ "أرواح الشهداء ثنية الله في الأرض"¹⁴⁶ أي مستثناة من الصعق، داخلية تحت قوله تعالى: (إلا من شاء الله) [الزمر، 68/39].

133 ب + رحمهم الله.

134 ب: خالقه.

135 لم أجد من خلال بحثي ترجمة له.

136 ب: عليهم الصلاة والسلام.

137 ب - رحمهم الله.

138 ب - وتعالى.

139 ب: أهل.

140 ب - رضي الله عنهم.

141 ب + عن.

142 ب: وبقيت.

143 ب: يطراء.

144 ب: قوله.

145 ب: صلى الله عليه وآله وسلم.

146 ورد هكذا: عن أبي هريرة (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ) قال: هم الشهداء ثنية الله تعالى. انظر: الدر المنثور للسيوطي، 250/7.

وقال المفسرون: الحور وغلماں الجنة وحيوانات الجنة وحيوانات جهنم¹⁴⁷ صَعَقْتُهُمْ إِغْمَاءً لَا مَوْتَ، لِأَنَّهم خُلِقُوا لِلْبَقَاءِ، وَالْمَلَائِكَةُ وَالْإِنْسُ وَالْجِنُّ وَسَائِرُ الْحَيَوَانَاتِ يَمُوتُونَ؛ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ مَخْلُوقَاتِهِ.

{تمت بحمد الله ومنه.} 148

147 ب: النار.

148 ب – تمت بحمد الله ومنه. | ب + والحمد لله رب العالمين، وصلوات الله على نبينا محمد وصحبه أجمعين. تم كتابة رسالة الروح على يد العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة ربه عبدالوهاب ابن محمود أحمد المراغي غفر الله له ولجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات يا ذا الجلال والإكرام.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-ḥafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdiş 'alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1352.
- Açikel, Yusuf. "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1998), 173-200. http://isamveri.org/pdfdrg/D01535/1998_5/1998_5_ACIKELY.pdf
- Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf. *el-Emed 'ale'l-ebed*. nşr. Ort K. Rusn. Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1399/1979.
- Arıcan, Mustafa. *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirme*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneyd-i-bagdadi>
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî. *Tezkiretü'l-evliyâ'*. çev. Muhammed el-Asîlî el-Vüstânî eş-Şâfiî. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Dımaşk: Dâru'l-Mektebî li't-tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1430/2009.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâlet el-Meârifu'l-Celîle, 1951.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi's-Sürasi'l-'Arabî.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah. "Hakîm et-Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-et-tirmizi>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şâhiḥu'l-Buḥârî*. Pakistan/Karaçi: el-Büsrâ, 1437/2016.
- Çağrıçı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>
- Dârî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî. *eṭ-Ṭabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dâr er-Rufâî, 1410/1989.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *Uyûnu'l-Mesâil*. thk. ve çev. Şerife Gürel. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Fatiş, Emrullah. *Güncel İnanç Problemleri ve Analitik Çözümler*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2016.
- Haklı, Şaban. "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı". *İnsan Nedir?*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 87-102. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Harâitî, Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî. *İ'tilâlü'l-ḳulûb*. thk. Hamdî ed-Dimîrdâş. 2 Cilt. Suudi Arabistan Krallığı: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1420/2000.

Hatiboğlu, İbrahim. "Selmân-ı Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/selman-i-farisi>

İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ. *Tedbîrü'l-mütevaḥḥid*. thk. Mâcid Fahrî. (*Resâ'ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye* içinde). Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991.

İbn Hallikân, Ebi'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1972.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.

İbn Sînâ. *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

İbn Sînâ. *en-Necât*. thk. Abdurrahman 'Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1412/1992.

İbn Sînâ. *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıḳati ve ahvâlihâ*. Birleşik Krallık: Müessesetü Hindâvî, 2018.

İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1408/1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî. *Şifatü's-şafve*. thk. Tarık Muhammed Abdulmunim. 2 Cilt. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn.

İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî. *Kitâbü'z-Zühd (ve yelihi Kitâbü'r-Reḳâ'ik)*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafı Sirâcüddîn Ömer b. Alî. *Ṭabaḳâtü'l-evliyâ*. thk. Nüreddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk . *Hilyetü'l-evliyâ ve ṭabaḳâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1416/1996.

İsmail, Mühennem. *Rükneddin es-Semerkandî'nin "Telhisu Camii'l-Usul" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Kandemir, M. Yaşar. "Saîd b. Müseyyeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/said-b-museyyeb>

Kara, Ömer. "Râğıb el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ragib-el-isfahani>

Kaş, Murat. "Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İnsanî Nefs". *İnsan Nedir?*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 201-242. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1376/1957.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Hanefî. *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fi ṭabaḳâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Dâru Hicr, 1413/1993.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1368/1949.

Kutluer, İlhan. “Sühreverdî, Maktûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suhreverdi-maktul>

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Ne'sânî. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.

Mert, Muhit. *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Molla Sadrâ, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi's-Sûrasi'l-'Arabî, 1410/1990.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîh-i Müslim*. nşr. Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâr Tiba li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1427/2006.

Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2002.

Okuyan, Mehmet. “Necmeddîn-i Dâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-daye>

Öngören, Reşat. “İbn Atâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ata>

Öngören, Reşat. “Mecdüddin el-Bağdâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecdüddin-el-bagdadî>

Özel, Ahmet. “Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-muhammed-b-yusuf>

Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Sâbûnî, Nûreddin. *el-Müntekâ min 'işmeti'l-enbiyâ*. thk. ??? y. ???, Dâru İbni Hazm, ???.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil el-Buhârî. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, 1432/2011.

Semerkandî, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fi'r-râh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 000933, 102a-106b.

Semerkandî, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed. *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*. thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008.

Semerkandî, Rükneddin Ubeydullah. *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*. thk. İsmet Garibullah Şimşek. 2 Cilt. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 1442/2021.

Semerkandî, Rükneddin Ubeydullah. *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler: Kalb-i Melekût*. çev. Kesedarzâde İsmail Fethi. yayına hazırlayan: Ahmet Burhan Kara. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023.

Semerkindî, Rükneddin. *el-Ḳavâ'idü'l-fıkhıyye*. "Kitâbü el-Ḳavâ'idi'l-fıkhıyye li'ş-Şeyh Rükneddîn es-Semerkindî dirâsetün ve tahkik". thk. Osman Mahmud Saîdullah-Mevlûd Muhammed İbrahim. *Mücelletü el-Câmi'ati'l-Irakıyye* 55/3 (1444/2022), 173-201.

Semerkindî, Rükneddin. *fi ma'rifeti'l-insân*. "Rükneddin es-Semerkindî'nin 'fi Ma'rifeti'l-İnsân/İnsanı Bilme Üzerine' Adlı Risalesi: Tahlil ve Tahkik". thk. Mustafa Vacid Ağaoğlu. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 40-67. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2973139>

Sinanoğlu, Mustafa. "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ubeydullah-b-muhammed>

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1432-1433/2011.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrû't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tay, Ömer. "Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkindî'nin Risâle fi'r-rûh Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı". *Sufiyye* 14 (Haziran 2023), 41-58. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3073148>

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman. "Cüneydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneydiyye>

Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuseyri-abdulkerim-b-hevazin>

Üzüm, İlyas. "Saffâr, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saffar-ebu-ishak>

Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad. *Mir'âtü'l-cinân*. nşr. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İsmetü'l-Enbiyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismetul-enbiya>

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Sühreverdî, Şehâbeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suhreverdi-sehabeddin>

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-Melâyîn, 2002.



Osman el-Afif es-Seferîhisârî'nin Risâletü'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik ve Tercüme

Analysis, Critical Edition and Translation of the Risâlat of Osman Afif as-Safarîhisârî's Entitled Risâlat al-Îrâdah al-Juz'iyah

Adem SÜNGER

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Research Assistant, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye
sungerademmm@gmail.com | orcid.org/0000-0002-7926-5305 | ror.org/02kswqa67

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

26 Eylül 2023

Kabul Tarihi

03 Aralık 2023

Yayın Tarihi

31 Aralık 2023

İntihal

Bu makale, iThenticate 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 (Adem Sünger).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

26 September 2023

Date Accepted

03 December 2023

Date Published

31 December 2023

Plagiarism

This article has been scanned with iThenticate 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 (Adem Sünger).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sünger, Adem. “Osman el-Afif es-Seferîhisârî'nin Risâletü'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 611-632. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1366602> ”

Öz

Bu makalede son dönem Osmanlı âlimlerinden Osman Afif Efendi'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinde insan fiillerinin yaratılması problemine dair sunduğu çözüm önerisi ele alınacak, ardından söz konusu risâlenin tahkik ve tercümesi yapılarak risâle literatüre kazandırılacaktır. Kelâm ilminin başlangıç döneminden itibaren tartışılacağı insanın, eylemlerindeki rolünün ne olduğu problemi *każâ ve kader*, *halku'l-a'mâl* ve *efâl-i ibâd* gibi farklı isimlerde telif edilen eserlere konu olsa da Osmanlı ilim geleneğinde daha ziyade *cüzî irade* risâleleri özelinde ele alınmıştır. Osman Afif Efendi'nin çalışmamıza konu olan risâlesi de bu türün son örneklerinden biridir. Müellif, söz konusu risâlesinde insan fiilleri ve hâdis kudret konusunda ortaya çıkan yaklaşımlara dair genel bir çerçeve çizmektedir. Bu bağlamda Cebriyye, Mu'tezile'nin çoğunluğu, filozofların meşhûr görüşü, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Mâtürîdî ekolün yaklaşımına ilaveten sekizinci bir görüşten daha bahsetmektedir. Osman Afif Efendi Cebriyye, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve filozofların meşhûr görüşlerinin sadece ana fikirlerine temas etmektedir. Buna mukabil Eş'arî, İsferâyînî, Bâkîllânî ve -dolaylı olarak- Mâtürîdî ekolün yaklaşıma dair nispeten daha geniş izahlar yapmaktadır. Osman Afif Efendi, sünî âlimlerce getirilen çözüm önerilerinin -Eş'arî, İsferâyînî, Bâkîllânî, Mâtürîdî yaklaşım ve sekizinci görüş- *itikatta orta yol* ortak paydasında birleştiklerini söylemekte ve söz konusu çözüm önerileri arasındaki farklılıklardan ziyade benzerlikleri öne çıkarmaktadır. Müellifin Eş'arî'nin kesb anlayışı bağlamında dile getirdiği birtakım hususlar onun Eş'arî'nin kesb düşüncesine farklı bir açılım getirme çabasında olduğu izlenimi vermektedir. Eş'arî'ye göre ihtiyârî fiillerin meydana gelmesindeki müessirin hadîs kudret olduğunu söylemesi, kesb kavramına fiile mahal olmadan farklı bir anlam yüklemesi ve bunu yetimin dövülmesi örneği üzerinden izah etmesi buna işaret etmektedir. Bâkîllânî ve İsferâyînî'nin görüşleri bağlamındaki izahları söz konusu âlimlerin yaklaşımlarına yöneltilen eleştirilere cevap mâhiyetindedir. Risâlede en çok dikkat çeken hususlardan biri de Mâtürîdî ekolün görüşünün Bâkîllânî'nin yaklaşımı ile aynı olduğunun ifade edilmesidir. Bu sebeple olsa gerek ki Osman Afif Efendi Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini müstakil değil, Bâkîllânî bağlamında ele almaktadır. Osman Afif Efendi, insan iradesine yani küllî ve cüzî irade meselesine de ayrıca değinmektedir. Bu çerçevede cüzî iradenin mahlûk olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte cüzî iradenin ontik yapısına dair net bir izah yapmamakta, müteahhir dönem Mâtürîdî âlimlerce dile getirilen cüzî iradenin itibârî veya intizâî bir durum yahut hâl kabilinden olması şeklindeki farklı kanaatleri zikretmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İnsan fiilleri, Cebr, Kader, Kesb, Cüzî irade, Osman Afif Efendi.

Abstract

In this article, the solution proposed by Osman Afif Efendi, a late Ottoman scholar, to the problem of the creation of human actions in his *Risâlat al-irâdat al-juz'iyya* will be discussed. Although the problem of the role of human beings in their actions, which has been debated since the early period of theology, has been the subject of works with different titles such as *każâ wa kadar*, *halku'l-a'mâl*, and *efâl al-ibâd*, in the Ottoman scholarly tradition it was mostly dealt with in the treatises on the particular will (*al-irâdah al-juz'iyyah*). Osman Afif Efendi's treatise is one of the last examples of this genre. In addition to al-Jabriyya, the majority of the Mu'tazilites, the famous view of the philosophers, Abû al-Hasan al-Ash'arî (d. 324/935-36), Abû İshâq al-İsferâyînî (d. 418/1027), Abû Bakr al-Bâkîllânî (d. 403/1013), and the Mâtürîdî school, the author mentions an eighth view. Osman Afif Efendi touches only the main ideas of the well-known views of the Jabriyya, the majority of the Mu'tazilites, and the Philosophers. On the other hand, he gives relatively more space to the views of al-Ash'arî, al-İsferâyînî, al-Bâkîllânî, and the Mâtürîdî school. Osman Afif Efendi states that the solutions proposed by Sunnî scholars are united in the common denominator of being the middle way in the faith and emphasizes the similarities rather than the differences between these solutions. There are some indications in the treatise that the author endeavored to bring a different perspective to Ash'arî's idea of Kasb. His explanations in the context of al-Bâkîllânî and al-İsferâyînî's views are in the form of a response to the criticisms levelled against the approaches of these scholars. One of the most striking points in the treatise is the statement that the view of the Mâtürîdî school is the same as that of al-Bâkîllânî. Osman Afif Efendi also touches upon the issue of human will, that is, the universal and particular will. In this context, he states that the particular will is not created. However, he does not provide a clear explanation of the ontic structure of the particular will, and he mentions the different opinions expressed by later Mâtürîdî scholars, such as the juzî will being a dispositional or intizâî state.

Keywords: Kalâm, Human actions, Jabr (Compulsion), Qadar, Kasb, al-irâdah al-juz'iyyah (particular will), Osman Afif Efendi.

Giriş

Beşerî fiillerin fâilinin kim olduğu problemi İslâm düşüncesinin teşekkülünden itibaren tartışılmalı olan önemli meselelerden biridir. Asr-ı saâdet döneminde herhangi bir tartışma ve ihtilafa sebep olmayan kader meselesi, Hz. Osman'ın hilafetinin son dönemlerinde baş gösteren, Hz. Ali'nin hilafet süresince devam eden ve Emevîler devrinde etkisini iyiden iyiye hissettiren birtakım olaylar neticesinde itikâdî bir probleme evrilmiştir. Söz konusu problemin çözümüne dair üç farklı yaklaşım zuhûr etmiştir. Bunlardan ilki “Allah her şeyin yaratıcısıdır” önermesini merkeze alan *cebrî* tutumdur. Onlara göre insanın, eylemlerin meydana geliş sürecinde herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Bu yaklaşım *Cebriyye* fırkası tarafından savunulmuştur.¹ İkinci yaklaşım *cebr* fikrinin tam karşısında konumlanan ve insanın özgürlüğünü öne çıkaran *Kaderî* sonraki süreçte *Mu‘tezilî/tefvîzî* düşüncedir. Mu‘tezile âlimlerine göre insan mükellef bir varlıktır. Bu nedenle fiillerini kendisi meydana getirmelidir. Aksi halde hem insanın sorumlu olmasının bir anlamı kalmaz hem de Allah'ın adaletine hanel gelir.² Üçüncü yaklaşım ise *cebr* ve *kader/tefvîz* arasında orta bir yol tutma çabası güden Ehl-i sünnet âlimlerince savunulan *kesb* görüşüdür. Buna göre “Allah yaratıcı, insan ise *kesb* edicidir.” Sünnî âlimler *kesb* teorisi ile bir taraftan fiillerin Allah'ın mahlûku olduğunu diğer taraftan ise insanın söz konusu fiiller üzerinde bir tür etkisi bulunduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak bahse konu etkinin keyfiyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu çerçevede Eş‘arî âlimler insanın kudret ve iradesinin mahlûk olduğuna vurgu yaparak onun mecâzen fâil olduğunu ileri sürmüşlerdir.³ Buna mukabil Mâtürîdîler insan iradesi ve kudretinin fiilin meydana gelişinde etkin olduğunu ve insanın gerçek anlamda eylemlerinin fâili olduğunu savunmuşlardır.⁴ Bu çerçevede Mâtürîdî, insanın fiili üzerindeki etkisini cihetler teorisi ile ifade ederken⁵ müteahhir dönemin önde gelen isimlerinden Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ise yeni bir fiil teorisi geliştirerek fiilde mahlûk olmayan bir cihet bulunduğunu ortaya koymuştur.⁶ Sadruşşerîa'nın geliştirdiği bu düşünce müteahhir dönem Mâtürîdî âlimlerinin probleme yaklaşımlarında belirleyici bir rol oynamış ve özellikle Osmanlı döneminde telif edilen cüzî irade risâlelerinde yoğun bir şekilde işlenmiştir.⁷ Çalışmamıza konu olan Osman Afîf Efendi'nin cüzî irade risâlesi de bunlardan biridir. Bu makalede bahse konu risâle çerçevesinde Osman Afîf Efendi'nin literatüre katkıları konu edinilecektir.

¹ Şamil Öcal, “Osmanlı Kelamcıları Eş‘ari Miydi? -Muhammed Akkirmani'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-”, *Dini Araştırmalar* 2/5 (Haziran 1999), 234-236.

² Bilal Taşkın, “İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar”, *Kader Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2021), 150 vd.

³ Hüseyin Aydın, “Eş‘arî'nin İrade, Kesb Ve Yaratma Teorisi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (Güz 2011), 7-38.

⁴ Hayrettin Nebi Güdekli, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 87-88.

⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 326.

⁶ 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 - vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020).

⁷ Hatice K. Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüz'îyye Meselesi”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Haneflik-Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017); Hatice K. Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrade-i Cüz'îyye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynaklar ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın - vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019).

1. Müellifin Hayatı ve İlmi Kişiliği⁸

Âlim ve şair Ali Rüstem Efendi'nin oğlu olan Osman Aff es-Seferîhisârî,⁹ 1234/1818 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Babası akrabalarıyla birlikte Anadolu'ya göç etmiştir. Göç esnasında bir müddet Şam, Hatay ve Konya'da kalmışlardır. Sultan II. Mahmud'un emri ile Eskişehir-Sivrihisar yolu üzerinde bulunan Cöngel, şimdiki adı ile Doğanca köyüne yerleşmişlerdir.¹⁰ Osman Aff Efendi, İstanbul'da medrese tahsilini yaptıktan sonra bir süre Fatih medresesinde baş müderrislik görevinde bulunmuştur. Ardından Sivrihisar'a dönen Osman Aff Efendi, burada kurucusu ve vakfedicisi olduğu Sivrihisar Kurşunlu Camii bitişiğindeki İrfâniye medresesinde müderrislik görevine devam etmiştir.¹¹ Osman Aff Efendi bir taraftan müderrislik görevini ifa ederken diğer taraftan çeşitli alanlarda ilmî çalışmalar yapmayı da ihmal etmemiştir. Bu çerçevede Şeyh Baba Yusuf'un kaleme aldığı *Mevhûb-ı Mahbûb*¹² isimli eseri şerh etmiştir.¹³ Müellifin Diyarbakır Kütüphanesinde (no:1295) kayıtlı "Perişan" adında bir eseri olduğu ve söz konusu eseri Şeyhülislam Âtîfzâde Celâl Efendi'nin torunu olan Ömer Hüsemmeddin Efendi'ye ithaf ettiği ifade edilmektedir. Müellif, bahse konu eserinde zalimleri ağır bir şekilde tenkit etmektedir.¹⁴ Osman Aff Efendi hat sanatında da öne çıkan bir şahsiyettir. Bu alandaki eserlerinden biri olan *Delâilü'l Hayrât* için kendisine ödül olarak Sultan Abdülaziz Han tarafından maaş tahsis edilmiş, kendisi bu eseri ile Eskişehir'de hat sanatı alanında ödüle layık görülen ilk âlim ve hattat olmuştur. Ayrıca Nesih yazısı ile yazdığı *Kur'ân-ı Kerîm* İstanbul'da bir müzede sergilenmektedir.¹⁵ Kelâm ilmine dair telif ettiği "*İrâdetü'l-Cüz'iyeye*" risalesi ise Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde kayıtlıdır.¹⁶ Osman Aff Efendi pek çoğu devletin üst kademelerinde görev alan öğrenciler yetiştirmiştir. İlk Türk mantık eseri *Hülâsatü'l-mantık fi Şerhi Tehzîbi'l mantık*'ın müellifi Denizlili Osman Abdülmennân Efendi ile astronomi bilgini ve Hattat İbrahim b. Ahmed Bursevî

⁸ Osman Aff Efendi'nin hayatı ve eserleri, Osmanlı Dönemindeki bazı medrese ve vakfiyelere dair yapılan tez çalışmalarına da konu olmuştur. Daha geniş bilgi için bk. Esra Türkay, *Vakfiyelere Göre Osmanlı Devleti'nin Son Asrında Eskişehir Vakıfları (1818-1920)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Saliha Siper, *Osmanlı Döneminde Sivrihisar Medreseleri Ve Müderrisleri* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Hamiyet Koca, *Osmanlı Hâkimiyetinde Sivrihisar Kazası* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁹ Burada "Seferihisar" ile kastedilen yer bugün İzmir ili sınırları içinde yer alan "Seferihisar" ilçesi değil, o dönemde Eskişehir'e bağlı bir vilayet olan "Sivrihisar"dır. Sivrihisar, o dönemde Seferihisar olarak da adlandırılmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/185. Ayrıca bk. <http://hattatlarimiz.blogspot.com/2015/12/osman-afif-efendi.html>

¹⁰ Orhan Keskin, *Bütün Yönleriyle Sivrihisar* (İstanbul: Bayrak Matbaa, 2001), 313; Tuğba Kerpiç, *Osmanlı Belgelerinde Dünyanın Merkezi Sivrihisar*, ed. Mehmet Topal (İstanbul: Sivrihisar Eğitim Kültür ve Dayanışma Vakfı, 2016), 306.

¹¹ M. Arif Dinçer, "Eskişehir Sivrihisarlı Es-Seyyid Osman Afif Efendi (1818-1881)", *T.C. Eskişehir Valiliği Eski Yeni Aylık Şehir Kültürü Dergisi* 2/18 (2010), 42; Bahattin Yunus Dinçer, *Osman Afif Sivrihisari* (Ankara: Sivrihisar Eğitim Vakfı Yayınları, 2014), 29.

¹² Müellif ve eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Kartal - Ömür Ceylan, *Şeyh Baba Yûsuf-ı Sivrihisârî ve Eserleri* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 504-533.

¹³ Dinçer, *Osman Aff Sivrihisari*, 28-29.

¹⁴ Kerpiç, *Dünyanın Merkezi Sivrihisar*, 306.

¹⁵ Dinçer, *Osman Aff Sivrihisari*, 31; Dinçer, "Eskişehir Sivrihisarlı Es-Seyyid Osman Afif Efendi (1818-1881)", 42.

¹⁶ Osman el-Aff es-Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (H. Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 945).

önde gelen talebelerindendir. Osman Afif Efendi, 1881 yılında vefat etmiştir. Kabri Eskişehir'in Mahmutiye ilçesi Doğanca köyündedir.¹⁷

2. Eserin Özellikleri

2.1. Eserin İsmi

Risâlenin baş kısmında “*Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*” şeklinde bir isim zikredilmektedir. Ancak söz konusu ismin esere kim tarafından verildiği kesin olarak bilinmemektedir. Zira müellif mukaddimesinde risâlenin ismine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte Osman Afif Efendi, mukaddimesinde cüzî irade meselesini ele alacağını açıkça belirtmektedir. Muhtemelen müellifin bahsi geçen ifadelerinden hareketle eser “*Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*” şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁸

2.2. Eserin Müellife Aidiyeti

Risâlenin müellife aidiyeti konusunda klasik tabakat kitaplarında herhangi bir malumata rastlanmamıştır. Ancak söz konusu risâlenin müellife aidiyetinin en önemli kanıtı bizzat Osman Afif Efendi'nin kendisidir. Zira müellif risâlesine besmele, hamdele ve salve ile başlayıp ardından “Osman Afif Seferîhisârî der ki” demek suretiyle kendi adını zikretmektedir.¹⁹

2.3. Eserin Telif Sebebi

Osman Afif Efendi, eserini kendisine gelen birtakım talepler üzerine yazdığını ifade etmektedir. Bazı yakın dostları müelliften cüzî iradenin tahkikine dair tartışmalı görüşlerden hangisinin doğru olduğu konusunda bir eser kaleme almasını istemişlerdir. O da bahse konu risâleyi telif etmiştir.²⁰

2.4. Eserin Konusu, Önemi ve Kaynakları

Risâle genel anlamda insanın ihtiyârî fiilleri daha özelde ise cüzî irade meselesi ile ilgilidir. İslâm düşünce tarihinin başından itibaren tartışma konusu olan insan fiillerinin yaratılması meselesi üzerine farklı isimlerde pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de cüzî irade risâleleridir. Söz konusu risâlelerde genel olarak Cebriyye, Mu‘tezile, Filozoflar, Mâtürîdî ekol, Eş‘arî, Bâkılânî ve İsferyânî olmak üzere yedi yaklaşımdan bahsedilmektedir. Osman Afif Efendi ise risâlesinde diğerlerinden farklı olarak sekizinci bir görüşten daha bahsetmekte, ancak onların kim olduğuna dair bilgi vermemektedir. Risâlede dikkat çeken bir diğer husus müellifin bahsini ettiği sekiz görüşten beşini -Eş‘arî, Bâkılânî, İsferyânî, Mâtürîdî ekol ve sekizinci görüş- *itikatta orta yol* olarak nitelendirmesidir. Bu sebeple olsa gerek ki diğerlerinden ziyade bu beş görüşü tafsîlî olarak ele almaktadır. Müellifin, Bâkılânî'nin yaklaşımının Mâtürîdî ekolün görüşü ile aynı olduğunu ifade etmesi de dikkat çeken bir diğer husustur.

Eserin kaynaklarına gelince müellif açıkça herhangi bir âlim veya esere atıfta bulunmamaktadır. Ancak Osman Afif Efendi'nin meseleleri ele alış biçimi ve değerlendirmeleri göz önüne alındığında Osmanlı Döneminin önde gelen âlimlerinden Gelenbevî İsmâil Efendi'den (ö. 1205/1791)

¹⁷ Dinçer, *Osman Afif Sivrihisari*, 44.

¹⁸ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (Hüdai Efendi, 945), 1b.

¹⁹ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (Hüdai Efendi, 945), 1b.

²⁰ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (Hüdai Efendi, 945), 1b.

etkilendiği görülmektedir. Hatta açıkça ifade etmese de onun Celâl hâşiyesinden bazı alıntılar dahi yapmaktadır.²¹

2.5. Eserin Muhteva Analizi

Osman Afif Efendi'nin cüzî irade risalesini (i) *insan fiilleri meselesindeki görüşlerin tasnifi*, (ii) *söz konusu görüşlerin tafsîli* ve (iii) *insan iradesi* olmak üzere üç aşamada ele almak mümkündür. Müellif, ilk aşamada bir taraftan tartışma mahallinin belirginleştirilmesine dair birtakım hususlara dikkat çekerken, diğer taraftan ihtiyârî fiillerinin yaratılması ve hâdis kudret konusunda ortaya çıkan görüşlere dair genel bir çerçeve çizmektedir. Bilindiği üzere ulema fiil konusundaki tartışmaların tüm canlıların eylemlerini kapsayıp kapsamadığında ihtilaf etmiştir. Nitekim İbrâhîm Lekkânî (ö. 1078/1668) Âmidî (ö. 631/1233), Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) ve Hasan Çelebi'yi (ö. 891/1486) referans göstererek fiil tartışmasının canlıların tamamı için geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında gösterilen *çakıl taşının tesbih etmesi* ve *hurma kütüğünün inlemesi* gibi cansız varlıkların fiilleri hatta bitkilerden ihtiyârî fiil formatında sâdır olan eylemler dahi tartışmaya dahildir.²² Osman Afif Efendi ise tartışmanın tüm canlılara teşmîl edilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre tartışma mahalli sadece mükellef olan insanın ihtiyârî fiilleri ve hâdis kudrettir.²³

Osman Afif Efendi, ihtiyârî fiillerin yaratılması ve hâdis kudret konusundaki görüşleri tasnif ederken fiilin meydana gelmesindeki müessir kudreti dikkate almaktadır.²⁴ Bu çerçevede fiillerin meydana gelmesindeki müessir ya tek başına Allah'ın kudreti ya sadece kulun kudreti yahut da her ikisinin toplamıdır. Müellifin aktarımına göre Cebriyye, ihtiyârî fiillerin tek başına kadîm kudretin tesiri ile meydana geldiğini savunurken, -aralarında önemli farklılıklar olmakla birlikte- Mu'tezile'nin çoğunluğu, meşhur görüşlerine göre filozoflar ve Eş'arî, müessirin tek başına hâdis kudret olduğunu ileri sürmektedir. Müessirin, kudretlerin toplamı olduğunu savunanlar ise İsferyânî, Bâkullânî ve Mâtürîdî ekoldür.²⁵ Osman Afif Efendi son olarak "kulun, fiilinde bir tür

²¹ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Hüdai Efendi, 945), 3a-5a.

²² Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi tahkiki'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (b.y.: Matbaa-ı Âmire, 1259), 147.

²³ Müellifin, Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) "canlıların ister uyku, uyanıklık, sağlık ve hastalık gibi kendilerinden sâdır olduğunun farkında olsun; ister gıdaların sindirimi ve büyüme gibi kendilerinden çıktığının farkında olmasın Allah tarafından yaratıldığında ihtilaf edilmeyen tabii fiilleri ve asıl tartışma konusu olan ihtiyârî fiilleri vardır" ifadelerini nakletmesi de tartışma mahallinin ihtiyârî fiiller olduğu hususunu teyit etmektedir. Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Hüdai Efendi, 945), 2a (Hâmiş). Krş. için bk. Bağdâdî, *Risâle fi irâdeti'l-cüz'iyeye*, 132.

²⁴ İnsan fiillileri meselesindeki çözüm önerilerinin, fiilin varlığındaki müessir kudret dikkate alınarak tasnif edilmesinin ilk örnekleri Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) eserlerinde rastlanmaktadır. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 9/9-13; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 171. Bu tavrın Râzî sonrasında devam ettiği ve pek çok âlimin insan fiillerini benzer bir tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 211; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/245-247; Celâlüddin ed-Devvânî, *Risâletü halki'l-a'mâl*, thk. Saîd Fûde (b.y.: Asleyn, 2017), 28-29.

²⁵ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye* (Hüdai Efendi, 945), 2a-2b. Buradan hareketle müellifin beşerî fiiller hakkındaki yaklaşımları *kudret-i vahide* ve *mecmuû'l-kudrateyn* şeklinde ikili bir tasnife tabi tuttuğu söylenebilir. Nitekim Semerkandî, (ö. 722/1322) kudretlerin toplamı fikrinin cebr ile kader arasında yer aldığını ve doğruya en yakın olan yaklaşımın bu olduğu ifade etmektedir. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *eş-Şahâ'ifi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 385.

dahli olduğunu” savunan farklı bir gruptan daha bahsetmekte ancak onların kim olduğuna dair bilgi vermemektedir.²⁶ Sonuç olarak müellif, ilk aşamada ihtiyârî fiillerin yaratılması konusunda sekiz farklı yaklaşımın ortaya çıktığını ifade etmekte ve söz konusu yaklaşımların ana fikirlerine dair icmâlî bilgiler vermektedir.

Osman Afif Efendi, ikinci aşamada ihtiyârî fiillerin yaratılması konusunda ileri sürülen çözüm önerilerine dair ilk aşamada vermiş olduğu icmâlî bilgileri tafsîl etmektedir. Fakat müellif sadece Eş‘arî, İsferyânî ve Bâkılânî gibi itikatta orta yol olarak değerlendirdiği görüşlere ayrıntılı olarak yer vermektedir. Buna karşın orta yolun dışında tuttuğu Cebriyye, Mu‘tezile ve filozofların görüşleri konusunda detaylı izahlar yapmamaktadır.²⁷ Ancak müellifin ilk aşamada zikrettiği icmâlî bilgilerden hareketle bahsi geçen yaklaşımlar hakkında ne düşündüğüne dair birtakım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu bağlamda değinilmesi gereken ilk grup Cebriyye’dir. Cebriyye, beşerî eylemlerin varlık sahasına çıkmasında insanın herhangi bir dahli bulunmadığı, fiillerin sadece Allah’ın kudretinin tesiri ile meydana geldiği kanaatindedir.²⁸ Müellife göre Cebriyye’nin takındığı bu tavır aklın bedâheti gereği batıldır. Zira muhtârın hareketi ile eli titreyenin (mürte‘iş) hareketi arasındaki fark herhangi bir delile ihtiyaç duyulmadan bilinmektedir.²⁹ Osman Afif Efendi, Cebriyye’den bahsederken “cebr-i mahz/salt cebr” ifadesini kullanmaktadır. Bu bilinçli bir tercihtir. Zira böylelikle müellif, *cebr-i mutavassıt* olarak adlandırılan Eş‘arî’nin kesb düşüncesini Cebriyye’den ayırtmaktadır.

Osman Afif Efendi’nin aktarımına göre Mu‘tezile, insan fiillerinin meydana gelmesindeki müessirin tek başına beşerî kudret olduğunu savunmaktadır. Daha açık bir ifade ile insan herhangi bir baskı, zorlama ve dış müdahaleye maruz kalmadan tamamen kendi özgür iradesinin tercihi ve kudretinin tesiri ile fiilde bulunmaktadır.³⁰ Ancak müellif, nakletmiş olduğu bu görüşü “Mu‘tezile’nin çoğunluğu” şeklinde mukayyet bir ifade ile aktararak bahse konu yaklaşımın Mu‘tezile âlimlerinin tamamının değil, çoğunluğunun düşüncesi olduğuna dikkat çekmektedir. Osman Afif Efendi, bir takım Mu‘tezilî âlimlerinin ihtiyârî fiillerin yaratılması konusunda çoğunluktan farklı düşündüğüne işaret etse de söz konusu âlimlerin kim veya kimler olduğuna ve hangi hususlarda çoğunluktan farklı düşündüklerine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.

²⁶ Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 2b.

²⁷ Osman Afif Efendi, ilk aşamada itikatta orta yol olarak nitelendirdiği görüşler arasında zikrettiği sekizinci yaklaşıma ve Mâtürîdî görüşüne dair de detaylı bilgi vermemektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki müellifin, Mâtürîdî ekolün görüşlerine müstakil olarak değinmemesi onun, Mâtürîdî mezhebinin yaklaşımını dikkate almadığı anlamına gelmemektedir. Zira ona göre Bâkılânî ile Mâtürîdî görüş aynıdır. Dolayısıyla Bâkılânî’nin yaklaşımı bağlamında yaptığı izahlar Mâtürîdî ekol için de geçerli olmaktadır. Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 2b.

²⁸ Mehmet Soysal, “Kütahyalı Ahmed Âsim Efendi’nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü’l-Defniyye fî Hakkî’l-irâdetü’l-Cüz’iyye Adli Eserinin Neşri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (30 Kasım 2015), 82-84; Güdekli, “Saçaklızâde’nin Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye’si”, 86-87.

²⁹ İhtiyârî ve ızdırârî hareket arasındaki fark bedihîdir. Daha açık bir ifade ile bir kişi ihtiyârî hareketin kasd ve iradeyle birlikte (mu‘kârin) olduğunu, ızdırârî hareketin ise kasd ve iradeyle birlikte olmadığını zorunlu olarak bilmektedir. Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Akâ’idi’l-A‘dudiyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 179b. Bu sebeple olsa gerek ki ulemâ cebr düşüncesini reddetmek için akli ve nakli delillere başvurmamıştır.

³⁰ Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 2a.

Müellif, Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşünün naklî ve aklî delillerle batıl olduğunu belirtmekte ancak bu konuda da herhangi bir delil zikretmemektedir.³¹

Osman Affî Efendi, filozofların insan fiillerinin, zorunluluk ve aksi imkânsız olacak şekilde hâdis kudretin tesiri ile meydana geldiği kanaatinde olduklarını ifade etmektedir.³² Fakat filozoflara göre beşerî fiiller her ne kadar hâdis kudretin tesiri ile meydana gelse de insan, fiillerinde mecbûrdur. Daha açık bir ifade ile şartlar elverişli olduğu ve engeller ortadan kalktığına hâdis kudret, ihtiyârî fiilleri zorunlu ve aksi imkânsız olacak bir şekilde var etmektedir.³³ Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır. O da müellifin “bu filozofların meşhur görüşleridir” ifadesidir. Yani Osman Affî Efendi, filozofların yaklaşımına dair yapmış olduğu tüm izahlarda onların görüşünün zâhirini dikkate almıştır. Buradan hareketle onun, filozofların görüşlerinin biri zâhir, diğeri tahkîk olmak üzere iki yönü olduğunu savunan Devvânî ve takipçilerinin yolundan gittiği sonucuna varılabilir.³⁴

Osman Affî Efendi tıpkı tefvîz düşüncesinde olduğu gibi “insanın fiillerinde mecbûr olduğu” fikrinin de naklî ve aklî delillerle batıl olduğunu belirtmektedir. Müellifin, söz konusu ifade ile filozofların meşhûr görüşünü kastetmesi kuvvetle muhtemeldir. Zira öncesinde insanın, fiillerinde mecbûr olduğunu iddia eden cebr-i mahz düşüncesinin yanlışlığının bedîhî olduğunu söylemişti. Burada ise “insanın fiillerinde mecbûr olduğu” fikrinin bedîhî değil, aklî ve naklî delillerle batıl olduğunu belirtmektedir. Bu da müellifin kastının filozofların meşhur görüşleri olduğu ihtimalini kuvvetlendirilmektedir.³⁵

Osman Affî Efendi öncelikle cebr-i mahzın bedihî olarak; tefvîz düşüncesi ve filozofların meşhur görüşlerinin ise aklî ve naklî delillerle doğru olmadığını dolayısıyla itikatta orta yolda olmak gerektiğini ifade etmektedir. Ardından “itikatta orta yol” ortak paydasında birleştiğini düşündüğü yaklaşımların detaylarına geçmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Eş'arî'nin kesb görüşüne değinmektedir.

Osman Affî Efendi, Eş'arî'ye göre ihtiyârî fiillerin meydana gelmesindeki müessirin tek başına hâdis kudret olduğunu söylemektedir. Onun bu söylemi son derece dikkat çekicidir. Zira Eş'arî'nin görüşü genelde “insan fiilleri, kulun kudretinin tesiri olmaksızın tek başına Allah'ın kudreti ile

³¹ Osman Affî Efendi gibi insan fiilleri konusunda müstakil risâle kaleme alan âlimlerin çoğunluğu meseleyi fazla uzatmamak adına delillere yer vermemektedir. Mu'tezile'nin görüşlerinin yanlışlığına dair mufassal kelâm eserlerinde çokça naklî ve aklî deliller zikredilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Râzî, *Me'tâlibü'l-âliye*, 9/19 vd.; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/227 vd.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/247 vd.

³² Seferîhisârî, *Risâletü'l-îrâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdai Efendi, 945), 2a.

³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245.

³⁴ Devvânî, filozofların görüşlerini zâhir ve tahkik olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ona göre filozofların tahkikli görüşleri “hakikatte Allah'tan başka müessir bulunmadığı yani mümkünlerin tamamının hakîkî fâilinin Allah olduğu” şeklindedir. Celâlüddin ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-A'udîyye* (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290), 37; Devvânî, *Halku'l-a'mâl*, 45. Filozofların meşhur görüşünden kasıt ise “Allah kulda kudret ve iradeyi zorunlu kılar. Daha sonra söz konusu kudret ve irade fiilin varlığını zorunlu kılar” şeklinde onlara nispet edilen yaklaşımdır. Devvânî, *Celâl*, 42.

³⁵ Seferîhisârî, *Risâletü'l-îrâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdai Efendi, 945), 2a.

meydana gelir” şeklinde ifade edilmektedir.³⁶ Müellif, Eş‘arî’ye göre beşerî fillerdeki müessirin hâdis kudret olduğunu söylemekle vurguyu kadîm kudretten hâdis kudrete kaydırmış görünmektedir.³⁷ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Osman Afif Efendi, bahse konu ifade ile Mu‘tezile’nin görüşünde olduğu gibi hâdis kudretin fiilin varlığında müessir olduğunu kastetmemektedir. Zira “kudretinin tesiri olmaksızın” demek suretiyle bunu açıkça ortaya koymaktadır. Onun, kulun kudretinin fiildeki rolüne dikkat çekmeye çalışması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim -ileride ifade edileceği üzere- müellif, Eş‘arî’ye göre ihtiyârî fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ve insanın söz konusu fiillerde âdete dayalı sebep olmaktan başka bir dahli olmadığını açıkça ifade etmektedir.³⁸

Osman Afif Efendi, Eş‘arî’nin görüşünü âdet teorisi çerçevesinde izah etmektedir. Buna göre âdet-i ilâhî şu şekilde icra edilmektedir: Allah, insanda kudret ve irade yaratmaktadır. Ardından insan söz konusu kudret ve iradeyi Allah’ın râzı olduğu veya olmadığı bir fiile sarf etmektedir. Fiilin varlık sahnesine çıkmasına engel bir durum yoksa Allah, insanın sarfı akabinde sözü edilen fiili tâat ve mâsiyet vasfı ile birlikte var etmektedir. Osman Afif Efendi, âdet teorisi üzerine bina ettiği Eş‘arî’nin görüşlerini daha iyi ifade edebilmek için söz konusu âdetin işleyişine dair *yetimin dövülmesi* örneğini zikretmektedir. Buna göre bir yetim terbiye veya eziyet maksadıyla dövülebilir. Dövme eylemindeki amaç yetimi terbiye etmek ise söz konusu eylem *tâat*; eziyet etmek ise *mâsiyet* olacaktır. Böylelikle fiil bir taraftan Allah’ın mahlûku olurken, diğer taraftan kulun kesbi olmaktadır.³⁹ Osman Afif Efendi’nin, Eş‘arî’nin yaklaşımını âdet teorisi çerçevesinde izah etmesi kelâm ulemasının genel tavrı ile örtüşmektedir. Ancak onun, Eş‘arî’nin kesb görüşünü genelde Bâkîllânî’nin düşüncesini örneklendirmek için kullanılan *yetimin dövülmesi* örneği üzerinden izah etmesi oldukça dikkat çekicidir. Çünkü –“fiilin meydana gelmesindeki müessir hâdis kudrettir” söyleminde olduğu gibi- Eş‘arî’nin yaklaşımını bu şekilde örneklendiren başka bir âlime henüz rastlanmamıştır.⁴⁰

Osman Afif Efendi, Eş‘arî’nin kesb tarifinde ulema arasında genel kabul gören “*kulun kesbiyle kastedilen onun, fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri ve katkısı bulunmaksızın fiilin onun*

³⁶ Râzî, *Me‘âlibü’l-‘âliye*, 9/9; Râzî, *Muhassal*, 171; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 207; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/223; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/245; Devvânî, *Halku’l-a‘mâl*, 28; Mustafa Borsbuğa, “İrâde Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî’nin Risâle fi’l-İhtiyârâtî’l-Cüz’iyye ve’l-İrâdâtî’l-Çalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Kader Dergisi* 19/21 (2021), 286.

³⁷ Bu hususun müellife özgü olduğunu ifade etmek gerekir. Zira henüz Eş‘arî’nin görüşünü bu şekilde ifade eden başka bir âlime rastlanmamıştır.

³⁸ Hâmişte, Eş‘arî’nin tesirden kastının ne olduğuna dair yapılan izahlar da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Zira orada Eş‘arî’ye göre hâdis kudretin tesiri ile onun, Allah’ın fiili yaratması için adete dayalı bir sebep olmasını kastettiği ifade edilmektedir. Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 2a.

³⁹ Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 2b-3a.

⁴⁰ Söz konusu görüş müellifin bilinçli bir tercihi değilse -ki böyle olsa da tartışmaya açıktır- burada bir hata olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat elimizde metnin tek nüshasının olması bu hatanın kim tarafından yapıldığı tespitini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte müellifin de sürçü lisan etmiş olması muhtemeldir. Çünkü Osman Afif Efendi, bahse konu açıklamaları yaparken Cürçânî ve Gelenbevî’nin eserlerinden istifade etmiş görünmektedir. Ancak müellif, söz konusu âlimlerin görüşlerini doğrudan nakletmek yerine kendi yorumunu da katarak ifade etmektedir. Zira Cürçânî, Eş‘arî’nin görüşünü açıklarken fiilin tâat ve mâsiyet olması ile yetimin dövülmesi meselesine değinmemektedir. Gelenbevî ise -yetimin dövülmesi örneğini zikretmediği gibi- söz konusu izahları Eş‘arî değil, Bâkîllânî’nin yaklaşımı bağlamında yapmaktadır. Krş. için bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/245; Ebü’l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl mine’l-‘Aķā’id* (Dersaadet/İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307), 211.

kudreti ve iradesiyle birlikte olmasıdır” şeklindeki Cürçânî'nin taktirini esas almış gibi görünse de ona farklı bir anlam yüklemektedir.⁴¹ Zira ona göre insanın fiilindeki dahli salt bir mahal olma veya birliktelikten ibaret değildir. Aksine insan, söz konusu fiile güç yetirmekle birlikte iradesini ona sarf etmek suretiyle bahse konu fiilin, Allah tarafından yaratılmasının âdete dayalı ve nâkis sebebidir. Görüldüğü üzere müellif, Cürçânî'den farklı olarak insanın iradesini fiile sarf etmesi ve söz konusu fiilin âdî sebebi olmasını ön plana çıkarmaktadır.⁴² Osman Afif Efendi hareket kavramından yola çıkarak bu düşüncesini daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Buna göre insanın hareketi, hâdis kudrete nispetle *kesb*; kadîm kudrete nispetle *yaratma* adını almaktadır. Söz konusu hareket, bir yönü ile insanın vasfı ve kesbi olurken diğer bir yönü ile Allah'ın mahlûku olmaktadır. Hâdis kudret her ne kadar Allah'ın mahlûku ve insanın vasfı ise de Allah'ın kesbi değildir.⁴³

Osman Afif Efendinin “itikatta orta yol” ortak paydasında birleştiğini belirttiği yaklaşımlardan ikincisi Üstâd olarak meşhur olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin düşüncesidir. Müellife göre İsferâyînî, insan fiillerindeki müessirin her ikisi fiilin aslına tesir edecek şekilde iki kudretin toplamı olduğu kanaatinindedir.⁴⁴ Ancak İsferâyînî'nin bu düşüncesi bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Bu tenkitlerden biri onun görüşünün *tevârüdü* yani iki müstakil müessirin tek bir eser üzerinde bir araya gelmesini gerekli kılmasıdır.⁴⁵ Osman Afif Efendi, bahsi geçen itirazı zikretmese de ona cevap mahiyetinde açıklamalar yapmaktadır. Buna göre İsferâyînî'nin

⁴¹ Cürçânî, Eş'arî'nin kesb görüşü bağlamında şunları söylemektedir: “Kulların kudretinin ihtiyârî fiillerde hiçbir tesiri yoktur, aksine eksikliklerden münezze olan Allah kulda bir kudret ve ihtiyâr yaratmak suretiyle adetini icra eder. Buna göre Allah orada bir engel olmadığı sürece kulan kudreti dahilindeki fiilini kudret ve ihtiyârla birlikte var eder. Böylece kulan fiili Allah tarafından ibda ve ihdas olarak yaratılmış iken kul tarafından kesbedilmiş olur. Kulan kesbiyle kastedilen ise onun fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri ve katkısı bulunmaksızın fiilin onun kudreti ve iradesiyle birlikte olmasıdır. Bu, Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür.” Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245. Cürçânî, müellif gibi ihtiyârî fiillerin meydana gelmesinde âdet teorisine dikkat çekse de nihâi anlamda kesbi, sadece mahal olma ve birlikteliğe hasretmektedir. Ayrıca Cürçânî, kulan irade veya kudretini fiile sarfından da bahsetmemektedir.

⁴² Osman Afif Efendi, Eş'arî'nin görüşü bağlamında insanın kudretine vurgu yapsa da iradesini daha fazla öne çıkarmış izlenimi vermektedir. Bunun ne denli doğru olduğu tartışmalıdır. Zira Eş'arî'nin kesb düşüncesinde iradeden ziyade kudret daha ön plandadır. Hatta Eş'arî bizzat kendisi kesbi kudret üzerinden tarif etmektedir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyj ve'l-bida'*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: Maṭba'atü'l-Kâtûlîkiyye, 1952), 42; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 539. Ancak bu durum Eş'arî'nin insan iradesini tümüyle göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim onun cüzî iradeyi kabul ettiğini ifade eden âlimler de bulunmaktadır. Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 211. Ancak literatürdeki tartışmalar daha ziyade hâdis kudret ve onun fiildeki dahli üzerinden yürütülmektedir. Burada birkaç hususu hatırlatmakta fayda vardır. Öncelikle Osman Afif Efendi'nin Eş'arî özelinde insanın kudret ve iradesinin fiilin yaratılması için adete dayalı sebep olduğu söylemi Devvânî'nin yaklaşımı ile benzerlik arz etmektedir. Zira Devvânî, Eş'arî'nin kesb tarifine dair şunları söylemektedir: Eş'arî'nin ispat ettiği kesbin manası, Allah'ın insan için fiili yaratmasının sebep-i âdîsi olan kulan kudret ve iradesinin taallukudur. Devvânî, *Halku'l-a'mâl*, 33,37-38. Müellifin iradenin sarf edilmesine yaptığı vurgunun ise Teftâzânî'den müllhem olması muhtemeldir. Zira Teftâzânî, kulan kudret ve iradesini fiile sarf etmesini *kesb* olarak nitelendirmektedir. Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Aḳâ'id*, çev. Taha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 213 (Arapça metin için bk. 59).

⁴³ Seferîhisârî, *Risâletü'l-îrâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdai Efendi, 945), 2b-3b. Osman Afif Efendi'nin hareket örneği üzerinden Eş'arî'nin kesb görüşünü ifade etmesi ona özgü değildir. Zira bunu ilk defa gündeme getiren kişi Gazzâlî'dir. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Ḳavâ'idü'l-aḳâ'id*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 196. Gazzâlî'nin bahse konu izahları sonraki süreçte ulema tarafından hüsnü kabul görmüş ve sıklıkla tekrar edilmiştir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Maḳâsid*, 4/226; Devvânî, *Celâl*, 41.

⁴⁴ Seferîhisârî, *Risâletü'l-îrâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdai Efendi, 945), 2a.

⁴⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245.

toplamdan (mecnû‘) kastının “kulun kudreti fiilde müstakil müessir olması değil de Allah’ın yardımı yani kudretinin ona eklenmesi ile müstakil hale gelir” şeklinde olması mümkündür. Böylelikle hâdis kudret, fiilin aslına taalluk etse ve onda müessir olsa da bu durum iddia edildiği gibi iki müstakil müessirin tek bir eser üzerinde bir araya gelmesi lâzım gelmez. Çünkü hâdis kudretin bahse konu eylemde bir tür tesiri bulursa da fiil, ancak ilâhî kudretin beşerî kudrete eklenmesi ile varlık sahnesine çıkmaktadır.⁴⁶

Osman Afif Efendi nihâî anlamda İsferyânî’nin, hâdis kudretin fiilde tek başına müessir olduğu iddiasında bulunmadığı aksine Allah’ın kudretinin yardımı ile söz konusu eyleme tesir ettiği kanaatini benimsediğini ifade etmektedir. Bunun bilinçli bir tercih olduğu unutulmamalıdır. Zira Osman Afif Efendi, İsferyânî’nin görüşüne dair farklı izahlardan birini öne çıkarmaktadır.

Osman Afif Efendi’nin “itikatta orta yol” ortak paydasında birleştiğini söylediği yaklaşımlardan üçüncüsü Bâkılânî’nin görüşüdür. Müellif, İsferyânî gibi Bâkılânî’nin de kudretlerin toplamı fikrini savunduğunu ancak aralarında bazı farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Bâkılânî’ye göre de ihtiyârî fiillerin yaratılmasındaki müessir iki kudretin toplamıdır. Ancak kadîm kudret fiilin aslında; hâdis kudret ise söz konusu fiile tâat ve mâsiyet olma niteliği kazandırmak suretiyle vafında müessirdir.⁴⁷ Müellif, Bâkılânî’ye nispet ettiği bu yaklaşımın Mâtürîdî ekolün görüşü ile aynı olduğunu söylemektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Bâkılânî’nin görüşlerine dair izahları Mâtürîdî mezhebi için de bağlayıcıdır.

Osman Afif Efendi tahrir-i murâd yaparak Bâkılânî’nin kastının ne olduğunu izah etmektedir. Buna göre onun kastı ilk önce Allah’ın fiili var etmesi ardından insanın, söz konusu eyleme tâat ve mâsiyet vasfını vermesi değildir. Onun kastı hâdis kudretin, insanın küllî iradesini belirli bir yöne sarf etmesinin âdete dayalı ve nâkıs sebebi olmasıdır. Küllî iradenin belirli bir yöne sarf edilmesi, cüzî irade ve niyettir ki fiil bunlarla tâat yahut mâsiyet vasfını kazanır. Müellif, bahsi geçen sarftan “var etme (îcâd)” anlamının kastedilmediğini özellikle vurgulamaktadır. Çünkü “var etme” sadece Allah’ın kudretine hastır. Peki söz konusu sarf niçin tesir olarak nitelendirilmiştir? Osman Afif Efendi bu soruya “sarf, fiilin sebebi olduğundan “var etme” anlamında tesire benzemektedir. Onun tesir olarak tabir edilme nedeni budur” şeklinde cevap vermektedir.⁴⁹

Osman Afif Efendi’nin Bâkılânî’nin görüşlerine dair yaptığı açıklamalar birkaç açıdan ele alınabilir. Bu çerçevede göze çarpan ilk husus, Bâkılânî ile Mâtürîdî ekolünün yaklaşımının aynı olduğunu ifade etmesidir. Buradan hareketle onun Gelenbevî’nin yolundan gittiği söylenebilir. Zira Gelenbevî de Bâkılânî ve Mâtürîdî ekolün görüşlerinin aynı olduğunu düşünmektedir. Müellifin, Bâkılânî dolayısıyla Mâtürîdî ekolü hakkında serdettiği görüşlerin Gelenbevî’nin *Celâl hâşiyesindeki* izahlarının özeti mâhiyetinde olması da bu hususu teyit etmektedir.⁵⁰ İkinci husus Osman Afif Efendi’nin, yapmış olduğu açıklamalarla aslında Bâkılânî’ye yöneltilen bir takım eleştirilere zımnem de olsa cevap vermesidir. Daha açık bir ifade ile Bâkılânî, hâdis kudretin fiilin

⁴⁶ Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 3b. İsferyânî’nin görüşüne dair zikredilen ikinci yaklaşımın doğruya daha yakın olduğu ifade edilmektedir. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/225.

⁴⁷ Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 3b-4a.

⁴⁸ Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 2b.

⁴⁹ Seferîhisârî, *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* (Hüdai Efendi, 945), 4a.

⁵⁰ Gelenbevî, *Hâşîye ‘ale’l-Celâl*, 210-211.

vasfında müessir olduğunu ifade etmektedir. Bu da akla beşerî kudretin fiilin vasfındaki tesirinde müstakil olup olmadığı sorusunu getirmektedir. Şayet müstakil olduğu kabul edilirse Bâkîllânî tıpkı Mu'tezile gibi hâdis kudretin mümkünlerin bir kısmını var ettiğini iddia etmiş olacaktır. Bu durumda Mu'tezilî âlimlere yöneltilen tenkitler aynıyla Bâkîllânî'ye de yöneltilecektir. Osman Affî Efendi ise cüzî irade kavramından hareketle söz konusu tenkitlerin Bâkîllânî'ye yöneltilmesini doğru bulmadığını ifade etmektedir.⁵¹

Osman Affî Efendi Eş'arî, İsferyânî ve Bâkîllânî'nin yaklaşımına dair zikri geçen izahları yaptıktan sonra şunları söylemektedir: Hâsılı, beş görüş her ne kadar zâhiren ihtilaf etseler de insan, kudret ve iradesini fiile sarf etmedikçe Allah'ın -âdeti üzere- fiili yaratmayacağı ve kulun kudretinin Allah'ın kudreti ile birlikte olduğunda müttefiktirler. Çünkü onlar, itikatta orta yoldurlar.⁵² Müellif Eş'arî, İsferyânî ve Bâkîllânî olmak üzere üç yaklaşım hakkında tafsîlî açıklamalar yapmasına rağmen burada beş görüşten bahsetmektedir. Buradan hareketle onun, ilk aşamada insan fiilleri konusundaki görüşleri sıralarken değindiği Mâtürîdî ekol ile sekizinci görüşü de itikatta orta yola dahil ettiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî mezhebinin görüşlerine Bâkîllânî bağlamında zımnen de olsa değinen Osman Affî Efendi sekizinci yaklaşıma dair ilk aşamada yaptığı açıklamalarla iktifa etmektedir. Müellifin aktarımına göre sekizinci görüş sahipleri insanın fiilinde bir tür dahil olduğunu bilmektedirler. Ancak söz konusu dahlin mâhiyetine dair kesin bir malumatları olmadıklarını söylemektedirler.⁵³

Osman Affî Efendi'nin söz konusu ifadeleri onun itikatta orta yoldan kastının ne olduğuna dair önemli ipuçları vermektedir. Buna göre itikatta orta yol olmanın kıtası âdet teorisinin bir gereği olarak (i) fiillerin Allah tarafından yaratılması için insanın, kudret ve iradesini söz konusu fiile sarf etmesi gerektiği ve (ii) beşerî kudretin ilâhî kudretle birlikte olmasıdır. Nitekim müellif, bahse konu beş yaklaşımın bazı hususlarda ihtilaf etseler de -ona göre bu ihtilaflar zâhir ihtilaflardır- asıl olan bu iki konuda ittifak halinde olduklarını ve bunun da itikatta orta yol olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir.

Osman Affî Efendi, üçüncü aşamada insanın iradesini konu edinmektedir. Buna göre insanda biri küllî diğeri cüzî olmak üzere iki tür irade bulunmaktadır. Küllî irade, fiil ve terk gibi eylemin iki yönüne taalluk edebilen iradedir. Küllî iradenin söz konusu eylemin iki tarafından birine taalluk etmesi ile ilgili taraf tercih edilmektedir. Küllî iradenin Allah tarafından yaratıldığında âlimler ittifak etmiştir. Cüzî irade ise fiilin iki yönünden birine taalluk eden iradedir.⁵⁴ Cüzî irade cüzî

⁵¹ Bâkîllânî'ye yöneltilen tenkitler ve Gelenbevî'nin bunlara cevabı hakkında daha geniş bilgi için bk. Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 213.

⁵² Seferîhisârî, *Risâletü'l-îrâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdai Efendi, 945), 4a-5b.

⁵³ Seferîhisârî, *Risâletü'l-îrâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdai Efendi, 945), 2b. es-Sadık el-Kayserî de (ö. ?) Osman Affî Efendi gibi "kulun fiilinde bir tür etkisi olduğunu ancak bunun hangi yön ve cihetten olduğunun bilinmediğini" savunan sekizinci bir gruptan bahsetmektedir. Ancak o da söz konusu grubun kim veya kimlerden oluştuğuna dair bilgi vermemektedir. Mustafa Borsbuğa, "Cüzî İrade Hakkında Bir Risâle ve Şerhi: es-Sâdık el-Kayserî'nin 'Risâle fî ef'âli'l-îbâd Risâlesi' ve İzzet ed-Dirvîkî'nin 'Şerhu Risâle fî ef'âli'l-îbâd Şerhi'", ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi 5 (Haziran 2021), 80. Buradan hareketle Osman Affî Efendi ile Sadık Kayserî arasında bir irtibat olduğu sonucuna varılabilir. Ancak elimizde bu irtibatı doğrulayacak kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Ayrıca Sadık Kayserî'nin vefat tarihini bilmediğimizden onun müelliften önce mi yoksa sonra mı yaşadığını tespit etmek de mümkün görünmemektedir.

⁵⁴ Müellifin zikretmiş olduğu cüzî irade tanımında bazı muğlaklıklar vardır. Şöyle ki, mezkûr tanımda sanki cüzî irade fiilin iki yönünden birine taalluk etmektedir. Aslında cüzî irade, küllî iradenin fiilin iki yönünden birine taalluk

ihtiyâr, kasd, azm-ı musammem, sarf ve tercih gibi farklı isimlerle de ifade edilmektedir.⁵⁵ Osman Afif Efendi, cüzî iradenin bazen râcihin tercih edilmesinde olduğu gibi bir müreccih ile bazen de iki eşitten biri veya mercûhda olduğu gibi müreccihsiz tercihte bulunabileceğini söylemektedir.⁵⁶

Müellife göre insan, cüzî iradeye sahip olduğu için sorumlu tutulmuştur. Dolayısıyla cüzî irade teklif, sevap ve cezanın dayanağıdır. Çünkü cüzî irade, aksi mümkün olmakla birlikte insandan ihtiyârî ile sâdir olmaktadır. Daha açık bir ifade ile insan, iradesini kullanma noktasında herhangi bir zorlamaya maruz kalmamıştır. Osman Afif Efendi, cüzî iradenin Allah'ın mahlûku olmadığını söylemektedir. Çünkü yaratma (halk), var etme (icâd) anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bir şeyi yaratmak, onu haricî mevcutlardan kılmak demektir. Cüzî irade ise haricî mevcutlardan değildir. Müellife göre cüzî irade (ı) ya fiilin tâat ve mâsiyet olmasındaki gibi itibârî bir durumdur. -Bu sebeple “yaratma” anlamında tesir, cüzî iradeye taalluk etmez.- (ıı) Ya da varlık ile yokluk arasında vasıta olan hâl kabilindedir. (ııı) Yahut da bazılarına göre “varlığın varlığında” olduğu gibi intizâfî durumlardandır. Osman Afif Efendi'ye göre cüzî irade, başka bir kasd ile öncelenmemiştir. Dolayısıyla devir veya teselsül lazım gelmez. Zira kasdın kasdı kasdın aynıdır. Her ne kadar kasd, uygun olan ve olmayan durumun tasavvur edilmesinde olduğu gibi bazı durumlarda müreccih ile öncelense de başka bir gerektirici (mücib) ile öncelenmiş değildir.⁵⁷

Osman Afif Efendi'nin, insan iradesi konusundaki açıklamaları göz önüne alındığında bu konuda büyük oranda Mâtürîdî ekolün görüşlerini esas almış gibi görünmektedir. “İnsanın küllî iradesi ve kudreti ittifakla Allah'ın mahlûkudur. Kulun cüzî iradesi ise Allah'ın mahlûku değildir. Dolayısıyla insanın fiilinde mecbûr veya onun yaratıcısı olması gerekmez” sözleri bunun en bâriz göstergesidir.⁵⁸ Zira Eş'arî, cüzî iradenin tıpkı küllî irade gibi Allah'ın mahlûku olduğunu savunmaktadır. Müellif, cüzî iradenin mahlûk olmadığını söylese de onun ontik yapısına dair net bir açıklama yapmamaktadır. Bunun yerine cüzî iradenin ontik durumuna dair itibârî veya intizâfî bir durum yahut hâl kabilinden olması şeklinde ileri sürülen farklı kanaatleri zikretmektedir.

Sonuç

Osman Afif Efendi, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan insan fiilleri problemine dair kaleme aldığı bu risâlesinde meseleyi oldukça muhtasar bir şekilde ele almaktadır. Aslında onun bu tutumu mukaddimedede çizdiği çerçeve ile uyumludur. Zira Osman Afif Efendi mukaddimesinde risâlesini, insan fiilleri konusundaki tüm tartışmalara tafsîlî olarak değinmeden özellikle cüzî irade hususundaki ihtilafî görüşlerden hangisinin doğru olduğunu kısa ve öz bir şekilde ortaya koymak amacıyla yazdığını belirtmektedir. Genel olarak bakıldığında müellifin amacına ulaştığı söylenebilir. Nitekim Cebriyye, Mu'tezile ve filozofların görüşlerine sadece icmâlî olarak değinmektedir. Buna mukabil, Eş'arî, İsferyânî ve Bâkîllânî'nin yaklaşımlarını daha detaylı

etmiş halidir. Yoksa fiilin iki cihetinden birine taalluk eden cüzî iradenin kendisi değildir. Çünkü fiile sarf edilen küllî iradedir. Cüzî irade ise söz konusu sarfa verilen isimdir.

⁵⁵ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdaî Efendi, 945), 4b.

⁵⁶ Cüzî iradenin râcihi tercih etmesindeki müreccih şevktir. Şevk herhangi bir maslahat veya tabîî olarak ilgi duyulan veya duyulmayan bir durumun tasavvur edilmesinden kaynaklanmaktadır. Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdaî Efendi, 945), 4b-5a.

⁵⁷ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdaî Efendi, 945), 5a-5b.

⁵⁸ Seferîhisârî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'îyye* (Hüdaî Efendi, 945), 5b.

işlemektedir. Müellifin, Eş'arî'nin kesb görüşüne farklı bir bakış açısı getirme gayretinde olduğu hissedilmektedir. Eş'arî'ye göre fiillideki müessirin hadis kudret olduğunu söylemesi, kesbe mahal olmadan farklı bir anlam yüklemesi ve bunu yetimin dövülmesi örneği üzerinden izah etmesi buna işaret etmektedir. Cüzî irade bağlamında serdettiği görüşler onun, Bâkılânî dolayısıyla Mâtürîdî görüşüne daha yakın olduğu izlenimi vermekle birlikte müellifin kendisi insan fiilleri konusunda hangi yaklaşımı benimsediğine dair net bir ifade kullanmamaktadır. Daha açık bir ifade ile Osman Aff Efendi, sünnî âlimlerin serdettiği çözüm önerilerinden birini tercih etmek yerine hepsinin ortak noktalarını öne çıkararak tamamının itikatta orta yol olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre itikatta orta yol olmanın temelinde insanın, küllî iradesini belirli bir yöne sarf etmesinin fiilin meydana gelmesinin âdete dayalı ve nâkıs sebebi olması düşüncesi bulunmaktadır. Müellif, bu ana fikri risâlenin her aşamasında ve her görüş bağlamında dile getirmekte ve tüm yaklaşımları bu noktada birleştirmektedir.

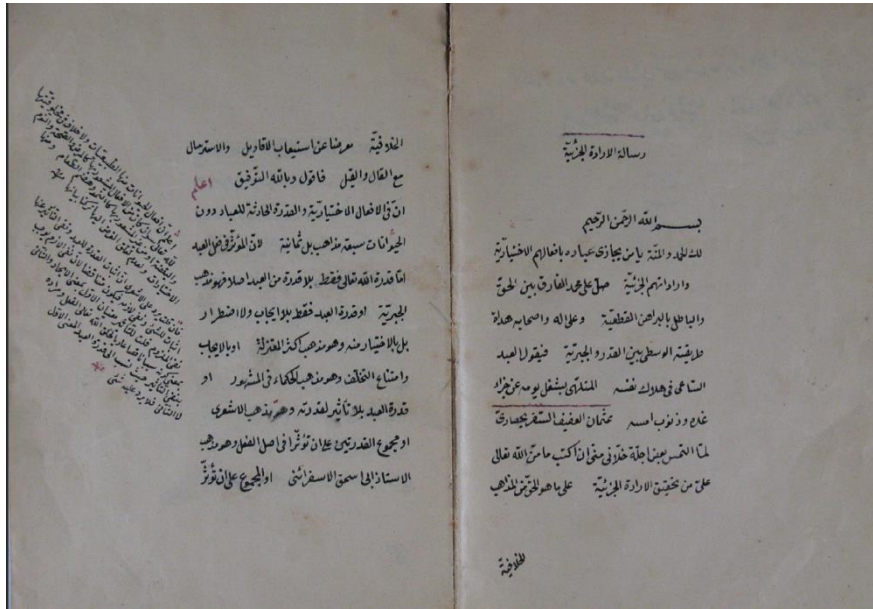
3. Yazma Nüshaların Özellikleri

3.1. A nüshası: Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüdayi Efendi Koleksiyonu, nr. 945.

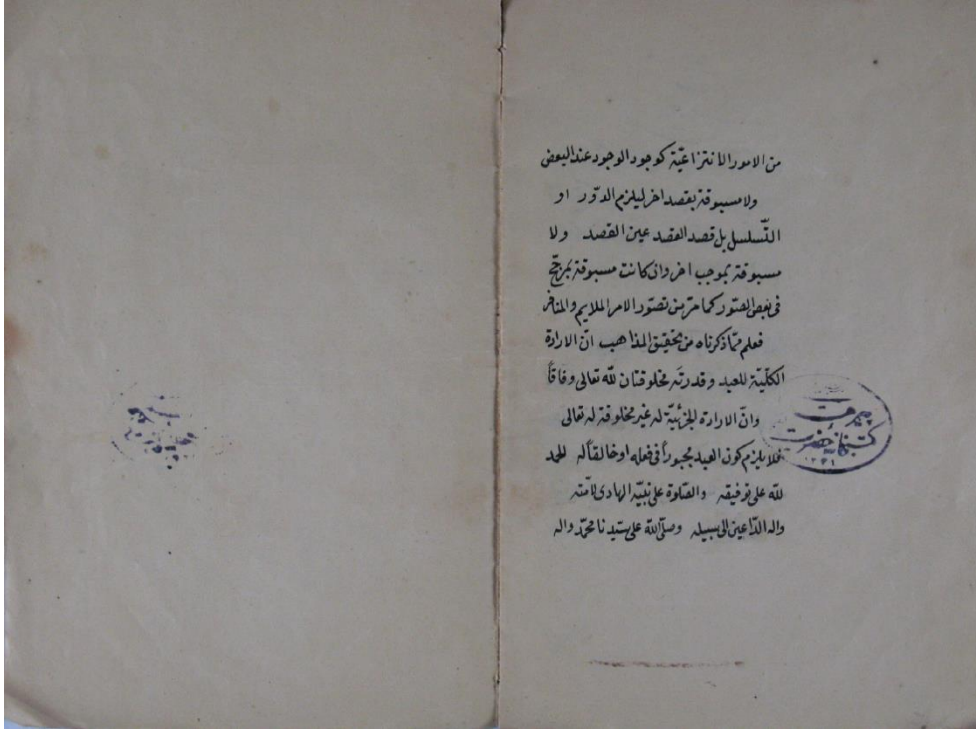
Osman Aff Efendi'nin *Risâletü'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye* adlı risâlesine dair tek bir nüshaya ulaşabildik. Nesih hattıyla kaleme alınan nüsha beş varaktan oluşmaktadır. Nüshanın hâmişinde birkaç yerde minhüvât türünden açıklamalara yer verilmektedir. Nüshanın ferâğ kaydında ne müstensih ne de istinsâh tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

3.2. Metin Tahkikinde İzlenen Yöntem (ve Nüsha Resimleri)

Risâlenin neşrinde İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tahkik kuralları esas alınmıştır.



Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüdayi Efendi Koleksiyonu, nr. 945, vr. 1b İlk Sayfa



Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüdai Efendi Koleksiyonu, nr. 945, vr. 5b Son Sayfa

3.3. Risâlenin Tahkikli Metni

رسالة الإرادة الجزئية للعثمان العفيف السفريحصاري

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد والمِنَّة يا من يجازى عباده بأفعالهم الاختيارية وإراداتهم الجزئية. صلّ على محمد الفارق بين الحقّ والباطل بالبراهين القطعية وعلى آله وأصحابه هداة طريقته الوسطى بين القدر والجبر.⁵⁹

فيقول عبد الساهي في هلاك نفسه المتلهي بشغل يومه عن جزاء غده وذنوب أمسه عثمان العفيف السفريحصاري. لما التمس بعض أجلة خلائي مَنّي أن أكتب ما منّ الله تعالى عليّ من تحقيق الإرادة الجزئية على ما هو الحقّ من مذاهب الخلافية معرضا عن استيعاب الأقاويل والاسترسال مع القال والقال، فأقول بالله التوفيق.

اعلم: أنّ في الأفعال الاختيارية والقدرة الحادثة للعباد دون الحيوانات⁶⁰ سبعة مذاهب بل ثمانية. لأنّ المؤثّر في فعل العبد إمّا قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلا فهو مذهب الجبرية؛ أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب ولا اضطرار بل بالاختيار منه وهو مذهب أكثر المعتزلة؛ أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الحكماء في المشهور؛ أو قدرة العبد بلا تأثير لقدرته وهو⁶¹ مذهب الأشعري؛ أو مجموع القدرتين على أن تؤثّر في أصل الفعل وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني؛ أو المجموع على أن تؤثّر القدرة القديمة في أصل الفعل والحادثة في وصفه وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني. وهذا المذهب عين مذهب الماتريدية؛ وأما مذهب الثمانية فإنّنا نعلم ونجزم أنّ القدرة العبد مدخلا ما في فعله ولكن لا نعلم بأيّ وجه وطريق.

اعلم أنّه لما بطل الجبر المخض بالضرورة فإنّ بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المختار وحركة المرتعش، وبطل كون العبد خالقا لأفعاله أو مجورا فيها بالأدلة النقلية والعقلية وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو الحقّ.

أما بيان مذهب الأشعري: فإنّ الله تعالى أجرى عاداته بأن يخلق في العبد قدرة واختيارا فإذا صرف العبد قدرته وإرادته إلى فعل مرضي عند الله تعالى أو غير مرضي ولم يكن هناك مانع فيسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل على طريق جري العادة عقيب صرفه مع الاستطاعة عليه موصوفا بالطاعة أو المعصية كما في لطم اليتيم. فإنّه إن كان بنية التأديب فطاعة وإن [كان]⁶² بنية الأذى فمعصية فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ومقارنا لهما ومكسوبا للبعد. والمراد بكسبه إياه مقارنة فعله بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك للقدرة تأثير ولا للبعد مدخل في وجوده سوى كونه محلا للفعل بمعنى كون العبد سببا ناقصا عاديّا لخلق الله تعالى بصرف إرادته إليه مع الاقتدار والاستطاعة لا مجرد المقارنة والمحلية. فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تستسى كسبا له وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقا له. فهي خلق الربّ ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الربّ ووصف العبد وليس كسبا له تعالى.

59 في الأصل: " والجبرية " ولعل الصواب ما أثبت. " مصحّحه "

60 اعلم أنّ أفعال الحيوانات منها الطبيعية ولا خلاف في مخلوقتها لله تعالى سواء إن كان من الأفعال المشعور بها كالمرض والصحة والنوم واليقظة أو من غير المشعور بها كالنمو والهضم والطعام. ومنها الاختيارات ولعدم تعلّق الغرض إليها تركنا بيانا. «منه»

61 فإن قلت يرد على الأشعري أنّ إثبات القدرة للبعد ونفي التأثير عنها إثبات للنفي ونفي لازمه فيكون متناقضا لأنّ نفي اللازم يوجب نفي الملزوم. قلت للتأثير معنيان؛ الأول بمعنى الإيجاد والثاني بمعنى كونه سببا ناقصا عاديّا لخلق الله تعالى الفعل. ومراده بنفي التأثير حيث نسب إلى قدرة العبد المعنى الأول لا الثاني فلا يرد عليه شيء. « منه »

62 في الأصل: لا يوجد كلمة "كان" ولعل الصواب ما أثبت. " مصحّحه "

وأما مذهب الأستاذ فإن يتعلّق المجموع بأصل الفعل ويؤثر فيه بمعنى أنّ قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بمهذ الإعانة فلا يلزم اجتماع مؤثرين مستقلّين على أثر واحد. لأنّ قدرة العبد وإن كان لها تأثير ما إلا أنّ الفعل لا يقع بها إلاّ بقدرة الله تعالى.

وأما مذهب القاضي فإنّ قدرة الله تعالى مؤثّرة في أصل الفعل وقدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بكونه طاعة أو معصية. وليس المراد أنّ الله تعالى يوجد الفعل أولاً ثمّ يجعله العبد طاعة أو معصية. والمراد بتأثير قدرة العبد في وصف الفعل كون قدرته سبباً ناقصاً عادياً لصرف العبد إرادته الكلّية إلى جانب معيّن. وذلك الصرف هو الإرادة الجزئية والنّية التي يكون الفعل بها طاعة أو معصية. وليس المراد منه الإيجاد لأنّه معنى تأثير قدرة الله تعالى وإثماً عبر عنه بالتأثير لمشايمته بالتأثير بمعنى الإيجاد في السببية للفعل.

وبالجملة أنّ المذهب الخمسة وإن اختلفوا في الظاهر لكنهم متفقون في التحقيق على أنّ الله تعالى لا يخلق الفعل عادة ما لم يصرف العبد قدرته وإرادته إليه. وأيضاً متفقون على أنّ قدرة العبد بقدرة الله تعالى لأنهم مقصدون في الاعتقاد.

ثمّ اعلم: أنّ في العبد المختار إرادتين كلّية؛ وهي صفة من شأنها أن تتعلّق بكلّ من طرقي الفعل والترك. وترجّح بتعلّقها ذلك الطرف وهي مخلوقة لله تعالى وفاقا. وجزئية؛ هي أن تتعلّق بطرف معيّن يعبر عنه بالاختيار الجزئيّ والقصد والعزم المصمّم والصرف والترجّح. وذلك الصرف والترجّح قد يكون لمرجّح كالشوق المنبعث بتصوّر الملائم والمنافر للطبع أو المصلحة فيكون الترجّح الراجح. وقد يكون لا لمرجّح كما في أحد المتساويين أو المرجوح. وهذه الإرادة الجزئية هي مدار التكليف والثواب والعقاب وصادرة من العبد بالاختيار مع جواز عدم صدورها منه. وليست بمخلوقة لله تعالى. لأنّ الخلق بمعنى الإيجاد وهو إفادة الوجود فيكون المخلوق موجوداً في الخارج. والإرادة الجزئية ليست من الموجودات الخارجيّة بل من الأمور الاعتباريّة ككون الفعل طاعة أو معصية فلا يصلح أن يتعلّق بها التأثير بمعنى الإيجاد أو من قبيل الحال المتوسّط بين الموجود والمعدوم عند مثبتيه أو من الأمور الانتزاعيّة كوجود الوجود عند البعض. ولا مسبوقه بقصد آخر ليلزم الدور أو التسلسل بل قصد القصد عين القصد ولا مسبوقه بموجب آخر وإن كانت مسبوقه بمرجّح في بعض الصور كما مرّ من تصوّر الأمر الملائم والمنافر.

فعلم بما ذكرناه من تحقيق المذاهب أنّ الإرادة الكلّية للعبد وقدرته مخلوقتان لله تعالى وفاقا. وأنّ الإرادة الجزئية له غير مخلوقة له تعالى فلا يلزم كون العبد مجبوراً في فعله أو خالفاً له.

الحمد لله على توفيقه، والصلاة على نبيّه الهادي لأمتّه وآله الداعين إلى سبيله وصلّى الله على نبيّنا محمّد وآله.

3.4. Risâlenin Tercümesi

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Ey kullarına cüzî iradeleri ve ihtiyârî fiillerinden ötürü karşılık [sevap veya ceza] veren [Allah'ım] hamd ve minnet sanadır. [Allah'ım] kesin burhanlarla hak ile batılın arasını ayıran (el-fârîk) Hz. Muhammed'e ve kader ile cebr⁶³ arasındaki orta yolun rehberleri olan ailesi ve ashabına salat ve selâm eyle.

Bilmeden nefisini helaka sürükleyen, günlük meşguliyetleriyle dünün günahı ve yarının cezasından uzaklaşmaya çalışan Osman Afif Seferîhisârî der ki: Bazı kıymetli dostlarım, cüzî iradenin tahkikine dair tartışmalı görüşlerden hangisinin doğru (hak) olduğu konusunda görüşlerin tamamına değinmeden ve kîl u kâl ile sözü fazla uzatmadan Allah'ın bana ihsanda bulunduğu şeyleri yazmamı talep etti. Allah'ın tevfiği ile şöyle derim:

Bil ki: -canlıların değil-⁶⁴ insanların ihtiyârî fiilleri ve hâdis kudreti hakkında yedi hatta sekiz görüş vardır. Zira kulun fiilindeki müessir (i) ya aslen insanın kudreti olmaksızın sadece Allah'ın kudretidir ki bu Cebriyye'nin görüşüdür; (ii) ya -îcâb ve ıztırar (zorlama) olmaksızın kulun ihtiyârî ile- tek başına insanın kudretidir ki bu Mu'tezile'nin çoğunluğunun yaklaşımıdır; (iii) ya zorunluluk ve tehallüfün imkânsız olması [yoluyla kulun kudretidir] ki bu filozofların meşhur düşüncesidir; (iv) ya tesiri olmaksızın kulun kudretidir ki bu⁶⁵ Eş'arî'nin fikridir; (v) ya da her ikisi fiilin aslına tesir edecek şekilde iki kudretin toplamıdır ki bu Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin görüşüdür; (vi) yahut kadîm kudret fiilin aslına hâdis kudret ise söz konusu fiilin vasfına tesir edecek şekilde iki kudretin toplamıdır ki bu Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin yaklaşımıdır. (vii) Bu görüş Mâtürîdî ekolün düşüncesi ile aynıdır. (viii) Sekizinci görüşe gelince [o] “biz, insanın fiilinde bir tür dahli olduğunu kesin olarak biliriz. Ancak [söz konusu dahlin] hangi cihet ve yoldan olduğunu bilmeyiz” [diyenlerin görüşüdür.]

Bil ki: Cebr-i mahz zarûrî olarak batıl olduğunda -çünkü aklın bedâheti muhtârın hareketi ile eli titreyenin (mürte'îş) hareketi arasındaki farka hükmeder- ve insanın, fiillerinin yaratıcısı veya fiillerinde mecbûr olduğu da naklî ve akîl delillerle batıl olduğunda itikatta orta yola [inanmak] gerekli olur ki hak olan da budur.

Eş'arî'nin görüşünün açıklamasına gelince Allah, insanda kudret ve ihtiyâr yaratmak suretiyle âdetini icra eder. İnsan, kudret ve iradesini Allah katında râzı olunan veya olunmayan bir fiile sarf ettiğinde ve [fiilin varlığı için] bir engel bulunmadığında Allah, adeti üzere -güç yetirmekle

⁶³ Metnin orijinalinde “cebr” yerine “Cebriyye” ifadesi kullanılmıştır. Ancak gerek bağlam gerekse mana açısından “cebr” kavramının daha doğru bir tabir olduğu düşünüldüğünden “Cebriyye” yerine “cebr” kavramı tercih edilmiştir.

⁶⁴ Canlıların ister uyku, uyanıklık, sağlık ve hastalık gibi kendilerinden sâdır olduğunun farkında olsun ister gıdaların sindirimi ve büyüme gibi kendilerinden çıktığının farkında olmasın Allah tarafından yaratıldığında ihtilaf edilmeyen tabii fiilleri ve asıl tartışma konusu olan ihtiyârî fiilleri vardır. (Minhüvât)

⁶⁵ Şayet şöyle dersen: Eş'arî'ye “kul için kudret ispat edip ondan tesiri nefy etmek, bir şeyi ispat edip onun lâzımını nefy etmektir. Dolayısıyla [bu durum] çelişkili olur” şeklinde itiraz edilir. Çünkü lâzımın nefyedilmesi melzûmun da nefyedilmesini gerektirir. Derim ki: Tesirin iki anlamı vardır. Birincisi, var etme (îcâd) anlamındadır. İkincisi ise Allah'ın fiili yaratmasının adete dayalı nâkis sebep olmasıdır. Onun, kulun kudretine nispet edilen tesiri nefy etmekten kastı ikinci değil, ilk manadır. Dolayısıyla ona herhangi bir şekilde itiraz edilemez. (Minhüvât)

birlikte- kulun sarfı akabinde bahse konu fiili tâat ve mâsiyetle vasıflanmış olarak yaratır. [Bu] tıpkı yetimin dövülmesi gibidir. Şayet yetim terbiye niyetiyle dövülmüşse [bahse konu fiil] tâat, eziyet niyetiyle dövülmüşse mâsiyet olur. Dolayısıyla kulun fiili [bir taraftan] Allah'ın mahlûku ve o ikisine mukârin olurken [diğer taraftan] kulun kesbi olmaktadır. Kulun kesbinden kasıt, kudretin tesiri olmaksızın kulun kudret ve iradesinin fiille birlikteliğidir. Şöyle ki, insan sadece mahalliyet ve mukarenet değil, [bahse konu fiile] güç yetirmekle birlikte iradesini ona sarf etmek suretiyle Allah'ın söz konusu fiili yaratması için âdî ve nakıs bir sebep olmaktadır. Kulun hareketi onun kudretine nispetle *kesb*, Allah'ın kudretine nispetle *yaratma* olarak adlandırılır. Hareket, Allah'ın mahlûku, kulun vasfı ve kesbidir. Kulun kudreti, Allah'ın mahlûku ve kulun vasfı ise de Allah'ın kesbi değildir.

İsferâyînî'nin görüşüne gelince şayet toplam (mecmû') "kulun kudreti tesirde müstakil müessir olmayıp, Allah'ın kudreti ona eklendiğinde bu yardım vasıtası ile müstakil hale gelir" manasında fiilin aslına taalluk eder ve onda müessir olursa iki müstakil müessirin tek bir eser üzerinde bir araya gelmesi lâzım gelmez. Çünkü insanın kudretinin [söz konusu fiilde] bir tür tesiri olsa da fiil, ancak Allah'ın kudretinin insanın kudretine [eklenmesi ile] meydana gelir.

Kâdî'nin görüşüne gelince Allah'ın kudreti fiilin aslında, insanın kudreti ise söz konusu fiile tâat ve mâsiyet olma niteliği kazandırmak suretiyle vasfında müessirdir. [Bundan] kasıt, ilk önce Allah'ın fiili var etmesi daha sonra kulun ona tâat ve mâsiyet vasfını vermesi değildir. Kulun kudretinin fiilin vasfındaki tesirinden maksat, kulun küllî iradesini belirli bir yöne sarf etmesi suretiyle kudretinin fiilin âdî ve nakıs sebebi olmasıdır. Söz konusu sarf, niyet ve cüzî iradedir ki fiil onunla birlikte tâat ve mâsiyet olmaktadır. Bundan var etme (îcâd) kastedilmez. Çünkü "var etme", Allah'ın kudretinin tesirinin anlamıdır. Fiilin sebebi olması hasebiyle "var etme" manasında tesire benzediğinden ötürü [söz konusu sarf] tesir olarak tabir edilmektedir.

Hâsılı, beş görüş her ne kadar zâhiren ihtilaf etseler de insan kudret ve iradesini fiile sarf etmedikçe Allah'ın -adeti üzere- fiili yaratmayacağına ve kulun kudretinin Allah'ın kudreti ile birlikte olduğunda müttefikler. Çünkü onlar, itikatta orta yoldurlar.

Sonra bil ki: İhtiyâr sahibi insanda iki irade vardır. [İlki] küllî [iradedir.] Küllî irade, fiil ve terk [gibi] iki tarafın tamamına taalluk edebilen sıfattır. Onun taalluku ile söz konusu taraf tercih edilmektedir. Küllî irade ittifakla Allah'ın mahlûkudur. [İkincisi] cüzî [iradedir.] Cüzî irade, belirli bir tarafa [fiil veya terk] taalluk eder. Cüzî irade cüzî ihtiyâr, kasd, azm-ı musammem, sarf ve tercih olarak da isimlendirilir. Söz konusu sarf ve tercih, tabiî olarak/tabiatı gereği veya bir maslahattan ötürü uygun ve uygun olmayan bir tasavvurdan kaynaklanan şevk gibi bazen bir müreccih ile olur ki bu râcihin tercih edilmesidir. Bazen de iki eşitten biri veya mercûhda olduğu gibi müreccihsiz de olabilir. İşte bu cüzî irade teklîf, sevap ve cezanın medarıdır. Kuldan sâdir olmaması imkân dahilinde olmakla birlikte ondan ihtiyârı ile sâdir olmaktadır. Allah'ın mahlûku değildir. Çünkü yaratma (halk), var etme (îcâd) manasındadır ki bu da "varlık vermek" demektir. Böylece mahlûk, hariçte mevcut olmaktadır. Cüzî irade ise hâricî mevcutlardan değildir. Aksine [ya] fiilin tâat ve mâsiyet olmasındaki gibi itibârî bir durumdur. Bu nedenle "yaratma" anlamındaki tesirin cüzî iradeye taalluk etmesi mümkün değildir. Ya da hâli kabul edenlerce varlık ile yokluk arasında bir vasıta olan hâl kabilindedir. Yahut da bazılarına göre "varlığın varlığında" olduğu gibi intizâfî durumlardandır. Başka bir kasd ile öncelenmiş değildir ki devir veya teselsül gereksin. Bilakis

kasdın kasdı kasdın aynısıdır. [Kasd] -uygun olan ve olmayan durumun tasavvur edilmesinde geçtiği gibi- bazı durumlarda müreccih ile öncelense de başka bir gerektirici (mûcib) ile öncelenmiş değildir.

Buraya kadar görüşlerin tahkikine dair anlattıklarımızdan şu açıkça anlaşılır: İnsanın küllî iradesi ve kudreti ittifakla Allah'ın mahlûkudur. Kulun cüzî iradesi ise Allah'ın mahlûku değildir. Dolayısıyla insanın fiilinde mecbûr veya onun yaratıcısı olması gerekmez.

Tevfiki için Allah'a hamd olsun. Ümmeti için rehber olan nebisine ve onun yoluna çağıran ailesine salât olsun. Allah, peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve onun ailesine salât etsin.

Kaynakça

- Arpaguş, Hatice K. “Mâtürîdîlik ve İrade-i Cüz’iyye Meselesi”. IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik. ed. Cengiz Çuhadar. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Arpaguş, Hatice K. “Mâtürîdîlik ve Osmanlı’da İrade-i Cüz’iyye Yorumu”, Osmanlı Düşüncesi: Kaynaklan ve Tartışma Konuları. ed. Fuat Aydın - vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Arpaguş, 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 - vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Aydın, Hüseyin. “Eş’arî’nin İrade, Kesb Ve Yaratma Teorisi”. İslâmî İlimler Dergisi 6/2 (Güz 2011), 7-38.
- Bağdâdî, Hâlid el-. Risâle fi tahkîki’l-irâdeti’l-cüz’iyye. b.y.: Matbaa-ı Âmire, 1259.
- Borsbuğa, Mustafa. “İrade Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî’nin Risâle fi’l-İhtiyârâti’l-Cüz’iyye ve’l-İrâdâti’l-Çalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. Kader Dergisi 19/21 (2021), 233-321.
- Bursalı Mehmed Tâhir. Osmanlı Müellifleri. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu’l-Mevâkıf. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Devvânî, Celâlüddin. Celâl: Şerhu’l-‘Aqâ’idi’l-‘Adudiyye. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.
- Devvânî, Celâlüddin. Risâletü halkî’l-a’mâl. thk. Saîd Fûde. b.y.: Asleyn, 2017.
- Dinçer, Bahattin Yunus. Osman Afif Sivrihisari. Ankara: Sivrihisar Eğitim Vakfı Yayınları, 2014.
- Dinçer, M. Arif. “Eskişehir Sivrihisarlı Es-Seyyid Osman Afif Efendi (1818-1881)”. T.C. Eskişehir Valiliği Eski Yeni Aylık Şehir Kültürü Dergisi 2/18 (2010).
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan. el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: Maṭba‘atü’l-Kâtûlîkiyye, 1952.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan. Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfû’l-muşallîn. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru’n-Neşr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. Kavâ‘idü’l-‘aqâ’id. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985.
- Gelenbevî, Ebü’l-Feth İsmail b. Mustafa. Hâşiye ‘ale’l-Celâl mine’l-‘Aqâ’id. Dersaadet/İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307.
- Güdeklî, Hayrettin Nebî. “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde’nin Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye’sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. İslâm Araştırmaları Dergisi 41 (2019), 85-129.

- Kâdî Beyzâvî. Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kankırî, Abdullah b. Hasan. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aqâ'id. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2.
- Kartal, Ahmed - Ömür Ceylan. Şeyh Baba Yûsuf-ı Sivrihisârî ve Eserleri. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kerpiç, Tuğba. Osmanlı Belgelerinde Dünyanın Merkezi Sivrihisar. ed. Mehmet Topal. İstanbul: Sivrihisar Eğitim Kültür ve Dayanışma Vakfı, 2016.
- Keskin, Orhan. Bütün Yönleriyle Sivrihisar. İstanbul: Bayrak Matbaa, 2001.
- Koca, Hamiyet. Osmanlı Hâkimiyetinde Sivrihisar Kazası. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Kitâbü't-Tevhîd. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. bs., 2017.
- Öcal, Şamil. "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari Miydi? -Muhammed Akkırmani'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-". Dini Araştırmalar 2/5 (Haziran 1999), 225-254.
- Râzî, Fahreddin. Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. el-Me'âlîbü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Seferîhisârî, Osman el-Afif. Risâletü'l-îrâdeti'l-cüz'iyye. H. Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 945.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref. eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Siper, Saliha. Osmanlı Döneminde Sivrihisar Medreseleri Ve Müderrisleri. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Soysal, Mehmet. "Kütahyalı Ahmed Âsim Efendi'nin (ö. 1305/1888) el-Mebâhisü'd-Defniyye fî Hakki'l-îrâdetü'l-Cüz'iyye Adlı Eserinin Neşri". Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (30 Kasım 2015), 31-68. <https://doi.org/10.18498/amauidf.17071>
- Taşkın, Bilal. "İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar". Kader Dergisi 19/1 (30 Haziran 2021), 146-176.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. Şerhu'l-'Aqâ'id. çev. Taha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. Şerhu'l-Mağâsid. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1998.
- Türkay, Esra. Vakfiyelere Göre Osmanlı Devleti'nin Son Asrında Eskişehir Vakıfları (1818-1920). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.



Prototip Bir Âlim Şerafettin Yaltkaya Örneğinde Kelâm İlminde Dönüşümün Tarihî Seyri

The Historical Course of Transformation in Theology in the Example of a
Prototypical Scholar Şerafettin Yaltkaya

Hülya TERZİOĞLU

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye
Associate Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya/Türkiye
hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7565-615X | ror.org/04ttnw109

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
17 Eylül 2023	17 September 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
19 Aralık 2023	19 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with iThenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelerine uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hülya Terzioğlu). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hülya Terzioğlu).

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

Atıf | Cite As

“ Terzioğlu, Hülya. “Prototip Bir Âlim Şerafettin Yaltkaya Örneğinde Kelâm İlminde Dönüşümün Tarihî Seyri”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 633-654. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1361903> ”

Öz

Bu çalışmanın konusu XIX. yüzyılın ortalarında başlayan ve Cumhuriyetin ilk dönemlerini de içine alan kelâm tarihinde yeni ilm-i kelâm dönemi ismiyle maruf sürecin önemli bir simasının döneme katkısını etüt etmek olacaktır. Bu zat Mehmet Şerafettin Yaltkaya'dır (1880-1947). Yaltkaya hem mektepli hem de medreseli oluşu, âlim ve bürokrat kişiliğini birlikte ve güçlü bir şekilde temsil etmesi, Cumhuriyet Türkiye'si'nin değişim ve dönüşüm evrelerine açık destek vermesi gibi orijinal yönleriyle öne çıkmaktadır. Tarihte sıkıntılı ve zor zamanların zengin fikrî hareketlerin doğmasına da kaynaklık ettiği bilinmektedir. Yaltkaya da böylesi bir siyasî ve fikrî hinterlandtan beslenmiştir.

Bilindiği gibi Batı'da XIX. yüzyılda düşünce alanında başlayan değişimin ateist ve materyalist dünya görüşlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermesi bizde de kelâmda yeni bir dönemin açılmasını zorunlu hale getiren önemli sebeplerden birisi olmuştur. Hatta Osmanlı ulemasının materyalizm eleştirilerine dair mesaisinin kelâm ilminde bu yeni dönemin açılmasının asıl sebebi olduğu yorumları da yapılmıştır. Bu itibarla Yaltkaya'nın durduğu noktayı ve katkılarını ele almadan önce yeni ilm-i kelâm döneminin tarihi şartlarını, değişen ve dönüşen cihetlerini, dönemi tanımamıza yardımcı olacak bazı temsilcilerinin görüşleri eşliğinde kısaca işlemeye çalıştık.

İkinci olarak asıl konumuz olan Şerafettin Yaltkaya'nın başta hayatının akışında öne çıkan ilmî ve aksiyonel yönleri olmak üzere kelâmî görüşlerinin temel dinamiklerini ve özellikle de Allah'ın varlığına dair güncellediği isbât-ı vâcib anlayışı ile hakkında tartışmaların yoğunlaştığı sosyal kelâm teorisini (ictimâî ilm-i kelâm) ele almaya gayret ettik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yaltkaya'nın kelâmî görüşleri aslında kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin hepsinden istifade eden çok kutuplu bir yapı arz etmektedir. İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerine olan ilgisi ve modern bilimlere merakı da ayrıca velûd kişiliğine katkı sağlamıştır. Öte yandan Batılı aydınlardan da etkilenecek akıl ve içgüdünün imkânlarını değerlendirdiği söylenmelidir.

Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet reformlarına destek vermesi hem İslâmcı hem de bir çeşit kültür milliyetçisi olan Yaltkaya'nın dikkat çeken yönleri arasındadır. Başta kelâm ilmi olmak üzere felsefe, edebiyat, tasavvuf, mezhepler tarihi ve tıp tarihi gibi farklı alanlardaki birikimi ve verdiği eserlerle döneminin ilim ve fikir dünyasına önemli katkılar sağlamıştır. Buna ilaveten o dönem yeni açılan önemli lise ve üniversitelerde kelâm, felsefe ve mezhepler tarihi dersleri vermesinin ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ikinci reisi olarak görevlendirilmesinin makalemizde öne çıkardığımız fikirlerinin arka planına katkı verdiğini düşünüyoruz. Geleneksel ulemânın kelâmî görüşlerini yerine göre tenkide tâbî tutan Yaltkaya'nın çağdaşı olan Batılı bilim adamları ve felsefecileri de yakından tanıdığını ve kendilerinden etkilendiğini tespit etmiş bulunmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Yeni ilm-i kelâm, Şerafettin Yaltkaya, İsbât-ı vâcib, İctimâî ilm-i kelâm, Dönüşüm.

Abstract

The subject of this study will be to analyze the contribution of an important figure of the period known as the period of new ilm al kalâm in the history of kalâm, which started in the mid-nineteenth century and included the first periods of the Republic. This person is Mehmet Şerafettin Yaltkaya (1880-1947). Yaltkaya stands out with his original aspects such as being both a school and a madrasa student, representing his scholar and government bureaucrat personality together and strongly, and his open support for the changes and transformation periods of Republican Turkey. It is known that difficult and troubled times in history have been the source of the emergence of rich intellectual movements. Yaltkaya was also nourished by such a political and intellectual hinterland.

As is known, the changes in Western thought in the nineteenth century led to the emergence of atheist and materialist worldviews, which was one of the important reasons that caused us to open a new era in kalâm. It has even been interpreted that the Ottoman scholars' work on the criticism of materialism was the main reason for the opening of this new era in kalâm. In this regard, before discussing Yaltkaya's point of view and his contributions, we have tried to briefly discuss the historical conditions, changes and transformations of the new period of kalâm, accompanied by the views of some of its representatives, which will help us to recognize the period.

Secondly, we have endeavored to deal with the main dynamics of Şerafettin Yaltkaya's theological views, especially his scholarly and actional aspects that came to the fore in the course of his life, and in particular his up to date understanding of isbât al-wâjib regarding the existence of God and the social theory of kalâm (ictimâî ilm al-kalâm) about which the debates intensified. As far as we have been able to determine, Yaltkaya's theological views are actually a multiple-polarized structure that draws from all schools of kalâm, philosophy, and Sufism. His interest in different disciplines of Islamic sciences and his curiosity in modern sciences also contributed to his vigorous personality. On the other hand, it must be said that he was also influenced by Western intellectuals and evaluated the possibilities of reason and instinct.

Yaltkaya's support for Ottoman modernization and Republic reforms are among the significant aspects of Yaltkaya, both an Islamist and a kind of cultural nationalist. He made great contributions to the world of scholarship and thought of his time with his knowledge and works in different disciplines such as kalām, philosophy, literature, sufism history of sects and history of medicine. In addition, we believe that his lectures on kalām, philosophy and history of sects in important high schools and universities that were newly opened at the time and his position as the second head of the Presidency of Religious Affairs supported the background of his ideas that we highlight in this article. We have determined that Yaltkaya, who criticized the theological views of the traditional scholars, was also closely familiar with and influenced by Western scholars and philosophers who were his contemporaries.

Keywords: Kalam, New ilm al-Kalām, Şerafettin Yaltkaya, The proofs of God's existence, İctimâi ilmi Kalām, Transformation.

Giriş

Tarihî serencamda kelâm ilmi içerde Müslümanların iman ilkelerini ispat ve tahkim; dışarda ise kendisine yönelen şüphe, inkâr ve aşâğılamalara karşı savunma ve temellendirme gayesi gütmüştür. İlk tartışmaların büyük günah işleyen imanî durumu/mürtekib-i kebîre meselesi ile kulların fiilleri ve ilâhî irade ilişkisi/ef'âl-i ibâd mevzuu olması bu ilmin teorisi kadar sahada hayatın akışına dahil olan dinamik yönünü de öne çıkarmaktadır. Bu çok yönlü mücadele bir yandan fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasının yeni paydaşlarına karşı ortaya çıkan dinamik, diyalektik durumdan beslenirken öte yandan bizzat Kur'ân'ın birden çok anlama gelen âyetlerinin verdiği yorum imkânı ile güçlenmiştir. Zaman içinde Ehl-i kitap, Mecûsîler, Berâhime ve Sümeniyye gibi çok farklı inanç topluluklarının İslâm'la çelişen inançlarıyla mücadele edilmiş, bu durum XX. yüzyılın başlarına kadar farklı muhteva ve keyfiyetlerle beslenen bir seyirde devam etmiştir. XX. yüzyıla gelindiğinde ise Osmanlı Devleti'nin askerî ve siyasî başarısızlıkları dönemin ilim adamlarında "İslâm'ın geleceği" temel kaygısını iyiden iyiye artırmış ve İslâmî ilimlerin mevcut muhteva ve usullerinin yetersizliği dillendirilmeye başlanmıştır. İşte yeni ilm-i kelâm projesi başta bu zorunlu ve tabii tarihî şartların bir çıktısı olarak okunmalıdır.

Bu dönem dinî ve fikrî anlamda özellikle Batı'da yaşanan çok yönlü değişim ve hareketliliğin Osmanlı coğrafyası başta olmak üzere tüm İslâm âlemini etkilediği bir sürece tekabül etmektedir. Batı'nın kendi hikâyesi açısından endüstri ve sanayideki devrimleriyle ekonomik ve sosyolojik planda, aydınlanma felsefesiyle düşünsel planda gerçekleştirdiği dönüşüm daha önce başlayan rönesans ve reform hareketlerinin somut neticelerini oluşturmuştur. Bu tarihî seyrin dalga dalga doğuya yönelmesi de mukadder olacaktır. Bu çok yönlü değişim sürecinin bizde kelâm ilmine müessiriyetini ise İzmirli İsmâil Hakkı'nın (ö. 1946) şu ifadeleri açıklamaktadır:

*"Bu ilm-i kelâm'ın (müteahhirîn ilmi kelâmının) erbabı (hicri) bin tarihlerinden sonra kesb-i nedret etmiş; daire-i şümulüne aldığı felsefe-i kadîme de üç asırdan beri münkariz olmuş, yerine Garp felsefesi kâim olmuş idi. Garp felsefesi âhiren memleketimize de girmekle bu ilm-i kelâm bi't-tab' gayr-i kâfi görülmeye başlamış, ilm-i kelâmın bugünkü zihniyete göre yeni bir şekil iktisab etmesi zarureti hâsıl olmuştur. İşte bu zaruret karşısında "Tedkîkât ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Hey'et-i İlmiyyesi" yeni ilm-i kelâmın tahrîr olunmasını taht-ı vücûbda görmüştür."*¹

¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 56.

Yeni ilm-i kelâm esasen bu ilmin geleneksel yapısını bozmadan onu bir çeşit güncellemeye tâbi tutmak, daha çok da modern bilim ve felsefeden destek alarak mantık ve metodoloji temelli bir çeşit yenileşmeye gitmek olarak özetlenebilir. Buna göre dönemin yeni gerçekleri eskileriyle yer değiştirmelidir. Artık Sûfestâiyye'nin yerini yeni materyalistler ve tabiatçılar alırken Dehriyyûn da yeni keyfiyetiyle arzu endam etmektedir. Dönemin önemli isimlerinin hemen tamamında görülen bu yaklaşım tarzı onların söylemlerine ve eserlerine büyük ölçüde yansımıştır. *Tenkîhu'l-kelâm* yazarı Abdüllatif Harpûtî (ö. 1914), *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* eseriyle maruf Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), *Külliyât: Dinî İctimâî Makaleler* isimli eseriyle Mûsâ Kâzım Efendi (ö. 1920), eserlerinden birisinin ismi bizzat *Yeni İlm-i Kelâm* olan İzmirli İsmail Hakki (ö. 1946), *Muvazzah İlm-i Kelâm* isimli eseriyle Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) gibi son dönem Osmanlı kelâmcıları özellikle bu hareketin başta gelen isimleri, zikrettiğimiz eserleri de onların yeni ilm-i kelâm dönemini tanımamıza yardımcı olacak isabetli çalışmaları arasındadır.

XIX. yüzyılın siyasî ve sosyal gerçeklerinin sarmalında şekillenen bunaltıcı süreç kendi içinde zengin bir fikrî hareketlenme ve üretime de imkân vermiştir. Öyle ki bu süreç aynı zamanda Osmanlıda neredeyse son üç yüzyılın en mühim meselelerinden birisi olan modernleşmenin baskısı altında pek çok farklı fikir ve fraksiyonun, çeşitli kurum kuruluşların ve sivil yapılanmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Osmanlı müesseselerinde yenilenme adına mühendishâneler ve tıbbiyelerin açılması, üniversiteleşme yolunda dârü'l-fünûn başlıklı yapılanmalara gidilmesi burada hatırlanabilir. Keza Yeni Osmanlılar Cemiyeti, Jön Türkler, İttihâd-ı İslâm Hareketi ve Cedidcilik gibi fikrî, siyasî hareketler de ayrıca sosyal ve siyasi ortamlara hareket ve ivme katan yapılarıdır. Bu hareketlerin milliyetçi rengi baskın olanları da dahil hemen tamamının söylem ve faaliyetlerinde dinî değerleri ve onun etrafında gelişen geleneği dikkate aldığı gözden irak tutulmamalıdır.

Çalışmamıza konu olan Mehmed Şerafettin Yaltkaya ise bu dönemin renkli bir siması olarak temayüz etmektedir. Yaltkaya klasik medrese eğitiminin yanında mektep eğitimi de almış, başta kelâm ilmi olmak üzere, felsefe, edebiyat, tasavvuf, mezhepler tarihi ve tıp tarihi gibi pek çok alanda derinleşen müktesebatıyla verdiği eserler bu durumu ortaya koymuştur. İki yüze yakın kitap, makale ve çevirisi olan Yaltkaya'yı farklı kılan husus onun velûd kişiliğinden ziyade hem İslâmî hem de kültür milliyetçisi kişiliğiyle kökü iki yüz yıla kadar ulaşan çağdaşlaşma serüvenimizdeki etkin ve karmaşık duruşu/pozisyonudur. Cumhuriyet Türkiye'si'nin ikinci Diyanet İşleri başkanlığını da yapan Yaltkaya âlim ve bürokrat kişiliğiyle dönemin çok yönlülüğünü ve hatta kaotik ruhunu yansıtan önemli bir kişiliktir. Zor zamanların ve geçiş dönemlerinin ulemâyı tecdid ve ıslahata yöneltmesi, telifkçi ve uzlaşmacı fikirlerini de beslemesi söz konusudur ki; Yaltkaya da bunun iyi bir örneğidir. Çalışmamızda onun hassaten bazı kelâmî görüşlerine yer vereceğiz. Allah tasavvuru, isbât-ı vâcib anlayışı ve ictimâî ilm-i kelâm düşüncesi olarak sınırlandırdığımız başlıkların bir yandan bizi Yaltkaya'nın kişisel portresiyle buluştururken öte yandan da yeni ilm-i kelâm düşüncesinin geçirdiği dönüşümün parametrelerine işaret etmesini umuyoruz.

1. Yeni İlm-i Kelâmın Temel Dinamikleri

Yeni ilm-i kelâm, XIX. yüzyıl itibarıyla Batı'da başlayan çok yönlü dönüşümün ürettiği ilhâdî akımlara karşı İslâm inanç sistemini savunmayı amaçlayan faaliyetleri içermektedir. Bilindiği gibi

Rönesans'tan sonra Avrupa'da fikir, bilim ve sanat başta olmak üzere bir dizi değişim ve dönüşüm ortaya çıkmış, bu durum dalga dalga İslâm toplumlarını da etkilemeye başlamıştır. Geçmişte kelâm kitaplarının telifinin en yoğunlaştığı dönem olan Orta Çağ'da dünya devletleri dinlerin hâkimiyeti altında yönetiliyordu. Devam eden süreçlerde de bu durum büyük ölçüde sürmüştür. Allah'ı inkâr noktasında yaygın bir sıkıntı olmadığından bu dönemlerde ulemâ daha çok âlemin hudûsu ve imkânı üzerinden isbât-ı vâcib çalışmaları yapmış, kısmen de Dehriyye tabir edilen mülhid topluluklara karşı Allah'ın varlığını savunmuşlardır. Hâlbuki gelinen çağda başta materyalizm olmak üzere farklı disiplinlerin desteklediği pek çok ateist grup bulunmaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası başlayan müteahhir kelâm döneminde işlevsel olan Yunan felsefesi ve Aristo mantığı artık yetersiz bulunmakta, dünün mülhid akımları olan Sûfestâiyye ve Dehriyye'nin yerini materyalist ve pozitivist akımlar almaktadır. Kısacası felsefî doktrinler, ilmî usul ve metodolojiler, çok daha önemlisi muhataplar değişmiştir.²

Özellikle Batı'da eğitim alan kişilerin çeşitli tercüme ve telifleri ile doğrudan sömürgeci ve oryantalist çevrelerin gayretleri inkârcı düşünceleri ve akımları Osmanlı coğrafyasına ve oradan da Müslüman halkların yaşadığı ülkelere taşımıştır. Beşir Fuad (ö. 1887), Abdullah Cevdet (ö. 1932), Celâl Nuri (ö. 1936), Bahâ Tevfik (ö. 1914), Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960) gibi dönemin aydınları, sürecin müessir isimleri arasında sayılabilir. Öte yandan Avrupa'ya öykünerek açılan yeni eğitim kurumları (Mekteb-i Tıbbiye (1839), Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi (1868) ve Mekteb-i Harbiye (1834) Osmanlı'ya materyalizmin yerleşmesinde öncülük etmişlerdir.³ Bütün bu süreçlerde İslâm coğrafyasında inanç meselelerine yeni bir usul ve keyfiyette yaklaşma hususunda yetkin olan ulema kadar dönemin devlet adamları da konuya duyarlılık göstermiş, hatta özellikle yükselen materyalizm akımına karşı verilmesi gereken mücadeleyi devletin bekâ meselesi olarak görmüşlerdir. Dönemin önemli isimlerinden İzmirli ve Harpûtî bu durumun altını ısrarla çizmişler ve içerde de ortaya çıkan bid'atçı ve sapkın fırkalara karşı durulması adına bugünkü felsefenin yetkinlikle cevap veremediğini belirtmişlerdir.⁴

Osmanlı'nın son dönemlerine bir ilmî üretim olarak damgasını vuran materyalizm eleştirileri Osmanlı kelâmının yeni ilm-i kelâma evrilmesinde önemli bir parametreyi oluşturduğunu söyleyebiliriz.⁵ Bu süreçte Osmanlı'da "yeni ilm-i kelâm" hareketine yüklenen siyasî bir anlam da vardır. Zira Batı'dan İslâm coğrafyasına süratle yayılan materyalizm ve pozitivism akımları dinî/itikadî bir mesele oldukları kadar devletin bekasına yönelik birer tehdit olarak da okunmuştur. Bu sebeple İzmirli İsmail Hakkı'dan bu meselenin panzehri olması beklenen yeni bir kelâm kitabının yazdırılması resmî olarak istenmiştir. Bu talep Şer'îyye ve Evkâf Vekâleti'ne bağlı Tedkîkât ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Hey'et-i İlmiyyesi tarafından kelâmı güncelleyen bir kitap yazmak üzere kendisine resmen tevdi edilmiştir.⁶

² M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019, 63-67.

³ Konu ile ilgili olarak bk. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 291-292.

⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme (Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336)*, 11; Abdüllatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 132.

⁵ M. Sait Özervarlı, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought Against Materialist Scientism", *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), 85-88.

⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm (I. Kitap) Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341*, 17, 90.

Yeni ilm-i kelâmın eklektik yapısını dönemin tarihi seyri içerisinde takip etmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Meselelere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmak, geleneği bütünüyle tevarüs etmek yerine seçkici bir tavırla ondan istifade etmek, mezhep taassubuna düşmeden geçmiş ulemanın görüşlerini değerlendirmek, bilim, düşünce ve sosyal hayat boyutuyla kendi döneminin gelişmelerini dikkate almak ve İslâm'a yönelik şüpheli ve saldırgan her türlü gelişmeye cevap üretmeye çalışmak bu dönemin çok yönlü yapısını oluşturan cihetler arasındadır. Bu dönemde özellikle doğa bilimlerinin verilerinin, felsefî ve ictimâî/sosyal bilimlerdeki yeni bakış açılarının dikkate alınması, izah ve temellendirmelerde kullanılması dikkati çekmektedir. Hedefler böylesine geniş ve çerçeveli sunulunca pek tabii olarak Kelâm ilminde yenilenme Allah tasavvuru, âlem ve insan anlayışı kadar onun diğer İslâmî ilimlere etkisi ve toplumsal boyutu da dikkate alınmak durumundadır.

Bir ideoloji olarak İslâmcılık düşüncesi, yeni ilm-i kelâm döneminin arka planında ona destek veren önemli bir saik olarak okunmalıdır. Kelimenin kullanılışı XX. yüzyılın hemen başlarında “İslâmlaşmak” şeklinde Mehmet Akif (ö. 1936) ve Ziya Gökalp (ö. 1924) tarafından başlatılmış, “vahdet-i İslâmiyye”, “tevhîd-i İslâm”, “İslâmlık fikri” gibi farklı terkiplerle de aynı amaç kastedilmiştir. “İhyâ”, “intibah”, “ıslah”, “necât” gibi kavramlar da benzer kullanımlar olarak dikkati çekmektedir.⁷ Saymaya çalıştığımız bütün bu kavramlar aslında modernleşme karşısında bir varoluş mücadelesi anlamına gelmektedir. Merkezi Osmanlı toprakları olarak anlaşılacak birlikte İslâmcılık düşüncesinin dünyanın farklı bölgelerinde varlık mücadelesi veren Müslüman halkalarda da karşılığı olmuş ve o toprakların yetiştirdiği âlimler de bu düşünceye teveccüh etmişlerdir. Mısır'da Cemaleddin Efğânî (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905), Reşid Rızâ (ö. 1935), Kâsım Emîn (ö. 1908) gibi isimler, Hint Alt Kıtasında Şibli Nu'mânî (ö. 1914) ve Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Pakistan'da Muhammed İkbâl (ö. 1938), Türk ve Tatar diyarı memleketlerde Mûsâ Cârullah (ö. 1949) gibi isimler İslâmcılık düşüncesinin farklı coğrafyalardaki sesleri olmuşlardır. Bizde ise hatıra gelen isimlerden bazıları şunlardır; Ziya Gökalp (ö. 1924), Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936), Şemsettin Günaltay (ö. 1961), Elmalı Hamdi Yazır (ö. 1942), Mustafa Sabri (ö. 1954) vd. Takip edilen çizgide devrin bilim, felsefe ve siyasetini dikkate alarak alternatif oluşturmaya çalışılmış, dönemin uleması Hilmi Ziya Ülken'in (ö. 1974) ifadesiyle “asrın icaplarıyla dinin inançları arasında ahenk kurmaya çalışmışlardır.”⁸ Ancak bunu ne kadar başarabildikleri açık değildir. Zira bu isimlerin “asrın icaplarını” bihakkın bildiklerini, bunu da “İslâm'ın değerleri” gibi muğlak bir genelleme ile telif ettiklerini söylemek pek de kolay değildir. Nitekim bu isimlerin bir kısmı kendisini baskın olarak milliyetçi çizgide tanımlarken, bir kısmı da Batılı değerleri olmaz olmaz ölçü saymıştır. Yine bir kısmı dinî metinleri literal okumak suretiyle bir çeşit seleflîğe yönelmiş, bir kısmı da çareyi tasavvufî bakışta aramıştır. Hal böyle olunca toptan bir sistem ve söylem geliştirememişlerdir.

⁷ Muammer Esen, Gelenek ve Modernite Bağlamında Müslüman Dini Düşünce Teccid, İhya, İslah, *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, Yayına Hazırlayan: Fikret Karaman. İnönü Üniversitesi Yayınları: 2018, 3/57-67; John Obert Voll, Teccid ve İslahın Temelleri: 18. ve 19. Yüzyıllarda İslâmî Hareketler, *Batı Gözüyle Teccid: İslâm Dünyasında Teccid: İslâm Dünyasında Teccid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 39-50.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1966, II/443.

Şüphesiz yeni ilm-i kelâmın yenilik iddiasının merkezinde İslâm'ın yalnızca bir inanç ve fikir manzumesi değil toptan bir hayat nizamı olarak görülmesi de vardır. İslâmcılık düşüncesiyle bu noktada yolları kesişen bu yenilik hareketi İslâm'ın başlangıcından bugüne insanlığın bütün ihtiyaçlarını karşılayabileceği tezini ısrarla işlemiştir. Zira İslâm, hayatın tamamını kuşatacak siyasal ve sosyal esaslar barındırmaktadır. Ancak bunlarla Batı'nın terakkisiyle boy ölçüşebilmek mümkün olacak, ayrıca oradan gelebilecek her türlü itikadî ve ahlakî bozulmalara karşı mukabele edilebilecektir. İzmirli İsmail Hakki'nın;

“Dîn-i Muhammedî bir dîn-i nizâm ve umran, bir dîn-i yesr ve îtidâl, bir dîn-i hayır ve saadet, bir dîn-i hürriyet ve müsâvâttır. Tamamiyle ameli islâha râcîdir. Sa'y ve ameli emr, kesl ve atâleti nehy, diyk ve meşakkati men eder; bütün hayrâta müsâvâtı tavsiye eder, cemaate büyük bir kıymet verir, meşvereti hasâis-i mü'minînden addeder; adaleti ale's-seviye, buğz ve adâvet edilen bir kavim hakkında bile emreder; bütün nâsa teşmil eyler; bir saat adaleti kırk sene ibadet kadar tutar, herkesi hukukta müsâvî görür, hukuku mukaddesattan addeder, nâsın mesâlihine riayet eder.”⁹

İzmirli'nin bu şeklinde özetlediği bu yaklaşım o günün din anlayışını olduğu kadar ideolojisini de ortaya koymaktadır. Bu toptan kurtuluşçu bakış açısının XIX. yüzyılın siyasi, askeri, kültürel ve fikri kaotik hinterlandının zorunlu bir neticesi olduğunu söyleyebiliriz. Zira bireysel ve toplumsal planda hayatta kalma mücadelesi vermek, dünyanın medeniyet ve terakkiden nasibini almış toplumlarıyla benzer haklara sahip olmak, siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda özgür bireyler yetiştirmek gibi iç içe birbirini destekleyen hedef ve beklentiler topyekûn bir varoluş mücadelesini gerektirdiği kadar bunu kendi öz değerleriyle gerçekleştirme ülküsünü de içinde barındırmaktaydı. İşte bütün bu durumlar dönemin ulemasında ve siyaset yapıcılarında meselelere çok yönlü bakabilme kabiliyetini geliştirmiştir.

Özellikle İslâm âlimlerinin her derde deva mantığıyla sarıldığı “içtihat” kavramı normatif ilimler olan kelâm ve fıkıh açısından yeniden can simidi olarak görülmüştür. Bu kavram geçmişte özellikle fıkıh ilmindeki tikel meseleleri çözümlenmedeki terminolojik altyapısından ziyade daha geniş bir anlam alanına evrilerek din olduğu kadar hukukî-ahlakî ve sosyo-politik pek çok boyut kazanmış ve farklı pek çok meselenin okunmasında ve çözümlenmesinde başat kavramlardan birisi olarak görülmüştür.¹⁰ Kavramın böylesi bir anlam genişlemesine uğramasında çeşitli ideolojik baskılar ve toplumsal ihtiyaçlar da etkindir, dolayısıyla “içtihat kapısının her devir ve dönemde açık olduğu” söylemiyle hareket edilmesi şaşırtıcı değildir. Ayrıca içtihat yoluyla üretilen çözümler dinî meşruiyeti de temin edeceğinden siyasi erk açısından da desteklenmesi gereken bir duruma karşılık gelmektedir.

Şüphesiz bu dinamik süreçte dönemin âlimlerinin verdikleri mücadelede doğrudan ilmî üretimi esas almaları yanında ideolojik/siyasî bir duruş sergilemek ya da bürokraside görev almak gibi çok yönlü pozisyonları da olmuştur. Dönemin hatıra gelen ilk isimlerden biri olan Abdüllatif Harpûtî (ö. 1914) daha çok işin ilmî üretim tarafındadır. O, dinin karşısında bilimi adeta kutsayan zihinlerle mücadele ederek bu yolda fizik ve astronomiyle ilgilenmiştir. Dönemin felsefî müktesebatının İslâm ile telifine gayret etmeyi veya tevil etmeyi ya da elemeye gitmeyi önermiştir. Ehl-i İslâm

⁹ İsmail Hakki İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 11.

¹⁰ Muhammed Reşid Rıza, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cemi*, çev. Ahmed Hamdi Akseki (İstanbul: Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Matbaa-i Amedî, 1332), 369.

akaidinde tashihe gitmeyi öneren eserine *Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm* ismini vermesinde bu inceliğin olduğu söylenebilir. Bu eser ile eski kelâm kitaplarında bulunmayan bilgiler içeren ve çağdaş dönemde bid'at sahiplerine cevap verebilecek, bu şekilde inkârcıları da susturacak bir eser yazmayı murat etmiştir.¹¹ *Astronomi ve Din* başlıklı makalesinde geçmiş ulemanın Kur'ân'ı yorumlama noktasında içinde buldukları durumu iki tespitle bulunarak açıklayan Harpûtî; birinci olarak kevnî âyetleri yorumlayan müfessirlerin isrâîliyyât tuzağına düştüklerini, sonra gelen âlimlerin de bu açıklamaları mutlak kabul ettiklerini belirtir. İkinci olarak ise ulemanın âyetleri yorumlarken dinî ve ilmî açıklamalar arasında bocaladıklarının altını çizer. Ona göre ilgili âyetlerde kullanılan din dilini bütünüyle mecazî saymamak gerekir, o daha ziyade her âlimin kendi döneminin müktesebatına muvafık yorumlara gittiğini düşünmüştür. Bu anlamda eski ulemânın bu konulardaki görüşleri de mevzî ve dönemsel yorumlar olarak okunmalıdır. Kendisi mezhep taassubundan uzaklaşmak adına Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik ekollerini "Eşâire" şeklinde bir isim altında tartışmaya gayret etmiş, mezheplerin ihtilaflarında daha çok Mâtürîdî görüşlere teveccüh etse de temelde felsefe, kelâm ve tasavvufu uzlaştırmaya çalışarak İslâm düşüncesinde bütüncül bir metot denemesi yapmıştır.¹²

Dönemin önemli âlim ve bürokratlarından Mûsâ Kâzım Efendi (ö. 1920) yenileşmenin zaruretini dile getiren öncü isimler arasındadır. Medrese ve mektep hocalıklarının yanında (Fatih Medresesi, İbtidâ-i Dâhil, İbtidâ-i Hâriç, Dârü'l-Fünûn, Dârü'l-muallimîn, Galatasaray Mekteb-i Sultânisi bunların arasındadır) farklı zamanlarda dört kez şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Mûsâ Kâzım Efendi'nin yenileşme anlayışında bir yandan geleneği dikkate almak varken öte yandan Batı felsefesi ve medeniyetini bir çeşit islah projesi olarak görmek, hatta yenileşme ülküsünü sosyal ve siyasî alana da taşımak vardır. Döneminde özellikle İttihat Terakki Partisi'ne girmesi onların II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık çizgisine yaklaşan söylem ve tutumlarına müessir olurken kendisi de dönemin güncel tartışmalarında öne çıkan kavram ve sorunsallara yönelmiştir. Hürriyet, müsavat (eşitlik), adalet kavramları üzerinde yayımlar yapmış, dinin bilim ve medeniyetle ilişkisini etüt etmiştir. Bu çalışmaları özellikle dönemin meşhur *Tercümân-ı Hakikat Gazetesi*'nde yayınlanmıştır. Mûsâ Kâzım Efendi'nin kelâmî görüşlerinde etkin kaynak Ehl-i sünnetin itikadî yaklaşımları olmakla beraber zaman zaman bunları felsefî ve tasavvufî açıklamalarla desteklemiştir. Bu durum biraz da dönemin meselelerini çok yönlü okuma biçiminden kaynaklanmaktadır.¹³

Arapkirli Hüseyin Avni (ö. 1954) makalemizin asıl konu edindiği âlim Şerafettin Yaltkaya'nın önde gelen hocalarından birisidir. Arapkirli kendi döneminde materyalistlere cevap vermede oldukça istekli âlimlerdendir. Bu anlamda yeni ilm-i kelâm hareketinin büyük ölçüde materyalizm eleştirileri ile başlayan çizgisinde onun da önemli katkısı vardır. O, objektif ve detaylı bir şekilde ele aldığı materyalist evren teorisini belli ilmi ve mantikî postulatlarla eleştirmiş ve tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Arapkirli'ye göre esasta tabiattaki sebep-sonuç ilişkisi olarak gördüğümüz hususlar bizler onlara bu manaları yüklediğimizdendir, yoksa mutlak

¹¹ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 14.

¹² Abdüllatif Harpûtî, "Astronomi ve Din", *Kelâm İlmine Giriş*, mlf. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Damla Yayınları, 2013), 310, vd.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Mûsâ Kâzım Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/221-222.

zorunluluk değildir. Bu yaklaşımıyla kadim dönem Eş'arî ulemâsının "Allah'ın yaratmasında mutlak zorunluluk yoktur, bu O'nun kudretini sınırlandırır, dolayısıyla ilâhî fiillerde hikmet aranmaz" şeklinde özetleyebileceğimiz görüşlerini desteklemektedir. Örneğin "soğuk ve sıcak tabiatı olarak gördüğümüz hususlar sebebiyledir ki hararet suyu dondurmuyor, soğuk da eritmiyor yorumunu yaparız" diyen Arapkirli bilimsel olarak da böyle bir ontolojik zorunluluktan bahsetmenin mümkün olmadığını savunmuştur.¹⁴ Bilgi türlerini klasik kelâmın tanıma uygun olarak akl-ı selîm, havâs-ı selîme ve haber-i sâdık olarak sıralarken duyusal bilgi konusunda bilimsel izahlara yönelmiştir. Örneğin işitmenin kulakta nasıl gerçekleştiğini bilimsel bazı verilerle açıklamaya çalışmış, kendi açısından klasik bir konuya güncel bir keyfiyet katmak istemiştir.¹⁵

Yukarıda öne çıkardığımız isimlere ait kısa bazı açıklamalar Batı'da çok boyutlu değişimin bizde hangi usullerle takip edileceğine dair samimi, lakin dağınık bir görüntü vermektedir. Yaltkaya ise bu dağınık fikrî ve siyâsî ortamın etkili temsilcileri arasındadır. Onun ilmî, fikrî ve siyâsî duruşu bu med ceziri renkli örneklerle ortaya koyarken İslâm düşüncesinin güncel değeri olan meselelerine dair bütüncül ve pratik önerileri de dikkati caliptir. Bu başlıklardan en önemlileri arasında kanaatimize göre isbât-ı vâcib anlayışı ile ictimâî ilm-i kelâm düşüncesi yer almaktadır.

2. Şerafettin Yaltkaya'nın Döneme Katkısı

Mehmet Şerafettin Yaltkaya (1880-1947) İstanbul'da Cerrahpaşa Camii imamı hafız ve mevlithan Mehmet Ârif Efendi'nin oğlu olarak 1880 yılında dünyaya gelmiştir. Babasının ona sunduğu imkânlarla sıbyan mektebi, hafızlık eğitimi, rüştiye ve Dârü'l-muallimîn gibi önemli eğitim kurumlarında tahsilini tamamlamıştır. Bayezid ve Fatih Camilerinde Trabzonlu Hüsnü Efendi, Kastamonulu Süleyman Efendi ve Arapkirli Hüseyin Avni Efendi gibi dönemin ünlü âlimlerinden de ayrıca medrese tahsili görerek icazet almıştır. Hem mektepli hem medreseli Yaltkaya, bir süre devletin çeşitli kademelerinde çalışmıştır. Daha sonra Fatih Camii gibi o dönemin en güçlü medreselerinde hocalık yaparken, Gelenbevî, Vefa, Darüşşafaka ve Kandilli Kız Lisesi gibi mekteplerde dersler vermiştir. Yaltkaya'nın Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde 1924-1933 tarihleri arasında açılışından kapatılışına kadar kelâm tarihi ve İslâm dini ve felsefesi dersleri verdiği bilinmektedir. Kelâm, felsefe, mezhepler tarihi, hadis ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin pek çoğuna vukûfiyeti sayesinde telif, tercüme ve makalelerden oluşan pek çok esere imza atmıştır. Bunlar arasında Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası başlığıyla 25 sayı çıkarılan meşhur dergide çıkan çok sayıda yazısı da bulunmaktadır.¹⁶

1933'te Dârülfünûn tamamen kapatılıp yerine İstanbul Üniversitesi açıldığında Edebiyat Fakültesi bünyesinde talebesiz olarak kurulan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'ne ordinaryüs profesör unvanıyla müdür olarak atanan Yaltkaya'nın ilmî kişiliğinin yanında devletin müesses nizamıyla barışık duruşu dikkati çekmektedir. Bu süreçte İstanbul Üniversitesinin Tarih ve Arap Fars Dilleri bölümlerinde derslere girdiği bilinmektedir. Öte yandan disiplinler arası çalışmalara merakı onu

¹⁴ Hüseyin Avni Arapkirli, "İlim, İlmin Tarifi Adem-i Tarifindeki Mezahib", *Ceride-i İlmîyye* 5/50 (1338), 1581-1582.

¹⁵ Hüseyin Avni Arapkirli, "Esbâb-ı İlim", *Ceride-i İlmîyye* 5/52 (1338), 1655-1657.

¹⁶ Şerafettin Yaltkaya'nın Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda çıkan yazıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hamit Er, *İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları* (İstanbul: 1993), 64-114.

Hilmi Ziya Ülken, Adnan Adıvar ve A. Süheyl Ünver gibi dönemin önemli entelektüelleriyle bir araya getirmiş, Türk İlim Tarihi, Felsefe Yıllığı, hatta Tıp Tarihi gibi farklı çalışmalarını birlikte hazırlamışlardır.

Yaltkaya'nın önemli liselerde görev yapması eğitimle alakalı hassasiyetinin temelini oluşturmuştur. Batı'nın eğitim modelini tanımanın yanında kendi öz değerlerine de faik bir gençliği hedeflemektedir. İçimizde Batı'nın eğitim öğretim esasları ve birikimini tanıyan gençlerin olması gerektiğini belirterek bu konuda tek örneğin Muhammed Abduh olarak kalmaması için uyarıda bulunmuştur:

“İlim ve faziletin vatanı olmaz. Gençlerimizi eğitim maksadıyla mutlaka Avrupa'ya yollamalıyız. Avrupa'daki Türk gençleri pozitif bilimleri layıkıyla öğrenmek mecburiyetindedir. Bu gençlerimiz Yunan felsefesine hâkim olmalı ki Avrupa'nın İslâmîyet karşıtı filozoflarını tekzip edecek tek doğulu âlim Şeyh Muhammed Abduh olarak kalmamalıdır. Ecnebi görmüş eğitimli gençlerimiz kendi öz kültüründen katiyen sapmamalıdır.”¹⁷

Gelibolu Sultânîsi'nde 1915-1917 yılları arasında din dersi hocalığı yapması o yıllarda Çanakkale cephelelerinde savaşan askerlere cephe gerisinde psikolojik destek anlamına da geliyordu. Gençlere verdiği destek Osmanlı Devleti'nin son dönemleriyle Cumhuriyetin kuruluşunun sancılı, sıkıntılı ve dinamik yıllarında pek çok münevver akademisyen, yazar, sanatçı ve gazetecinin yetişmesine katkısı olan Vefa Lisesi'nde görev almasıyla da devam etmiştir. (1919-1924).

Yaltkaya'nın Osmanlı modernleşmesi ve devamında Cumhuriyet Türkiye'sinde takip edilen adımlara verdiği destek onunla ilgili farklı yorumlara da sebep olmuştur. Bu durum onun kişisel yaklaşımlarındaki çift kutupluluk kadar dönemin ruhunun buna zorlaması olarak ta yorumlanabilmiştir.¹⁸ İslam tarihçisi M. Asım Köksal'ın (ö. 1998) bir makalesinde Şerafettin Yaltkaya'dan söz ederken dile getirdiği hususlar onun döneminin çalkantılı yapısının etkisinde kalan ve yakından tanımayanların farklı değerlendirmelerle andığı bir zât olduğunu ihsas ettirmektedir;

“M. Şerefeddin Yaltkaya bazı içtihat hatalarına rağmen özü sözü bir, büyük bir âlim idi. Takdir veya tenkitlerini asla içinde saklayamazdı. Olduğu gibi görünmenin veya görüldüğü gibi olmanın tam bir timsali idi. Bunun için dostları azdı. M. Şerefeddin Yaltkaya'nın akidesi sağlam, Peygamberimize bağlılığı çok

¹⁷ Şerafettin Yaltkaya, “el Hikmetü Dalletün”, *Beyanü'l-Hak* 3/77 (30 Ağustos 1326), 1489.

¹⁸ Konunun uzmanlarından İsmail Kara'nın modernleşme sürecinin açmazlarıyla ilgili yaptığı yorumlar dönemin önemli isimlerinin fikrî ve eylemsel anlamda içine düştükleri tenakuzu da yansıtmaktadır; “İslahat/modernleşme hareketlerine paralel giden bu süreç İslâmcılık içinde ilk bakışta paradoksal gibi gözükken iki çizginin birlikte var olmasını mümkün ve gerekli kılacaktır; bir taraftan modernleşme hareketlerinin getirdiği veya teklif ettiği bazı fikir, kurum ve uygulamalara, tavır ve yaşama biçimlerine din-gelenek merkezli olarak karşı çıkacak, ayrıca cihad kavramını yeniden yorumlayarak küffara, sömürgecilere karşı direnecek, ilmî, fikrî direnç odakları oluşturacak, Müslüman halkın hissiyatını kuvvetlendirecek; diğer taraftan da bu fikir, kurum ve uygulamalara uyum sağlamaya çalışacaktır. Avrupa'nın/Batı'nın, Batı medeniyetinin hem bir düşman hem de “mercî-i taklit” olarak yani hem mücadele edilmesi hem de takip ve taklit edilmesi gereken bir dünya olarak görülmesi de bu süreç içinde ortaya çıkacaktır.” İsmail Kara, “Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 5.

kuvvetli idi. Peygamberimizi salâtü selamsız, eshâbını tarziyesiz diline almazdı. Hastalığının müsaadesizliğine rağmen son günlerine kadar namazını bırakmamıştır. Mevlâ rahmet eylesin.”¹⁹

2.1. Allah Tasavvuru ve İsbât-ı Vâcib Anlayışı

Yaltkaya'nın Allah tasavvuru ve isbât-ı vâcib anlayışı iki veçheden önem taşımaktadır. Birincisi bu konuda sahip olduğu zengin müktesebatını döneminin şartlarına uyarlama gayreti ve bunun neticesinde ulaştığı işlevsellik ve pratiklik iddiasındaki sonuç, diğeri de bu yaklaşımın yeni ilm-i kelâm döneminin eklektik altyapısına uyumu olarak özetlenebilir. Bilindiği gibi yeni ilm-i kelâm döneminde başta Allah'ın varlığı meselesi olmak üzere temel itikadî meselelere bakışta ve dinin toptan savunulmasında yeni bir usul takip edilmesi sıklıkla vurgulanan bir husustu. Yaltkaya bir yandan geçmiş ulemânın Allah tasavvurunu kritik ederken öte yandan da kullandıkları isbât-ı vâcib anlayışlarını eleştirmiştir. 1918-1924 yılları arasında İstanbul'un günlük ve haftalık çeşitli gazete ve mecmualarında yayınladığı yazılarını derlediği *Dinî Makalelerim*²⁰ isimli çalışmasında konuyla ilgili pek çok düşüncesini kısa ve öz anlatılarla paylaşmıştır.

Kur'an'da Allah'ın zâtını tanımlamasında teşbihi ifadelerin olmasına takılmamak gereklidir. Burada asıl vurgu Allah'ın sırf zihnî, mücerret bir varlık olmamasıdır. Aristo felsefesindeki Tanrı inancıyla ayrışma noktası buradadır. Allah müşahhas, müteâl ve türlü sıfatları olan bir varlıktır.²¹ Selbî, sübûtî sıfatlarının yanında fiilî ve haberi sıfatları da vardır. Allah'ın sıfatları ve isimleri O'nun hem zâtını tanıtan hem de kâinat ve insanla ilişkisini gösteren manalar olarak görülmüştür. Kelâmcıların sıfatlarla ilgili “zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu, ya da bütün sıfatların selbî sayılması” gibi yaklaşımlarının temelinde tenzihçi yaklaşımı gören Yaltkaya, bunun da tevhit konusundaki hassasiyetlerinden kaynaklandığını düşünür. Mühim olan ikinci husus ise Allah'ın kâinat üzerinde arzu ve iradesinin olduğunu bilmektir. Öyle ki Yaltkaya bu ilâhî durumu “kâinatın her zerresini bilen ve gören ve bu zerrelere her birine istikamet veren bir bilgi ve kudret sahibidir” şeklinde tanımlayacaktır.²²

Yaltkaya'ya göre Allah'ı bilmenin değil sezmenin imkânı söz konusudur. Yaşadığı dönemde Batı'dan Henri Bergson'un (ö. 1941)'un akıl ve içgüdünün birleşimi olarak tanımladığı sezgiciliğinden yararlanmış, buradan aldığı ilhamla aklın bu konuda yetersiz olduğunu söylemiştir. Öyleyse var olan her şeyde “sezilen bir ilâhtan” söz edilmelidir. Allah akılla kavranamayan, vicdanla sezilen bir varlıktır. Bu durumu “Allah bilinmez, sezilir”²³ başlıklı yazısında güneş metaforu üzerinden anlatır. Buna göre esasta her şey güneşle görülür, oysaki güneşin varlığının delili yine kendisidir. Bu istiare Allah'ın varlığının hem apaçıklığını hem de tarif edilemez gizliliğini birlikte anlatması bakımından da önemlidir. Zira güneş o kadar parlaktır ki ışığı hem ziya hem zulmet anlamına gelir. Bir çeşit zâhir-bâtın oluş keyfiyetini ihsas ettiren bu metaforla anlatılmak istenen mâna şudur; her ne kadar ışığın fazlalığı görmeye engel ise de aynı zamanda tüm varlıkların bilinmesi yine de bu ışığın varlığına bağlıdır. Düşüncelerini zaman

¹⁹ M. Asım Köksal, “Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerefeddin Yaltkaya (merhum)”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/4 (1964), 108.

²⁰ Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim* (Ankara: Diyanet İşleri Reislığı Yayınları, 1944).

²¹ Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 7.

²² Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 16.

²³ Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 11-12.

zaman âyet ve hadislerden destekle, zaman zaman geçmiş ulemanın görüşlerinden istifadeyle inşa eden Yaltkaya, şiirlerinden de güç almaya çalışmaktadır. Neticede Allah'ın hakkıyla bilinmesi hiç kimseye müyesser olamayacak bir durumdur. İnsan sonlu olduğundan sonsuzu kavrayamaz.

“Cihanda nefyi vücudu Hüdâ Hüdâdandır.
Kamaşması nazarın, şiddeti ziyadandır.”

Şerafettin Yaltkaya'nın Allah'ın varlığını delillendirme usulü ve öne çıkardığı postulatların doğru anlaşılması için onun önce klasik kelâmın isbât-ı vacib anlayışına yönelik tenkit ve tutumları dikkate alınmalıdır. Temeli itibariyle kelâm ilminin doğuşu, takip ettiği yöntem ve elde ettiği kazanımlara eleştirel bakan Yaltkaya kelâmın felsefî yöntemi benimsediğini, bu yöntemin ne Kur'ân'ın anlayışına ne de onun ilk muhatapları olan sahabenin yoluna uygun olduğunu düşünür. Yunan asıllı kimi teist filozofların yöntemlerinden mülhem üretilen burhân-ı tatbîk ve burhân-ı süllemî gibi metotların değil muarızları yola getirmek, bunu savunan kelâmcıları dahi izahta zorladığını ifade etmiştir. İsbât-ı vacib mesaisinde özellikle Fahreddin er-Râzî sonrası sistemleşen teselsülün iptali konusuna da değinen Yaltkaya, ulaşılmak istenen neticede illet-i ûlâ veya mebde-i ûlâ olarak tanımlanan Allah Teâlâ'nın varlığını ispat gayretini anlamlı bulmaz. Ona göre bu yoldan bir yere varılmaz, bu yol “kuru ve renksiz” bir yoldur.²⁴

Esasen “Allah bilinmez, sezilir” argümanı aklî muhakeme ve istidlal yöntemlerine baştan rezervli bir bakış açısı anlamına gelmektedir. İman özünde fitrî ve tabîî bir süreç olarak görülmelidir. Bir çeşit fitrî şahadet anlamına gelen bir yol varken aklın dolambaçlı dehlizlerinde gezmek, bunu da Batı felsefesinin jargonuyla yapmak Yaltkaya'ya göre değildir. Kaldı ki Batı'dan da kendi ulemâ sınıfımızdan da onun görüşlerini destekleyen isimlerden bahsedecektir. Dışardan Max Müller (ö. 1900)'den bahsederken, içerden ise İsfahânî (ö.430), Gazzâlî (ö. 505), Şehristânî (ö.548), Râzî (ö. 606), Âmidî (ö.631), İbn Teymiyye (ö.728) ve Molla Sadra (ö. 1050) (Bu alimlerin miladi vefat tarihleri de verilmelidir) gibi farklı mezhep ve meşrepteki âlimlerin Allah'ın varlığı konusunda kendisi gibi düşündüğünü Allah'ın varlığının insanın doğuştan getirdiği zaruri bir bilgi olduğunu savunmuştur.

Yaltkaya'nın isbât-ı vacib mesaisinde öncelikle dikkati çeken husus sade, anlaşılır bir üslubun öne çıkarılması ve bunu yaparken de Kur'ân ve hadisler üzerinden gidilmesidir. Haddizatında bu iki kaynak zaten meramı anlatmak için kifayet etmektedir. Ona göre naklî deliller aynı zamanda sahip oldukları ikna edicilik ve muhteva bakımından temelde aklî delildirler.²⁵ Bütün mesainin varıp geleceği nokta bu olsa da müellif Dersaadet Gazetesi'nde yazdığı iki müstakil yazıyla belli bir tasnife de gitmiştir.²⁶ Buna göre birinci gruba kelâmî âfâkî deliller, ikinci gruba da fitrî-enfûsî deliller demektedir. Birincide klasik biçimlerde olmasa da âlemden hareket eden hudûs-imbân ve gaye delillerinin basit biçimlerine yönelecektir. Bilindiği gibi Allah'ın varlığını âlemden hareketle izah eden bakış açısı ve metodoloji klasik kelâm düşüncesinde hudûs, imbân ve gaye delili gibi biçimlerle ispatlanmıştır. Ancak Yaltkaya'nın da içinde bulunduğu mevcut tarihî vasatta yenilik düşüncesi bu klasik anlatılardan uzak sade ve duru bir dilin tercihini gerektirmiştir. İlliyyet, hareket-sükûn gibi kavramlarla izah edilen âlem tasavvuru günlük hayattan sade örneklerle

²⁴ Şerafettin Yaltkaya, “Kaderiyye Yahut Mutezile”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/15 (Mayıs 1930), 9-10.

²⁵ Şerafettin Yaltkaya, “Mesele-i âlâ”, *Mihrab* 1/3 (1339), 78.

²⁶ Şerafettin Yaltkaya, “Vücûd-ı Sâni”, *Dersaadet* (5 Teşrîn-i evvel 1336), 1; (13 Teşrîn-i evvel 1336), 2.

anlatılarak âlem Allah'ın varlığına şahit kılınmıştır. Sebepsiz yaprak dahi kıvılcımdamıyorsa yok iken var olan her varlığın da bir açıklamaya, onu var eden bir illete ihtiyacı söz konusu olacaktır. Benzer şekilde hareket ve sükûn durumu tüm nesnelere için zorunlu/mücbir birer durum olarak görülmelidir. Onlar dahi kendileri dışında bir varlığın tesiri ile gerçekleşmektedir.²⁷ Âlemin nizamı ve bunun ardındaki ilâhî gaye üzerinden gitmek ise vazgeçilmez bir anlatımdır. Dolayısıyla kâinatın Allah'ın ilim ve irade sahibi oluşu yarattıklarıyla kendini gösterecektir. Burada verilen örnekler ise bazen güneş, ay ve yıldızlar üzerinden gök cisimlerinin yeryüzündeki hayatı mümkün kılan tesirlerinden başlayarak evde yan odadan gelen öksürük sesinin orada bir kişinin varlığıyla açıklanacağı basit örnekler kadar çeşitlenmektedir. Cansız olandan canlılığın yaratılması, bundan şuur, irade, zekâ ve bilincin ortaya çıkması dikkatlere sunulmaktadır. İnsanın bir Yaradıcısının olduğunu bilmesi için hem basitinden karmaşığına çevresindeki varlığı tanıması, hem de onlardan hareketle kendi yaratılışına yönelmesi gerekmektedir. Örneğin saati ilk kez inceleyen bir kişi onun akrebi, yelkovanı ve kadranıyla beraber günü geceyi, saati ve dakikayı fark edecektir. Öyleyse bunu akıl sahibi bir kişi var etmiş olmalıdır. Benzer şekilde insanın da azaları, duyuvarı vardır. Beslendiğı gıdalar bedenini, hatta zekâsını desteklemektedir. İnsanın da bir var edeni olmalıdır. Hatta insanı cansız varlıklardan farklı kılan husus; insan yaradıcısına yalnızca kendisini yaratırken değil, varlığını sürdüreceğı bütün anlarda da muhtaçtır.²⁸

Kur'ân'dan verilen örneklerle de tahkim edilen bu delillerde yumurtadan yaratılma, bir damla sudan yaratılma ve kâinatın bütünüyle insanın hizmetine sunulmasını hatırlatmaktadır. Yaltkaya zaman zaman duygu dilini de kullanarak ortaya koyduğu isbât-ı vâcib mesaisinde o zamana kadar keşf olunan ilâhî kanunların dahi insanı hayran bırakan nizamına işaretlerle bu düzeni tesadüfe bağlamanın abesliğini dile getirir. Zira tesadüften intizamın doğması, kanunsuzluktan kanun doğması anlamına gelecektir.²⁹

İkinci bir yol ise fitrata yönelmektir. İnsanın bizzat kendi yaratılışı da Allah'ın varlığının delilidir. Yaltkaya insanda fitrî olarak bulunan iman ilkesinin bedeninin kâmil yaratılışıyla tahkim olduğunu belirtmektedir. İnsanın yaratılışındaki güzellik onun özünde iyiliğı tercih eden cihetiyle anlatılmıştır. Yani insan aslında özünde faziletli ve hayırsever bir tabiattır. Örneğin kötü insanların bile çocuklarının kendisi gibi olmasını istemedikleri hatırlatılmaktadır. Şu halde nasıl ki âlem belli bir nizam içerisinde yaratılış gayesine hizmet ediyorsa aynı şekilde hayır, adalet, vicdan ve fazilet sahibi insan da ahlâkî kanunlarla mücehhez kılınmıştır. Yaltkaya bu başlıkta da sade ve yalın örneklerle konuyu açıklar. İnsanın Allah Teâlâ bilinci bizzat kendi özünde hissettiğı bir hakikattir. Nasıl ki kâinatın ölçülü ve gayeli yaratılması bizi Allah'ın varlığına götürüyorsa insanın da iç âleminde adalet ve hakkaniyet bilinci taşıması onu sıradan bir varlık olmaktan çıkarmaktadır. Zira insanın bu değerlerle mücehhez yaratılması onun bir yandan hayır ve fazilet üzere yaratılmış olduğunu gösterirken öte yandan da bu neticenin ilim ve irade sahibi bir Yaradıcı'ya işaret ettiğini bilmeliyiz.

Âlemin Allah'ın varlığına delâleti hususunda hatıra gelen hususlar arasında bu varlığın niçin yaratıldığı mevzuu da vardır. Aslında bu soruya kestirmeden "Allah'ın varlığını delillendirmek

²⁷ Şerafettin Yaltkaya, *Vaazlar* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliğı, 1944), 28-29, vd.

²⁸ Şerafettin Yaltkaya, *Vaazlar*, 21-22.

²⁹ Şerafettin Yaltkaya, *Dini Makalelerim*, 17.

için” şeklinde cevap verilebilir. Bu sefer de bu cevap “peki Allah niçin bilinmek istemiştir?” şeklinde ikinci bir soruyu doğuracaktır. Kelâm, felsefe ve tasavvuf ekolleri başından beri kendi zaviyelerinden bu esaslı sorulara cevap üretmeye çalışmışlardır. Hatta dinlerin de temel sorularından birisinin varlığın yaratılma sebebi olduğu söylenebilir. Yaltkaya Tevrat’ta bu bahsin açıklıkla yer almadığını, İncil’den bazı anlatılarla Tanrı’nın kuzusu diye anılan İsa’nın hatırına yaratılan bir kâinat tasavvurunun olduğunu belirtmiştir. İslâm düşüncesi cihetiyle ise filozofların “Hakkın mebde-i feyyâz” oluşunu savunduklarını ve sudûrcu bir varlık anlayışına sahip olduklarını belirtmektedir. Öte yandan sûfilerin yaratmayı muhabbete bağlayan nazariyesinden bahsetmiş; “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeğe muhabbet ettim; beni bilsinler diye halkı yarattım” mealindeki kelâm-ı meşhur çerçevesinde meseleyi izah etmiştir. Yaltkaya’ya göre kelâmcıların bu hususta temel yaklaşımları Allah’ın fiillerinde bir hikmet ve gaye aranıp aranmayacağı noktasında düğümlenmektedir. Kısa kısa değindiği bu tartışmalarda ortaya çıkan hâsılada mütekelliminin çoğunluğunun “Allah’ın kasıt ve garaz taşımaksızın yaratması emir ve nehyi, iman ve küfrü dahi özde eşit hale getirir” şeklindeki görüşleri aktarılmaktadır. Yani, Allah Teâlâ her ne var ettiyse bir gaye ile yaratmıştır. Hakîm olan Allah’tan abes bir fiil zuhur etmeyeceğine göre böyle bir netice çıkarmak da tabiidir. Ayrıca yaratılanlarda mutlak kötülük olduğunu düşünmek, yine yaratmada eksiklik anlamına geleceğinden reddedilmelidir. Bunun yerine şer kabul edilen hususların belli durumlarda faydalı olduğu, tabiatta hayrın şerre galip geldiği hatırlatılmaktadır. “Bir ağacı yıkan rüzgâr, bitkilerin erkeklik tohumlarını nakletmesi yüzünden büyük bir hayır olmuş olur. Bir kulübeyi yerinden söken yağmur on binlerce kimsenin tarlalarına feyz ve bereket saçar.”³⁰

Yaltkaya’nın Allah’ın varlığı hususunda dolaylı açıklamaları da yok değildir. Özellikle İslâm dini hakkındaki değerlendirmeleri toptan bir tebcil ve savunma keyfiyeti taşısa da özelden Allah’a imana dair temel argümanlar da barındırmaktadır. İnsanın akıl ve şuur cihetinden iki boyutu vardır diyen Yaltkaya’ya göre akıl kendi melekesiyle dünya umurunu yönetirken şuur manevi irşatlara muhtaçtır. Bu hayatın sonunda onu ne beklemektedir, bunun cevabını akıl kâmilten bilemez, kalbî ve vicdanî yükselmeleri için de ona ayrıca yol gösterilmelidir. Vahiy açısından birincil vazife insana bu noktada yardımcı olmaktır. Dünyaya ait işler vahiy açısından ikincil alandır.³¹ İslam tabîi ve fitrî bir dindir, değişmeyen temel prensiplerinin yanında değişen şeriatı vardır. İslâm vahyinin makuliyeti esasta Allah inancının makuliyetine nispetlidir. Örneğin Hıristiyanlığın teslisi ve aslî günah meselesi, anlaşılması ve kabul edilmesi çok zor hususlardır. Belki de bu sebeple bu esrar mecmuası günahsız otorite kabul edilen bir ruhban sınıfının varlığını ve onların yorumlarını zorunlu kılmıştır. Bu dine önce inanıp sonra üzerinde düşünmek gerekir, oysaki Müslüman olmak isteyen kimse İslâm’da özgür iradesiyle önce düşünüp sonra inanacağı makul ilkeler bulacaktır. Bu sebeple Allah’a inanmak için haricen araçlara ihtiyaç yoktur.

Yaltkaya dinin makuliyetini her ne kadar çeşitli istidlaller ve bazı tarihî referanslarla savunsa da temelde dinin kaynağının ve özünün vahiy olduğunu teslim etmektedir. Ana gaye insanın ahlâkî ve manevî bünyesinin temizlenmesi ve ruhun Allah’a bağlanmasıdır. Bu yolda insanlardan seçilen elçilerle Allah insanlara hidayet imkânları hazırlamıştır. Peygamberler ise papalıktaki gibi başlı

³⁰ Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 36.

³¹ Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 51-52.

başına bir otorite değildir. Onların vazifesi tebliğ ve hatırlatmadır. Hz. Peygamber hem getirdiği kitabın bozulmadan bugün elimizde olması, hem de tarihte yaşamış, hatırası dip diri bir şahsiyet olmasıyla diğer peygamberlerden farklılaşmaktadır. O, son peygamberdir. Mûcizesi halen i'câzı devam eden Kur'ândır. Mezarı bellidir. Ona verilen kitabın kelâmullah oluşu bizzat Kur'ân'ın şahitliğiyle açıklanmıştır. Sonuçta Hz. Peygamber vahiy almadan önce uzun yıllar Kureyş'in içinde yaşamıştır. Onun daha önce böyle bir iddiası yoktur. Onlarla kendisine vahyedilenlere benzer bir paylaşımı daha önce olmamıştır.³² Yaltkaya Kur'ân ile peygamber sözlerinin farklılığına da işaret ederek "biri tabiatüstü, diğeri tabiîdir" şeklinde aralarını ayırmıştır.³³ Peygamberlerin bize öğrettikleri Allah'ın kudretinin tecellisi durumlarıdır. Örneğin öldükten sonra diriliş her ne kadar bazı insanların anlamakta güçlük çektikleri bir durum olsa da Yaltkaya'ya göre bu, insanın bilmediğini yadırgaması sebebiyledir. İnsan güneşi hep doğudan doğarken gördüğünden batıdan doğabileceğini kabul edememektedir. Hâlbuki Allah'ın kudreti açısından imkânsız yoktur. "Olacakları peygamberler tarafından haber verilen şeyler, olanlardan daha mı gariptir?"³⁴ Anne rahminden çıkışımız o âlem için ölmemiz, bu âlem için dirilmemiz demektir. Bu latif örnekler aslında Yaltkaya'nın kadim dönem isbât-ı vâcib anlayışını kendi dönemi için makul, mutedil örneklerle güncellemesi anlamına gelmektedir.

2.2. İctimâî İlm-i Kelâm Teorisi

"Kelâm yalnız fırak-ı muhalifeye tedâfüi vaziyette değil, ehl-i İslâm'ın takviye-i i'tikâdına hâdim bir mahiyette olmak lazımdır. Bunun için de "ictimâî ilm-i kelâm"a ihtiyaç vardır. Her içtimadan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyet zuhur eder."³⁵ Bu cümleler Şerafettin Yaltkaya'nın ictimâî ilmi kelâm teorisine yüklediği vazifeyi tanımlamaktadır. Dışarıda muhalif fırkalarla mücadelede kelâm ilminin vazifesi olduğu gibi içeride de müminlerin imanını tahkim için görevlidir. Bunun yolu ise İslâm'ın özünde bulunan ictimâîlik keyfiyetini bilmek ve iman ilkelerini anlama ve anlatmada bu güç ve nüfuzdan istifade etmektir. Yaltkaya'nın bu teorisi iki zıt yorumu da destekleyecek keyfiyetiyle onun yeni ilm-i kelâm serencamında en mühim görüşlerinden birisini oluşturmaktadır. Her ne kadar ilk bakışta kelâm ilmi ile sosyoloji arasında bağlantı kurmayı amaçladığı ve buradan hareketle kelâm ilminde yeni bir çıkış açmayı denediği düşünülse de bu teklifin detaylarında hassasiyetle yaklaşılması gereken hususlar bulunmaktadır. Zira ictimâî ilm-i kelâm teorisinde Allah'ın varlığı başta olmak üzere iman edilecek başlıkların tamamının (mü'menin bih) kaynağıyla alakalı yeni bir temellendirmeyi çağrıştıran içerikler bulunmaktadır.³⁶

³² "Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanamayanlar: "Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir." dediler. Onlara şöyle söyle: "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer Rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım. Yine de ki: "Allah dileseydi ne ben onu size okuyabilirdim ne de siz onu anlayabilirdiniz. O gelmeden aranızda uzun bir süre yaşadım, siz aklınızı kullanıp düşünmez misiniz?" Yûnus 10/15-16.

³³ Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 65.

³⁴ Şerafettin Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, 76.

³⁵ Şerafettin Yaltkaya, "İctimâî İlm-i Kelâm: Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslâm Mecmuası* 2/15 (1332), 434-436.

³⁶ Yaltkaya'nın İctimâî İlm-i Kelâm düşüncesi üzerinde yapılan akademik çalışmalardan bazıları için bk. Bünyamin Engizek, *M. Şerafettin Yaltkaya'nın İctimâî İlm-i Kelâm Anlayışı* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Cemil Paşlı, *Kelâm İlminde Yenilik Arayışları ve M. Şerafettin Yaltkaya'nın İctimâî İlm-i Kelâm Projesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Şerafettin Yaltkaya'nın teorisinde müessir sebep yaşadığı dönemde sosyolojinin (toplum bilim) sosyal meseleleri izah etmedeki yeni rolü ve Batı'da sahaya hızlı girişidir. Hâlbuki Osmanlı'da bu yeni ilimler pek bilinmemektedir. Çağdaşı âlimlerin modern felsefe ve tabii bilimlerle kelâmı telif etmeye çalışmasına, ya da en azından bu disiplinlerle karşılaştırmalı çalışmalara yönelmesine mukabil Yaltkaya kelâm ile sosyoloji teorilerini uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bu dönemde Sultan Abdülmecid'in torunu Mehmed Sebahaddin/Prens Sebahaddin (ö. 1948) sosyoloji alanında ilk çalışmaları yapan zat olarak bilinmektedir. Ardından Ziya Gökalp'in Emile Durkheim'den etkilenerek "İctimâî Usûl-i Fıkıh"³⁷ ve "Fıkıh ve İctimâîyyât"³⁸ başlıklı yazılar yazdığını belirtelim. Osmanlıda güçlü bir fikrî fraksiyon olmasa da bu çizgiden etkilendiği anlaşılan Yaltkaya kelâmı benzer bir gayretin içerisine girecektir. İşte ictimâî ilm-i kelâm teorisi buradan neşet etmiştir. Şüphesiz onu bu gayrete iten sâik, bir yandan Batı karşısında dinî ve fikrî açıdan güç kaybetme ve inkârcı akımların saldırılarına karşı hamle yapma isteği, öte yandan da İslâm'ın iman ibadet birlikteliği, sosyal meselelere duyarlı temel teorilerinin varlığı ve dünya-âhiret dengesini gözetin yapısının modern sosyolojinin teorileriyle yeni bir güncellemeyi mümkün kılacağı düşüncesidir.

Dinlerin tanımlayıcı ve meşrulaştırıcı keyfiyeti onun toplumsal nüfuzunu ve toplumu dönüştürebilme kabiliyetini tahkim etmektedir. Aslında toplumsal gerçekler de dinin anlaşılma ve yaşanma biçimi üzerinde müessirdir. Çift taraflı bu etkileşim dinlerin güçlü kurumsal kimliğinin oluşmasında devrededir. Batı'da daha çok Durkheim ve Weber'in (ö. 1920) dini tanımlarken ortaya koydukları yaklaşımlar burada açıklayıcı olabilir. Durkheim daha çok dinin ne işe yaradığı, yani işlevi üzerinde dururken, Weber dinin ne olduğunu yani onun özsel boyutunu tartışmaktadır.³⁹ Özellikle Durkheim'in dinin sosyal bir olgu olduğu kabulüyle toplumsal planda yaptığı açıklamalar dinin teolojik boyutunu paranteze almak anlamına da geliyordu. Bu tanımla dinin aşkın/müteal olanla bağı koparılırken materyalist/rasyonalist din yorumundan da bir açıdan uzaklaşıyordu. Weber'de ise din daha çok kişisel bir anlamlandırma, ruhun kurtuluşu için bir girişim olarak özsel keyfiyet taşımaktadır. Her halükârda bu tanımlarda dinin kutsal bir keyfiyeti olduğu kabul edilse de buradaki "kutsal" toplumsal bir kategorik tanımdan öteye geçmemekte; yani dünyevî olanın karşısında "kutsal cemaat" olan arasında tanımlanan bir dikotomiden söz edilmektedir.

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi Ziya Gökalp Durkheim'in toplumsal gerçeklik temelli din yorumunu kendi zaviyesinden güncelleyerek bir çeşit çözüm önerisine çevirmişti. Ona göre "...gerçeklik hükümlerinde zamanın aklını, kıymet hükümlerinde ise milletin örfünü esas alarak kabul eden yalnız İslamiyet'tir." Nas ve örf toplumsal nizamın iki önemli dayanağı olarak tanımlanmıştır. Burada örf toplumun kabul veya reddettiği kaideleri belirleyen bir meleke gibi anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu melekenin de desteğiyle zamanın değişmesi hükmün değişmesinin tabii bir sonucu olarak okunmalıdır. Müslümanların modernleşmesinin önünde hiçbir engel

Doktora Tezi, 2023); İbrahim Bayram, "Şerafettin Yaltkaya'nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/3 (1018), 597-628; Birgül Bozkurt, *Mehmet Şerafettin Yaltkaya* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).

³⁷ Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmuası* 1/3 (14 Rebûlâhîr 1332), 84-87.

³⁸ Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâîyyât", *İslâm Mecmuası* 1/2 (30 Rebûlevvel 1332), 40-44.

³⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, çev. J. Ward Swain (New York: The Free Press, 1965), 62; Pritchard Evans, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: The Clarendon Press, 1972), 57.

olmadığından sosyal hayatın gereği olan yeni durumlara intibak sorunu da bulunmamaktadır.⁴⁰ Gökalp'e göre İslamiyet'in ahkâm-ı kazâiyyeyi ahkâm-ı diniyyeden sayarak devleti mukaddes görmesi büyük bir avantajdır. Böylece İslâm Hıristiyanlıkta olduğu gibi hükümet-i rûhâniye kurmaya ihtiyaç duymamıştır. Ziya Gökalp'in İslâm ve Hıristiyanlığı karşılaştırmasının benzerini Yaltkaya'nın da yaptığını hesaba katarsak birisinin fıkihta yaptığını diğlerinin de itikatta yapmaya çalışması ortak noktaları olarak görülecektir.

Yaltkaya'nın içtimaî ilm-i kelâm teorisi bir çeşit sosyal kelâm çalışması demektir. Yeni ilm-i kelâmda daha çok modern bilim ve felsefe ile yeni mantık ve metodoloji eksenli yenileşmeye mukabil burada sosyal bilim teorilerine yönelme söz konusudur. Kelâm, sosyolojik bir terim olan ictimâilik üzerine oturtulmaya çalışılmaktadır. Yaltkaya İslâm'ın toplumsal yönüne işaretler ashâb-ı kirâmın pozisyonunu hatırlatarak dinin ferdî değil, toplumsal boyutuyla yaşanan bir hakikat olduğunun altını çizer. Ona göre ashâbın aralarındaki samimi din kardeşliği bir anlamda ilâhî kutsiyetin tecellisinin de kaynağı olmuştur.⁴¹ Hatta ailenin karı kocalık bağıyla kurulması eşler ve onların kendi aileleri arasında da bir akrabalık oluşturmaktadır. Bu bağ mahremiyet ve sıhriyet doğurmakta ve Yaltkaya'ya göre ictimâilik burada da devreye girmektedir. Bir araya gelmenin ürettiği rahmete bir başka örnekte münferiden ölümden korkanların ictima halinde kurşun ve gülle yağmurlarına göğüs gerdikleri hatırlatılmıştır. Öte yandan dört halife dönemi ihtilafları, sonrasında itikadî mezhepleşme hareketleri hep bu ictimâilik düşüncesinin birer örneği olarak okunmuştur. Bu toplumsal bağın zarar görmesi, içine düştükleri fikrî, siyasî ve dinî ayrılıklar mezhepsel çizgileri de belirginleştirmiştir. Yaltkaya'nın isbât-ı vacib konusunda felsefî temellendirmelere eleştirel yaklaşması, bunun yerine Allah'ı insanın fitratının derinliklerinde araması, O'nu ayrıca yarattıklarında varlığı sezilen bir yolla ispata çalışması yine bu ictimâî okuma sebebiyledir.

İctimâî ilm-i kelâm tezinde iki temel vurgunun olduğunu görüyoruz. Birincisi dini değerlerin toplumsal bakış açısı ve birlik ruhu ile kâmil seviyeye geldiği iddiası, ikincisi de Müslümanların birlik ve dayanışma ruhu ile cemaat olabildikleri argümanıdır. Bu cemaat şuuruyla sahip olunan değerlerin kutsiyeti idrak edilmekte, bu ruh ile Müslümanların içleri ümitle dolmakta ve kendilerini her türlü korkudan emin hissetmektedirler. Yaltkaya'nın tezindeki ictima, ümmet bilincini pekiştiren, vicdanları birleştirerek toplumsal dokuyu güçlendiren bir role sahiptir. Bu rolü tahkim eden bir husus da İslâm'ın ibadet anlayışıdır. Zira en önemli iki ibadet olan namaz cemaatle kılınmakta, haccın menâsiki büyük ölçüde cemaat halinde icra edilmektedir.

Şüphesiz Yaltkaya'nın sosyal kelâm teorisinde üzerinde durulması gereken asıl hassasiyet toplumsallığın dinin kaynağı olarak görülüp görülmediği noktasındadır. Zira Batılı manada sosyolojinin temel iddia alanlarından birisi de dinin toplumsal bir üretim olarak okunması, onun metafizik bağlantısının koparılmasıdır. Yaltkaya'nın niyeti bu değilse de temel tezinin bu çerçeveye oturup oturmadığı tartışılmış, her ne kadar terkibin içinde ilm-i kelâm tamlaması varsa da bunun ilim değil teori içerdiği eleştirileri de yapılmıştır.⁴² Şöyle ki; aslında Yaltkaya temelde

⁴⁰ Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 281-282.

⁴¹ Şerafettin Yaltkaya, "İctimâî İlm-i Kelâm: Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslâm Mecmuası* 2/15 (1332), 435.

⁴² M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3 (1999), 157-170; Ramazan Altıntaş, Mehmet Şerafettin Yaltkaya'nın İctimâî İlm-i Kelâm

dinin ana kaynağının vahiy olduğunu, aklî ve bilimsel izahların ise ikincilliğini ısrarla savunmuştur. Ona göre din doğrudan aklî temelden anlaşılabilir, ancak akla uygun olan esaslar taşır. “Din Aklî Değil Ma’kuldür”⁴³ makalesi bu yaklaşımını anlatmaktadır. Özellikle itikad ve ibadette vahiy birincil kaynaktır. Akıl ise fen ve iktisadın kaynağıdır. Yaltkaya dinin bütünüyle aklın izahlarıyla ispat edilen bir keyfiyeti olması durumunda onu reddetmenin imkânsız olacağını da düşüncelerine eklemiştir. Yani din, kabul veya reddi insanın iradesine bırakılmış makul ilahî bir tekliftir. Dinin makuliyeti Hz. Peygamber’in irşat yönteminin de temelini oluşturmaktadır. Yaltkaya Hz. Peygamber’in davet mektuplarından misal vererek bir yandan isbât-ı vâcib düşüncesinde kelâmcıların dolambaçlı kabul ettiği felsefî metotları yerine doğrudan âyetlerle referans vermenin önemine işaret ederken öte yandan da Hz. Peygamber’in makuliyet içinde toplumsal uzlaşma yolu aradığını hatırlatır:

“Rumlar gibi teslis ve İranlılar gibi tesniyete zâhib olan dalâlet-i fikriyye erbabına bu âhir zaman peygamberinin göndereceği davetnâmeyi bir kelâmcı zihniyetiyle düşünecek olursak serâpâ teslis ve tesniyetin butlânı ile dolu olacağına hiç şüphe etmeyiz. Hâlbuki bu davetnâme Sahîh-i Buhârî vesâir kütüb-i ehâdisede görüldüğü üzere bütün hayat ve kuvvetini sûre-i Âl-i İmrân’daki şu “kul yâ ehle’l-kitâbi teâlev ilâ kelimetin sevâün beyne-nâ ve beyneküm” âyetinden almaktadır.⁴⁴

Yaltkaya bu kabil izahlarının yanı sıra teorisini temellendirirken bolca dinî referanslar da kullanmıştır. Cahiliye’deki şirk inancının toplumsal yapıyla alakasını, İslâm’ın tevhit düşüncesinin ümmet birlikteliğine katkısını, ibadetlerin cemaatle yapılma boyutuyla toplumsal mukavemet ve tesanüte vesile olmasını sıklıkla işlemiştir. Süre gelen zamanlarda Emevîlerin Mürcie mezhebine itiyadını, Abbâsîlerin ise Mutezile’ye tevessül etmesini ictimaî gerekçelere bağlamıştır. Hatta ona göre Bâtınlîliğin kökeninde İran Mecûsîliğinin etkisi vardır. Bu sebeple onlar İslamlaşmalarından sonra da bu tür sapkın yorumlara yönelebilmişlerdir.⁴⁵

Bütün bu örneklerden mülhem mevcut haliyle ictimaî ilm-i kelâm teorisinin yeni ilm-i kelâm anlayışının altında yer alıp almadığı da ayrıca tartışılmıştır. Makalemizin başında da ifade ettiğimiz gibi yeni ilm-i kelâm hareketinin temel gayesi geleneğin ana omurgasını bozmadan onu modern Batı’nın ürettiği yeni bilim ve felsefeden istifadeyle güncelleyebilmektir. Bunu yaparken Batılı bilim ve felsefe anlayışı esas kabul edilmekte, üretilmek istenen yeni kelâm hareketinin de buradan mantık ve metot edinmek suretiyle çağın ihtiyacına çare olması beklenmekteydi. Hâlbuki Yaltkaya yazdığı yazıları ve eserleriyle bilim ve felsefeye rezervli olduğunu defaatle ifade etmişti. Bu itibarla o, kadim dönem kelâm âlimlerinin Yunan felsefesinden etkilenecek kullandıkları isbât-ı vâcib yöntemlerini tenkit ettiği gibi ictimaî ilm-i kelâm teorisine de aynı eleştirel tutumu takınmış ve kelâmı felsefe ve bilimsel metodun dışında sosyal teoriyle telif etmeye çalışmıştır.

Anlayışı, *Sabit ve Değişken Arasında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi*, ed. Ramazan Altıntaş - Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 253-266; Recep Ardoğan, “Kelâm İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi”, *Keşfi Kadîmden Vaz’ı Cedide İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed. İbrahim Özcoşar - Ali Karataş vd. (İstanbul: Divan Kitap Yayınları 2019), 13.

⁴³ Şerafettin Yaltkaya, “Din Aklî Değil Ma’kuldür”, *İslâm Mecmuası* 3/28 (1333), 650-653.

⁴⁴ Şerafettin Yaltkaya, “Din Aklî Değil Ma’kuldür”, *İslâm Mecmuası* 3/28 (1333), 650.

⁴⁵ Şerafettin Yaltkaya, “Bâtınlîlik Tarihi”, *Dârü’l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 27-28.

Sonuç Yerine

Yeni ilm-i kelâm dönemi Osmanlı İmparatorluğunun ilmî, askeri, ekonomik, teknolojik ve felsefî zeminde Batıdan hatırı sayılır derecede geri kaldığı bir dönemde başta yükselen materyalizm düşüncesine karşı üretilen cevaplarla ortaya çıkmıştır. Süreç içerisinde ulemânın hem devletin varlığını devam ettirme mücadelesine katkı vermek, hem de özelde yükselen ilhâdî akımlara karşı durmak için ciddi bir mücadele dönemine girdiklerini söyleyebiliriz. Bu makalede dönemin değişkenlerine işaret ederken sürece katkı veren önemli isimlerden Şerafettin Yaltkaya'nın öne çıkan bazı görüşleri etüt edilmiştir. Buna göre çıkan hâsılada şu hususların altı çizilebilir;

- Yeni ilm-i kelâm dönemi Batı'nın XIX. yüzyıldan itibaren başlayan çok yönlü inkişafı karşısında geri kalan Osmanlı İmparatorluğunun kelâmî vasatını oluşturmaktadır. Bu dönem kendine özgü kelâm yapma yöntem ve muhtevası kadar devletin var olma mücadelesinin de bir parçası olarak sosyolojik ve siyasî bir arka plan anlamına da gelmektedir.
- Bu dönemde başta Materyalizm olmak üzere, Pozitivizm, Freudizm, Darwinizm, Determinizm gibi ilhâdî akımlara karşı topyekün bir mücadele etme zarureti ciddi anlamda hâsıl olmuştur.
- Ulemâ mevcut haliyle dönemin itikadî problemlerine cevap üretemeyen kelâm ilmini yenilemek ihtiyacı duymuş ve bunun için hem geleneği ihya etmeye hem de modern felsefe ve bilimin verilerinden istifade etmeye yönelmiştir.
- Yeni ilm-i kelâm dönemi Allah'ın varlık delilleri, nübüvvet savunusu, kader inancının yeniden ele alınması, insanın özgürlüğü, insan hakları, kadın hakları, din-bilim ilişkisi gibi yeni başlıklarla kelâmın güncellenmesi anlamına gelmektedir.
- Felsefe ve doğa bilimlerinin verileri kadar sosyal bilimlerde dikkate alınmış ve kelâm teolojik altyapısının yanında sosyal kelâm teorilerine de açık hale gelmiştir.
- Bu dönemin tarihî zorlukları ilmî ve fikrî planda oldukça hareketli, verimli ve renkli üretimlere de imkân vermiş, açılan yeni mektepler ve kurum kuruluşlar bu çok sesliliği desteklemiştir.
- Gelenek tenkit süzgecinden geçirilirken aynı zamanda kelâm, felsefe ve tasavvuf müktesabatını birlikte değerlendirme yoluna gidilmiş, bir çeşit telifik ve uzlaştırma yöntemi geliştirilmiştir.
- “İslâm terakkiye mâni değildir” savunusu hemen her çalışmaya ilham verse de yapılan çalışmalarda metot ve üslup birlikteliğine varılamamıştır.
- Dönemin ulemâ sınıfından bazılarının aynı zamanda siyasî bir kimliğinin de olması dikkati çekmektedir. Bu durum onların sahanın nabzını tutmalarında ve problem çözmeye kabiliyetlerinde pratik yararlar sağlamıştır.
- Şerafettin Yaltkaya hem yetişmesindeki geleneksel ve modern proses, hem de ilmî ve fikrî çizgisindeki eklektik yapı ile dönemin ruhunu ve dönüşümünü en iyi yansıtan âlimlerden birisidir.
- Mektep ve medrese eğitimini birlikte alması, devamında aynı kurumlarda bizzat çalışmış olması onun müktesabatına sahanın kazanımlarını da eklemiştir. Fatih Camii'nde

müderislik yapması, Vefa ve Dârüşşafaka gibi dönemlerin önemli liselerinde ve Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yapması burada hatırlanmalıdır.

- Yalrkaya'nın düşüncelerinin ve itikadî konulardaki yaklaşımlarının sade ve anlaşılır olması, geleneği ve modern bilim ve felsefenin verilerini birlikte değerlendirmesinin de bir neticesidir.
- Osmanlı modernleşmesi ve devamında kurulan Cumhuriyet Türkiye'si'nin içinden geçtiği süreçlere destek vermesi Yalrkaya hakkında bazı kafa karışıklıklarına da sebep olmuştur. Bu durum biraz da mevcut siyasî ve fikrî konjonktürün paradoksal yapısından kaynaklanmaktadır. Nitekim dönemin önemli paradigmalarından birisini oluşturan İslâmcılık tezi bu tenakuzun en tipik örneklerinden birisidir. Yalrkaya da buradan nasibini almıştır.
- Yalrkaya Allah'ın varlığını temellendirirken hudûs, imkân ve gaye delilleri olarak bilinen klasik kelâm delillerinden istifade etse de kendisi daha çok âlemin nizamı ve bunun dayandığı ilahî kudret ve iradeye işaret eden Kur'ânî yöntemi takip etmiştir.
- Öte yandan Yalrkaya isbât-ı vâcib anlayışında felsefleşen kelâm tezlerini tenkit etmiş, hasseten de yaşadığı dönemde bu ispat yöntemlerinin işlevsiz kaldığını savunmuştur. Lakin kendisinin ortaya koyduğu isbât- vâcib anlayışında "Allah bilinmez, sezilir" ifadesiyle çıktığı yolda Batı felsefesinin sezgiciliğinden etkilendiği açıktır.
- Yalrkaya'nın ictimâî ilm-i kelâm teorisi sosyoloji ile kelâmı telif etmeye çalışan yönüyle toptan bir din savunusu yapma gayesine matuftur. Dinin manevi potansiyelini ictimâîliğinde gören müellif İslam'ın toplumsal boyutunun cemaat şuuruyla beslendiğini, hatta imanın oluşumunu ve gücünü de buradan aldığını iddia etmiştir.
- Yalrkaya'da dinin anlaşılmasında ve onun tarihî yorumunda içtimaîlik açıklayıcı değere sahipse de onun tezinde dinin kaynağının toplumsal gerçeklikle izah edildiğini söylemek abartılı olacaktır.
- Kendisinden sonra bu yaklaşım tarzında ciddi bir devamlılık olmaması Yalrkaya'nın tezinin başarı gösteremediği anlamına yorummalıdır.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. “Mehmet Şerafettin Yalpkaya'nın İctimâî İlm-i Kelâm Anlayışı”. *Sabit ve Değişken Arasında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi*. ed. Ramazan Altıntaş - Ahmet Mekin Kandemir. 253-266. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Arapkirli, Hüseyin Avni. “Esbâb-ı İlim”. *Cerîde-i İlmîyye* 5/52 (1338), 1655-1657.
- Arapkirli, Hüseyin Avni. “İlim, ilmin Tarifi Adem-i Tarifindeki Mezâhib”. *Cerîde-i İlmîyye* 5/ 50 (1338), 1581-1582.
- Ardoğan, Recep. “Kelâm İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi”. *Keşfi Kadîmden Vaz'ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 589-611. İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2019.
- Bayram, İbrahim. “Şerefeddin Yalpkaya'nın İsbât-ı vâcib Anlayışı”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/3 (2018), 597-628.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Bozkurt, Birgül. *Mehmet Şerefeddin Yalpkaya*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. çev. J. Ward, Swain. New York: The Free Press, 1965.
- Engizek, Bünyamin. *M. Şerafettin Yalpkaya'nın İctimâî İlm-i Kelâm Anlayışı*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Er, Hamit. *İstanbul Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*. İstanbul, 1993.
- Esen, Muammer. Gelenek ve Modernite Bağlamında Müslüman Dini Düşünce Tecdid, İhya, İslah, *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, Yayına Hazırlayan: Fikret Karaman. İnönü Üniversitesi Yayınları: 2018, 3/57-67.
- Evans-Pritchard, E. E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: The Clarendon Press, 1972.
- Gökalp, Ziya. “İctimâî Usûl-i Fıkıh”. *İslâm Mecmuası* 1/3 (14 Rebûlâhir 1332), 85-87.
- Gökalp, Ziya. “Fıkıh ve İctimâiyyât”, *İslâm Mecmuası* 1/2 (30 Rebûlevvel 1332), 40-44.
- Gökalp, Ziya. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Harpûtî, Abdüllatif. “Astronomi ve Din. *Kelâm İlmine Giriş*”. mlf. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*. Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm (I. Kitap) Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası*, 1339-1341.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

- Kara, İsmail. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*. ed. İsmail Kara - Asım Öz. 15-43. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Koca, Ferhat. “Mûsâ Kâzım Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Köksal, M. Asım. “Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerefeddin Yaltkaya (merhum)”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/4 (1964), 106-108.
- Özerverli, M. Sait. “Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli İsmail Hakkı’s Religious Thought Against Materialist Scientism”. *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), 77-102.
- Özerverli, M. Sait. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin’in İctimâî İlm-i Kelâm’ı”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3 (1999), 157-170
- Özerverli, M. Sait. *Kelâm’da Yenilik Arayışları XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Paslı, Cemil. *Kelâm İlminde Yenilik Arayışları ve M. Şerafettin Yaltkaya’nın İctimâî İlm-i Kelâm Projesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Mezâhibin Telfiki ve İslâm’ın Bir Noktaya Cemi*. çev. Ahmed Hamdi Akseki. İstanbul: Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye Matbaa-i Amedî, 1332.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul 1966, I-II.
- Voll, John Obert. Tecdid ve İslahın Temelleri: 18. ve 19. Yüzyıllarda İslâmî Hareketler, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu. İstanbul: Klasik Yayınları. 2014, 39-50.
- Yaltkaya, Şerafettin. “Bâtınlık Tarihi”. *Dârü’l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 1-29.
- Yaltkaya, Şerafettin. “el Hikmetü Dalletün”. *Beyanü’l-Hak* 3/77 (30 Ağustos 1326), 1489-1490.
- Yaltkaya, Şerafettin. “İctimâî İlm-i Kelâm: Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir”. *İslâm Mecmuası* 2/15 (1332), 434-436.
- Yaltkaya, Şerafettin. “İctimâî İlm-i Kelâm: Din Aklî Değil Ma’kuldür”. *İslâm Mecmuası* 3/28 (1333). 650-653.
- Yaltkaya, Şerafettin. “Kaderiyye Yahut Mutezile”. *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/15 (Mayıs 1930), 1-21.
- Yaltkaya, Şerafettin. “Mesele-i âlâ”. *Mihrab* 1/3 (1339).
- Yaltkaya, Şerafettin. “Vücûd-ı Sâni”. *Dersâadet* (13 Teşrîn-i evvel 1336).
- Yaltkaya, Şerafettin. “Vücûd-ı Sâni”. *Dersâadet* (5 Teşrîn-i evvel 1336).
- Yaltkaya, Şerafettin. *Dinî Makalelerim*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1944.
- Yaltkaya, Şerafettin. *Vaazlar*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1944.



İmam Mâtürîdî'nin Sahâbe Tasavvuru

Imam Mâtürîdî's Conception of the Companions

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tokat/Türkiye
Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat/Türkiye
ibrahim.bayram@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4752-0447 | ror.org/01rpe9k96

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
22 Temmuz 2023	22 July 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
02 Kasım 2023	02 November 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with iThenticate
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik It is declared that scientific and ethical principles
ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların have been followed while carrying out and writing
kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim this study and that all the sources used have been
Bayram). properly cited (İbrahim Bayram).

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

Atıf | Cite As

“ Bayram, İbrahim. “İmam Mâtürîdî'nin Sahâbe Tasavvuru”. *Kader* 21/2
(Aralık 2023), 655-685. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1331431>

”

Öz

Ehl-i sünnet kelâmının simge isimlerinden biri olan, orijinal fikirleri, çarpıcı tespitleri ile dikkat çeken İmam Mâtürîdî, günümüze ulaşan eserleri itibarıyla bu sahadaki görüşlerini *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlat* adlı çalışmalarında ortaya koymuştur. Her ne kadar ilki kelâm, diğeri tefsir alanında ise de bu ikincisi de yine onun pek çok kelâmî görüşünü beyan ettiği bir eser hüviyetini kazanmıştır. Hatta kimi kelâmî konular itibarıyla tefsiri bazen daha öncelikli bazen tek kaynak hüviyetini taşımaktadır. Onun tefsirinin öncelikli merci konumunda olduğu kelâmî meselelerden birini de imâmet ve buna bağlı olarak ashap mevzuu teşkil etmektedir. Şîa'nın imâmeti İslâm inanç sisteminin bir parçası haline getirmesi ve bu hususta kilit bir role sahip olan ashâbı tekfir etmesi, Ehl-i sünnet kelâmcılarının da bu meseleyi gündemine almasına zemin hazırlamış, böylece konu artık ilgili boyutuyla inanç mevzuu haline gelmiştir. İtikadi sahada imâmet meselesinin bir alt konusu olarak kendisine yer bulan ashap tasavvuru bu alanda görüş bildiren kelâmcıların eserlerine de girmiş, başta Şîa olmak üzere diğer bazı itikâdî fırkaların ve kimi şahsiyetlerin sahâbeyi alçaltan algılarına cevap olacak bir yapı teşekkül ettirilmiştir. Ehl-i sünnetin hiç kuşkusuz en önemli taşlarından biri olan İmam Mâtürîdî de konuyla ilgili farklı boyutlarıyla izahlar getirmiş ve sahâbeyi hak ettiği mevkie yerleştiren açıklamalarda bulunmuştur. Mâtürîdî, imâmet ve buna bağlı olarak ashap tasavvurunu kelâm eserinde doğrudan ortaya koymamışsa da bir kısım ihsaslarda bulunmuştur. Tefsirinde ise bu hususta önemli açıklamalar getirmiştir. Kelâmcılar, bu sahadaki eserlerinde ashapla ilgili hangi hususları öne çıkarmış, buna dair hangi meselelere temas etmişse o da tefsirinde çoğu kez bunlara değinmiştir. Mâtürîdî'nin görüşlerini çoğunlukla kelâm değil de tefsir eserinde ortaya koymasına bağlı olarak yoğunlaştığı veya temas ettiği konularda kısmi farklılıklar göze çarparsa da ulaştığı sonuçlar kelâmcılarınla örtüşmüştür. İmam Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak sahâbilerin üstün özellikleri, onlara karşı geliştirilecek tavır, Şîa'nın sahâbe algısına cevap, ashap arasındaki çekişme iddiaları ve mücadeleler, nihayet onları konularına uygun değerlendirme gibi başlıkların altında toplanabilecek açıklamalar yapmıştır. Bunların içerisinde ikinci başlık daha çok usûl-i fikh, sonuncusu neredeyse tamamen tefsir içerikli iken diğerleri ise kelâmda da yoğun şekilde ele alınan konular olmuştur. İşte bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin ashap tasavvuru ortaya konularak aklı hiçbir zaman ihmal etmeyen, ona büyük paye veren bir İslâm âliminin zihin ve kalp dünyasında sahâbenin neye karşılık geldiği gözler önüne serilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmam Mâtürîdî, Sahâbe, Ehl-i Sünnet, Şîa.

Abstract

Imâm Mâtürîdî, who is one of the symbolic names of Ahl as-Sunnah kalâm and draws attention with his original ideas and striking determinations, revealed his views regarding kalâm in his works called *Kitâb al-tawhîd* and *Ta'wîlât*. Although the first one is in the field of kalâm and the other is in the field of tafsîr, the second one has gained the identity of a work in which he declared many theological views. One of the theological issues in which his tafsîr is the primary authority is the imamate and accordingly the companions. The Shî'a's making the imamate a part of the Islamic belief system and the takfir of companions, who have a key role in this matter, paved the way for Ahl as-Sunnah theologians to put this issue on their agenda, so the issue has now become a matter of belief in its relevant dimension. The imagination of the companions, which took its place as a sub-topic of the imamate issue in the theological field, also entered the works of the theologians who expressed their views in this field, and a structure was formed that would respond to the perceptions of the Shî'a, some other theological sects and some personalities that demean companions. Imâm Mâtürîdî, who is undoubtedly one of the most important stones of Ahl as-Sunnah, also explained the subject with different dimensions and made statements that placed the companions in the position they deserved. Although Mâtürîdî did not reveal the concept of imamate and, accordingly, the companions in his theological work, he made some suggestions. He made important explanations on this issue in his tafsîr. The theologians, in their works in this field, highlighted the issues related to the companions, and whatever issues they touched on this matter, he often mentioned them in his tafsîr. Although there are partial differences in the subjects that Imâm Mâtürîdî concentrates on or comes into contact with due to the fact that he reveals his views mostly in his work of tafsîr rather than theology, the results he reached overlapped with the theologians. Imâm Mâtürîdî made explanations on the subject that can be grouped under headings such as the superior characteristics of the companions, the attitude to be developed towards them, the answer to the Shiite perception of the companions, the claims of conflict and struggles among the companions, and finally, evaluating them in accordance with their positions. Among these, the second title was mostly usûl-i fikh, the last one was almost entirely tafsîr, while the others were subjects that were dealt with intensively in kalâm. In this study, Imâm Mâtürîdî's vision of the companions will be revealed and what

the companions mean in the mind and heart of an Islamic scholar who never neglected the mind and gave it great importance will be revealed.

Keywords: Kalâm, İmâm Mâtürîdî, Companions, Ahl as-Sunnah, Şî'a.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde temelde bir fıkıh konusu olarak incelenen imâmet bahsi Şî'a'nın onu bir iman maddesine dönüştürmesiyle Ehl-i sünnet akâid/kelâmının da temas ettiği bir mesele haline gelmiş, bu doğrultuda o, farklı alt başlıklarıyla itikâd eserlerinin sonunda kendisine yer bulmuştur. Şî'a'nın imâmet meselesini ele alırken, sahâbîlere dönük geliştirdiği inanç ve söylem Ehl-i sünnet mensubu ulemânın, imâmet meselesinin bir uzantısı olarak ashap mevzuuna da değinmelerine zemin hazırlamıştır. Şî'a dışında, yine başta Hâricîler olmak üzere kimi Murtezilî ilim ehlinin ortaya koyduğu ashap tasavvuru da Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu konuya müdahil olmalarını hızlandırmıştır.

Ashap hakkında geliştirilecek olumsuz bir söylemin, Kur'an ve sünnete dönük bir kısım şaibeleri beraberinde getireceği varsayıldığında sahâbe konusundaki ilgili hassasiyet gayet makul gözükmektedir. Sıradan bir müslüman için dahi tasavvur edilemeyecek durumların, kullanılmayacak ifadelerin ashap hakkında düşünülüp, zikredilmesi bu meseleye girilmesini adeta bir zaruret haline getirmiştir. İşte bu doğrultuda Ehl-i sünnet âlimleri, akâid ve kelâm eserlerinde sahâbe hakkında geliştirilecek tutum, beslenecek duygu ve alınacak tavırlar ekseninde açıklamalar yapmışlar, onların aralarındaki mücadelelerin nasıl anlaşılması gerektiğini beyan etmişler, bu izahlarında neye dayandıklarını gösterir şekilde onlarla ilgili bir kısım âyet ve hadislerle atıfta bulunmuşlardır. İnanç sahasında eser vermiş olan ulemâ bu yol ile Ehl-i sünnet kelâmındaki sahâbe tasavvurunu çok açık bir surette ortaya koymuşlardır.

Kelâmcılar bir yandan ashaba tazim gösterilmesi gerektiğini açıklarken, diğer taraftan bunu zedeler gözüken ve zihinde soru işaretleri oluşturan, onların arasında vuku bulup da savaşa dek uzanan mücadelelerine de ışık tutmuşlar, bunları bir tarihçi gözüyle değil İslâmî hassasiyet içerisinde açıklamaya gayret etmişlerdir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Hz. Ali'nin konumu, Hz. Osman'ın şehadeti, Cemal ile Sıffin Savaşları ve Hakem Olayı değindikleri konular olmuş, ancak bunların hepsini aynı yoğunlukta işlememişlerdir. Kelâmcıların bunları izah aşamasında dertleri; hakikatin en yalın şekilde tespiti olmamıştır. Onlar meseleye tamamen dinî/uhrevî kayıp ve kazanç zaviyesinden bakmışlar, Müslümanların aksi yönde geliştirecekleri kimi duygu, ifade ve tavırların nelere mâl olabileceğini anlatmaya çalışmışlardır. Tabii bunu gerçeği tersyüz etmek şeklinde değil, hakikati; Şî'a'nın savunduğu sahâbe algısı ile eşleştirmenin yanlışlığı üzerinden beyan etmişlerdir. Kelâmcıları bu konuda böylesi bir yol izlemeye iten sebep hiç şüphesiz aksi yöndeki bir sahâbe tasavvurunun âyet ve hadislerdeki ashap portresini lekelemesi kaygısı olmuştur. İşte onlar bu doğrultuda sahâbîlerin konumunu belirlemişler, bu hususta Şî'a ve onlar gibi tavır alan kişilerin, Müslümanların itikad dünyasında yapacakları tahribatın önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.

Ehl-i sünnet mezhebinde bu doğrultuda sahâbe tasavvurunu ortaya koymaya çalışan âlimlerden biri de Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (öl. 333/944) olmuştur. O, her ne kadar günümüze

ulaşan *Kitabü't-Tevhîd* adlı kelâm eserinde inanç esaslarıyla doğrudan alakalı görmediğinden¹ sistemi gereği yer vermediği imâmet meselesinin² bir alt konusu olduğu için sahâbe mevzuunu hususi olarak işlememiş,³ sadece kimi ihsaslar ile yetinmiş ise de tefsirinde, farklı vesilelerle, nasıl bir ashap anlayışına sahip olduğunu gösteren açıklamalar yapmıştır. Tabii bu izahlarının çok önemli bir kısmını kelâm eserinde ortaya koymadığı için onlar tümüyle klasik bir kelâm telifindeki açıklamalar ile aynı istikamette ilerlememiştir. Bu manada onun tefsirindeki izahatı bir yönüyle eksiklik barındırır da, burada kelâm kitaplarında pek de görülmeyen zenginlikte tasvirlerde bulunup kimi farklı inceliklere işaret etmesi, yine bazı âyetler özelinde hususi açıklamalar getirmesi ise onları oldukça değerli kılmıştır. Bu izahların bir kelâm ekolünün reisi olan, orijinal tespitlerde bulunan bir âlim tarafından ortaya konulması ise onları daha da kıymetli hale getirmiştir.

İmam Mâtürîdî'nin kelâm eserinde ilgili konunun müstakil şekilde bulunmamasından olsa gerek onun ashap hakkındaki fikirleri, istisnası dışında⁴ ulaşabildiğimiz kadarıyla hususi bir surette incelenmemiştir. Kimi yüksek lisans ve doktora düzeyindeki çalışmaların içerisinde konuyla ilgili dolaylı kesişmeler varsa da burada müstakil biçimde, daha detaylı ve sistematik tarzda bir ashap tasavvurunun ortaya konulmasına gayret edilmiştir. Açıkçası bu makalede temel kaynağın tefsir olması bazı konularda kelâmî içerikten uzaklaşılması gibi bir netice verse de mümkün merteye bu sahada kalınmasına ve başlıkların da kelâma uygun bir tarzda teşkil edilmesine çalışılmıştır. Ancak Mâtürîdî'nin özellikle bazı âyetlerin muhataplarının ashap olmadığı yönünde açıklama getirdiği yerlerde konu zorunlu olarak tümüyle tefsir içeriğine kaymıştır. İşte böyle bir çerçeve içerisinde aktarılacak olan Mâtürîdî'nin ashap tasavvuru; sahâbenin üstün özellikleri, onlara karşı geliştirilmesi gereken tavır, Şîa'nın sahâbe algısına cevap, ashap arasındaki mücadele iddiaları ve mücadeleler, nihayet onları konumlarına uygun değerlendirme başlıkları altında ele alınacaktır. Müellifin izahatı doğrultusunda buradaki ikinci başlığın altı daha çok usûl-i fıkıh, sonuncusu ise tamamen tefsir merkezli olacaktır. Ancak kelâmcıların ashapla ilgili kimi tasavvurlarından hareketle o açıklamaların da bu saha ile irtibatının kurulmasına çalışılacak, böylece bir oranda itikâdî alan ile yine kesişme sağlanacaktır.

Mâtürîdî, yukarıdaki başlıkların içeriğine tahmin edilebileceği üzere aynı yoğunlukta yer vermemiştir. Bunlardan onun ashapın konumu altına dâhil edilebilecek açıklamaları, daha büyük bir yeküne ulaşırken, sahâbeye karşı geliştirilmesi gereken tavır hakkında zikrettikleri ise görece daha az yer kaplar. Ancak onun konuyla ilgili verdiği malumatın bir kısmının diğer bir başlık altına

¹ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/156.

² Mâtürîdî'nin imamet hakkındaki görüşleri için bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2019), 99-106.

³ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2016), 32.

⁴ Hadisçi perspektifiyle sunulan ilgili çalışmada geçen konular, bu makalede yer verilecek meseleler ile doğal olarak bazı hususlarda kesişecektir. Ancak tebliğin gerektirdiği ihtisar zorunluluğu burada söz konusu olmadığı için bu çalışmada nispeten kimi detaylara inilmesine, başka bazı başlıklar açılmasına ve meseleye mümkün merteye kelâmcî zaviyesinden yaklaşılmasına, buna bağlı olarak da kelâm eserleriyle daha fazla paralellik kurulmasına gayret edilecektir. İlgili tebliğ için bk. Nuri Tuğlu, "İmam Mâtürîdî'de Sahabe Anlayışı", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 1/408-415.

dercini mümkün kılan bir yapıya sahip olması, yoğunluk oranlarını birbirine yaklaştırır. Kaldı ki bir müfessirin izahlarının âyetin muhtevasına göre şekilleneceği hesaba katıldığında, bazı konuların daha ön plana çıkması gayet doğaldır. İşte Mâtürîdî çizilen bu tablo içerisinde konuyla alakalı görüşlerini beyan edecektir.

1. Sahâbenin Üstün Özellikleri

İmam Mâtürîdî, örnekleri sunulacağı üzere tefsirinde farklı vesilelerle, tabii ki daha çok âyetin bağlamına göre ashaba dönük kimi tavsiflerde bulunur. Bu noktada getirdiği yorumlarla onları doğal olarak sahâbe-i kiramı öven ifadeler olarak paylaşır. Bunların bir kısmını doğrudan âyetin zâhirî manası şeklinde kaydederken bir bölümünü ondan çıkarılabilecek mana ve işaretler sadedinde zikreder. Böylece taşıdıkları temel özellikler, işgal ettikleri mevki itibariyle ortaya bir sahâbî portresi çıkartır. Kelâmcıların da eserlerinde sahâbenin konumunu daha çok âyetlerin mantukundan hareketle tayin ettikleri düşünülünce onlarla Mâtürîdî benzer noktalarda buluşur.

Kelâmcıların ashabin fazileti meyanında belki en çok atıfta buldukları ilâhî kelâm örneklerinin başında Feth sûresi 48/29. âyeti gelir.⁵ Onun tefsiri Mâtürîdî'nin de sahâbenin üstün mevkiini en güçlü ve net şekilde açıkladığı ifadeler olarak dikkat çeker. Âyetin içeriği elbette bunda en büyük etken olur. İmam, ifadelerinin bir kısmını meal, ötekilerini tefsir tarzında zikreder. Önce âyette kendi kanaati olduğunu ihsas eder biçimde Hz. “Muhammed ile birlikte olanlar” ifadesinin kapsamı altına bütün sahâbîlerin girdiğini, ardından gelen diğer taziz cümlelerinin de onların hepsi için geçerli olduğunu vurgular. Mâtürîdî, mezkûr ilâhî kelâmın tüm sahâbîleri kuşattığını bir kanaat olarak kaydetse de onun ashabin bir kısmını kapsar yahut genel vasfını zikreder surette de anlaşılabilirliğini söyler. Peşi sıra sahâbenin mevkiini ortaya koymaya başlar.⁶

Müellif, âyetin yorumunda bazen konuyu genel anlamda müminler üzerinden ilerletip sonra bunları ashapla eşleştirirken bazen doğrudan sahâbe ekseninde açıklamalar getirir. Bu ilk tür izahlarından birinde Allah'ın söz konusu âyette merhameti müminlerin niteliği olarak zikrettiğini, Hz. Peygamber'in de iman edenlerin birbirlerine merhameti kabilinden hadisleri olduğunu söyler. Öte yandan âyette müminlerin kâfirlere karşı sert olarak nitelenmesinden onlara dönük hiçbir şefkatlerinin bulunmadığı manasının anlaşılacağını belirtir. Nitekim Hz. Peygamber'in de (Müslüman olmaları için) kâfirlere karşı adeta kendini paralayacak surette şefkat

⁵ Ebû'l-Hasen İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1422/2002), 305-306; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-İtikâd alâ mezhebi's-Selef Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Ebû'l-Fazl Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî (y.y: Dârü'l-Ahdi'l-Cedîd li't-Tıbâa, 1379/1959), 159; Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbâs Süleymân (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 246; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3/643; Ebû's-Senâ Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî, 1428/2008), 239; Kemaleddîn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere fi şerhi'l-Müsâyere* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2004), 265; Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekânî, *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*, thk. Muhammed Yusuf İdris-Baha Ahmed (Umman: Dârü'n-Nûr, 2016), 2/1127.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/316.

gösterdiğini söyler. İşte ashabın da bu şekilde olduğunu ifade ile⁷ onları Hz. Peygamber ahlâkı üzere bulunan kişiler olarak nitelemiş olur.

Mâtürîdî, âyette sahâbeyle ilgili olarak geçen kâfirlere karşı sert nitelemesinin ashabın onlara hiçbir davranışında şefkat göstermemeleri tarzında anlaşılması gerektiğini söylediği gibi, birbirlerine merhametli ifadesinin de benzer bir yorumunu yapar. Bu doğrultuda ashabın müminlere karşı şefkatinin, onlardan biri kötülük yaptığında bu işi terk edinceye kadar ona sertlik göstermeyeceği anlamına gelmediğini kaydeder. Bu durumu da onlara dönük sertliğin de aslında kurtuluşlarını temin babında bir şefkat olacak olması ile açıklar. Bu tavrın onların birbirlerine karşı merhametli oldukları gerçeğini değiştirmeyeceğini yeniden teyit eder.⁸

Kanaatimize göre Mâtürîdî, âyet hakkında getirdiği bu yorumla sahâbenin davranışlarını işin önünü ve arkasını hesap ederek belirlediğini ifade etmiş olur. Açıkçası bir davranışın, her zaman ve zeminde bütün şartlardan azade, mutlak şekilde iyi yahut kötü olmadığı varsayıldığında onun düştüğü kayıt önem arz eder. Bu aktarış biçimi, aynı zamanda onun maksadı esas aldığına da bir örnek teşkil eder. Mâtürîdî'nin bu yorumu yine sahâbe özelinde okunduğunda ashap, öfkelerini de sevgisini de ilâhî rızayı gözeterek sergiler. Mümine karşı zâhirî öfkesi merhamet barındırırken, kâfire karşı hakiki gazabı ise onun iman etmesi için çaba göstermesine engel teşkil etmez. Ashap, duygularının tatminini değil, dine ve müminlere bir zarar oluşturmadıkça muhataplarının konumunu iyileştirmeyi esas alır. O halde sahâbe her daim aşkın bir hakikate sahip olan, davranışlarının özünü de buna göre şekillendiren güzide bir topluluktur.

Burada zikri geçen ashabın ilgili iki niteliği belli ki kimi kelâmcılar tarafından onların baskın karakteri olarak anlaşılır. Nitekim Cüveynî şârihi İbn Meymûn (öl. 567/1171) sahâbeyi yâd ederken Allah'ın, onları kâfirlere karşı sert, birbirlerine merhametli olarak andığına özel atıfta bulunur.⁹ İbrâhim Hakkı Erzurûmî de (öl. 1194/1780) manzum akâid risalesinde ashabi "eşiddâ u ruhemâ cümlelerin maksudları Allah" ifadeleriyle mısraa dökerken yine onların aynı özelliklerini öne çıkarmış olur.¹⁰

Mâtürîdî, âyette sahâbe hakkında kullanılan rükû ve secdede olmaları ifadesinin ise ya onların cemaatle namaza devam etmelerinin ve/veya rablerine boyun eğip müminlere tevazu göstermelerinin maksut olabileceğini belirtir. Yine âyetin devamına bağlı olarak merhamet, sertlik, secde ve rükû etme sıfatları üzerinden cennete talip olduklarını söyler. Burada onların maişetlerini teminde ilâhî fazlı istemeleri gibi bir durumun da söz konusu olabileceğine atıfta bulunur. Rızayı ve lütfu Allah'tan beklediklerine dikkat çeker.¹¹

Mâtürîdî, ashabın yüzlerinde secde izinin olmasını izah sadedinde bazı rivayetlere yer verdikten sonra kıyamet günü, secdeleri ve abdestlerinin işaretleri olarak yüzlerinin nurânî/beyaz olacağını belirtir. Bu muhteva içerisinde gelen bir hadise atıf yapar. Burada, Allah'ın onların yüzlerinde

⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/317.

⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/317.

⁹ Ebû Bekr İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekkâ (Kâhire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987), 671.

¹⁰ İbrahim Hakkı[Erzurûmî], *Manzûm Akâid* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1326), 36.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/317-318.

kendisine ibadet etmeleri ve bu hususta gayret göstermelerinin alameti olarak nur, hoşluk/tatlılık ve güzellik yaratması anlamının da düşünülebileceğini söyler.¹²

Mâtürîdî, ashabın durumunun Tevrat ve İncil’de olduğu mealindeki ifadenin tefsirinde de farklı ihtimalleri gündeme getirir. Sahâbenin sonuç itibariyle tazime layık ve tâbi olunması gereken kişiler olarak tavsif edildiğine atıf yapar. İlkinde onların Tevrat ve İncil’de, insanlar ve melikler tarafından saygı gören seçilmiş kimselerin konumu her ne ise aynı makamda bulunmaları yorumunu öne çıkarır. İkincisinde ise onların Tevrat ve İncil’de de doğrudan aynı şekilde tavsif edildikleri manasını ortaya koyar.¹³

Mâtürîdî yine sahâbenin ekine benzetilmesini yorumlarken ise bu kez onların mevkiini nispeten daha bağımsız cümlelerle zikreder. Sahâbîlerin böyle bir teşbihe konu olmalarını; onların, dinin yasaları silindikten ve izi kesildikten sonra bunları canlandırmaları üzerinden açıklar. Bu noktada Hz. İsa’dan sonra gelen ilk resul olarak Hz. Peygamber’in başta tek bir filiz gibiyken ashabın ona yardımcı olup desteklediklerini ve o tek filizi sarmalayıp da onu kalınlaştıran ekinler yerine geçtiklerini söyler. Sahâbenin ilkin o incecik filizin etrafında toplandıklarını, aşama aşama onu kalınlaştırarak cemaat oluşturduklarını belirtir.¹⁴

Mâtürîdî, ashabın faziletine herhalde en güçlü referans olan ilgili âyetin tefsirinde bütün bu izahlarıyla ilhamını ondan alarak önemli açıklamalar getirmiş olur. Bunlar aynı zamanda sahâbenin temel bir kısım özelliklerini, dolayısıyla mevkilerini de gözler önüne seren ifadelerle dönüşür. Burada sahâbîler adına öne çıkan sıfatlara bakıldığında ise onların; insanlara ilâhî düstur çerçevesinde davranan, öfkelerini de merhametini de buna göre belirleyen, rabbine boyun eğen, O’nun lütfunu bekleyen, bütün bu davranışlarıyla saygıyı hak eden, peygamberine güç veren ve bir cemaat teşekkülüne zemin hazırlayan kişiler şeklinde konumlandırıldığı görülür.

Mâtürîdî, başka âyetlerin tefsirinde de ashap portresi çizmeye devam eder. Bunlardan birinde, “İslâm’ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır.”¹⁵ âyetinin tefsirinde yine kelâm kitaplarında geçen bir tavsifte bulunur. Ashabın şer’î manada muhaciri ile ensarı ile tümü Resûlullah’a destek hususunda eşit, hepsi de ona yardımcı mevkiinde iken Medinelilerin ensar diye adlandırılmasını onların berikilere dayanak olmaları, evleriyle vatanlarını açmaları, canlarını ve mallarını feda etmelerine bağlar. Böylece konu özelinde daha önemli olan kısmı ile ashabın Hz. Peygamber’e destek hususunda

¹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/318.

¹³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/319. Hanefî âlim Siracüddîn Ömer el-Gaznevî (öl. 773/1372) de ikinci izaha benzer şekilde sahâbenin ilgili konumunu “Allah’ın Tevrat, İncil ve Kur’an’da onları methettiği” ifadeleriyle kaydeder. Bk. Siraceddîn Ömer b. İshâk el-Gaznevî, *Şerhu akîde el-İmâmî’t-Tahâvî*, thk. Hâzîm el-Geylânî el-Hanefî-Muhammed Abdülkâdir Nassâr (Kâhire: Dâretü’l-Karaz, 2009), 150.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/319-320. Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden Ebü’l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) de ilgili âyeti ashabın peyderpey Hz. Peygamber’e tâbi olup çoğalmaları ve ona ferahlık vermeleri şeklinde açıklayarak sahâbenin aynı konumuna işaret eder. Bk. Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî=Bahru’l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1993), 3/259. Yine Ebussûud Efendi (öl. 982/1574) de ashabın mevkiini; İslâm’ın başlangıcında az sayıdayken çoğalıp güçlenmeleri, gün gün yükselip insanlığın hayranlığını uyandıracak konuma erişmeleri şeklinde açıklamak suretiyle benzer bir vurguda bulunur. Bk. Ebussûud Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi’s-suûd* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 9/115.

¹⁵ et-Tevbe 9/100.

birbirlerinden ayrılmadığını, onların tümüyle Resûlullah'a yardımcı şeklinde konumlandığını zikretmiş olur.¹⁶

Kelâmcılar söz konusu âyete sahâbenin fazileti meyanında yaptıkları atıfta daha çok karşılıklı rıza vurgusunda bulunurken¹⁷ Mâtürîdî'nin ise yukarıda görüldüğü üzere ağırlıklı olarak ashabın Hz. Peygamber'e olan desteklerine dikkat çektiği fark edilir. Ancak bu niteliğin de kelâmcılar tarafından sıklıkla zikredildiği itibara alındığında hepsi ortak paydada buluşmuş olur.¹⁸

Mâtürîdî, kimi kelâmcıların ashabın faziletine delil olarak kullandıkları bir hadiste geçen ve sahâbeyi havâri olarak niteleyen nebevi habere uygun şekilde onları bu isimle¹⁹ adlandırarak da benzer bir konumlandırma yapar. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in; her nebinin havârisi olup kendisinin havârisinin de falanca kişi olduğu yönündeki hadisine²⁰ atıf yaptıktan sonra o havâri ifadesiyle yardımcı ve vezir anlamının kastedildiğini belirtir. Böylece Mâtürîdî, sahâbenin yine "yardımcı olma" şeklindeki temel vasfına işaret etmiş olur.²¹ İmam, başka bir yerde havâri, Hz. İsa'nın havassı, en yakınında bulunanları şeklinde tavsif eden bir rivayete yer verdikten sonra Hz. Peygamber'in ashabının da onun havâri olduğu söyler. Böylece ashabi onun en yakınındaki kimseler şeklinde konumlandırmış olur.²² İmam başka bir yerde yine Hz. İsa'nın "havârilerinden olan ashabi" şeklinde bir ifade kullanarak her ne kadar dolaylı da olsa, benzer şekilde ashapla havâri arasında bağlantı kurar. Devamında ise bu kez havâriyi doğrudan ashap kelimesiyle karşılar. Böylece yine sahâbenin yardımcılık mevkiine dolaylı biçimde atıfta bulunmuş, ayrıca o ikisini müteradif şekilde kullanmış olur.²³

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/460. Bu konuda Ömer en-Neseî (öl. 537/1142) de muhtemelen Mâtürîdî'den iktibasla benzer bir yorum yapar. Sadece bu toplu desteği, tahsis amacı taşımadan, Hz. Peygamber'e savaşlarında yardım şeklinde kaydeder. Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî (Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019), 7/450-451.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf li mâ yecibu itikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Keveserî (Kâhire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 1421/2000), 64; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid fi't-tevhîd*, thk. Muhammed Akîl b. Ali el-Mehdelî (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2. Basım, 1411/1991), 70; Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usulî'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: el-Mektebü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989), 72.

¹⁸ Mâtürîdî'nin burada öne çıkardığı Hz. Peygamber'e destek vurgusunu Ebû'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1115), ve Abdülbâkî Arif Efendi (öl. 1125/1713) gibi kelim sahasında eser veren müellifler de vurgularlar. Bu manada Neseî, ashabi diğer sıfatlarının yanında Resûlullah'ın dinine yardımcı şeklinde niteler. Abdülbâkî Arif de aynı yolu izler. Hatta sahâbeyi Mâtürîdî gibi doğrudan Hz. Muhammed'e yardımcı şeklinde vasıflar. İkisi de bunu ensar muhacir ayrımı yapmadan tümüyle ashaba izafe ederek yine Mâtürîdî'nin açıklamalarını teyit etmiş olurlar. Bk. Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2/506; Abdülbâkî Arif Efendi, *Menâhicü'l-Usulî'd-Diniyye ilâ mevâkifi'l-makâsidi'l-ayniyye* (Ankara: DİB Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006437-1), 96b.

¹⁹ Ahmed el-Beyhakî, *el-İtikâd alâ mezhebi's-Selef*, 160.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cihâd", 40.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/380.

²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/648.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/409-410. Ebû Hanife şarihi Hakîm er-Rûmî de benzer içerikte paylaştığı hadis üzerinden hem havâri-sahâbî paralelliğine hem de bunun içerdiği yardımcılık misyonuna işaret eder. Bk. Hakîm İshâk er-Rûmî, *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebeviyye* (Ankara: DİB Kütüphanesi, Yazma Eserler, 001871-II), 86a-86b.

Mâtürîdî, Tevbe sûresi 9/20. âyetinin tefsirinde ise kelâmcıların eserlerinde belki de en çok yaptıkları sahâbe tavsifine benzeyen nitelermelerde bulunur. Önce âyetin mantukuna bağlı olarak ashabın, Hz. Peygamber'in Allah'tan haber verdiği her şeyde sadık, kendilerini çağırıp emir ve yasakta bulunduğu her işte haklı olduğunu tasdik ettiklerini belirtir. Âyetin "iman edenler" kısmını bu ifadelerle açıklayan Mâtürîdî, Allah yolunda malları ve canları ile cihat etmelerini ise daha ayrıntılı şekilde yorumlar. Bu doğrultuda ashabın baba, kardeş, aşiret, mal, ev ve beldelerinden ayrıldıklarını, âyette zikri geçen kalplerin sevdiği ve meylettiği her şeyi terk ettiklerini belirtir. Bu fedakârlıkları neyin uğruna yaptıklarına değinirken ise bunları hep dinî gayretlere dayandırır. Onlara, İslâm'dan önce dünya ve içindekiler verilse, korku ve sıkıntılar/belalar üzerinden tehditler yöneltile böyle baba, kardeş, aşiret ve evlatlarını terke yanaşmayacakken Müslüman olunca, bütün bunlardan vazgeçip Resûlullah'a icabet ettiklerini söyler. Hepsini de ilâhî rızaya nailiyet azimlerine bağlar.²⁴

İlgili hususların Allah tarafından beyan edilerek ashabın kalbinde dinin ne kadar yüce bir değeri ve önemi bulunduğunun ortaya konulduğunu söyleyen Mâtürîdî, yine bu ifadelerle sahâbenin çektiği sıkıntı/yaşadığı imtihanın sonraki Müslümanların imtihanından daha büyük ve çetin olduğu hususunun da anlaşıldığını kaydeder. Bunu da onların imtihanının, genel yaşayışlarının aksine ve fitratlarına yerleştirilmiş olan şeylerin hilafına gerçekleşmiş olması ile gerekçelendirir. İnsan o ilgili şeyleri sever, onlar fitratlarına yerleştirilmiş şekilde yaşarken ashabın, rablerinin rızası için bunları terk ettiklerini ve bunun tüm zorluklarına katlandıklarını belirtir. Daha sonra gelen Müslümanların sıkıntılarının ise genel yaşayışlarına uygun surette vuku bulduğu için daha kolay ve hafif olduğunu kaydeder.²⁵

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/318-319. Mâtürîdî, bir başka yerde bağlamı tamamen farklı olsa da bir vesileyle, ashabın akraba ve taallukatı ile savaşmakla emrolduklarını, bunun akrabalık ilişkisini kesme anlamına geldiğini söyler. Yine gücü ve kuvveti olmayıp az bir sayıda bulunan sahâbenin, tam da farklı konumdaki düşmanlarla harp etmekle yükümlü tutulduklarını vurgular. Onun bu ifadeleri konuyla alakalı hale getirildiğinde ashabın dinleri namına, ilâhî emre ittiba için, akrabalık ilişkisinden vazgeçmeyi hiçe saydıkları, düşmanlarının gücünün gözlerini korkutmadığı yorumunu yapmak mümkündür. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/277.

Öte yandan Eş'arî kelâmcı Adudiddîn el-Îcî (öl. 756/1355) de ashabın dinleri için mal ve canlarını feda edip aile ve beldelerini terk ettiklerini, yine dinin tazizi adına evlat, baba ve akrabalarıyla savaştıklarını vurgularken aynı hususlara işaret eder. Bk. Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3/590-591, 601. Abdülmecîd-i Sivâsî (öl. 1049/1639) de akâid eserinde ashabın konumunu tayin ederken, onların vatanlarını terk ettiklerini, hiçbir ortamda can ve mallarını Hz. Muhammed'den esirgemediklerini, anne ve babalarını fedadan çekinmeyeceklerini ifade ettiklerini vurgulayarak benzer özelliklere dikkat çeker. Bk. Abdülmecîd b. Muharrem b. Muhammed es-Sivâsî, *Dürrer-i akâid* (Ankara: DİB Kütüphanesi, Yazma Eserler, 003585), 63a-63b.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/319. Mâtürîdî, sahâbîlerle ilgili benzer tavsiflerini başka yerlerde de zikreder. Bunlardan birinde ashab Resûlullah'a iman edip de o, kendilerine canları, babaları ve çocuklarından daha sevgili olunca akraba ve yakınlarına buna göre davrandıklarını söyler. Hz. Peygamber'e karşı çıkan bütün akrabalarına düşmanlık besleyip onlardan ayrıldıklarını ifade eder. Bu yüzden de Hz. Peygamber'e ilk ortaya çıkışında inanan kişilerin imanının, daha sonra inanan kimselerin imanından daha faziletli kabul edildiğini belirtir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/541. Mâtürîdî yine kimi kelâmcılar tarafından daha çok ashab üzerinden okunan "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" (Âl-i İmrân 3/110) âyetinin geldiği muhtemel anlamları zikrederken de bunlardan birinde sahâbe olarak anlaşılmaya müsait bir açıklama getirir. Burada en hayırlı ümmet olunmasını; Allah'ın dinine yardım, ilâhî kelâmı yüceltme, resulüne şefkat meyânında can verme, onu kendi nefisinden aziz bilme üzerinden açıklar. Böylece sahâbîler hakkında çokça kullanılan tavsiflere yer vermiş olur. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/450-451.

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarını bir yoruma tâbi tutmak gerekirse o, bir yandan sahâbeyle ilgili âyetlerde zikrolunan yahut ima olunan hususları teyit ederken, diğer taraftan neden böyle bir ashap portresi çizildiğinin ipuçlarını vermiş olur. Onun kelâmcı kimliğinden de izler taşıyan bu açıklamasına göre ashap dini uğruna çektiği sıkıntılar, feda ettiği güzellikler ve vazgeçtiği desteklerin çokluğuna yahut ağırlığına bağlı olarak, diğer Müslümanlardan daha üst mevkileri elde etmiştir. Burada öne çıkardığı husus ise; ashabın içinde bulunduğu ortamı neredeyse bütün unsurlarıyla gözünü kırpmadan değiştirmeyi göze almışken, sonraki nesillerin, böylesi kapsamlı ortam değişimine mecbur kalmadan hayatlarını sürdürmesi olmuştur. Başka bir ifadeyle ashap sadece vatanlarından ayrılmamış, bilinçli bir vazgeçişle yanları başında bulunan en yakın aile üyelerini, mevkilerini ve sevgisi insan fitratına yerleştirilmiş olan güzellikleri de terk etmiştir. Bütün bu özverileri ise onları daha hafif sıkıntılarla boğuşan öteki Müslüman kuşakların önüne geçirmiştir.

Mâtürîdî, bir başka yerde bir âyetin içerdiği hikmetlere temas ederken de ashabın din hususunda/dinleri uğruna büyük sıkıntılar çektiklerini ve dini sonraki nesillere ulaştırdıklarını söyler. Dinin zayi olmaması için şimdi de onu korumak, ona tutunmak ve bunun için ashabın yaptığı gibi tahammül göstermek gerektiğini kaydeder.²⁶ Mâtürîdî, kelimelerinde de bir kısım âyetleri paylaştıktan sonra bunlardan münafıkların ashaptan korktukları şeklinde bir mana çıkartarak bir yönüyle yine sahâbenin dinin muhafazasındaki dirayetini ortaya koyan bir ifadeye başvurmuş, dolayısıyla da onların dindeki yüksek konumuna işaret etmiş olur.²⁷

Mâtürîdî, "İş konusunda onlarla müşavere et"²⁸ şeklinde Hz. Peygamber'e gelen ilâhî hitabın tefsirinde de sahâbenin yüksek mevkiine ışık tutan bir yorum getirir. Bundan ashabın Allah katındaki değerlerinin büyüklüğü, mertebelerinin yüceliği, akıllarının fazilet ve üstünlüğünün anlaşıldığını söyler. Her ne şekilde olursa olsun, ashabın alt derecesinde olanların kendilerini onlarla bir tutamayacağını kaydeder. Müellif yine Hz. Peygamber'e istişare emri verilmişken, onun hem bunu yapıp hem de onların fikirlerini terk etmesinin caiz olmamasından hareketle ashabın görüşünün birleştiği yerde hakkın ondan ayrılmayacağı yorumunda da bulunur.²⁹

Mâtürîdî, yine sahâbenin üstün özelliklerine dönük bir tavsif olarak okunmaya müsait izahında onları ilâhî hitabın indiği ortama şahit kimseler olarak da niteler. Bu zatlara âyetlerin kapalı kalmayacağını, onların ilgili âyetteki muradın hakikatini anlamaya daha layık olduklarını, bir kapalılık olması halinde hakikate ulaşma meyanında soru sormaya daha elverişli konumda bulduklarını zikreder. Burada her ne kadar bütün sahâbîlerin ilgili hususta aynı mevkide

Öte yandan Mâtürîdî, kelâm eserinde bir vesileyle, savaşta aldıkları mağlubiyet neticesi davalarından vazgeçmemeleri itibarıyla sahâbeyi adeta sadakat testinden geçmiş kimseler şeklinde tavsif ederek de benzer bir hususa işaret etmiş olur. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçî (Beyrut: Dâru Sâdır; İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 392.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/359.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 493.

²⁸ Âl-i İmrân 3/159.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/516. Ahmed el-Beyhakî de (öl. 458/1066) sahâbenin fazileti meyanında mezkûr âyete atıf yapmak suretiyle onu Mâtürîdî'ye benzer biçimde, övgü içerikli şekilde anladığını göstermiş olur. Bk. Ahmed el-Beyhakî, *el-İtikâd*, 159.

olmadığını, özellikle halifelerin daha üst seviyede bulunduğunu ihsas etse de genel anlamda onların, diğer nesillerden ayrıcalıklı bir yerde konumlandığını vurgulamış olur.³⁰

Mâtürîdî, yine kıyasın bilgisiz biçimde konuşma olarak değerlendirilemeyeceğini ispat sadedinde de sahâbîlerin konumu olarak okunabilecek bir izah geliştirir. Sahâbenin kıyas ve ictihadda bulunduğunu gösterir şekilde ortaya çıkan olaylarda fikirlerine göre konuştuklarını, işlerinde şuraya başvurduklarını, Resûlullah'tan ilgili yönde gelen bir nas olmaksızın Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i hilâfete getirdiğini, yine ondan bir rivayet yokken Hz. Ömer'in halife seçimini belirlediği kişilerin şurasına bıraktığını söyler. Bunlara bakarak, onların bir bilgileri olmadan ilgili işleri yaptıklarını, bilmedikleri hakkında konuştuklarını söyleme imkânlarının bulunmadığını kaydeder.³¹ Böylece ashabin farklı bir konumuna ışık tutar şekilde onların ilâhî haber ve nebevi uygulamanın olmadığı yerde kendi görüşlerine göre hareket ettiklerini söylemiş olur.

Öte yandan Mâtürîdî belki çok dolaylı da olsa ashap hakkında zikrettiği bir ifade ile de onların, kelâmcılar tarafından öne çıkarılan kötülüğü nehiy hususundaki tavizsizlik sıfatlarına atıfta bulunur. Bu meyanda Mâtürîdî, Hz. Ömer'in bir uygulamasını zikrettikten sonra ashabin bunu inkâr etmediklerini söyleyip bir yandan onu, işin meşruiyetine kanıt haline getirirken, konu itibarıyla daha önemli olan kısmıyla ashabin yanlışlık gördüğü işe sessiz kalmayacağını ihsas eder.³²

Bütün bu izahlarıyla Mâtürîdî, aslında sadece sahâbenin farklı açılardan konumlarını belirlemiş olmaz, bunları aynı zamanda onların üstünlüklerini gösteren deliller olarak da tayin etmiş olur. Kelâmcılar da açıkçası ashabin konumunu benzer şekilde ortaya koyarken, bunları onlara gösterilmesi gereken tazimin gerekçesi olarak sunmuştur. Bu manada hem tefsirinde Mâtürîdî'nin, hem de genel anlamda kelâmcıların hedefinin ortak olduğunu söylemek gerekir. Öte yandan kelâmcıların daha çok Kur'an'ın ifadelerinden hareketle ilgili tavsifleri yaptıkları dikkate alındığında, bunu doğrudan âyetlerin yorumunda ortaya koyan Mâtürîdî'nin yine onlar ile benzer bir pozisyonda bulunduğunu söylemek de mümkündür. Tabii Mâtürîdî burada müfessir kimliğiyle konuşmasına bağlı olarak daha avantajlı bir konuma sahip olduğu için açıklamalarını, diğerlerine kıyasla zengin bir hale getirme imkânı bulmuş, bunu güçlü ifadeleriyle de satırlara dökmüştür.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/199-200. Mâtürîdî tefsir ile tevilin farkını izah aşamasında ilkin ashaba izafe ederken de benzer yorumlarda bulunur. Ashabin farklı meclislere katıldıklarını, âyetlerin hangi husus ve ortamda indiğini bildiklerini söyler. Hadiselere tanık olup onları müşahede ettikleri için âyetlere dönük açıklamalarının büyük bir önemi haiz olduğunu, zira bunların ilâhî murada erişmeye hizmet ettiğini belirtir. Bu doğrultuda o açıklamaların bir müşahedeyi aktarma pozisyonunda olup, bunları başkasının bilemeyeceğini kaydeder. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/349. Öte yandan Teftâzânî şarihi Abdullah el-Yezdî de sahâbeyi vahyin şahitleri şeklinde nitelerken benzer bir tavsifte bulunur. Bk. Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantik ve'l-keîâm* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5134), 263b.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/46.

³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/348. Nitekim Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Habbâzî (öl. 691/1292) Teftâzânî (öl. 792/1390) ve İbrahim el-Lekânî (öl. 1041/1632) gibi kelâmcılar da ashabin emir bi'l-marûf ve nehiy ani'l-münker yapma konumlarına özel olarak işaretle aynı hususu öne çıkarırlar. Bk. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 2/453-454; Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Hâdî fi usûlid'd-dîn*, thk. Adil Bebek (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 291-292; Sa'deddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 5/278-279; Lekânî, *Umdetü'l-mürîd*, 2/1078.

2. Sahâbeye Karşı Geliştirilmesi Gereken Tavr

Mâtürîdî, kimi âyetlerin tefsirinde ise yine örnekleri verileceği üzere sahâbenin, kendisinden sonra gelenler için ne anlam ifade ettiği yahut etmesi gerektiği yönünde açıklamalarda da bulunacaktır. Bunları âyetlerin ihtiva ettiğini düşündüğü gizli deliller şeklinde ortaya koyacaktır. Onun kaydettiği durumlar kelâmdaki gibi ashaba tazimde bulunulması gerektiği şeklindeki klasik ifadeyle zikredilmeyecektir. Burada o, ashabin görüş ve kanaatlerinin, sonrakileri bağlayacak bir yapıya sahip olduğu muhtevasında ifadeler kullanacaktır. Böylece ashaba karşı gösterilmesi gereken tavrın, onlara asla dil uzatmayıp, her daim hayırla yâd etmek ile sınırlı olmadığını, daha güçlü bir aidiyet duygusuyla hareket edilmesi gerektiğini hissetmiş olacaktır.

Mâtürîdî, bu meyanda Cenâb-ı Hakk'ın ensar ve muhacir ile iyilikte onlara uyanlardan razı, onların da Allah'tan razı olduğunu bildiren âyetten³³ hareketle ashaba karşı gösterilecek tavra dönük önemli bir tespitte bulunur. Ona göre bu âyet, sahâbeye taklit ve onlara uymaya dönük delil içermektedir. Zira burada Allah, muhacir ve ensara tâbi olanları övmüştür. Sonra da hepsini kast ile onlardan razı olduğunu bildirmiştir. Bundan ashaba taklidin gerekli, onlara uymanın zorunlu, bir haber verdiklerinde, bir kelâm ettiklerinde onunla amel etmenin lüzumlu olduğu, bunu terke imkân bulunmadığı anlamı çıkar.³⁴ Nitekim o da bu yorumuna uygun olarak kimi zaman bir görüşün kuvvetini, sahâbenin sözleri de bunun cevazına delalet ediyor, şeklindeki ifadeleriyle teyit eder.³⁵ Benzer bağlamda başka göndermeler de yapar.³⁶ Böylece belirlediği hükme kendisinin de uyduğunu göstermiş olur. Anlaşıldığı kadarıyla o, sahâbî kavlinin sonuç itibariyle Hz. Peygamber'in ifadesine dayanması itibariyle ona büyük değer atfeder.³⁷ Ancak o, özel olarak bir sahâbînin görüşünün alınması için onun fetvaya liyakatli olması ve aksi yönde başka bir sahâbî kavli bulunmamasını şart koşar. Böylece genel anlamda ortaya koyduğu hükme uymakla birlikte, özele inildiğinde ona aykırılık içermeyen daha spesifik bir yorumda bulunmuş olur.³⁸

Mâtürîdî yine "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık..."³⁹ âyetinden de ashaba bağlılık anlamı çıkarır. Burada Resûlullah'la karşılaşanların, kendilerinden sonra gelenlere şahit olmalarının da murat edildiğini söyledikten sonra onu yorumlar. Bunda sahâbeden sonra gelen nesillerin, onlara muhalefet etmelerinin yasaklığına dönük bir delil olduğunu savunur.⁴⁰ Belli ki bu yorumunu ashabin, sonraki kuşakların kendilerine muhalefet etmeleri halinde onların aleyhine şahitlikte bulunacakları anlamından hareketle ortaya koyar.

Mâtürîdî, bu âyette aşıpla ilgili olarak daha çok onlara uymanın gerekliliği üzerinden izahta bulunmuş olsa da, ona sahâbenin fazileti meyanında atıf yapan kelâmcılar onun baş tarafındaki

³³ et-Tevbe 9/100.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/461.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/119.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/162.

³⁷ Mahmut Nebati, *Mâtürîdîlik'te Kur'an ve Sünnet'in Belirleyiciliği: Bilgi, Mucize ve Kabir Azabı Örnekleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 135.

³⁸ Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2016), 251.

³⁹ el-Bakara 2/143.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/586.

vasat/mutedil-adaletli tabirini öne çıkaran açıklamalar getirirler. Örneğin Muhammed es-Senûsî (öl. 895/1490) ona ashabın fazileti sadedinde atıf yaparken adil kimliklerine işaret eder. Yine ashabın fazileti bağlamında mezkûr âyete göndermede bulunan İbn Ebû Şerîf (öl. 906/1500) de “vasat” tabirini adaletli ve seçilmiş ifadeleriyle karşılayarak açıklamasını buna yoğunlaştırmış olur.⁴¹ Bu noktada Mâtürîdî ile diğerleri tarafından zikredilen maddelerin biri ötekine aykırılık içermediği için onları birbirini tamamlayan açıklamalar olarak görmek, başka hususlara odaklanılmasını ise eserin yazıldığı alanın farklılığına bağlamak gerekir.

Mâtürîdî konuyla ilgili yaptığı bu yorumlarda meseleye aslında daha çok ashabın ortaya koyduğu fikirlerin değeri ve bunların sonrakiler için ifade ettiği anlam zaviyesinden yaklaşmış, dolayısıyla bir nevi fakih kimliğiyle söz etmiştir. Ancak bu yorumları, kelâmıda geçtiği şekliyle ashaba tazim ifadeleri olarak da değerlendirmek mümkündür. Zira birilerinin görüşünü bağlayıcı kabul etmek için onlara saygı duymak ve itibar etmek gerekmektedir. İşte Mâtürîdî burada ashap hakkında kullandığı ifadelerle, bir yandan onların fikirlerinin değerini açıklamış diğer yandan bu görüş sahiplerine gösterilmesi gereken saygıyı ihlas etmiştir.

3. Şîa'nın Sahâbe Algısına Cevap

Kelâmcılar aslında sahâbe hakkında getirdikleri açıklamaların büyük bir bölümünü zaten Şîa'nın ashap anlayışına cevap olarak zikretseler de bunlarda sürekli o mezhebin ismini anmazlar.⁴² Ancak Şîa'nın özellikle sahâbîleri tekfir yahut tefsik ettikleri veya sahâbe arasında ayırım yaptıkları bölümlerde verdikleri hükme, zikrettikleri ifadelerle tepki koyarlarken, onların ismine atıfta bulunurlar.⁴³ Meselenin yine diğer bölümünde Hz. Ali'nin kendisinden önce hilâfet makamına oturanlardan faziletli olduğuna, dolayısıyla bu mevkiin onun hakkı bulunduğu dönük kanıt ve ilk üç halifeyi yeren görüşlerine cevap verirken de onların adını kaydederler.⁴⁴ Ancak bu mevzu, daha farklı bir çalışmanın konusu olduğu için burada sadece zikredilen ilk boyut ele alınacaktır.

Mâtürîdî, ashabın yüksek mevkiini bildiren ilâhî kelâm örneklerinin başında gelen Feth sûresi son âyetinin son cümlesinde yer alan ve Allah'ın iman edip salih amel işleyenlere bağışlanma ve büyük bir ecir vadettiğini bildiren ifadelerini, Şîa'nın sahâbe algısına bir cevap olarak kullanır. Bu cümlelerin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashabın küfre düşüp tümüyle imandan çıktığı görüşünde yahut buna benzer fikirlerinde Şîa'yı reddettiğini belirtir. Zira ona göre bu ifade, sahâbeye mağfiret ve büyük bir mükâfat vaatmektedir. Durum bu iken Şîa'nın onlar hakkındaki görüşlerinin doğruluk ihtimali mevzu bahis olamaz. Ayrıca burada mezkûr bağışlanma ve mükâfat

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*, thk. Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 456; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 265.

⁴² Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 246-247; İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 671-672.

⁴³ Hasan b. Ebû Bekir el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-keâm*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Muhammed Seyyid Ahmed Şehhate (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 777; Ebû Abdullah Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*, thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr ([Beyrut]; Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009), 128.

⁴⁴ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/453-454; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, 5/269, 272, 274, 276.

vaadi, sahâbenin Hz. Peygamber döneminde o sağ iken buldukları hal ne ise o vaziyet üzere kaldıklarına da delalet eder.⁴⁵

Mâtürîdî, “İslâm’ı ilk önce kabul eden muhacirler ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır. Allah, onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır”⁴⁶ âyetinin mefhumunu da Şîa’nın ashap tasavvurunu reddeden bir anlayışla yorumlar. Bu âyetin hilâfet ve imâmet işini yüklenmeleri ve (onlara destek olmaları) itibariyle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve ashabı zalim addeden Şîa’nın düşüncesini ret anlamı içerdiğini söyler. Bunu onların da âyette zikri geçen ensar ve muhacir topluluğu içerisinde yer almaları ile temellendirir. Müellif sonrasında Allah’ın onlardan onların Allah’tan razı olduğunu beyan ettiğine dikkat çekerek, bunun onların doğruluk üzere bulunduğu anlamına geldiğini söyler. Burada ashabı zalim olarak yaftalamanın bizzat kendisinin zulüm olduğuna işaretle asıl zalimin Şîa olduğunu ima eder.⁴⁷ Bu ifadeleri Mâtürîdî’nin sıkı bir takipçisi olan Ömer en-Neseî de doğrudan onun ismini anarak paylaşır. Farklı olarak iki halifenin yanına Hz. Osman’ı da dâhil eder.⁴⁸

Mâtürîdî yine “Onları biz yeryüzüne yerleştirirsek namaz kılarlar, zekât verirler, uygun olanı emrederler, fenalığı yasak ederler...”⁴⁹ âyetinin tefsirinde her ne kadar katılıp katılmadığını belirtmese de onu, ashaba övgü olarak okuyan, bunu onların korku sonrasında emniyete kavuşturulunca da hallerini değiştirmeyip ilgili ibadetlerini sürdürmeleri üzerinden gerekçelendirenler olduğunu ifade ettikten sonra benzer içerikte bir âyet (Nûr 24/55) daha paylaşıp bu yorumun Şîa’yı ret anlamına geldiğini söyler. Zira ona göre Şîa, ilk halifeyi başa geçirdiklerinden hareketle ashabı mürted addetmekteyken bu iki âyet onları (ilgili yoruma göre ashabı) yeryüzüne hâkim kıldığını ve cennet vadettiğini haber vermektedir. Mağlubiyete bağlı olarak Müslüman olan bir insan, fırsatını bulduğunda dinden dönecekken, onlar (sahâbîler) hakkında böyle bir durumun gerçekleşmemesi Şîa’nın iddiasını çürütmektedir.⁵⁰

Mâtürîdî, yine Allah yolunda hicret edip de öldürülen yahut ölenlere güzel rızık verileceğini bildiren âyetin⁵¹ tefsirinde de onu sadece sahâbe ile tahsis etmese bile Cenâb-ı Hakk’ın böyle cennet ve güzel rızık vaadinde bulunduğu insanlara yönelik şahadetinin, ashabı mürted ilan eden

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/320-321. Mâtürîdî’nin bu açıklaması onun görüşlerini izleyen kimi Mâtürîdî kelâmcı ve müfessirler tarafından da devam ettirilir. Örneğin Ebü’l-Berekât en-Neseî de (öl. 710/1310) âyetin, Hz. Peygamber’in vefatını takiben ashabı tekfir eden Şîa’ya ret anlamı taşıdığını söyler. Bunu orada geçen mağfret ve büyük ecrin, sahâbîlerin Hz. Peygamber hayattayken hangi konum üzereyse o şekilde bulunmaları halinde geçerli olacak olması ile gerekçelendirir. Bundan, ashabın Hz. Peygamber yaşarkenki mümin mevkiini, onun ölümünden sonra da koruduğu anlamı çıkarmış, buna bağlı olarak da tekfir iddialarını reddetmiş olur. Bk. Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü’t-tenzil ve hakâikü’t-te’vil*, thk. Seyyid Zekeriyya (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1131.

⁴⁶ et-Tevbe 9/100.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/460-461.

⁴⁸ Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 7/454.

⁴⁹ el-Hac 22/41.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/426. Mâtürîdî’nin kastettiği müfessirlerden olmasa da, âyette bahsi geçen topluluktan ashabın murat edildiğini söyleyen ilim ehli arasında Ebü’l-Leys es-Semerkindî de vardır. O, tefsirini muhtasar şekilde kaleme almasından olsa gerek âyeti Şîa’nın iddiasına ret mahiyetinde yorumlamasa dahi orada zikri geçenleri Medine’yi yurt edinen sahâbîler şeklinde açıklar. Bk. Ebü’l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî*, 2/397.

⁵¹ el-Hac 22/58.

Şîa'nın fikrini çürüttüğünü söyler.⁵² Böylece yine cennetlik olduğu haber verilen kişiler hakkında zikredilen tavsifin içerisine sahâbenin de girdiğinden hareketle, onları mürted sayan Şîi düşünceleri reddetmiş olur.

Mâtürîdî bütün bu açıklamalarıyla Şîa'nın ashabı tekfir etme iddiasına her iki tarafın da temel kaynaklarından olan âyetlerden hareketle cevap vermiş olur. Açıkçası ilgili iddianın ciddi dayanaklardan yoksun olması ve sahiplerinin meseleye duygusal planda yaklaşmaları gibi kusurlarına, dolayısıyla belki de kendisine cevap verilmesine gerek bile olmayan zayıf karakterine karşın, Mâtürîdî'nin onu cevaplandırmaya çalışması dikkat çekicidir. Bunda herhalde müfessirlerin, açıklama getirdikleri âyetleri, fikhî ve itikadî manada muhaliflerinin aleyhine delil olarak kullanma eğilimlerinin de payı olsa gerektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgenin Şîa da dâhil olmak üzere pek çok fırkaya ev sahipliği yapması ve orada ilmi bir rekabet ortamı bulunmasının da bunda bir payı olmuşa benzemektedir.

Mâtürîdî, kelâmcıların ashaba karşı gösterilmesi gereken tavır meyanında onlar arasında ayırım yapmama maddesini hatırlatan bir izahta da bulunur. Şîa'nın uç gruplarından Karmatîlerin “*Evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir; iyi kimse kötülükten sakınan kimsedir. Evlere kapılarından girin.*”⁵³ âyetindeki kapılar ifadesinden Hz. Ali, evler ifadesinden Hz. Muhammed'in maksut olduğu, buna Hz. Peygamber'in “Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır”⁵⁴ hadisinin kanıt teşkil ettiği şeklindeki açıklamalarına bu doğrultuda karşılık verir. Âyette hem ev hem kapı için çoğul ibare kullanıldığına dikkat çeken Mâtürîdî, evlerin de kapıların da çok olduğunu, bu doğrultuda Hz. Ali'nin de örneğin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da aynı konumda bulunduğunu söyler. Hz. Peygamber'in kendisini hikmetin şehri olarak da nitelediğini kaydeden müellif, şehrin tek değil birden fazla kapısı olduğunu vurgular. Böylece ona değişik yollar, yani farklı sahâbîlerden ulaşılabileceğine işaret etmiş olur.⁵⁵

Mâtürîdî'nin son yorumu zahiren sadece Şîa'nın Hz. Ali'yi farklı vesilelerle diğer üç halifenin önüne geçirme anlayışına cevap mahiyetinde ise de daha derine inildiğinde bunu kelâmcıların onları hedefe alarak “sahâbe arasında ayırım yapmama” şeklinde belirledikleri kuralın bir yansıması olarak da okumak mümkündür. Her ne kadar Ehl-i sünnet kelâmcıları da birtakım nebevi haberlerden hareketle sahâbe arasında kimi zaman ferdî kimi zaman grupsal olarak efdaliyet sıralamasında bulunuyorsa da, temel özellikleri itibarıyla onları aynı noktada birleştirdiği için bu tavır, Şîa'nın ashabın büyük bir bölümünü kâfir addeden yaklaşımından farklı bir durum arz etmektedir. İşte Mâtürîdî de burada Hz. Ali'ye görece batını bir yorumla atfedilen ve özellikle diğer üç halifeyi ilgili sıfattan mahrum bırakmaya çalışan anlayışa, dolayısıyla Şîa'nın bu sahâbe algısına da cevap vermiş olmaktadır.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/434.

⁵³ el-Bakara 2/189.

⁵⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1983), 11/65-66.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/63.

4. Ashap Arasındaki Çekişme İddiaları ve Mücadeleler

Kelâmcılar eserlerinde ashap devrinde ortaya çıkan fitne ve onların kendi aralarındaki mücadeleleri meyanında bir kısım açıklamalar yaptıkları gibi Mâtürîdî de bu hususta görece sınırlı bazı izahatta bulunur. Kelâmda bu konu etrafında Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin Savaşlarında sahâbenin karşı karşıya gelmesi üzerinden mütalaalar yürütülür. Bu noktada ilk halife seçimine dönük bir tartışma ortamına pek atıf yapılmaz, sadece Hz. Ali'nin nispeten geç biat etmesine yönelik açıklamalar getirilir. Bu boyutuyla mesele bir fitne hadisesi, yahut ashap arasındaki mücadele şeklinde lanse edilmez.⁵⁶ Dolayısıyla o, sadece bir iddia şeklinde görülür. Mâtürîdî de bütün bu konulara dair izahatta bulunur.

Sözü edilen mevzularla ilgili kronolojik olarak gitmek gerekirse Mâtürîdî, Şîa'nın Hz. Ali'yi hakikatte ilk halife olması gereken zat şeklinde tayin etmesine cevap verirken, konuya bakışına ışık tutan açıklamalar getirir. Hz. Ebû Bekir'in halife olacağı ve olduğu süreçte Hz. Ali'nin hilâfet hakkının kendisinde bulunduğuna yönelik bir iddia ortaya atmadığını söyler. Bu bağlamda Hz. Ali'nin, Resûlullah'tan sonra en hayırlı kişinin Ebû Bekir olduğu yönünde veya bu minvalde bir kelâm ettiğini kaydeder.⁵⁷

Kelâmcılar da bu meselede ağırlıklı olarak Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'e; onun Hz. Peygamber tarafından imam olarak başa geçirildiği şeklindeki ifadeleri üzerinden halifeliğini onayladığı veya diğer ifadeyle kendisinin hilâfet iddiasına kalkışmadığı yorumunu yaparlar. Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. 460/1068'den sonra), Şerefüddîn İbnü't-Tilimsânî (öl. 644/1246), Teftâzânî, Taşköprizâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561) ve Üşî şarihi Muhammed el-Antakî gibi ilim ehli bunun örneğini sunarlar.⁵⁸

Mâtürîdî, Hz. Ali'nin sözlü ifadesi dışında fiili tavrını da onun bir hilâfet iddiası taşımadığına kanıt olarak kullanır. Bu doğrultuda hem onun hem diğer ashabin, işleri Hz. Ebû Bekir'e teslim ettiklerini söyler. Hz. Ali de aralarında olduğu halde onların tartışmasız şekilde işi Hz. Ebû Bekir'e bırakmalarının bu durumu teyit ettiğini savunan Mâtürîdî, eğer Hz. Ali bu vakitte hakkın kendisine ait olduğunu düşünse, böylesi (hakkı olduğu) durumlarda yaptığı gibi bir mücadele içerisine gireceğini vurgular. Böylece nasıl onun hakkı olduğunu varsaydığı yerde bunu korumak için Cemel ve Sıffin Savaşlarına girdiyse, burada da öyle bir mücadeleye başlaması gerektiğini, bu

⁵⁶ Nitekim Mâtürîdî de bir âyetin izahında bu ümmetin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ihtilafa düştüğüne dönük bir ifade kullandıktan sonra Hz. Ebû Bekir'in, diğer sahâbileri yanına alarak bu meyanda harp ettiğine atıfta bulunur. Burada hilâfet çekişmesi gibi bir durumdan bahsetmez. Onun seçtiği kelimeler, zikrettiği olay, ilk ciddi hadise olarak zekâtı vermektan kaçınanlara dönük ilgili savaşı (Yemâme) gördüğünü ihsas eder. Bugün kimilerince büyük bir fırtına olarak telakki edilen halife seçiminin mezkûr savaştan önce olduğu düşünüldüğünde onun bu seçimi ciddi bir ihtilaf mevzuu olarak değerlendirmedeği anlaşılır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/181.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/545.

⁵⁸ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid es-Sâlimî, *Temhidü Ebî Şekûr es-Sâlimî* (Tahran: y.y., 1309/1892), 175; Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdullah b. Muhammed İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Lume'i'l-edille fi kavâidi akâidi Ehli's-Sünne*, thk. Nizâr Hammâdî (Kuveyt: Dâri'z-Ziyâ, 1439/2018), 387; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, 5/266; Taşköprizâde Ebû'l-Hayr İsamüddîn Ahmed Efendi, "el-Meâlim fi ilmi'l-keâm", Ahmet Surûrî, *Taşköprizâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 415; Muhammed b. Ahmed el-Antakî, *Şerhu bed'i'l-emâlî* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45 Ak Ze 98/2), 66b-67a.

tür bir işe kalkışmadığına göre bir hak kaybının olduğunu düşünmediğinin anlaşıldığını söylemiş olur.⁵⁹

Mâtürîdî, bu açıklamasına; Hz. Ali'nin o dönemde destekçisinin bulunmadığı, çekişme ve mücadeleye girdiği zamanda ise böylesi bir yardım aldığı şeklindeki itirazı da reddeder. Onun, hakkı olduğu yerde bunu talep etmemesine ihtimal vermez. Bedenen güçsüz olan Hz. Ebû Bekir'in, tek başına riddet ehli ile savaşa azmettiğini, insanların da kararlılığını görüp ona uyduklarını, ilk aşamada destekçisi olmadığından hakkı talepten vazgeçmediğini belirtir. Bu noktada söz konusu durumu Hz. Ali'ye uyarlayan Mâtürîdî, onun o sertliği, kuvveti ve savaş konusundaki üstün bilgisine rağmen destekçisi olmadığından hakkını arayamadığı yönündeki iddianın gerçeği yansıtmayacağını söyler.⁶⁰

İmam Mâtürîdî, Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan, sonrasında çıkan savaşla daha da tırmanan fitne ortamına dönük de bazı görüşler serdedir. Bunlardan birinde “*Sonra da kıyamet gününde rabbinizin huzurunda davalasacaksınız*”⁶¹ âyetinin tefsirinde, hulefâ-yi râşidîn devrindeki fitneleri kuşatır, özellikle Hz. Osman'ın şehadetini kapsar şekilde bazı izahlarda bulunur. Bu olayları daha çok nakli çerçevede tefsir eder. Söz konusu âyet indiğinde Abdullah b. Ömer'in; onun nasıl tefsir edileceğini bilmedikleri, kendi aralarında “kim davalasacak” şeklinde ifadeler kullandıkları, ashop içerisinde fitneler baş gösterip kılıçla karşı karşıya gelince âyetin kendileri hakkında indiğini kavradıkları yönündeki anlatısını paylaşır.⁶²

İlgili âyetin içerdiği davalaşmayı daha çok ashop arasındaki mücadeleler üzerinden ele alan İmam Mâtürîdî, bu meyanda alıntılar yapmayı sürdürür. Bu kez Zübeyr b. Avvâm'dan bir nakilde bulunur. Buna göre ilgili âyet inip de Hz. Peygamber'e dünyada kendi aralarında gerçekleşen işlerden sonra ilgili husumetin tekrar nüksedip etmeyeceğini soran Hz. Zübeyr “evet” cevabı alınca, bu durumda işlerinin zor olacağı yönünde karşılık verir.⁶³

Mâtürîdî burada son bir rivayet daha paylaşır. Bu kez bir isim zikretmeden ancak kimi sahâbîler ifadesiyle kayıtlayarak onların, söz konusu âyet inince “bizler kardeş iken nasıl hasımlaşırız” şeklinde kelâm ettiklerini, ancak Hz. Osman haksız yere düşmanca öldürülünce, âyetin onlar için onlar hakkında geldiğini bildikleri yönünde konuştuklarını söyler.⁶⁴

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/545. Mâtürîdî'nin bu vurgusunu Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) de yapar. Böylesi bir hilâfet iddiası olan Hz. Ali'nin, ilgili durumda, daha sonra girişeceği Sıffin Savaşı'nda olduğu gibi, Hz. Ebû Bekir'le harbe tutuşması gerektiğini ifade eder. Bunun gerçekleşmemesini onun ilk halifeyi meşru gördüğüne delil sayar. Haklıyken savaşmamışsa bu durumun zulme rıza olması itibarıyla onun zalimliğini gerektireceğini, zalimin ise zaten hilâfete layık olamayacağını ilave eder. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 72.

⁶⁰ Müellif bu noktada Şa'nın imamet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğu yönünde bir hadisten yaptığı istidlale de cevap verir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/545-546. Fahreddîn er-Râzî ise bu hususu Hz. Ali'nin soyu olan Hâşimoğulları karşısında, böylesi güçlü bir sülaleye dayanmayan Hz. Ebû Bekir'in bir mukavemet gösteremeyeceği üzerinden açıklar. Bk. Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde (Beirut: Dâri'z-Zehâir, 1436/2015), 4/559.

⁶¹ ez-Zümer 39/31.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/680.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/680.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/680. Ebû'l-Berekât en-Nesefî de aynı âyetin tefsirinde mezkûr son paylaşımına gönderme yapar. Bk. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1026.

Mâtürîdî, buradaki davalışmanın ne anlama gelebileceğine dönük iki ihtimale atıf ile onları aktarıp bunların ikincisini daha çok inanmayanlar bağlamında, ilkini muhtemelen sahâbîleri de işin içerisine katarak daha genel bir çerçevede zikrederken de önemli bir detay paylaşır. Burada insanların birbirlerine geçen hakları ve borçlarında yine dinî yahut dünyevî işlerinde davalışacaklarına işaret eder. Onun bu noktada diğer ihtimale yer vermesinden de anlaşılacağı üzere ilk seçeneği, kesin bir durum şeklinde aktarmaz.⁶⁵ Açıkçası Mâtürîdî'nin bu durumu ashabin kendi aralarındaki fiili mücadelelerine dönük rivayetleri paylaştığı yerde zikretmesi, onların bu savaşlardan ötürü birbirlerine geçen haklarını kastettiğini hatıra getirir.

Mâtürîdî, kelâm kitaplarında sıklıkla kendisine yer bulan Cemel ve Sıffîn Savaşlarına katılan ashabin hükmüne dönük de açıklama getirir. Yine bazı rivayetlere yer verir. Bunlardan birini Cafer b. Muhammed'in, babasından aktardığı ifadeler üzerinden zikreder. Buna göre Hz. Ali, Cemel Günü muhataplarının kâfir olduğunu söyleyen bir kişiyi işittiğinde, ona böyle dememesini tembihler. Devamında "Onlar sadece bize isyan ettiler. Bizim de onlara isyankâr olduğumuzu zannettiler ve bunun üzerine biz de onlarla savaştık" ifadelerini kullanır.⁶⁶

Mâtürîdî'nin bu paylaşımı zikretmesinden hareket edildiğinde bizzat orada Hz. Ali'nin dilinden dökülen, muhataplarının kâfir değil sadece bâgî/âsi olduğunu bildiren ifadeler, bizzat onun da kanaati olsa gerektir. Yani Mâtürîdî'ye göre de savaşta onun karşısına geçen ashaba en fazla âsi denilebilir. Bu durumda Mâtürîdî, hususi şekilde takyit etmese de karşısına çıkan ashapla yaptığı savaşlarda Hz. Ali'yi haklı taraf görüyor olmalıdır. Bu düşünce aynı zamanda Ehl-i sünnetin de genel eğilimini temsil etmektedir.

Öte yandan Mâtürîdî, kelâm kitaplarında Cemel ve Sıffîn Savaşlarına göre çok daha az kendisine yer bulan Nehrevan Savaşı'nda Hz. Ali'nin karşısında saf tutan Hâricîlerin hükmü hakkında da bir paylaşım yapar. Bu savaş, ashap arasındaki mücadeleler meyanında değilse de orada Hâricîlere verilmeyen hükmün ashaba hiç verilemeyeceği bağlamında asıl konuyla bağlantı içerir. Mâtürîdî, burada da yine halifenin ifadelerini esas aldığı gösteren bir tavır sergiler. Buna göre Hâricîlerin müşrik mi oldukları sorusuna muhatap olan Hz. Ali, onların şirkten kaçtıkları; münafık mı oldukları sualine ise, münafıkların Allah'ı az andıkları şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine onların kim olduklarına dönük üçüncü soruya ise "onlar bize isyan edip bizimle savaşa kalkışmış, bizim de kendileriyle savaşa tutuşmuş olduğumuz kimselerdir" şeklinde mukabele eder. Böylece Mâtürîdî de, bu rivayet üzerinden onların âsi olduklarını ima edip, kâfir yahut müşrik şeklinde

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/680-681. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî de (öl. 324/935-36) kuvvetle muhtemel daha çok ashabin kendi aralarındaki mücadelelerini düşünerek onların dünyada yapılan işlere bağlı olarak birbirlerine geçen haklarının baki olduğunu söyler. Buna Hz. Yakûb'un oğullarının kendi aralarındaki işleri neticesinde oluşan haklarını misal vererek, benzer durumun ashap arasında da tasavvur edilebileceğini ihsas eder. Bk. Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Segîr*, 306.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/331. Öte yandan İmam, kelâm eserinde bir vesileyle Hz. Ali'nin hilafete getirilişinde seçkin ashabin ittifakı olduğuna atıf yaparak bir yönüyle onun hilafetinin meşruiyetinde sıkıntı olmadığını, Cemel ve Sıffîn Savaşlarının onun hilafetine değil, bu vazifede iken aldığı kimi kararlarına karşı olduğunu söylemiş olur. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 482.

anımlarını benimsemediğini ihsas etmiş olur. Buna bağlı olarak belki daha önemli kısmıyla ilgili savaşlardan ötürü ashabin hiçbir şekilde söz konusu iki nitelikle anılmayacağını teyit etmiş olur.⁶⁷

Mâtürîdî başka bir yerde ise bu kez Hz. Ali'nin, Hâricîlerle savaşını haklı gören bir dil geliştirir. İnsanların meşru bir imamı olup da birileri haksız şekilde ona karşı çıktığında bu kişilerle savaşın vacip olduğunu söyler. Bunu bâgîlere ve Hâricîlere karşı savaşan Hz. Ali ve onunla aynı safta yer alan ashaba ittiba olarak değerlendirir. Buradaki bâgînin içerisine, Hâricîleri kattığı kesinse de Cemel ve Sıffin Savaşlarında Hz. Ali'nin karşısına geçen ashabi dâhil edip etmediği belirsizdir.⁶⁸ Ancak *Kitâbü't-Tevhîd*'de Hz. Muhammed'in "seni âsi/bâgî bir grup öldürecek" dediği Ammâr'ın Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin saflarındayken, karşıdaki ordu tarafından öldürülmesini haberî bir mucize olarak sunmasına bakılacak olursa bu ifadeyi Hz. Muâviye ordusu için de kullandığını varsaymak mümkündür.⁶⁹

İmam Mâtürîdî başka bir yerde bir vesileyle Bâtînîlerin, Hz. Peygamber'in hem kâfir hem de münafıklarla savaşmakla emrolunmuş iken onun kâfirlerle uğraşmaktan münafıklara vakit bulamadığı, bunlarla savaşmayı Hz. Ali'nin üstlendiği görüşünün muhtemel manasını öngörür şekilde itirazda bulunurken, aslında yine aynı konuya bakışını gösterir. Burada münafıklarla savaşı (Yemâme), Hz. Ali'nin değil Hz. Ebû Bekir'in yaptığını ifade eder. Buna dair kanıtlar zikreder. Muhtemelen Hakem Olayını kast ile münafıkların kimseyi Allah'ın hükmüne davet etmeyeceğini belirtip Hz. Ali'nin savaştıklarının münafık olmadığını söyler. Bu yorumuyla yine Hz. Ali ile harbe tutuşanların, özellikle de onların sahâbî olanlarının kâfir veya münafık olarak nitelenemeyeceğini ima etmiş olur.⁷⁰

Mâtürîdî, "Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla"⁷¹ âyetinin mantukundan hareketle Ehl-i sünnet dışı kimi fırkaların ashaba dönük tekfir anlayışını reddeden bir dil geliştirirken de bunun içerisine söz konusu savaşlar üzerinden tekfire başvuran yaklaşımlara atıf yapar. Şîa'nın Hz. Ebû Bekir'i hilâfet makamına

⁶⁷ Mâtürîdî, Hz. Ali'nin hem Cemel ve Sıffin hem de Nehrevan Savaşı hakkında bunları paylaştıktan sonra ilk iki harpte karşısına çıkanları kast edip etmediği belli olmaksızın, ancak mutlak şekilde Hâricîleri buraya dâhil eder bir şekilde, onun muhataplarıyla kılıçla mücadele ettiğinde yanında Bedir ehli de olmak üzere büyük sahâbîlerin bulunduğunu söyler. Onlarla kılıçla savaşmakta haklı olduğunu, bundan âsi gruplarla bu şekilde harp etmede bir beis olmadığını anlaşıldığını belirtir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/331. Öte yandan Mâtürîdî, bir başka yerde, kelâmcıların Hz. Ali'nin Hâricîler ile mücadelesinin maksut olduğunu söylediği "Ben Kur'an'ın inişi için nasıl savaştysam, aranızda Kur'an'ın tevili için savaşacak olan da vardır" (Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî-Mirhaf Hüseyin Esed (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1436/2015), 18/312) hadisine nispeten farklı bağlamda atıf yapsa da yine bir yönüyle mezkûr halifenin haklılığına işâr eder. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/181.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/499.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278-279. Müellif başka bir vesileyle Ammâr'ın Hz. Muâviye ordusu tarafından öldürüldüğünü açıkça zikreder. Bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 409.

Öte yandan burada ilgili iki savaşta Hz. Ali'nin karşısında yer alanlara âsi/bâgî diyen Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) ve Teftâzânî gibi kelâmcıların en güçlü dayanaklarından birini de mezkûr hadis teşkil eder. Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kâhire: Mektebetü İbn Sina, ts), 290-291; Sâlimî, *Temhîd*, 182-183; Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 203; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/308.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/94.

⁷¹ el-Haşr 59/10.

getirdiği için ashâbı; Hâricîlerin Hz. Muâviye ve ordusuyla harp ettiğinden ötürü Hz. Ali'yi kâfir saydıklarını söyler. Murtezile'nin ise, o savaşlarda haktan ayrılan sahâbeyi kâfir addettiğini kaydeder. Âyetteki geçmişe dönük istiğfar talebinin, ashâbın iman üzere olduğunu gösterdiğini vurgular. Böylece dolaylı şekilde yine ilgili savaşların kimseyi kâfir yapmadığını, önceki ve sonrakilerin din kardeşliğinde birleştiklerini ifade etmiş olur.⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de aksini nefiy için değilse de ictihadına bağlı olarak savaşan müminlerin imandan çıkmayacağı şeklindeki ifadeleriyle de yine müctehidlikleri üzerinden ilgili savaşlarda ashâbın tekfir edilemeyeceğine imada bulunmuş olur.⁷³

Mâtürîdî yine bu noktada kelâmcıların Cemel ve Sıffin Savaşları özelinde çokça vurgu yaptıkları sahâbenin müctehidliği ve bir grubunun ictihadında hata, diğerinin ise isabet ettiği hususunda özel bir işârda da bulunur. Kuvvetle muhtemel ashâbı kast ederek hiç değilse onları da işin içerisine katarak eğer öncekiler o hataya ictihadlarına bağlı şekilde düştülse, onlara istiğfar edilmesini emretmesi hasebiyle ilgili âyetin; her müctehidin ictihadında isabet kaydetmediği anlamı içerdiğini söyler.⁷⁴

Böylece Mâtürîdî daha çok Eş'arîlere izafe edilen her müctehidin ictihadında isabet ettiği şeklindeki görüşe karşı çıkmış olur. Nitekim Mâtürîdiyye mezhebinin sistemleştiricisi olarak kabul edilen Ebü'l-Muîn en-Neseî de ilgili savaşlarında Hz. Ali'nin haklı olduğunu zikrettikten, burada onun karşısında yer alan sahâbîlerin, "ictihadında isabetli" şeklinde tavsif edilmeyeceğini söyledikten sonra bu görüşü kimi Eş'ari ulemânın savunduğunu dile getirir. İctihadında hakka ulaşan tarafın sadece (yanındaki ashâpla birlikte) Hz. Ali olduğunu ekler.⁷⁵

Mâtürîdî, konuyla ilgili getirdiği bütün bu yorumlarıyla, Cemel ve Sıffin Savaşlarına katılan ashâbın hükmünü Ehl-i sünnetin telakkisi doğrultusunda açıklamış olur. Buna göre haklı olan taraf Hz. Ali'dir. Ancak onun bu haklılığı, karşısındaki ashâbın hatalı yahut haksız, hatta bâğî olmasına bir imkân tanır da onları asla kâfir veya münafık yapmaz. Ulaşılabildiği kadarıyla Mâtürîdî, burada, kelâm kitaplarında geçen, o iki savaşta Hz. Ali'nin karşı safında yer alan ashâba fasık denilmeyeceği, buna karşın sahâbe konumunda olmayanlara ise bu ismin verileceği, bu ayrımı sağlayan unsurun ise ilkinin ictihad makamına sahipken, diğerlerinin bu kimliği taşımaması gibi bir malumata⁷⁶ yer vermez. Onun günümüze ulaşmayan eserlerinin bir kısmının Şî'a'ya ret mahiyetinde olduğu hesaba katıldığında bu hususta fikrini açıklamış olması kuvvetle muhtemeldir. Burada onun *Makâlât* adlı eserinde imamet konusunu işlediği hesaba katıldığında⁷⁷ bu ihtimal daha da yüksek seviyelere çıkmaktadır. Ancak yine de kesin bir yargıda bulunmak zor gözükmektedir.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/591.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 455.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/591.

⁷⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/501.

⁷⁶ Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 290; Ebü's-Senâ Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdî'l-akâid*, tsh. Halid b. Hammad el-Advani (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 1433/2012), 2/1163-1164; Ebü'l-Hasen Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/582.

⁷⁷ Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadîs* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2019), 425.

5. Ashabı Konumlarına Uygun Değerlendirme

Ashaba bakışını daha çok tefsir çerçevesinde aktarmış olan Mâtürîdî, klasik bir kelâm eserinden farklı olarak sahâbeyle ilgili bazı detaylara değinme durumunda kalmıştır. Bir kelâmcı, ashap tasavvurunu, bir kısım kalıp ifadelerle zikredip konuyu bitirebilirken, müfessir, ilgili âyetlerin zihinlerde oluşturabileceği istifhamları gidermek durumunda olduğu için bazı ayrıntılara da değinmek zorundadır. Bu yüzden Mâtürîdî, bir kelâm eserinde pek de görülemeyecek biçimde ashabı kimi durumlardan tebrie etmeye çalışmıştır. Yine bazı âyetlerde ise uyarı yahut kınama ifadelerinin, öncü sahâbîlere dönük olmadığını vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Böylece ne bütün sahâbîleri her türlü eksiklikten uzaklaştırmış ne de onlar hakkında düşünülmemeyecek işlerin onlara izafesi karşısında sessizliğe bürünmüştür.

Açıkçası Mâtürîdî'nin sahâbî tanımı tam olarak bilinemediği için onun konuyla ilgili kimi ifadelerinin neye yorulması gerektiği bazen açıkta kalsa da, bazı âyetlerin muhatabının bu kimliğe sahip, ancak tanınmayan bir kısım kişiler olabileceği izlenimi doğmaktadır. O, bu yerlerden birinde, “*Onlar bir kazanç veya bir eğlence gördüklerinde, seni ayakta bırakarak oraya yöneldiler. De ki: “Allah katında olan, eğlenceden de kazançtan da hayırlıdır. Allah, rızık verenlerin en iyisidir”*”⁷⁸ âyetinin tefsirinde ashap aleyhine akla gelebilecek soruya başka bir soru ekleyip onlara cevap verirken sahâbe ayırımına gider. Ashabın o yüksek itibarlarına ve Hz. Muhammed’e dönük tazim hislerine karşın nasıl olup da Hz. Peygamber hutbe okurken eğlenme/oyun ve ticarete gidebildikleri, yine bir âmâ mescide girip de kuyuya düştüğünde ona nasıl olup da gülebildikleri sorusunu cevaplandırırken önce bunları yapan insanların İslâm’a yeni girdiklerini ve görece sıradan kimseler olduklarını belirtir.⁷⁹

Mâtürîdî, bu kişilerin ilgili durumlarına bağlı olarak hatip ve hutbeye karşı nasıl bir tavır sergileyeceklerini bilmediklerini söyler. Onlar aceleyle çıkmazlarsa ticaretin sağlayacağı menfaati kaçıracaklarını düşünerek böyle işin gereğine uymayan şekilde hareket ettiklerini belirtir. Onların ashabın önde gelenleri olmadığı gibi hutbe esnasında gösterilmesi gereken hususları bilmelerini sağlayacak öncü ashapla dostluk da kurmadıklarını söyler. Bu yüzden onlardan böylesi bir hatanın ortaya çıktığını, onlar gibi olan kimselerden de bu tür bir yanlışın zuhur edebileceğini kaydeder. Sahâbenin ileri gelenleri ve ilim ehlinde olanlarının ise böyle bir işe kalkışmadıklarını, oradan çıkıp gitmediklerini zikreder. Gülme işini de aynı çerçevede izah edip, yine onlar arasında bir ayırma gider.⁸⁰ Kimi araştırmacıların Hanefî-Mâtürîdî gelenekte Hz. Peygamber’i, sadece anlık görmeyle sahâbîlik vasfının kazanılmayacağı düşüncesine daha fazla yönelim olduğu⁸¹ şeklindeki ifadeleri esas alınır, ilgili uyarının muhatabının sahâbe olmadığı gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak bu hususta kesin konuşmak zor gözükmektedir.

⁷⁸ el-Cum’a 62/11.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/15-16.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/16. Mâtürîdî'nin başka yerlerde de ashabın hepsinin aynı şekilde değerlendirilemeyeceği anlamına gelen bazı ifadeler kullandığı görülür. Bu meyanda bazen sahâbenin seçkinleri (nücebâ) ifadesini kullanır. Bunlar arasında örnek verdiği simalar arasında Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes’ûd gibi zatlar vardır. Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/516. Başka bir yerde bu ifadeyi Hz. Ömer, Hz. Ali, Huzeyfe ve İbn Abbas için kullanır. Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/399-400. Bazen onun yerine sahâbenin uluları (ecille) ifadesini zikreder. Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3/61.

⁸¹ Tuğlu, “İmam Mâtürîdî’de Sahabe Anlayışı”, 411.

Kādî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) mezkûr âyetin tefsirinde hutbe esnasında kervanın gelmesiyle on iki kişi haricinde geriye kalanların dışarı çıktığı yönünde aktardığı rivayete⁸² açıklama getiren İsmâil Konevî (öl. 1195/1780) başta aşere-i mübeşşere olmak üzere bir kısım isimler saydıktan sonra onların hutbeyi terk etmediğini ifadeyle Mâtürîdî'nin vurguladığı seçkin ashabın o ortamda kalmayı sürdürdükleri ifadesini desteklemiş olur.⁸³ Yine Beyzâvî'ye haşiye yazan Muhyiddîn Şeyhzâde (öl. 950/1543) de ortamdan ayrılanların, hutbe dinlemeyi terkin bir sıkıntısı olmadığını zannettiklerini vurgulayan bir rivayete yer verir. Böylece o da Mâtürîdî'nin bu kişilerin hutbe adabını tam anlamıyla bilmedikleri yönündeki açıklamasını teyit etmiş olur.⁸⁴

Mâtürîdî bir başka yerde ise bu kez genel planda ashabın beşeri özelliklerine vurgu yapan bir yorum getirir. Sahâbenin yenilgiyle sonuçlanan sıkıntılarının çoğu kez kaynağının; kalplerinin, beşeri hüviyetlerine bağlı olarak fitratlara yerleştirilen işlere yönelmesi olduğunu söyler. Bunları da dünya sevgisi, çoklukla övünme ve benzeri işlerle örneklendirir. Böylece ashabın beşeri kimliklerine bağlı olarak kalplerini, bütün kötü hasletlerden arındıramadıklarını belirtmiş olur. Burada her sahâbînin durumunun nispeten farklı olacağını izaha ise gerek duymaz.⁸⁵ Mâtürîdî bir başka yerde yine aynı bağlamda Abdullah b. Mes'ûd'un "*..İçinizden dünyayı isteyenler de vardı..*"⁸⁶ âyeti olmasa Resûlullah'ın ashabından dünyayı isteyen bir kişi bulunacağını bilemezdik muhtevastaki ifadesini paylaşarak da aslında yine onların beşeri kimliklerinden tümüyle uzak düşünülemeyeceğini ihsas etmiş olur.⁸⁷

Bütün bu yorumlarıyla Mâtürîdî, açıkçası kelâm kitaplarında nispeten geri planda kalan ashabın beşeri kimliğine atfı daha yoğun şekilde yapmış olur. Aslında kelâmcılar ilgili açıklamalarını, ashabı sıradan bir müminin bile altına çeker mahiyetteki algılara cevap olarak ortaya koydukları için onların tavrını da anlayışla karşılamak gerekmektedir. Buna karşın her ne kadar kelâmcı hüviyetini yansıtırsa da sonuçta bir müfessir kimliğiyle açıklamada bulunan Mâtürîdî ise bazı âyetlerin izahında doğal olarak onların beşeri niteliklerine atıf yapmak durumunda kalmıştır. Ancak aşağıda örnekleri yer alacağı üzere alternatif olduğunda mümkün merteye vakarlarına yakışmayacak tavrılardan onları uzaklaştırmaya da özen göstermiştir.

Sözü edilen bu son duruma bağlı olarak Mâtürîdî, kimi uyarıcı mahiyetteki âyetlerin tefsirinde onların iniş sebebi olarak ashabın gösterilmesine karşı çıkararak sahâbeyi tebrie eder. Bunlardan birinde Allah ve resulünün önüne geçilmemesi, yine seslerin Hz. Peygamber'in sesini bastırarak şekilde yükseltilmemesi meyanındaki âyetin⁸⁸ tefsirinde ilgili uyarıların muhataplarının onunla arkadaşlık eden, onun emir ve nehyine uyan sahâbe olduğu görüşüne karşı çıkar. Bunu da ashabın seslerini yükseltme veya bağırma yahut emir ve nehiy konusunda Resûlullah'ın önüne geçme gibi

⁸² Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/212.

⁸³ İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 19/92.

⁸⁴ Muhyiddîn Mehmed Kocевî Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kādî el-Beyzâvî*, tsh. Muhammed Abdülkâdir Şâhin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 8/218.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/473.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/152.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/506, 9/317.

⁸⁸ el-Hucurât 49/1-2.

bir tavır sergilemelerinin mümkün olmaması ile açıklar. Sahâbîlerin ancak yanılma veya gaflet yahut ondan alınan izinle gerçekleşen konuşma ya da tartışma esnasında seslerinin yükselebileceğini söyler. Onların kalplerinde Hz. Peygamber'in kadrinin yüceliğine dönük duygularının, böyle emir yahut sözde öne geçmelerini veya seslerini yükseltmelerini engelleyeceğini belirtir. Buna bağlı olarak ilgili âyetin muhatabının müşrikler yahut münafıklar olduğunu savunur.⁸⁹

Mâtürîdî burada kanaatini çok açık şekilde belirlese de eğer muhatap illaki müminler yani sahâbîler kabul edilecekse bunun iki şekilde anlaşılabilirliğini söyler. İlkini ilgili hitabın, imtihanın ilk dönemlerine ait olması, o davranışları yapmasa da sahâbenin bir emir ve yasağa muhatap kılınması şeklinde aktarır. Bunu, şirkten masum olan peygamberlere şirke düşmeme yönünde yapılan uyarılara benzetir. İkincisini ilgili ifade ashâbı muhatap olsa da bunun Hz. Peygamber'in meclisine katılan münafık ve diğer kâfirlere öğüt verme amacına yorulacağı şeklinde aktarır.⁹⁰ Böylece Mâtürîdî her üç seçenekte de ashâbı Hz. Peygamber'e saygısızlık yapan sonra da buna karşı uyarılan kişiler konumuna düşmekten uzak tutar. Burada zikredilen ikinci ihtimale yakın bir ifadeyi Ebussuûd Efendi de başka bir zata nispet ederek paylaşır.⁹¹

Mâtürîdî, ashâbı sadece bu şekilde ilgili sıkıntıdan uzaklaştırmakla kalmaz bir sonraki âyetin mantuku üzerinden Hz. Peygamber'e inanan, onun Allah'ın resulü olduğuna iman eden sahâbenin ses yükseltme, bağırma, ona uzaktan ismiyle hitap etme gibi davranışlara girmeyip sadece saygı göstereceklerini belirtir. Onun önünde konuşmaya bile cesaret edemeyen ashâbın bahsi geçen şekilde davranışlar sergilemeyeceğini teyit eder. Bunu da ashâbın dünya-ahirette kurtuluş, şeref ve izzetin yolunun Hz. Peygamber'e saygıdan geçtiğini bilmeleri ile açıklar.⁹²

İmam Mâtürîdî'nin bu hususta aldığı tavır; Hz. Peygamber'e gösterdikleri tazim, ona duydukları sevgi ile maruf olan ashâbı aksi bir yere konumlandırarak durumu onlardan uzaklaştırmaya matuftur. Onun bu yaklaşımı, kelâmcıların ashâp hakkındaki işleri iyiye yorma, bu hususta suizana düşmekten kaçınma şeklinde sıklıkla vurguladıkları anlayış ile de örtüşmektedir. İşte Mâtürîdî, burada getirdiği yorumlarla söz konusu genel prensibin her iki şıkkını da içeren bir örneğini sunmakta, böylece yanılma dahi tehlikeli bir durumun (suizan) içerisine düşmekten kendisini korumaktadır.

Mâtürîdî, yine bir diğer âyette anne babasına öf diyen kişi⁹³ olarak, Abdurrahmân b. Ebû Bekir isminin ortaya atılmasına karşı çıkarken de bunu sahâbeye tazim anlayışı üzerine bina eder. Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman'a yapılan yakıştırmının doğru olmadığını, zira onun sahâbenin önde gelenlerinden olduğunu söyler. Bu iddiayı başka bir mana üzerinden daha reddederse de konu açısından önemli olanı onun sahâbeye dönük bu tebcil anlayışını sergilemesi olur.⁹⁴

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/323-324.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/324.

⁹¹ Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, 9/117.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/325.

⁹³ el-Ahkâf 46/17.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/248-249. Meşhur müfessir Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373) de ilgili âyetin adı anılan zat hakkında indiğini söyleyenlerin görüşünün zayıf olduğunu savunur. Onun bu âyetin inişinden sonra İslâm'a girmesini, güzel bir Müslümanlığının olmasını ve zamanın seçkinleri arasında bulunmasını bu hükmünün delili

Mâtürîdî, burada her ne kadar daha çok bir sahâbî özelinde onun böyle bir şey yapmış olamayacağı şeklinde bir ifade kullansa da belli ki o, bunu sahâbenin ileri gelenleri olarak gördüğü herkes için düşünülmektedir. Hz. Ebû Bekir'in oğluna böyle bir nitelemede bulunan bir zatın, ondan daha önde olan sahâbîler için böylesi bir yakıştırmaya hayli hayli karşı çıkacağı açıktır. Nitekim o ashâbı tebrie etme düşüncesini yeri geldiğinde çok daha kapsamlı ifadelerle de ortaya koymaktadır. Örneğin bir vesileyle ashâbın, karşılığında had cezası bulunan günah işlemekten masum olduğunu zikrederken, bunu genel mahiyette kaydetmektedir. Bu da onun sahâbeye hangi gözle baktığını göstermesi açısından kayda değerdir.⁹⁵

Mâtürîdî yine "Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık olan kimse ümide kapılsın"⁹⁶ âyetinin tefsirinde kalbinde hastalık olan ile asla sahâbenin kastedilmediğini açıklarken de bunun başka bir örneğini sunar. Ashâbın peygamber eşlerinden biriyle nikâh umudu içerisinde olamayacağını, buna dönük bir rağbetlerinin bulunamayacağını savunur. Ashâbın, kendi eşlerine dönük teveccühü olduğunu bilseler Hz. Peygamber'in onlarla evlenmesi için eşlerini boşayacak bir teslimiyete sahip iken, Resûlullah'ın eşlerine rağbetlerinin mümkün olmadığını kaydeder. Değil onlarla yanlış ilişki şeklinde, nikâh yoluyla dahi bir meyillerinin bulunamayacağını vurgular. Böylesi kişilerin ancak münafıklar olabileceğini ilave eder.⁹⁷

Mâtürîdî yine, "... Allah'ın Resûlü'nden sonra hanımlarını nikâhlamanız ebediyen söz konusu olamaz."⁹⁸ âyetinin tefsirinde de benzer bir dil geliştirir. Hicâb âyeti indiğinde bir zatın, artık amca, halı, dayı ve teyzekızlarının yanına girilmesine yasak mı geldiği, eğer nebi ölürse, eşlerinden falanca ile evleneceğini söylemesi üzerine mezkûr ilâhî kelâmın indiğine dönük bir paylaşımaya yer veren Mâtürîdî, bu ifadelerin çirkin olduğunu söyler. Ardından hiçbir sahâbînin böyle bir kelâm etmesinin mümkün olmadığını, imanı pak, İslâm'ı temiz bir kişinin zihnine böyle bir şey gelmeyeceğini, bunun ancak münafık için düşünülebileceğini belirtir.⁹⁹

Kimi kaynaklarda buradakine benzer şekilde isimsiz şekilde zikredilen¹⁰⁰ kimisinde ise bir kişiye nispet edilerek aktarılan¹⁰¹ ilgili ifadeyi çirkin gören İmam, muhtemelen sened değil bir metin süzgecinden geçirerek, onun bir sahâbîye izafe edilemeyeceğini savunur. İşin teknik kısmı ve o sözün sonuç itibarıyla bir sahâbîye ait olup olmadığı bir tarafa burada onun ashâbı konumlandığı yer dikkat çeker.

yapar. Böylece benzer gerekçelerle o da İmam ile aynı kanaati izhar etmiş olur. Bk. Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Daru Taybe, 1418/1997), 7/283.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/94.

⁹⁶ el-Ahzâb 33/32.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/380.

⁹⁸ el-Ahzâb 33/53.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/407.

¹⁰⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.), 2/349; Siraceddin Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih li-şerhi'l-Camii's-Sahih* (Doha: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008), 23/137.

¹⁰¹ Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik İbn Beşkûvâl, *Gavâmizü'l-esmâ'i'l-mübheme*, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 2/711-712.

Mâtürîdî, “Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı.”¹⁰² âyetinin sahâbiler üzerinden anlaşılmasına da karşı çıkar. Önce bunun ihtiyari/bilinçli bir kötü görme olmadığını söyler. Zira herkesin tab’an düşmanla savaşıma ve mücadeleden hoşlanmayacağını belirtir. İşte bu çerçevede ashabın düşmanla savaşıma emrine muhatap olup da bunu iradi olarak kerih görmeleri gibi bir ihtimalin düşünülmemeyeceğini söyler. Bunu cehennem ehlinin tavrı şeklinde niteleyerek ashâbı böyle bir durumdan uzak tutar. Bu noktada âyetten insanın tab’an savaş ve didişmeden hoşlanmamasının maksut olduğunu ekler.¹⁰³ Nitekim Ebussuûd Efendi de âyeti, işin içerisine sahâbeyi katmadan genel planda insan nefsinin savaştan hoşlanmaması ve kaçması şeklinde açıklayarak benzer bir tavır sergiler.¹⁰⁴

Mâtürîdî yine “Allah sizin imanınızı asla zayıf edecek değildir”¹⁰⁵ âyetini, namazlarını Beytü’l-Makdis’e doğru kılıp da bu şekilde ölmüş, Kâbe’nin kible olduğu vakte yetişememiş kimselerin namazlarının zayıf olduğu yönünde acıma içerikli yapılan yorumu reddederken de ashâbı tebciye çalışır. Bunu çok uzak, gerçeklik ihtimali olmayan yorum şeklinde niteler. Zira ona göre, Allah’ın ve resulünün emrinin konumunu bilen sahâbilerin hatırına böyle bir ihtimal gelmez. Dolayısıyla bu türden bir soru sormazlar. Ayrıca o ölenler ilâhî emre uyan, Allah’a itaat eden, tasdik üzere can veren kimseler olup, bu durum sözde o ifadeleri zikreden kişilerce de bilinmekte iken böylesi bir şek cümlesi onlarca kullanılmış olamaz. Böylece müellif ashâbı kötü durumda bırakma ihtimali bulunan bir ifadeden yine tebrie etmiş olur.¹⁰⁶ Şeyhzâde de bu iddiayı aklen uzak bir ihtimal olarak niteledikten sonra gerekçesini benzer şekilde zikreder. Bunun sahâbenin ötesinde bir Müslümanın dahi aklına gelmeyeceğini ilave eder.¹⁰⁷

Mâtürîdî, konuyla ilgili getirdiği bütün bu yorumlarıyla, ashâbı elinden geldiği kadar savunmuş, hatta kimi yerlerde ifadesini en keskin şekle büründürerek, aksi ihtimali neredeyse imkânsız addetmiştir. Onun bu tavrı, daha önce vurgulandığı üzere, sahâbe hakkında yanlış düşülecekse bu hüsnüzan kaynaklı bir yanılma olsun anlayışının da bir tezahürüdür. Bunun, okuyucuyu da yanıltacağı gibi bir iddianın çok da önemi yoktur. Zira ilgili pek çok meselede hakikate ulaşıp da bazılarında suizan oluşacak şekilde hataya düşmektense hüsnüzandan ötürü çoğu kez yanılmak uhrevi manada daha ihtiyatlı bir yoldur. İşte İmam, tıpkı diğer kelâmcılar gibi böyle bir yol izlemiştir. Ancak bu durum, onu sahâbî kimliğine sahip hiçbir zatın hiçbir yanlış yapmayacağı gibi bir anlayışa sevk etmemiş, beşeri kimliklerinden hareketle onların da bir hata içerisine düştüklerini, düşebileceklerini kabul etmiştir. Bu durumda dahi görülebildiği kadarıyla bir isim zikretmeyerek ihtiyatlı tutumunu devam ettirmiştir.

Sonuç

Ehli sünnet kelâmının iki imamından, döneminin önde gelen ulemasından biri olan, özgün fikirleri, çarpıcı tespitleriyle dikkat çeken İmam Mâtürîdî, tefsirinde bu kimliğini açık şekilde gözler önüne sermiştir. Tefsir yapabilmeyen pek çok alanda derin bir ilmi birikimi gerektirmesi

¹⁰² el-Bakara 2/216.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/113.

¹⁰⁴ Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi’s-Suûd*, 1/216.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/143.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/587.

¹⁰⁷ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddîn*, 2/360.

hakikati ile onun ehil bir müfessir olduğu gerçeği birleştiğinde onun konumu daha açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî'nin bu İslâmî ilimlerden özellikle kelâm sahasında oldukça güçlü ve zengin bir müktesabatının bulunduğu bilinmektedir. Kelâmcılığını ölümsüz eseri *Kitabü't-Tevhîd* ile kanıtlamış olan Mâtürîdî, tefsirinde de bu yönünü teyit eden önemli açıklamalar getirmiştir.

Kelâm çalışmasında bu sahanın pek çok konusuna yer veren Mâtürîdî, imâmet ve sahâbe meselesini ise özel olarak incelememiş, sadece bir kısım ihsaslarla yetinmiştir. Neyse ki tefsiri bu noktada imdada yetişmiş ve konuya dönük fikirlerini ilgili telifinde açıkça ortaya koymuştur. Bu tavrının neticesinde aynı mevzuu kelâm eserinde incelese yer vermeyeceği bazı alt konuları tefsirinde işlerken, ilk sahada ele alacağı bazı meseleleri ise bu ikinci alandaki telifinde zikretmemiştir. Bu doğrultuda konuyla ilgili kimi yönlerden daha kapsamlı, kimi açılardan ise görece sınırlı fikirler beyan etmiştir.

İmam Mâtürîdî bu manada âyetlerin tefsiri sadedinde sahâbenin konumuna yönelik güçlü tasvirler yapmışken, Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel ve Siffîn Savaşları ile Hakem Olayı gibi konularda muhtemelen bağlam farklılığından dolayı kapsamlı fikir beyan etmemiş, hatta onların bir kısmına hiç değinememiştir. Bunun bir tercih meselesi yahut bilinçli bir tavır olmasını gündeme getirmek pekâlâ mümkündür. Burada Mâtürîdî'nin ashap arasındaki mücadelelerde sükûtu ve kalbi korumayı tavsiye eden kelâmcılar gibi hareket etmiş, mümkün mertebe o konulara girmemeyi ilkesel olarak benimsemiş olması da pekâlâ mümkündür. Onun olumsuz mana ifade eden kimi âyetlerin belli ki bazı sahâbîlere yorulmasına tepki mahiyetinde onları koruyacak tarzda kelâm etmesi de söz konusu ihtimali güçlendirmektedir.

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili fikir beyan ettiği her yerde her daim açık bir yorum yapma imkânı elde edilememiştir. Bunun altında onun kimi, sahâbî olarak nitelediği hususunun tam olarak bilinmemesi yatmaktadır. Mâtürîdî'nin özellikle uyarıcı mahiyetteki âyetlerin muhatabının öncü yahut seçkin sahâbe olmadığı yönündeki ifadelerinden sahâbîyi Hz. Peygamber'i mümin olarak gören kişi şeklinde anladığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu durumda Mâtürîdî'nin onların hepsini bir tutmadığı gibi bir bilgiyi de mutlaka ilave etmek gerekmektedir. Yine de bu noktada kesin bir görüş ortaya koyabilmek için daha kapsamlı ve titiz bir çalışma yapmanın gerekli olduğu aşîkârdır.

Mâtürîdî'nin kimi sahâbî olarak gördüğü meçhuliyetler barındırsa da tefsirinde çizdiği sahâbe portresinin, Ehl-i sünnet kelâm eserlerinde yer alan kısımlarındaki ashap tasavvuruyla örtüştüğü kesindir. Onun Ehl-i sünnet kelâm okulunun reisi olması zaten, aksi ihtimali devre dışı bırakmaktadır. Bu doğrultuda o, âyetlerin muhtevassından da hareketle ashabin konumunu, yüksek mevkie yerleştiren tasvirler üzerinden aktarmış, bunun neticesinde özellikle sonraki nesillerin onlara uyması zorunluluğuna atıfta bulunmuştur.

Mâtürîdî, ashapla ilgili geliştirilmesi gereken zihnî, kalbî ve fiilî faaliyetler özelinde bir kelâm eserindeki kadar yoğun açıklama yapmasa da, nelerden uzak durulması gerektiğini görece sık ve net ifadelerle ortaya koymuştur. Bu doğrultuda özellikle ashabin ister hilâfet ister kendi aralarındaki savaşlar bağlamında tekfir edilme yahut münafık addedilmelerine çok güçlü şekilde karşı çıkmış, onlar hakkında Şîî yahut Hâricîlerin geliştirdikleri tutumdan uzak durulmasını salık vermiştir. Kaldı ki Mâtürîdî gibi ashaba değil tekfiri gerektirecek bir fiili Hz. Peygamber'e saygısızlık içerecek bir davranışı dahi konduramayan bir zatın böylesi bir anlayışı kabul

etmeyeceği açıktır. İmam bu yönde çeşitli vesilelerle hem ashâbı tebci eden hem de onları tekfire varıncaya kadar yöneltlen suçlamalardan uzak tutmaya çalışan bir tavır sergilemiştir.

Mâtürîdî, ashap hakkında çizdiği bu tabloyla onları hak ettikleri mevkie yerleştirmiş, bunu bir hissiyat üzerinden değil onlar hakkında övgü mahiyetinde ortaya konulan âyetlere dayanarak gerçekleştirmiş, dinleri için yaptıkları fedakârlıkları da bu tasavvurunu destekleyen unsurlar haline getirmiştir. Bunun neticesinde elbette beşeri kimliklerine bağlı olarak zaman zaman yanılmaları söz konusu olsa da bunlarla kıyaslanamayacak ölçüde onları büyük bir güzellik manzumesinin sahibi güzide bir topluluk olarak tasvir etmiştir. Bu yöndeki izahlarından ayrıca İmam Mâtürîdî'nin istisnasız tüm sahâbeyi hayırla yâd ettiği ve bütün Müslümanların da onların hepsini hayırla anması gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmalıdır. İlgili âyetlerden kendilerine uyulmasına dönük bir zorunluluk çıkardığı grup hakkında onun başka türden bir kelâm etmesi yahut başka şekilde bir tasavvur oluşturması da zaten mümkün değildir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Arif Efendi. *Menâhicü'l-Usûli'd-Diniyye ilâ mevâkifi'l-makâsidi'l-ayniyye*. Ankara: DİB Kütüphanesi, Yazma Eserler, 006437-I, 1a-99b.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddîn. *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Antâkî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu bed'i'l-emâlî*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45 Ak Ze 98/2, 33b-100a.
- Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. [Beyrut]: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kâhire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usulü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fi mâ yecibu itikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 1421/2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *el-İtikâd alâ mezhebi's-Selef Ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. Ebü'l-Fazl Abdullah Muhammed Siddîk el-Gumârî. y.y: Dârü'l-Ahdi'l-Cedîd li't-Tıbbâa, 1379/1959.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbâs Süleymân. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1411/1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-îmâdî. *Tefsîru Ebi's-suûd*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Erzurûmî, İbrahim Hakkı. *Manzûm Akâid*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1326.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmâil. *Risâle ilâ ehli's-Seğr*. thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1422/2002.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kâhire: ed-Darü'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.
- Gaznevî, Siraceddîn Ömer b. İshâk. *Şerhu akîde el-İmâmi't-Tahâvî*. thk. Hâzım el-Geylânî el-Hanefî-Muhammed Abdülkâdir Nassâr. Kâhire: Dâretü'l-Karaz, 2009.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kavâidü'l-akâid fi't-tevhîd*. thk. Muhammed Akîl b. Ali el-Mehdelî. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2. Basım, 1411/1991.
- Habbâzî, Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Hâdî fi usûlid'd-dîn*. thk. Adil Bebek. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî-Mirhaf Hüseyin Esed. 23 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1436/2015.
- İbn Beşküvâl, Ebül-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *Gavâmizü'l-esmâi'l-mübheme*. thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Ebî Şerîf, Kemaleddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Müsâmere fi şerhi'l-Müsâyere*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2004.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 1418/1997.
- İbn Meymûn, Ebû Bekr. *Şerhü'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekkâ. Kâhire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987.
- İbnü'l-Mülakkın, Siraceddîn Ömer b. Ali. *et-Tavzih li-şerhi'l-Camii's-Sahih*. 36 Cilt. Doha: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- İbnü't-Tilimsânî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdullah b. Muhammed. *Şerhu Lume'î'l-edille fi kavâidi akâidi Ehli's-Sünne*. thk. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1439/2018.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkif*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahmân. *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî, 1428/2008.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahmân. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*. tsh. Halid b. Hammad el-Advani. 2 Cilt. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 1433/2012.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Amr. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Lekânî, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. İbrâhîm. *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*. thk. Muhammed Yusuf İdris-Baha Ahmed. 2 Cilt. Umman: Dârü'n-Nûr, 2016.
- Makdisî, Hasan b. Ebû Bekir. *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-keâm*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Muhammed Seyyid Ahmed Şehhate. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçî. Beyrut: Dâru Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Nebati, Mahmut. *Mâtürîdîlik'te Kur'an ve Sünnet'in Belirleyiciliği: Bilgi, Mucize ve Kabir Azabı Örnekleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Tefsîr fi't-tefsîr*. thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*. thk. Seyyid Zekeriyya. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

Özen, Şükrü. "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 221-262. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2016.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usuli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: el-Mektebü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015.

Rûmî, Hakîm İshâk. *Muhtasarü'l-hikmeti'n-nebeviyye*. Ankara: DİB Kütüphanesi, Yazma Eserler, 001871-II, 69a-88b.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid. *Temhîdü Ebî Şekûr es-Sâlimî*. Tahran: y.y., 1309/1892.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Semerkandî-Bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf. *Şerhü'l-Akideti'l-kübrâ*. thk. Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Sivâsî, Abdülmecîd b. Muharrem b. Muhammed. *Dürer-i akâid*. Ankara: DİB Kütüphanesi, Yazma Eserler, 003585, 1a-106a.

Şeyhzâde, Muhyiddîn Mehmed Kocevî. *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. tsh. Muhammed Abdülkâdir Şâhin. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1983.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddîn Ahmed Efendi. "el-Meâlim fi ilmi'l-keîlâm". Surûrî, Ahmet. *Taşköprizâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. 132-424. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Tuğlu, Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Sahabe Anlayışı". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâtürîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017, 1/408-415.

Tuğlu, Nuri. *Mâtürîdîlik ve Hadîs*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2019.

Yezdî, Abdullah b. Hüseyin. *Şerhu Tehzîbi'l-mantık ve'l-keâm*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5134, 1a-265a.



Allah-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsan Hakları

Human Rights in the Context of the God-Human Relationship

Sibel KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kayseri/Türkiye
Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri/Türkiye
sibelkaya@erciyes.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1302-1655 | ror.org/047g8vk19

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
22 Eylül 2023	22 September 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
09 Aralık 2023	09 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with iThenticate
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik It is declared that scientific and ethical principles
ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların have been followed while carrying out and writing
kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sibel Kaya). this study and that all the sources used have been
properly cited (Sibel Kaya).

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

Atıf | Cite As

“ Kaya, Sibel. “Allah-İnsan ilişkisi Bağlamında İnsan Hakları”. *Kader* 21/2
(Aralık 2023), 686-712. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1364617> ”

Öz

İnsan, varlık bilincine sahip olan bir canlıdır. İnsan olmak bakımından nasıl bir değer taşıdığı ve bununla ilişkili olarak hangi hak ve sorumluluklara sahip olduğu soruları insanın kadim zamanlardan beri yanıt aradığı soruların başında gelmektedir. “İnsan hakları (human rights)” ifadesi bu sorgulama süreci ile doğrudan bağlantılı bir şekilde ortaya çıkmış modern kavramlardan biridir. Kavramın gelişimi itibarıyla siyasî ve seküler bir anlam çerçevesi bulunmaktadır. Ancak bugün insan hakları felsefi, ahlâkî, teolojik pek çok boyutu kapsayan geniş bir anlam alanı içerisinde tartışılmaktadır. Bu çalışmada, insan hakları kavramı Allah-insan ilişkisi bakımından incelenmiştir. Nitekim İslâm dini söz konusu olduğunda, “hak” kavramının hem ilâhî hem de beşerî çağrışımları olan geniş bir anlam içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Kur’ân’da insan haklarının teolojik çerçevesi, Allah ile insan arasında gerçekleşen mîsâktan/ahidden hareketle çizilmektedir. Mîsâkın bir gereği olarak Allah, insana bir emanet teslim etmiş, onu halife olarak görevlendirmiş ve insanı bununla onurlandırmıştır. Bu onurlandırmanın mahiyeti, Allah’ın yasalarını yeryüzünde hâkim kılma görevi ve bunun için yeryüzünün insanın hizmetine verilmesidir. Bu şekilde varlık sahnesinde yerini aldıktan sonra, insanın sahip olduğu hakların iki boyutu vardır. Birinci boyutu insanın dünyevî-toplumsal bağlamda, insan olmak bakımından sahip olduğu haklardır. Batılı toplumların kavramsallaştırdığı insan hakları kavramı doğrudan bu boyutla ilişkilidir. İkinci boyutta ise insan hakları, insanın Allah ile ilişkisi/mükellefiyeti söz konusu edildiğinde ortaya çıkan haklar olarak dinî-mânevî bir içerik taşımaktadır. Bu haklar, dünyevî-toplumsal alanda olduğu gibi kaynağını Allah’ın insanı yaratılış bakımından mümtaz kılmasından ve insanla olan ahdinden almaktadır. İnsan hakları tartışmalarının teolojik boyutu olarak da ifade edilebilecek bu haklar kulun mükellefiyetine ilişkin haklardır. Mükellef olduğu hususlarda bilgi sahibi olması, bunlara güç yetirebilmesi (istitâat), özgür iradeyle eylemde bulunabilmesi, tüm bunların karşılığında mükâfat veya ceza alması kulun mükellefiyeti ve dinî-mânevî bakımdan insan hakları konusu içine dâhil edilebilecek meseleler olarak öne çıkmaktadır. Kelâm âlimleri çoğunlukla, kulun mükellefiyeti çerçevesinde ortaya çıkan bu tür hakları, Allah’tan bağımsız ve O’na rağmen ortaya çıkan haklar olarak değil bilakis Allah’tan doğan O’nun Hak, mutlak iyi olmasının ve ilim, adalet, hikmet gibi niteliklerinin bir ifadesi olarak görmüşlerdir. Bu çalışmada insan haklarının teolojik dayanakları ele alınarak kavramı seküler bir bakış açısıyla temellendirmenin neden olduğu sınırlılıkları gidermek ve insan haklarının daha bütüncül ve kapsamlı bir metafizik temellendirmesini sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Allah, İnsan hakları, Mîsâk, Mükellefiyet, Hikmet.

Abstract

Man is a creature with an awareness of existence. One of the most important questions that human beings have been seeking answers to since ancient times is what kind of value they have in terms of being human and what rights and responsibilities they have in relation to this. The term “human rights” is one of the modern concepts that emerged in direct connection with this process of inquiry. The concept of human rights has a political, secular framework of meaning in terms of its development. However, human rights are being discussed in a wide field of meaning, which includes many philosophical, moral, and theological dimensions. In this study, the concept of human rights is analyzed in terms of God-human relationship. The theological framework of human rights in the Qur’ân is drawn on the basis of *mîsâq* (the covenant) between God and man. As a requirement of the *mîsâq*, Allah has entrusted man with a trust, appointed him as a caliph and honored him with it. The nature of this honor is the duty to make God’s laws prevail on earth, and for this purpose, the earth has been given to man’s service. After man has taken his place on the stage of existence in this way, man’s rights have two dimensions. The first is the rights that human beings have in the worldly-social context in terms of being human. The concept of human rights, as conceptualized by Western societies, is directly related to this dimension. In the second dimension, human rights have a religious-spiritual content as the rights that arise when the relationship/obligation of man with God is in question. These rights, which can also be expressed as the theological dimension of human rights debates, are rights related to the divine commandment. From a religious and spiritual point of view, human rights are related to having knowledge about the matters that one is obliged to do, being able to do them (*istitâat*), acting with free will, and being rewarded and punished for all these. In this study, the theological foundations of human rights are discussed. In this respect, it is aimed to overcome the limitations caused by grounding the concept of human rights from a secular perspective and present a more holistic and comprehensive metaphysical grounding of human rights.

Keywords: Kalâm, Allah, Human rights, Mîsâk, Obligation, Wisdom.

Giriş

İnsanın yeryüzündeki serüveni çoğu zaman onun varoluşsal olarak taşıdığı onur, değer ve hak alanlarından kopuk bir biçimde gerçekleşmek durumunda kalmıştır. Bu nedenle insanoğlu, sahip olduğu onur ve değeri ortaya çıkarmak uğruna çok ciddi mücadeleler vermiştir. İnsanın bu çabası, varoluşsal gerçekliğini aktüel hâle getirmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Bu bakımdan insan hakları, insanın varoluşsal sorgulamaları hususunda ona değer katan ve insan olmanın pek çok boyutuyla ilgili yönleri bulunan önemli kavramlardan biridir. Günümüzde insan hakları siyasetten ekonomiye, sosyoloji ve psikolojiden felsefeye, hukuk biliminden teolojiye kadar pek çok alanda söz konusu edilmektedir.

Bugün insan hakları denildiğinde daha çok Batı'nın kavramsallaştırdığı ve siyasi-seküler zeminde gelişim gösteren bir kavram anlaşılmaktadır. Bu anlamın verilmesinde elbette Batı medeniyetinin insan haklarının toplumsal düzeyde kabul edilmesi konusunda yaptığı katkıların önemli bir etkisi bulunmaktadır. Ancak insanın yaratılıştan gelen hak arama ve hak olanı dile getirme gerçekliğini, Batılı-seküler bir söylemle sınırlandırmak bir eksiklik olacaktır. Bu nedenle bu çalışmada insan hakları, yaratılışın ve dolayısıyla Allah-insan ilişkisinin bir sonucu olması bakımından konu edilmiştir. Günümüzde büyük oranda metafizik temeli göz ardı edilen insan haklarını, dünyevî-toplumsal ve ahiretle ilgili boyutlarını da kapsayacak bir anlam alanı içerisinde değerlendirmenin önemli olduğu düşünülmektedir.

İslâm'ın öğretisi ve ortaya koyduğu değerler, alanı bakımından insan haklarını temellendirmede işlevsel olduğu hususu, bir hakikat ifadesi olarak kabul görmektedir.¹ Bu çerçevede İslâm düşüncesinde insanın, Allah'ın varlığından, sıfatlarından ve fiillerinden bağımsız bir gerçeklik alanına sahip olduğu düşünülmemekte ve insan haklarının öncelikle Allah-insan ilişkisi temelinde ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu nedenle İslâm düşünürleri, İslâm'ın dünyevî-toplumsal alanda kişiler arası ilişkileri düzenleyen emirlerinin Allah'ın insana varoluşsal anlamda bahşettiği değer ve haklarla ilişkili olduğunu vurgulamışlardır. Bu bakımdan Ebû Hanîfe'nin fıkhı, "kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi"² şeklinde tanımlaması önem taşımaktadır.

İnsan hakları Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alındığında, seküler bir zeminde ele alınmasından çok daha geniş bir bağlama kavuşabilmektedir. Çünkü Allah katında insanın varoluşsal hakikati, yalnızca dünyevî alanla ilişkili değildir. Aynı zamanda insanın varoluşsal hakikatinin bir diğer yönü onun ahiret yaşamını içermektedir. İnsan haklarını Allah-insan ilişkisinden doğan haklar olarak temellendiren çalışmalar, çoğunlukla bu hakları dünyevî-toplumsal zeminde ele almakta, ahiret yaşamı yahut dinî mükellefiyetin sonuçları bakımından insanın ne tür haklarının olabileceği konusu ihmal edilmektedir.³ Bu nedenle bu çalışmanın temel hedefi, insan haklarını

¹ Recep Şentürk, "İnsan Hakları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/327.

² Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh Teftâzânî, *Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957), 1/10.

³ Örneğin bk. Şentürk, "İnsan Hakları"; Ali Kuyuksal, *İnsan Hakları: Kavram, Tarihçe, Korunması ve Geliştirilmesi* (Gaziantep: Ada Kitabevi, 2012); İbrahim Agah Çubukçu, "Din ve İnsan Hakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 119-130; Süleyman Ateş, "Kur'an'da İnsan Hakları", *Kur'an Sempozyumu*, ed. Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu vd. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994); Yavuz Atar, "Batılı Toplumlarda ve İslam'da İnsan Hakları", *Diyanet İlmî Dergi* 28/1 (1992), 61-98; Recep Ardoğan, "Kelami Açıdan İnsan Haklarının Temellendirilmesi", *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 57-117.

Allah-insan ilişkisinden doğan haklar olarak hem dünyevî-toplumsal düzeyde hem de dini mükellefiyet bağlamında ele almaktır. Özellikle Allah-insan ilişkisine dair önemli tespitler sunan kelâmcıların, dini mükellefiyet alanında insanın söz konusu edilebilecek haklarına dair dikkate değer tespitleri, İslâm'ın insana tanıdığı hakların çok daha geniş bir perspektifte ifade edilmesine imkân tanımaktadır. Bu doğrultuda amaçlarımızdan bir diğeri kelâmcıların bu hususa yönelik tespitlerini incelemek ve değerlendirmektir.

1. İnsan Hakları Kavramı

Arapça bir kelime olan hak; “sabit, mevcut, hakikat, vâcip”⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Dil bilimciler hak kavramını “vakiya mutabık hüküm”⁵ şeklinde tanımlayarak hakkın “sübut” ve “mevcudiyet” anlamlarına referansta bulunmuşlardır. İnsan hakları terkinin bir ifadesi olarak ise hak, “insan varlığına, bir kimseye var olan yasalarla, evrensel beyannamelerle ya da en azından sözlü bir gelenekle tanınan hareket etme özgürlüğü, yetkisi ya da olanağı”⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.⁷

İnsanın sahip olduğu haklar (*human rights*) anlamında hak kavramının ilk kez 18. yy. sonu 19. yy. başında Amerika ve Fransız ihtilalleri sonrasında gündeme geldiği görülmektedir. Kavramın bu şekilde ortaya çıkışında 17. yy da yaşamış olan Locke'un (ö. 1704) düşüncelerinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Locke, insanın doğuştan birtakım hak ve hürriyetlere sahip olduğunu ve bu hakların devlet tarafından korunması gerektiğini ifade etmiş, bu düşüncesiyle doğal hukuk akımının doğmasına ve gelişmesine öncü olmuştur.⁸ Doğal hukuk düşüncesinin bir sonucu olarak görülen insan hakları kavramı, 1776 yılındaki Virjinya Anayasası ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nde yer almış ve burada, bütün insanların eşit olarak yaratıldıkları ifade edilerek hayat, hürriyet ve mutluluğa ulaşma gibi haklardan söz edilmiştir.⁹ İnsan hakları kavramının dünyaya yayılmasında ise daha etkili bir içerik ve üsluba sahip olan 1789 tarihli Fransız Bildirisi'nin önemli bir etkisi olmuştur. Bu bildiri, “hürriyet hakkı, mülkiyet hakkı, kişi güvenliği, düşünce, söz, yazı ve vicdan hürriyeti ve bu hürriyetlere ilişkin genel hükümlere”¹⁰ yer verilmiştir.

İnsan hakları kavramının ilk kez kullanıldığı Amerikan Bildirisi'nde, hakların insanın yaratılışı itibarıyla sahip olduğu haklar olduğu vurgulanmış ve dinî-metafizik bağlamı bir ölçüde dikkate alınmıştır. Ancak Fransız Bildirisi'nde insan haklarına dini-metafizik bağlamından tamamen

⁴ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Mevsû'âtü keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/682; İbrahim Mezkûr, *el-Mu'cemü'l-vecîz* (Mısır: Talim ve Terbiye Bakanlığı Yayınları, 1994), 163.

⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 120.

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 374.

⁷ Birbirinden farklı insan hakları tanımı yapılabilmekle birlikte bu tanımlamalardaki ortak unsurlar “kişilerin insan olmakla doğuştan sahip oldukları siyasal iktidar karşısında cinsiyet, yaş, inanç ve düşünce farkı gözetilmeksizin eşit oldukları devredilemez haklar” olarak ifade edilmektedir. Bk. Kuyaksil, *İnsan Hakları*, 21.

⁸ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981), 38; Atar, “İnsan Hakları”, 77; Asım Cüneyd Köksal, “İnsan Haklarının Felsefî Krizi: İslâmî Bir Perspektif”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 58 (2020), 41; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 591.

⁹ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 44.

¹⁰ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 45.

kopuk ve yalnızca insanın doğasıyla ilişkili/seküler bir çerçevede yer verilmiştir. Sonraki süreçte ise kavramın seküler bir anlam çerçevesinde ele alınması yaygınlık kazanmıştır.¹¹

Bugün, insan hakları kavramının hangi temele dayandırılması gerektiği sorusu felsefî, teolojik ve toplumsal alanlarda tartışılmaktadır. Kavram seküler bir muhteva içerisinde gelişim gösterse de insanın sahip olduğu hakları felsefî-metafizik bağlamından bağımsız olarak ele almanın bir eksiklik olacağı düşünülmektedir. Nitekim insan hakları kavramı her ne kadar beşerî bir ürün olarak şekillense de terim olarak ilâhî kaynaklı bir hakikattir.¹² Bu çerçevede günümüzde insan haklarının felsefî bir köken krizi içinde olduğuna dikkat çeken Köksal, modern-Batılı insan hakları düşüncesinin çekirdeğinin İslâm düşüncesinde mevcut olduğunu ifade etmektedir.¹³ Erken dönem İslâm âlimlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) bu bakımdan öncü isimlerden biridir. O, Locke'tan çok daha önce temel ve devredilemez insan hakların ilkelerinden bahsetmiştir.¹⁴ Debûsî, insanın temel haklarını dokunulmazlık, hürriyet ve mülkiyet olarak ifade etmiş bunların insana, insanlık vazifesini yerine getirebilmek için Allah tarafından bahşedildiğini vurgulamıştır.¹⁵ Dolayısıyla, insan hakları düşüncesinin Batı'daki gelişimden çok daha önce İslâm düşüncesinde ifade edildiği anlaşılmaktadır.¹⁶

İslâm'ın temel kaynakları bakımından hak, “korunması, gözetilmesi ya da sahibine ödenmesi gerekli olan maddî veya mânevî imkân, pay, eşya ve menfaatler; görev, sorumluluk, borç”¹⁷ şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca hak, Kur'ân'da Allah'ın isimlerinden biri olarak geçmektedir.¹⁸ Bu yönüyle Allah'ın mutlak ve en yüce varlık oluşunu temsil etmektedir. İnsan hakları denildiğinde bunun Allah'ın “Hak” oluşu ile irtibatlı yönleri söz konusudur. Mutlak varlık ve yaratıcı olarak Allah, insanın varoluşsal hakikatini tayin etmiş (fitrat) ve ona birtakım hak ve sorumluluklar vererek yeryüzündeki görevini (emanet) yerine getirmesini dilemiştir. Bu emanet, Allah'ın koyduğu yasaları yeryüzünde aktüel hâle getirme anlamına gelen halifelik görevidir.¹⁹ Kur'ân'da bu görevlendirme bir ahitleşme/mîsâk formatında ifade edilir ve insanın sahip olduğu ontolojik hakikat ona bildirilir:²⁰

¹¹ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 30.

¹² Hüseyin Hatemi, “İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları”, *Bütün Boyutlarıyla Din* (İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 2016) 337; Recep Ardoğan, “Kelâmî Açından İnsan Haklarının Temellendirilmesi”, *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 83; İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011), 64.

¹³ Köksal, “İnsan Haklarının Felsefî Krizi”, 31. Benzer bir temellendirme için bk. Atar, “İnsan Hakları”, 85.

¹⁴ Köksal, “İnsan Haklarının Felsefî Krizi”, 31.

¹⁵ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 417; Köksal, “İnsan Haklarının Felsefî Krizi”, 31.

¹⁶ Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 116; Hüseyin Hatemi, *İnsan Hakları Öğretisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 255.

¹⁷ Mustafa Çağrı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/138.

¹⁸ Yûnus 10/30-32; el-Kehf 18/44; Tâhâ 20/114.

¹⁹ “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hâle getirme görevi verdi.” Hûd 11/61; “Ardından nasıl davranacağımızı görmek için onlardan sonra sizi yeryüzünde halifeler kıldık.” Yûnus 10/14.

²⁰ Buradaki ahitleşme de çok Allah'ın yaratıcı eylemi ve insanın varoluşsal cevabını içeren temsili bir anlatım olarak anlaşılmıştır. Bu anlamlandırma insanın bu ahitleşmeyi hatırlamama gibi bir söylemi dile getirmesini dışlamaktadır. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, haz. Mustafa Yavuz, Bekir

“Rabbin âdemoğullarından, onların sırtlarından, zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz.”²¹

Kur’ân’da insanlardan bu ahitleşmeye uygun davranmaları istenir²² ve ahit genellikle va’d terimiyle eş anlamlı kullanılarak ahdi yerine getirenlere verilecek maddi ve manevi mükâfatlardan bahsedilir.²³ Burada dikkat edilmesi gereken nokta ahdin muhataplarından birinin Allah, diğerinin ise insan olmasıdır. Emir ve yasaklara uygun davranılması Allah’ın insan üzerindeki hakkıdır (*hukûku’llâh*).²⁴ Ahdin diğer muhatabı olan insanın da bu ahitleşmenin gereği olarak ortaya çıkan hakları söz konusudur (*hakku’l-‘abd*).²⁵ Ancak, dinî söylemin bu ahitleşmeyi daha çok Allah’ın kul üzerindeki hakları üzerinden okuduğunu söylemek mümkündür. Bu alanda, her ne kadar insanın sahip olduğu haklara değinilse de ilâhî hakikat ve mutlaklık karşısında bu hakların ifadesi nispeten sönük kalmaktadır. Hâlbuki Allah’ın insana bahşettiği varoluşsal hakikat ve verdiği değer onun hak ve sorumluluklarının önemle üzerinde durulmasını gerektirmektedir.

İslâm’a göre insanın varoluşsal hakikati iki ayrı aşamayı, iki ayrı hayatı kapsamaktadır. Bunlardan ilki, dünya hayatı, ikincisi ise ahiret hayatıdır. İnsanın haklarının her iki hayat açısından da söz konusu edilebilecek boyutları vardır. İnsanın halifelik görevinin bir uzantısı olarak gerçekleşen dünya hayatı söz konusu olduğunda onun sahip olduğu haklar, dünyevî-toplumsal haklar olarak hukukî/ahlâkî bir içerik kazanmaktadır. Diğer taraftan insanın ahiret hayatı bağlamında gündeme gelen ve doğrudan Allah-insan ilişkisinin bir ifadesi olarak nitelendirebileceğimiz hakları da söz konusudur. İnsanın Allah üzerindeki hakları olarak da ifade edebileceğimiz bu haklar asıl anlamını ebedî/hakiki hayat olan ahiret hayatı söz konusu olduğunda kazanmaktadır. Bu haklar, kulun dinî mükellefiyeti bakımından doğan haklar olarak görülebilir. Şimdi her bir alanda söz konusu olan hakları ve hakların Allah-insan ilişkisi bakımından nasıl teolojik bir bağlam kazandığı ele alınacaktır.

2. Dünyevî-Toplumsal Alanda İnsan Hakları

Batılı-seküler bir kavram olarak teşekkül eden insan haklarının anlam alanı dünyevî-toplumsal bir zemine sahiptir. Dünya hayatında bir toplum içerisinde yaşamını sürdüren insanın burada, insan olmak bakımından sahip olduğu bir takım hak ve sorumlulukları söz konusudur. Bunlar arasında hayat hakkı, hürriyet hakkı, kişi güvenliği, mülkiyet hakkı, eşitlik, adalet gibi

Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 12/99; Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı: Meal- Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996); Sinan Öge, “Fıtratın Mîsâkı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 262. Diğer taraftan bu ahitleşme dünyadaki tüm muamele ve sözleşmelerin dayanağı olarak da anlaşılmaktadır. Bk. Namık Kemal Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Mîsâk Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 108; Köksal, “İnsan Haklarının Felsefî Krizi”, 31.

²¹ el-A’râf 7/172.

²² en-Nahl 16/91. Ahde karşı gelmekten sakınan müminlerin özellikleri ise Kur’ân’da ahde vefa olarak bildirilmiştir. Bk. Âl-i İmrân 3/76; er-Râ’d 13/20.

²³ Metin Yurdagür, “Ahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/534-535.

²⁴ Çağrı, “Hak”, 15/137-139; Recep Ardoğan, “Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları”, *İnsan Hakları ve Din* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 390.

²⁵ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi usûli’l-dîn)*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 114, 118.

devredilemez, klasik hak ve hürriyetler ile bunlardan doğan diğer sosyal ve ekonomik haklar yer almaktadır.²⁶ Ferdîyetçi insan hakları doktrini bu hakları, insanın yaratılıştan irade sahibi, hür ve sorumlu tek gerçek varlık oluşuyla irtibatlandırarak insan onurunu temel almıştır.²⁷ Dolayısıyla insan hakları, insanın ontolojik hakikatinden doğmaktadır. Bu irtibat insan haklarını Allah-insan ilişkisi bağlamında ele almanın imkânını sunmaktadır. Nitekim Allah, insana varoluşsal hakikatini bahşeden mutlak varlık konumundadır.

İslâm düşüncesinde insan haklarına dair ilkelerin, insanın sahip olduğu ontolojik hakikat temelinde ifade edildiği en önemli alan İslâm Hukuku'dur. Hak kelimesinin çoğulu olan hukuk alanında, Allah'ın yasalarını (şeriat) yeryüzünde işlevsel kılmamanın ilkeleri üzerinde çalışılmaktadır.²⁸ Burada temel maksat, insana Allah'ın verdiği onur ve değeri gölgeleyecek bütün yaşamsal faktörleri tespit ederek hak ettiği insanî yaşama ulaşmasında ona destek olmaktır. Bu çerçevede fıkıh usûlünün kurucu âlimlerinden biri olan Debûsî, insan haklarına ilişkin ilkeleri, âdemiyyet/insanlık kavramı çerçevesinde ele almış ve sadece belli bir toplumun ya da Müslümanların değil tüm insanların yaratılıştan sahip olduğu haklar üzerinde durmuştur.²⁹ Debûsî'ye göre insan, Allah tarafından bahşedilen, yeryüzünde O'nun halifesi olma emanetinin doğal bir sonucu olarak ehliyet sahibidir. Ehliyetin buradaki anlamı, insanın lehindeki ve aleyhindeki hakların bağlayıcılığı konusunda yetki sahibi olmasıdır. Hakların bağlayıcılığı vurgusu ise bu hususta bir keyfilige yer olmadığı anlamını taşımaktadır.³⁰ Nitekim Kur'ân'da hakkın insanların keyfî arzularına göre olması durumunda bütün düzenin bozulacağı dile getirilmektedir.³¹ Bu bakımdan insanın sahip olduğu haklar evrensel ve vazgeçilmezdir.

İslâm âlimleri dinin amacını; "toplumda canın, aklın, namus ve haysiyetin, dinin ve malın korunması ilkelerini (*zarûrât-ı hamse*) yerleştirmek"³² şeklinde ifade etmişlerdir. Buradaki her bir ilke Kur'ânî referanslara dayalıdır ve aynı zamanda bugün insan hakları bağlamında dile getirilen ve hayata geçirilmesi hedeflenen ilkelerle ilişkilidir.³³ Örneğin "*İnsanların hakkı olan şeyleri kısmayın, bozgunculuk yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmayın.*"³⁴ ve "*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan kimseler olun ve adaletle tanıklık edin...*"³⁵ âyetleri hakların korunması bağlamında çok

²⁶ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 47, 77.

²⁷ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 40.

²⁸ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi: Makâsîdü'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 211.

²⁹ Debûsî, *Takvîm*, 417. Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 482/1089) gibi âlimler hakların evrenselliği üzerinde durarak Debûsî'nin fikirlerini devam ettirmişleridir. Bk. Köksal, "İnsan Haklarının Felsefi Krizi", 34, 62.

³⁰ Ardoğan, "Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları", 344; Şentürk, "İnsan Hakları", 22/327.

³¹ el-Mü'minûn 23/71.

³² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *İslami İlimler Metodolojisi: el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 7; Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü'ş-şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/425; Ali Köse, "İnsan Hakları", *Köprü Dergisi* 96 (2006), 12.

³³ Bk. Hayrettin Karaman, "İslâm'a Göre İnsan Hakları ve Ödevleri", *Yeni Türkiye* 21 (1998), 234; Hayrani Altıntaş, "Kur'ânî Düşünce Sisteminde İnsan Hakları", *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 91; Çubukçu, "Din ve İnsan Hakları", 126; Atar, "İnsan Hakları", 61; Ateş, "Kur'ân'da İnsan Hakları", 347; Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, "Kur'ân ve İnsan Hakları Tartışmaları", *Liberal Düşünce Dergisi* 2/5 (1997), 58; Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (London: Routledge, 2013), 43.

³⁴ eş-Şu'arâ 26/183.

³⁵ el-Mâide 5/8.

önemli birer ilke niteliğindedir. Hakların korunamaması durumunda ise sessiz kalınmaması, bunun açığa vurulması ve hakkın aranması da bir diğer Kur'ânî ilkedir.³⁶ Yine, kişinin sahip olduğu en temel hak olarak yaşam hakkı Kur'ân'da vurgulanmakta; haksız yere bir kimseyi öldürmenin yasak olduğu, böyle bir eylemde bulunanın bütün insanları öldürmüş gibi olacağı ifade edilmektedir.³⁷ Bu, insan yaşamına verilen önemin en çarpıcı örneğini teşkil etmektedir. Bir diğer önemli Kur'ân ilkesi insanların eşitliği üzerinedir. Bu bağlamda Kur'ân'da insanların esasında tek bir ümmet olduğu vurgulanmaktadır.³⁸ Burada insanların her ne kadar kavimlere ve kabilelere ayrılmış olsalar da insan olma değeri bakımından birbirine eşit oldukları ifade edilmektedir. Allah katında insanın değer bakımından farklılaşmasını sağlayan şey ise takva/saygı olarak nitelendirilmektedir.³⁹

Bugün insan haklarına dair tartışılan en önemli ilkelerden biri olan hürriyet de Allah'ın insana olan hitabında, insanın sahip olduğu ontolojik bir hakikat olarak vurgulanmaktadır. Dinde zorlamanın olmadığını dile getiren âyetler, bu anlamda önemli bir açılım sağlamaktadır.⁴⁰ Hz. Peygamber'in uygulamaları da bu tür bir zorlamayı dışlamaktadır.⁴¹ İnsan için varoluşsal bir anlamlandırma sunan din konusunda insana böyle bir hürriyetin verilmesi ve bu hususta bir zorlamanın olmaması, yaşamın ona sunduğu diğer hususlarda da özgür olmasının önünü açmaktadır. Düşünce, söz, yazı, seyahat, eğitim, çalışma, ticaret, mülkiyet gibi hürriyetler bu kapsamda değerlendirilebilir ve insanın bu hususlarda ilâhî bir yasaklamayla karşı karşıya olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Burada asıl olan, insanın hür olmasının bir başkasının hürriyetine engel oluşturmayacak bir biçimde gerçekleşmesidir. Aksi bir durumda ilâhî kitabın "kul hakkı"⁴² adını verdiği durum ortaya çıkmaktadır.

İslâm düşüncesinde haklar, referansını ilâhî kaynaktan almaları hasebiyle aynı zamanda dinî birer tekliftir. Bu gerçeklik, hakların korunmasının bir görev olarak idrak edilmesi sonucunu doğurur. Bu nedenle haklara saygı duymak takva ve ibadet ile ilişkilidir.⁴³ Takva, Allah ile insan arasındaki ahitleşmeye dair bir bilinci ve insanın buradan kaynaklanan hak ve sorumluluklarının farkındalığını gerektirmektedir. İnsan hakları ihlalinin dinî ve ahlâkî boyuttaki adlandırması ise "büyük günah" kavramıyla karşılanmaktadır.⁴⁴ Böyle bir ihlalin, İslâmî literatürde kul hakkı olarak nitelendirildiği görülmektedir. Kul hakkına giren hususlar dünyada helallik ya da ahirette kısas gerçekleştirilmeden affedilmeyecek olan günahlardandır.⁴⁵ Dolayısıyla insan hakları, kişilerin

³⁶ "Allah kötü sözün açığa vurulmasını sevmez; ancak haksızlığa uğrayan başka. Allah her şeyi iştikte ve bilmektedir." en-Nisâ 4/148. Arıca bk. el-Hac 22/39.

³⁷ el-Mâide 5/32; el-En'âm 6/151; el-Furkân 25/68.

³⁸ Yûnus 10/19.

³⁹ "Ey insanlar, doğrusu biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık. Sizi birbirinizle tanışsınız diye sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz ki, Allah katında en değerliniz takvaca en üstün olanınızdır." el-Hucurât 49/13.

⁴⁰ Bk. el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; es-Secde 32/ 13; Abese 80/7; el-Gâşiyeh 88/21-22.

⁴¹ Bk. Köse, "İnsan Hakları", 13; Mehmet Şener, "Veda Hutbesinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili", *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 125.

⁴² Bk. el-A'râf 7/85; en-Nisâ 4/29-30; el-İsrâ 17/34.

⁴³ Ardoğan, "Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları", 86.

⁴⁴ Sinan Öge, "İnsan Hakları İhlalinin Dinî-Ahlâkî Adlandırması: Büyük Günah", *İnsan Hakları ve Din* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 177.

⁴⁵ Çağrı, "Hak", 15/351.

Allah ile ilişkisinin bir yönü olarak öne çıktığında bu haklar; “kutsiyet, dokunulmazlık, tartışılmazlık ve değışmezlik”⁴⁶ gibi bağlayıcı bir görünüm kazanmaktadır.

İlâhî kitapta hak kavramı, aşkın bir karakter taşıyan adalet ve doğruluk kavramlarıyla yakından ilişkilidir. İnsanın hak sahibi olması, beşerî ilişkilerinde ve toplumsal hukuk düzeninde adaletin gerçekleşmesini ifade eder.⁴⁷ Böylece, gerçekte olan ile olması gereken arasındaki mesafe zihinlerde kendiliğinden mevcut olan ve aşkın bir karakter taşıyan hak, adalet, doğruluk ilkeleri ile kapanma imkânı bulur.⁴⁸ Kur’ân’da hak talebinin çoğu zaman insandaki adalet duygusuna dayandırılması bu gerçekliğin bir ifadesi olarak görülmelidir: “*Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar.*”⁴⁹

İslâm’ın başından beri mücadelesinin bugün bizim insan hakları dediğimiz ilkeler üzerinden devam ettiğini ifade eden Câbirî’ye (ö. 2010) göre bu haklar, evrensel olan hak düşüncesinden doğmaktadır. Câbirî yaşam hakkı, inanç ve bilme hakkı, eşitlik hakkı, kadın hakları, adalet hakkı ve özel hakları bugünün dünyası bağlamında dile getirmekle birlikte hakların, her çağa göre güncellenmesi gerekebileceğini vurgulamaktadır.⁵⁰ Böyle bir güncellenmeyi meşru kılan husus elbette ki hak kavramının adalet, doğruluk ilkeleri gibi aşkın karakterli sabit bir dayanağının olması ve yeni toplumsal koşullarda bu ilkenin işlevini yerine getirebilmesinin sağlanmasıdır.

Allah ile insan arasındaki ilişkinin temelde kulluk ilişkisi olmasından yola çıkan bazı düşünürler ise insan haklarının ilâhî dayanakla ilişkilendirilmesini işlevsel bulmamaktadır.⁵¹ Bu düşünceye göre, insanın Allah katında hakları değil, görev ve mükellefiyetleri söz konusudur. İnsan ilişkilerini düzenleyen ilâhî emirler, Allah o şekilde emretmiş olduğu için birer görevdir. Diğer bir deyişle hak yalnızca Allah’a ait bir alandır, kul ise yükümlülük sahibidir. Fakat insan haklarının, insanın insan olması bakımından sahip olduğu haklar olarak kabul edilmesi gerekmektedir ve bu nedenle de insan haklarının ilâhî bir dayanakla ilişkilendirilmesi uygun değildir.⁵²

İnsanın Allah’ın kulu olduğu kabulünün, onun insan olarak birtakım haklara sahip olduğu iddiasına engel oluşturacağı düşüncesi tartışmaya açıktır. Nitekim İslâm düşüncesinde kulluğun

⁴⁶ Recep Ardoğan, “İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslâmî Teolojinin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/11 (2004), 97.

⁴⁷ “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi iştirmektedir, her şeyi görmektedir.” en-Nisâ 4/58.

⁴⁸ Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/151.

⁴⁹ el-Hadîd 57/25. Ayrıca bk. “Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder.” en-Nahl 16/90. “Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutan insanlar olun ve adaletle tanıklık edin. Bir kavme olan kininiz sizi adaletsizliğe yöneltmesin.” el-Mâide 5/8; Recep Ardoğan, “Müslüman Toplumlarında İnsan Hakları ve Demokrasiye Saygıyı Artıracak Bazı İslâmî İlkeler”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 33; Köse, “İnsan Hakları”, 12.

⁵⁰ Muhammet Aydın, “Müslüman/Arap Düşüncesinde İnsan Hakları Bilincinin Gelişiminde Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Katkısı”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2021), 39, 45.

⁵¹ Ahmet Arslan, “İnsan Hakları ve İslâm”, *Liberal Düşünce Dergisi* 2/5 (1997), 42; Kırbaoğlu, “İnsan Hakları Tartışmaları”, 57; Müfit Selim Saruhan, “İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur’ân’da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri”, *İnsan Hakları ve Din* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2009), 53; Köse, “İnsan Hakları”, 17.

⁵² Arslan, “İnsan Hakları ve İslâm”, 42-44.

insanın yaratılıştan sahip olduğu değer ve hakların ifade edilmesine bir engel olarak görülmediği açıktır.⁵³ İslâm düşünürleri hakları iki kategoride değerlendirmiş ve bunların ilkinin Allah'ın hakları, ikincisinin ise kulun hakları olduğunu ifade etmişlerdir. Allah'ın hakları kapsamında daha çok dinî emir ve yasaklar kast edilmiş, kulun hakları ise daha çok dünyevî-toplumsal alanda kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan haklar olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴ İslâm düşünürlerinin kul hakkı dediği alandaki hakların içeriği modern hukukta insan hakları adı verilen içerikle hemen hemen aynıdır.⁵⁵

Diğer taraftan kulluk kavramının, Allah-insan ilişkisinde insanın konumunu nitelendiren bir kavram olarak kullanılmasıyla Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması bakımından mutlak gücü, sonsuz ve sınırsız oluşunun öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu bağlamı dolayısıyla kavram, ahlâkî bir nitelik de kazanmış ve insanın Allah'ın otoritesini tanınmasını ve O'nun ahlâkî buyruklarının tamamını yerine getirmesini ifade etmek üzere kullanılmış olmaktadır.⁵⁶ Sahip olunan hakları, insan hakkı olmanın yanında kulların hakları olarak nitelendirmek burada bir problem oluşturmaktan ziyade sahip olunan haklara aşkın bir temel kazandırmakta ve hakların bağlayıcılığını güçlendirmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla Allah'ın kulu olmak, bir başka insanın kulu olduğundaki köle anlamından oldukça farklı bir anlam alanına sahiptir. Kulluk, insanın metafizik bir kökeni olduğuna, bütün iş ve davranışlarının burayla irtibatlı olarak anlam kazandığına işaret etmektedir. Diğer bir yönüyle de insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olması dolayısıyla yüklendiği misyon ve değerle ilişkilidir. Bu nedenle Allah'ın kulu olmak birtakım insanî haklara sahip olmaya engel değil bilakis gerekçe olmaktadır.⁵⁸

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da şudur: insan hakları kavramını ilk kez dile getiren Amerikan Bildirisi'nde de bu hakların yaratılıştan geldiği üzerinde durulmuştur.⁵⁹ Dolayısıyla burada Tanrı-insan ilişkisinden doğan bir bağlam söz konusudur. Ancak sonraki süreçte pratik dinî uygulamaların insan hakları açısından bir engel olarak görülmesi, kavramın metafizik kökeninin göz ardı edilmesi durumunu ortaya çıkarmıştır.⁶⁰ Diğer taraftan dinî metinlerin kültürel ve parçacı okuma biçimleri insan hakları konusunda ilâhî dayanağa yönelmenin uygun olmayacağı şeklinde kanaatlerin dile getirilmesine neden olmuştur.⁶¹ Nitekim insan haklarının ilâhî bir kökene dayandırılmaması gerektiğini düşünenler, referanslarını çoğunlukla bu tarz söylemlerden almaktadırlar. Fakat evrensel bir din olan İslâm'ın insana dair anlatımı ve Allah'ın insanı yeryüzünde konumlandırma biçimi bu kanaatlerin isabetli olmadığını

⁵³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 118; Mehmet Nuri Yılmaz, "İslâm ve İnsan Hakları", *Yeni Türkiye* 21 (1998), 229; Şentürk, "İnsan Hakları", 22/327; Ömer Faruk Harman, "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 5.

⁵⁴ Harman, "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", 5.

⁵⁵ Saruhan, "İnanç Özgürlüğü", 57; Harman, "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", 15.

⁵⁶ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 325.

⁵⁷ Ardoğan, "İnsan Haklarına Saygı", 97.

⁵⁸ Harman, "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", 16; Şentürk, "İnsan Hakları", 22/327; Ardoğan, "Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları", 340.

⁵⁹ Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 31.

⁶⁰ Hüseyin Atay, "Kur'an'da İnsanın Doğal Hakları, Müslümanların Durumunu Tespit ve Müslümanlık Kur'an'ın Neresinde?", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (1999), 89; Köse, "İnsan Hakları", 17.

⁶¹ Kırbaçoğlu, "İnsan Hakları Tartışmaları", 57,58.

ortaya koymaktadır.⁶² Eleştirilerin haklılık kazandığı nokta uygulamada, Allah-insan ilişkisinin teorik bağlamında ortaya çıkan hakların yeteri kadar yerine getirilmemesidir. Bu durumun yukarıda işaret ettiğimiz hususların dışında pek çok gerekçesi söz konusudur.⁶³ Çalışmamızın sınırlarını aşmamak adına bu gerekçeleri detaylandırmamakla birlikte şunu ifade etmemiz mümkündür: insana Allah tarafından bahşedilen onurdan ve üstün meziyetlerden doğan tüm hakların aktüel hâle getirilmesi, insanlığın temel mükellefiyetlerinden biri olarak gerçekleştirilmeyi beklemektedir.

3. Dinî Mükellefiyet Alanında İnsan Hakları

İnsan hakları, Allah-insan ilişkisinden doğan haklar olarak temellendirildiğinde bu hakların kapsadığı alanlardan biri de dinî mükellefiyet alanıdır. Teolojik çerçevede insanın varlığı, sadece dünya hayatı ile sınırlı değildir. Dünya hayatındaki ahlâkî eylemlerinin mükâfat veya ceza olarak karşılık göreceği bir başka hayat onu beklemektedir. Burada insanın mükâfat veya cezayı hak etmesinin temel gerekçesi dünya hayatındaki mükellefiyetleridir. Peki, insanın dinen mükellef olmasından kaynaklanan hakları var mıdır, eğer varsa bu haklar nelerdir?

Allah-insan ilişkisi hususunda aklî çıkarımlardan ve ahlâkî ilkelere hareket eden Mu'tezilî kelâmcılar açısından, insanın mükellef olmasından kaynaklanan birtakım haklara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Mu'tezile'ye göre, eylemlerinin ahlâkî ilkelere konu olması bakımından insan ve Allah arasında bir fark yoktur. Allah'ın eylemlerinin ahlâkî nitelik kazanmasının temel nedeni iyi ve kötü gibi değerlerin O'nun ezeli ilminde sabit olmasıdır. "Ezelî bir hakikat olarak iyinin bilgisine sahip olan Allah, mutlak iyi ve adil bir varlık olarak ancak iyi ve faydalı işler yapar. Kötü yahut zulüm olan bir eylemi gerçekleştirmesi Allah'ın bunlara muhtaç olduğu anlamına gelir ki O, bundan münezzehtir."⁶⁴

Allah'ın âdil olmasının yanı sıra hikmet sahibi olması da yaptığı eylemlerin bir amaç ve fayda üzere gerçekleşmesini ifade etmektedir. Allah'ın insanı yaratması, O'nun mutlak iyi oluşunun, cömertliğinin ve hikmetinin bir sonucu olarak insanı bununla faydalandırma amacına matuftur. Bu faydanın elde edilmesi ilâhî teklifle gerçekleşmektedir. İlâhî teklif ise meşakkatli işlerin (*tâat*) yerine getirilmesini kapsamaktadır. Burada insana meşakkatli işlerin teklif edilmesinin onun faydasına olması ve bir kötülük/zulüm oluşturmamasının temel gerekçesi, insanın bunların karşılığı olarak elde edeceği mükâfattır.⁶⁵

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ahlâkî-hukukî bir ilişki olarak tasavvur eden Mu'tezile ekolü, bunun bir sonucu olarak insanın sahip olduğu haklara ulaşmasını zorunlu bir ilâhî eylem (*vücûb alellâh*) olarak nitelendirmiştir.⁶⁶ Mu'tezile'nin Allah'ın âdil ve hikmetli olmasının bir gereği olarak ifade ettiği mükellefiyetler konusunda Allah'ın kulları için en iyi/faydalı olanı (*aslah*) yapacağına

⁶² Kırbaçoğlu, "İnsan Hakları Tartışmaları", 58.

⁶³ Bk. Köse, "İnsan Hakları", 17; Kırbaçoğlu, "İnsan Hakları Tartışmaları", 58.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/34; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-'ukûl fî tashîhi'l-usûl*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Veciyye (San'a: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2002), 115.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/496-498; Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 12.

⁶⁶ Sibel Kaya, *İlahi Fiillerde Zorunluluk: Vücûb alellâh* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 191.

dair genel ilkesi, vücûb alellâh kapsamında gördükleri ilâhî eylemlerin içeriğini de belirlemiştir.⁶⁷ Burada Allah'ın yapması gerekli/vâcip olan fiiller, insan açısından bir hak ifade etmektedir. Nitekim Arap dilindeki hak ve vücûb kavramları arasındaki yakın ilişki böyle bir çıkarımda bulunmaya imkân tanımaktadır.⁶⁸ Bu doğrultuda Câbirî, iki taraftan biri için hak olanın diğer taraf açısından vâcip/gerekli olacağını dile getirmiştir.⁶⁹

Allah-insan ilişkisini hikmet kavramı üzerinden temellendiren Mâtürîdîler ise, Mu'tezile ile benzer bir biçimde Allah'ın insana yaklaşımında bir hikmet, amaç ve fayda gözettiğini düşünmüşlerdir. Bu çerçevede, hikmetin gereğine uygun yapılan işler anlamında Allah'ın bütün fiilleri hak olarak kabul edilmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla Mâtürîdîler açısından da ilâhî hikmetin bir gereği olarak ortaya çıkan ve mükellefiyetler alanında insan hakkı olarak nitelendirilebileceğimiz hususların dile getirildiğini söylemek mümkündür. Ancak bu hususta onlar, Mu'tezile kadar rasyonel-teolojik söyleme bağlı kalmamışlar, bunun yerine düşüncelerini ilâhî mutlaklığı öne çıkaran bir dille ifade etmişlerdir.⁷¹

Eş'arîler ise, Allah tasavvurları bakımından tecviz ilkesine bağlı olmalarının bir gereği olarak meseleyi doğrudan ilâhî irade ve kudret ile ilişkilendirmişlerdir. Buna göre her şeyin sahibi olan Allah, teorik olarak, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla onlar açısından hem dünyevî-toplumsal alanda hem de mükellefiyet alanında insanın sahip olduğu haklardan bahsetmek önemli sınırlılıklar içermektedir.⁷² Fakat teoride öne çıkan bu sınırlılık onların pratikte Allah'ın kullarına zulmettiği, hak olarak ortaya çıkan hususlarda adaletli ve hikmetli eylemde bulunmadığını düşündükleri anlamına gelmemektedir. Eş'arîler'in buradaki temel amacı, Mu'tezile'nin katı rasyonel söylemine bir tepki olarak mutlak irade ve kudreti vurgulamak ve teoride, ilâhî fiillerin sınırsız gerçekleşme şekilleri olabileceğini dile getirmektir. Yine de onlar, Kur'ânî referansların insan hakları ilkelerine işaret eden ifadelerini ilâhî bir hakikat olarak kabul etmişlerdir.⁷³ Nitekim Kur'ân'da hak kavramına hem insanların ilişkilerini düzenleyen dünyevî-toplumsal düzeyde, hem de Allah-insan ilişkileri düzeyinde yer verilmektedir.⁷⁴

Kur'ân'da hakkın, Allah-insan ilişkisini yahut dinî mükellefiyet alanını düzenleyen bir kavram olarak kullanımına örnek olarak “İnananları kurtarmak bize düşer (hakk^{an} aleynâ)”⁷⁵ âyeti verilebilir. Benzer bir şekilde “Suç işleyenlere hak ettikleri cezayı verdik. İnananlara yardım etmek bize düşer (hakk^{an}

⁶⁷ Kaya, *İlahi Fiillerde Zorunluluk*, 308.

⁶⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Tûrâsü'l-Arabî, 1979), 25/170; Ayrıca bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 38.

⁶⁹ Aydın, “İnsan Hakları”, 52.

⁷⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 313; Çağrı, “Hak”, 15/151.

⁷¹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 422.

⁷² İnsan hakları konusunda İslâm'a yönelik eleştirilerin çoğunlukla Eş'arî düşüncesi üzerinden dile getirildiği görülmektedir. Bk. Arslan, “İnsan Hakları ve İslam”, 37, 39.

⁷³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/348-349.

⁷⁴ Şentürk, “İnsan Hakları”, 22/327-330; Atar, “İnsan Hakları”, 82.

⁷⁵ Yûnus 10/103.

aleyânâ)''76 âyetinde inanların kurtarılması ve onlara yardım edilmesi bir hak olarak nitelendirilmekte ve bunun Allah tarafından yerine getirileceği belirtilmektedir. Nitekim kulunu faydalandırmak amacıyla teklifte bulunan Allah'ın, inanan bir kuluna yardımını esirgemesinin ilâhî hikmetle örtüşmeyeceği Mu'tezilî ve Mâtürîdî âlimler tarafından temellendirilmiştir.⁷⁷

İslâmî literatürde hakların, Allah'ın hakkı (*hukûku'llah*) ve kulun hakkı (*hukûku'l-'ibâd*) şeklinde bir ayrım ile ele alındığı ve hem insanın diğer insanlarla hem de insanın Allah ile ilişkisinin ahlakî-hukukî bir görünüm kazandığı görülmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla İslâm düşüncesinde insan hakları, yalnızca insanın insanla ilişkisi bakımından ve dünya hayatıyla sınırlı bir gerçeklik olarak değil insanın Allah ile olan ilişkisi ve ahiret hayatını da kapsayan geniş bir çerçevede ifade edilmiştir. Bu çerçevede kulun hakları her ne kadar dünyevî-toplumsal bir içerikle izah edilse de teolojik açıdan, kulun dinî mükellefiyeti bağlamında da ortaya çıkan hakları olduğunu söylemek mümkündür. Bu hakları kelâmcılar ilâhî hakikatten bağımsız olarak ortaya çıkan haklar değil, doğrudan ilâhî hakikatle ilişkili olan ve buradan doğan haklar olarak izah etmişlerdir.

Kelâmcıların insanın Allah ile olan ilişkisi ve mükellefiyetini ilgilendiren hususlarda dile getirdikleri hakların neler olduğuna gelince bunları dört başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlar, mükellef olduğu hususlarda insanın bilgi sahibi olması, mükellefiyetlerini özgür iradeyle gerçekleştirme, mükellefiyetlerine güç yetirmesi ve bunların sonucunda mükâfat ve cezayı hak etmesidir. Kelâm ekolleri Allah tasavvurları ve Allah-insan ilişkisini izah biçimleri ölçüsünde bu alandaki haklara yer vermişlerdir. Şimdi sırasıyla bu hak alanlarını ve kelâmcıların bu konudaki katkılarını inceleyelim.

3.1. Mükellefiyete Dair Bilgi

Teklif, "birine yapılması zor bir işi yüklemek"⁷⁹ anlamına gelmektedir. Allah'ın insana teklifte bulunması, insanın emir ve yasaklara uygun davranmasını ve bunun karşılığında mükâfat yahut cezayı hak etmesini içermektedir. İslâm kelâmının ilk temsilcileri olan Mu'tezile âlimleri, dinde hak etmenin adaletli bir biçimde gerçekleşmesinin kula gerekli imkânların verilmesiyle (temkîn) mümkün olacağını dile getirmişlerdir. Bu imkânların verilmesi, insan açısından teklifle gelen meşakkatli işleri yerine getirmenin bir zulüm olmaktan çıkmasını ve iyi/hasen bir iş olarak nitelenmesini sağlamaktadır.⁸⁰ Mükellef olduğu hususlarda bilgi sahibi olmak, bu bakımdan insan için bir hak konumundadır. Buradan çıkarılan hak statüsü, Allah'ın mutlak iyi, cömert ve hikmetli bir varlık olmasından doğan ve dolayısıyla temelde ilâhî tabiattan kaynaklanan bir statüdür.⁸¹

⁷⁶ er-Rûm 30/47.

⁷⁷ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/354; a.mlf., *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrahim Medkur vd. (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1965) 13/9; Rükneddin Harizmi İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung - Mardin McDermont (Tahran: Müessesese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1386), 255; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 510.

⁷⁸ Çağrı, "Hak", 15/139.

⁷⁹ Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

⁸⁰ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 78.

⁸¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/89; Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 128.

Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) teklifi, “mükellefe yapması ve yapmaması gerekeni, onun fayda ve zararını, getireceği meşakkatle beraber bildirmek”⁸² şeklinde tanımlamıştır. Buradaki bildirme (i'lâm) kaydı teklifin içeriğinin insan için ulaşılamaz bir hakikat olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Kādî Abdülcebbâr, bu bildirim gerçeğinin gerçekleşmesi için öncelikle insanın aklının belirli bir olgunluk seviyesinde bulunmasını ön şart olarak zikretmektedir. İkinci olarak ise delillerin (usûlü'l-edille)⁸³ ortaya konulması gereklidir.⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr'a göre bu ilk aşama gerçekleştiikten sonra mükellefin; teklif olunan fiilleri, bunların sıfatlarını ve yapılaş nedenlerini bilmesi gerekir. Yine mükellefin, onu mükellef kılana (Allah), O'nun sıfatlarını ve hikmetini bilmesi de bir gerekliliktir. Son olarak o, mükellefin yaptığı fiillerle elde edeceği fayda ve zarar türünden şeylerin neler olduğunu bilmesini de bir gereklilik olarak ifade etmiştir.⁸⁵ Benzer bir biçimde Basra ekolünden Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim (ö. 321/933) de mükellefin aklının tam olmasını ve delillerin bilinebilir olmasını mükellefiyet için gerekli görmüşlerdir. Zemahşerî (ö. 538/1144) de bu hususta kulun, kulluğunu yerine getirebilecek kadar mükellefiyetini bilmesi gerektiğinden bahsetmiştir.⁸⁶ Mu'tezilî âlimler bu hususların gerekliliği konusunda insanlar arasında bir ayrım yapmamışlar, mükellef olma ortak paydasında bütün insanlar için bu gereklilikleri bir hak olarak kabul etmişlerdir.⁸⁷ Onlar aynı zamanda, mükellefiyetleri konusunda insanın bilgi sahibi olmamasını teklifin geçersiz olmasının bir gerekçesi olarak görmüşlerdir.⁸⁸

Mâtürîdî de Allah'ın insana teklifte bulunmasını ilâhî hikmetle bağdaştırmaktadır. Bu doğrultuda ona göre, Allah'ın kul için faydalı olan bir hususu ondan uzak tutması mümkün değildir.⁸⁹ Buradaki fayda, kulların Allah'ı tanınması/bilmesidir. Allah'ın âlemi kendi birliğine ve hikmetine delâlet edecek biçimde yaratması bu tanımayı mümkün kılmaktadır. Mükelleflerin bu delâletlere vakıf olmaktan mahrum bırakılması ise söz konusu değildir. Çünkü aksi hâlde âlemin yaratılmasının bir anlamı kalmamaktadır.⁹⁰ Dolayısıyla Mâtürîdî açısından da mükelleflerin, teklifin içeriğine dair bilgi sahibi olmaları ilâhî hikmetin sonucu olarak ortaya çıkan bir haktır. Bu bakımdan o, Allah'ın insanlara “hidayetin neden ibaret olduğunu, dinin mahiyetini ve temel varlığının neye bağlı olduğunu”⁹¹ bildirdiğini ifade etmektedir.

Mükellefiyetlerine dair insanı bilgi sahibi yapan bir diğer kaynak vahiydir. Peygamberlerin aldığı vahiy insanın aklıyla bilgisine ulaşamadığı hususlarda ona yol göstermiştir. Bu nedenle

⁸² Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. Jean Jozef Houben - Daniel Gimaret (Beirut: Matbaatü'l-Kasûlikiyye, 1965), 1/1.

⁸³ Kādî Abdülcebbâr'a göre, bütünüün parçasından büyük olması örneğinde olduğu gibi aklın bedihî olarak kavradığı hakikatler usûl-i edillenin içeriğini oluşturmaktadır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, “Teklife Dair”, çev. Aydın Özdemir, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/168.

⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr, “Teklife Dair”, 2/163.

⁸⁵ Buradaki bilgi zarurî de istidlâl de olabilir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, “Teklife Dair”, 2/163, 168; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/378; Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 230.

⁸⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, çev. Sabine Schmidtke (Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1997), 65.

⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, “Teklife Dair”, 2/163.

⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, “Teklif Nedir?”, çev. Hasan Ocak, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 160.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128, 173.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 368.

mükellefiyetin tam olarak gerçekleşmesi bakımından Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimleri peygamber gönderilmesini bir gereklilik olarak nitelendirmişlerdir.⁹² Kur'ân'da Allah'ın peygamber göndermedikçe azap etmeyeceğini bildirilmesi ve peygamberlerin varlığıyla birlikte insanların mükellefiyetlerini yerine getirmeme hususunda bir bahanelerinin kalmayacağını ifade edilmesi⁹³, bu gerekliliğin sem'î dayanakları olarak görülmüştür.

Eş'arî âlimlerin insanın mükellefiyetine dair bilgi sahibi olmasının gerekliliği/haklılığı konusuna yaklaşımı ise Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimlerin yaklaşımından farklılaşmaktadır. Onlar, Allah'ın hikmet ve adaletini kabul etmekle birlikte, teklifte insan açısından bir fayda olarak ortaya çıkması beklenen bir sonucu gerekli/zorunlu görmemişlerdir. Bu nedenle onlara göre, akıl yürütme yahut peygamber gönderme yoluyla insana teklife dair bilgi verilmesi Allah açısından bir gereklilik değildir. İlâhî irade ve kudrete yaptıkları güçlü vurgu, onların bu anlamda bir gereklilik/hak söylemini dile getirmelerini engellemiştir.⁹⁴

3.2. Özgür İrade

Dinî mükellefiyet kapsamında, insanın sahip olduğu bir hak alanı olarak ifade edilebilecek hususlardan bir diğeri özgür iradedir. Özgür irade, kişinin mükellef olduğu hususlarda birbirine zıt olan seçeneklerden birine yönelebilmeye hürriyetini ifade etmektedir. Dinde bir zorlama olmadığını⁹⁵ dile getiren ilâhî bildirim, insanın mükellefiyetlerini yerine getirme konusunda özgür bırakıldığının en açık göstergesidir.

Ahlâkî değerler alanında sabit ve değişmeyen özellikleri kabul eden kelâmcılara göre, insanın özgür irade sahibi olması fitrî bir hakikattir. İnsan, mükellefiyetleri ile ilgili eylemlerinden önce bu iradeye sahiptir ve bununla birbirine zıt eylemleri tercih edebilmektedir. İnsanın mükellef oluşunun gerekçesi bu özgür iradesidir.⁹⁶ Mâtürîdî mükellefiyetleri konusunda insanların özgür irade sahibi oluşunu öncelikle Allah'ın din konusundaki bildiriyle ilişkilendirmektedir. "*Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet yapardı.*"⁹⁷ ve "*Biz dileseydik elbette herkese hidayetini verirdik.*"⁹⁸ anlamına gelen âyetleri o, insanın Allah katındaki durumunun ilâhî bir belirlenmişlik ile gerçekleşmediğine işaret olarak görmektedir.⁹⁹ Diğer taraftan Mâtürîdî, insanın Allah'a ve peygamberlerine iman etmesinin yolunu fikrî çaba ve aklî istidlal olarak ifade etmiştir. Bu ise zorunlulukla değil insanın iradesiyle ilişkili bir husustur. Dolayısıyla o, insanın mükellef olduğu bu hususlarda zorunluluğun söz konusu olmasını mükellefiyetin düşmesi olarak görmüştür.¹⁰⁰ Benzer bir temellendirmeyi Mu'tezile'de de görmekteyiz. Onlar özgür iradî eylemleri, aklın alanı içerisinde kabul etmişler ve

⁹² Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-ihsân, 2018), 156; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâ'ik*, 301.

⁹³ el-İsrâ 17/15; el-En'âm 6/131; en-Nisâ 4/165.

⁹⁴ Sinanoğlu, "Teklif", 40/386.

⁹⁵ el-Bakara 2/256.

⁹⁶ Mehmet Ekvuran, "İmam Mâtürîdî'de Akıl ve Eylem Teorisi", *İmam Mâtürîdî'nin İz Düşümü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 115.

⁹⁷ el-Mâide 5/48.

⁹⁸ es-Secde 32/13.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103, 367.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 368.

insanın karar verme fonksiyonuna dikkat çekmişlerdir.¹⁰¹ İnsanın aklederek birbirine zıt şeylerden birini tercih edebilmesi onun mükâfat ve cezayı hak etmesinin meşruiyetini sağlamaktadır.¹⁰² Bu bakımdan, mükâfat ve cezayı hak etme, insanın özgür irade sahibi olmasının bir hak olarak ifade bulmasını sağlayan unsur olmaktadır.

Kādî Abdülcebbar'a göre, insanın özgür iradesiyle mükâfat yahut cezayı hak etmesi teklifin ahlâkî şartıdır.¹⁰³ Bu nedenle o, kulun özgür olmasını mükellefiyetin gerçekleşmesi için imkân verme konumunda görmüştür.¹⁰⁴ İlâhî tabiat dolayısıyla bu imkânın verilmesi aklî/ahlâkî bir zorunluluk/vücüb olmaktadır.¹⁰⁵ Aksi hâlde mükâfat ve ceza bir hak etme olmadan gerçekleşecek ve doğal olarak mükellefler arasında bir eşitsizlik söz konusu olacaktır.¹⁰⁶ Böyle bir durumun ilâhî adalet ve hikmete uygun olmadığı ortadadır. Allah'ın insanla olan ahdi, mükâfat ve cezayı, hak etme üzerine kazanılacak bir karşılık olarak sunmaktadır.¹⁰⁷ Bu doğrultuda Kādî Abdülcebbar'a göre, insanı eylemde bulunmaya çağıran ve ondan engelleyen güdülerin varlığı onun özgür iradesiyle seçim yapabilen bir varlık olduğunun göstergesidir.¹⁰⁸ Mükellefiyet konusunda kulun iradesine dışarıdan/cebri bir müdahale olması durumunda ise o, teklifin sona ereceğini söylemiştir.¹⁰⁹

İnsanın özgür iradesi dışında gerçekleşen eylemleri bakımından mükellef tutulmasını kelâmcıların çoğunluğu güç yetirelemeyeni teklif mesabesinde görmüşler, ilâhî adalet ve hikmetin bir gereği olarak, Allah'ın kulu iradesi dışında gerçekleşen bir husustan dolayı mükellef tutulmasının düşünülmemeyeceğini dile getirmişlerdir.¹¹⁰ Dolayısıyla tüm bu gerekçelerden dolayı teklifle alakalı hususlarda insanın özgür irade sahibi olması, bir hak olarak görülmektedir.

3.3. Güç Yetirme (İstitâat)

İstitâat, "insanın ihtiyarî fiillerini meydana getirmesini sağlayan nitelik" anlamına gelmektedir.¹¹¹ Kudret, tâkat, temkîn kavramları istitâat ile yakın anlamlıdır.¹¹² Fiilin gerçekleşmesini sağlayacak fiziksel güce sahip olmanın yanı sıra, fiilin gerçekleşmesini sağlayacak her türlü imkân da bu kapsamda değerlendirilebilir.¹¹³ Burada belirleyici olan, istitâatin yokluğu durumunda fiilin gerçekleşmesinin mümkün olmamasıdır. Çünkü böyle bir durumda insan âciz kalmaktadır.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/250; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 173; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (Rabat: Matbaatü'r-Rabat, 1951), 2/58; Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 90.

¹⁰² Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 91.

¹⁰³ Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 90.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî ibn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui, Daniel Gimaret (Beirut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 2/268; Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 93.

¹⁰⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14/8.

¹⁰⁶ Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 88-89.

¹⁰⁷ "Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim." el-Bakara 2/40.

¹⁰⁸ Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/64; Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 103.

¹⁰⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 11/509.

¹¹⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik*, 299; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14/299; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 336.

¹¹¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 18.

¹¹² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 18.

¹¹³ Yavuz, "İstitâat", 23/399.

Kelâmcıların çoğunluğu mükellef olunan fiilin gerçekleşme şartı olarak iradenin yanında istitâati de gerekli görmüşlerdir.¹¹⁴ Mu'tezile bu hususu insan özgürlüğü probleminin bir parçası olarak değerlendirmiş ve istitâatin, teklifin aklî şartı olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁵ Onlar aynı zamanda, teklifin geçerli olabilmesi için istitâatin fiilden önce bulunması gerektiğini savunmuşlardır (*istitâat kable'l-fiil*).¹¹⁶ Allah'ın mükellef tuttuğu kuluna bu istitâati vermesi Mu'tezile açısından bir gerekliliktir (*vücûb/hak*).¹¹⁷ Burada onların dayandıkları temel gerekçe Allah'ın âdil bir varlık olmasıdır. Hatırlanacağı üzere onlara göre adalet, Allah'ın yaptığı bütün fiillerin hasen/iyi olmasını içermektedir.¹¹⁸ İnsanın gücü dâhilinde olmayan bir durumdan dolayı hesaba çekilmesi ise kötülük konumundadır.¹¹⁹ Diğer kelâm ekollerinden farklı olarak Mu'tezile ilâhî lütuf meselesini de burayla ilişkilendirmiş ve kulun mükellefiyetini gerçekleştirmesinin ilâhî lütfa bağlı olduğu durumlarda lütfun gerçekleşmesini de insana ait bir hak olarak görmüştür.¹²⁰

Ahlâkî değerler alanında sabit ve değişmeyen esasları kabul eden bir diğer ekol olan Mâtürîdîler ise, Allah'ın kötü olarak nitelenen bir fiili yapmasını aklın muhal gördüğü bir husus olarak nitelendirmişlerdir.¹²¹ Onlar, mükellef olunan fiil konusunda istitâatin gerekliliğini aklın gerekliliğine benzeterek temellendirmişlerdir. Nitekim ilâhî hikmet ve adalet teklif konusunda insanın akıl sahibi olmasını gerektirdiği kadar istitâat sahibi olmasını da gerektirir. Bu nedenle onlar, Eş'arîler'in ilâhî mutlaklığı vurgulamak amacıyla istitâati yalnızca ilâhî fazl ve keremle temellendirmelerinin yeterli olmayacağını dile getirmişlerdir.¹²²

Bu meselede Mâtürîdîler'in Mu'tezile'den farkı, istitâati iki ayrı anlamda ele almalarıdır. Birincisi, fiil gerçekleşmeden önce (*istitâat kable'l-fiil*), fiilin gerçekleşmesine imkân verecek sebeplerin tam olması ve insanın azalarının sağlam olması anlamında istitâattir.¹²³ Bu anlamda istitâat, Mu'tezile'nin tanımlamasıyla benzerlik taşır. Fakat onlardan farklı olarak Mâtürîdîler bu istitâti, herhangi bir fiil için özel olarak sahip olunan bir kudret olarak değil, "insana lütfedilen fiilde

¹¹⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/15; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/114, 115; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstîtâat", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1 (1986), 52.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/393; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 93; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/15.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 95.

¹¹⁷ Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 2018), 301; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/864; Cüşemî, *Tahkimü'l-ukûl*, 158.

¹¹⁸ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2018), 118.

¹¹⁹ Macid Haddûrî, *İslâm'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1981), 63.

¹²⁰ Kaya, *İlahi Fiillerde Zorunluluk*, 280.

¹²¹ Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbn Hümâm, *Kitabu'l-Müşayere*, çev. Harun Işık (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 68.

¹²² Abdurrahîm Kozalı, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 255.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 328.

bulunma gücü” şeklinde genel bir manada kabul ederler. Dolayısıyla onlar, fiilin gerçekleşme anında ve o fiile özel olarak yaratılan güç anlamında ikinci bir istitâat tanımlaması yaparlar.¹²⁴

Eş’arîler ise bu hususta da meseleyi öncelikle teorik açıdan değerlendirmiş ve istitâat bulunmasa da Allah’ın insana teklifte bulunmasını aklen mümkün görmüşlerdir. Ancak onlar, “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır.”¹²⁵ âyetinde olduğu gibi naslarda geçen, kula gücünün yetmediği şeylerin teklif edilmeyeceğine yönelik ifadelerden dolayı, Allah’ın pratikte istitâat olmaksızın insanı mükellef tutmadığını dile getirmişlerdir.¹²⁶ Sonuç olarak kelâm âlimleri kulun fiillerini yerine getirmesinde istitâatin varlığını bir hakikat olarak kabul etmişlerdir. Mu’tezile ve Mâtürîdî âlimleri bu hususu ilâhî hakikatin bir gereği ve mükellefiyetin şartı olan bir hak alanı olarak temellendirirken Eş’arî âlimleri pratikteki varlığından hareketle istitâati ilâhî bir lütuf olarak değerlendirmişleridir.

3.4. Mükâfat ve Ceza

Hak kavramı söz konusu olduğunda insanın haklarını iki gruba ayırmak yerinde olacaktır. Bunların ilki, insanın insan olmak bakımından sahip olduğu fitrî haklardır. Hayat, hürriyet, mülkiyet gibi haklar bu kapsama dâhil edilebilecek haklardandır. İkincisi ise, insanın irade ve çabası sonucu hak sahibi olduklarıdır.¹²⁷ Seçilmek, kamu görevlerine alınmak gibi haklarla birlikte dinî mükellefiyetleri konusunda mükâfat ve ceza almak, insanın irade ve çabası karşılığında elde ettiği haklar olarak ikinci grupta değerlendirilebilir. Kur’ân’da insanın ahirette hak edeceklerinin kendi yaptıklarının karşılığı olarak verileceğini ifade eden âyetler bu tarz bir kullanıma imkân tanımaktadır: Örneğin, “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.”¹²⁸ âyeti bu anlamda insanın kendi irade ve çabası sonucu hak edeceği karşılığa işaret etmektedir.

Mu’tezilî düşüncede, dinî mükellefiyet alanında insanın elde edeceği mükâfat ve cezanın bir hak olarak izah edilmesinin temelinde, mükellef olunan hususların insan için bir meşakkate neden olması bulunmaktadır. Onlara göre, “maruz kaldığı meşakkat sonucu kul mükâfatı hak etmeseydi, Allah’ın o işleri meşakkat içerecek şekilde vâcip kılması kötülük/zulüm olurdu.”¹²⁹ Allah ise ancak, iyi olanın failidir. Dolayısıyla insanın meşakkatin karşılığı olarak mükâfat elde etmesi burada bir hak alanı oluşturmaktadır. Bu nedenle de mükâfatı hak etme, vücûbiyet ifade etmektedir.¹³⁰ İnsanın cezayı hak etmesi ise, kendisine teslim edilen emanete riayet etmemesinden dolayı

¹²⁴ Bu düşüncenin temelinde, Mâtürîdîler’in istitâati varlığı devamlı olmayan bir araz olarak kabul etmeleri yatmaktadır. Mu’tezile açısından ise fiil öncesinde bulunan bu istitâat, fiil anında da var olmaya devam eder ve insanın fiilinin yaratıcısı olmasına imkân tanır. Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 328-331; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “İstitâat”, 52.

¹²⁵ el-Bakara 2/286.

¹²⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/348; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/322.

¹²⁷ Benzer bir ayırım için bk. Karaman, “İslâm’a Göre İnsan Hakları ve Ödevleri”, 234.

¹²⁸ ez-Zilzâl 99/7-8.

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/340; Cüşemî, *Tahkîmü’l-ukûl*, 176; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-Fâ’ik*, 403; Zemahşerî, *el-Minhâc*, 173.

¹³⁰ Hayyât, *el-İntisar*, 101; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/502.

adaletin gerçekleşmesi konumunda görülmektedir. Nitekim emanete riayet etmek Mu'tezile'ye göre, aklî/ahlâkî bir zorunluluktur.¹³¹ Bu nedenle onlar mükâfat ve cezanın verilmesini borç ve borçlu ilişkisine benzetmişlerdir. Borcunu iade eden insanın övülmesi gibi, ilâhî ahde uygun davranan insan övülmekte, davranmayan ise yerilmektedir.¹³² Ayrıca bu çerçevede onlar, insanın şartları yerine getirilmiş tövbesinin kabul edilmesini; ilâhî emirlere riayet eden kullara hidayet ve tevfiik, riayet etmeyenlere ise dalalet verilmesini bir hak alanı olarak kabul etmişlerdir.¹³³

Bu meselede Mu'tezile'nin temel hareket noktası ilâhî adalettir. Bu doğrultuda İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), hak ve hukuka riayeti adaletin esası olarak ifade etmiştir.¹³⁴ Mükâfat ve ceza konusunda insana hak ettiğinin verilmesi bu anlamda istihkak (*hak etme*) kanunu olarak isimlendirilmiştir.¹³⁵ İstihkak yoluyla Allah, kulu ilk defa yaratırken amaçladığı faydalandırma gayesini, yeniden yaratmasıyla devam ettirmiş olmaktadır.¹³⁶ Mu'tezile'ye göre, faydalandırma ve hak ettiğini elde etme hususunda tüm insanlar eşit bir konumda yer almaktadır. Bu hususta kimseye bir haksızlık yapılmayacağına dayanağı aklî çıkarımın yanında ilâhî bildirimdir.¹³⁷ Bu hususta örneğin, kula mükâfat vermenin Allah'a düştüğünü ifade eden en-Nisâ sûresi 100. âyetini Zemahşerî, "mükâfat vermek Allah'a vâciptir/haktır."¹³⁸ şeklinde izah etmiştir. Hem aklın hem de sem'in delâlet ettiği bu hak etme ilkesi Mu'tezilî teolojide, insanın Allah ile ilişkisinin güven temeline yerleşmesini sağlamaktadır.¹³⁹

Mâtürîdî açısından ise mükâfat ve ceza, kulun teklifle elde edeceği faydanın ortaya çıkmasına neden olması dolayısıyla gereklidir. Mükâfat ve cezanın gerçekleşmemesi, emir ve nehyin anlamını kaldıracığından ilâhî hikmete aykırıdır. Bu doğrultuda, Mâtürîdî açısından mükâfat ve cezanın insan için bir hak alanı olarak izah edilmesinin nedeni ilâhî hikmettir.¹⁴⁰ Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre, emre itaat eden ile isyan eden kimsenin eşit durumda bulunmaması bir gerekliliktir. Mükâfat ve ceza bu ikisinin arasını ayıran temel ölçüt konumundadır.¹⁴¹ Mu'tezile'den farklı olarak Mâtürîdî gelenek, bu gerekliliği vücûb lafzıyla ifade etmemiş, ilâhî lütufkârlığın bir gereği/lüzûm olarak nitelendirmiştir.¹⁴² Çünkü insana o kadar çok nimet verilmiştir ki bunlara karşılık insanın şükürü, gücünün son noktasına kadar kullanımını gerektirecektir.¹⁴³ Fakat Allah, iyilik edene bunun on katı mükâfatını vererek lütfuyla, kötülük

¹³¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14/163.

¹³² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14/54; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*, thk. Hüseyin Müderrisi (Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995), 212; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâ'ik*, 201.

¹³³ Cüşemî, *Tahkîmü'l-ukûl*, 226.

¹³⁴ Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 76.

¹³⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâ'ik*, 398; Zemahşerî, *el-Minhâc*, 173.

¹³⁶ Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 21.

¹³⁷ "Her birinin yaptıklarına göre dereceleri vardır. Allah herkesin yaptığının karşılığını haksızlığa uğratılmaksızın tamamam vermek için böyle yapmıştır." el-Ahkâf 46/19.

¹³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/246.

¹³⁹ Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Ceza*, 30.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 127-128.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128.128

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128; Ebû'l Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 182-183.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128.

edene ise bu kötülüğün dengi kadar cezasını vererek adaletiyle muamele etmektedir.¹⁴⁴ Mâtürîdî burada kötülük eden kimsenin Allah'a verdiği sözü yerine getirmemesinden dolayı cezayı hak ettiğini ifade etmektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla bununla adaletin gerçekleşmesi söz konusudur. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta, hem Mâtürîdî hem de Mu'tezilî gelenek açısından, insanın mükellefiyetleri alanında söz konusu olan hakların, Allah ve insanın ontolojik özelliklerinden kaynaklanıyor olmasıdır. Dolayısıyla onlara göre bu bağlamdaki hak durumu, ulûhiyeti sınırlandıran bir anlatım içermemektedir. Eş'arîler ise bu anlatımın ulûhiyeti sınırlandıracağını düşünmüş, mükâfat ve cezayı hak etme konusunda ilâhî lütuftan hareket etmekle birlikte, ilâhî lütfun gereği olarak ortaya çıktığı izlenimi uyandıracak bir hak söylemini kabul etmemişlerdir.¹⁴⁶

Sonuç

İnsan hakları kavramı, gelişimi itibariyle Batılı toplumların tarihsel tecrübelerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve siyasî-seküler bir içerik kazanmıştır. Günümüzde yaygın bir biçimde kullanılan insan hakları kavramı daha çok bu içeriği yansıtacak bir çerçevede ifade edilmektedir. Ancak insan hakları, insanın varoluşsal olarak taşıdığı değer, onur ve bununla irtibatlı olarak ortaya çıkan hakları ifade eden bir düşünce olarak kadim bir tarihe sahiptir. Bu kadim düşüncede insan haklarının metafizik/aşkın temeli dikkate alınarak hakların yaratılıştan gelen bir hakikat olduğu üzerinde durulmaktadır. İnsan haklarının önemi ve bu hakların tam anlamıyla aktüel hâle getirilmesi gibi nedenlerle, bugün insan haklarının seküler bir söylemden ziyade metafizik/aşkın temellerini dikkate alan bir yaklaşımla ifade edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. İnsan haklarının aşkın bir dayanağı olmasının ona kutsiyet ve dokunulmazlık sağlayacağı ve böylece bu hakların hayata geçirilmesinde önemli bir avantaj getireceği düşünülmektedir. Nitekim insan haklarının teorik olarak üzerinde çokça durulmasına rağmen pratikte bu haklara yeterli özenin gösterilmediği bilinmektedir.

İslâm düşüncesinde çok erken zamanlardan itibaren insan hakları düşüncesine yer verilmiştir. Kur'an'da hak, hem Allah'a hem de insana isnadı bulunan geniş içerikli kavramlardan biri olarak yer almaktadır. İnsana isnad edildiğinde hak, Allah'ın insanla sözleşmesi niteliğinde olan mîsâka dayandırılmaktadır. Burada mîsâk, Allah'ın insana onu üzerine yarattığı fitratı bildirmesi, bu fitratın gereği olan yeryüzündeki halifelik emanetini teslim etmesidir. İnsanın yeryüzünde sahip olduğu haklar, ona verilen halifelik göreviyle yakından ilişkilidir. Diğer taraftan Allah'a isnad edildiğinde ise hak; Allah'ın mutlaklığını, emir ve yasaklarını, kullarına olan va'd ve va'idini içermektedir.

Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alındığında insan haklarının iki boyutu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki dünyevî-toplumsal boyuttur. Bu boyutuyla insan hakları kişiler arası ilişkileri hak temelinde düzenleyen bir içerik taşımaktadır. İnsan haklarının ikinci boyutu ise dinî-mükellefiyet alanında ve doğrudan Allah-insan ilişkisi bağlamında gündeme gelen haklardır. Bu haklar, dünyevî-toplumsal alanda olduğu gibi kaynağını Allah'ın insanı yaratılış bakımından mümtaz

¹⁴⁴ el-En'âm 6/160.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 418.

¹⁴⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hammûde Gurâbe (Kahire: Câmîati'l-Ezheriyye, 1975), 117; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (Klasik Yayınları, 2018), 136; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/582.

kılmasından ve insanla olan ahdinden almaktadır. Her iki boyutuyla insan hakları düşüncesi kelâmcılar tarafından dile getirilmiş ve Kur'ânî referanslar ışığında değerlendirilmiştir.

Kelâmda insan hakları düşüncesini dile getiren âlimlerin çoğunlukla, ahlâkî değerler alanında sabit ve değişmeyen esasları kabul edenler olduğu görülmektedir. Nitekim bu düşüncenin temelinde yer alan “hak” ahlaki bir değer kategorisidir. Dolayısıyla insanın hem diğer insanlarla hem de Allah ile olan ilişkisinde “hak” olgusu ahlâkî bir değer olarak gözetilmektedir. Bu haklar Allah'ın ilminden, adaletinden ve hikmetinden doğmaktadır. Referanslarının ilâhî kaynağa dayanması nedeniyle de İslâm düşüncesinde hakları gözetmek dinî bir teklif konumunda kabul edilmektedir. Dünyevî-toplumsal alan söz konusu olduğunda insan hem kendi haklarını gözetmek, hem de bir diğerinin haklarını ihlal etmemek durumundadır. Yaşama, hürriyet, mülkiyet gibi temel insan hakları bu kapsamdadır.

Diğer taraftan, dinî mükellefiyet alanı söz konusu olduğunda insanın mükellef olduğu hususlara dair bilgi sahibi olma, özgür irade, güç yetirme (*istitaât*), mükâfat gibi hakları söz konusu edilmektedir. İnsanı fitratan mükellefiyetlerini bilecek ve yerine getirebilecek özellikte yaratan Allah, insanı bunlarla imtihan edeceğini ve karşılığında mükâfat ve ceza vereceğini bildirmiştir. Allah'ın adalet ve hikmetinden hareket eden kelâmcılar dinî mükellefiyet alanında ortaya çıkan hakları bu ilâhî niteliklerle irtibatlandırmışlardır.

Kelâmın ilk temsilcileri olan Mu'tezile âlimleri bu hususta rasyonel teolojik söylemi kullanmışlar ve insanın mükellef olmaktan doğan haklarının teslim edilmesini ilâhî hakikatten kaynaklanan bir zorunluluk/vücûb olarak ifade etmişlerdir. Mâtürîdî kelâmcıları ise bu tür hakları Allah'ın hikmetinin, adaletinin bir sonucu olarak ortaya çıkan gereklilikler olarak ifade etmekle birlikte bunu zorunluluk/vücûb değil, lütuf/*fadl* kapsamında değerlendirmişlerdir. Esasında retoriğe dair bir tartışmayı içeren bu farklılığa rağmen her iki ekol de ilâhî hakikatin bir gereği olarak Allah'ın insanla olan ilişkisinde iyilik, doğruluk (hak), adalet gibi sabit değerlerin geçerliliğini kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda, ulûhiyeti sınırlandırmama hassasiyetinin, ekoller arasındaki teolojik söylemin farklılaşmasına neden olduğu görülmüştür. Bu hassasiyetin en katı bir biçimde dile getirildiği Eş'arî ekol açısından aklen, insana Allah'ın teslim etmesi gereken bir hak alanı olduğunu iddia etmek ulûhiyeti sınırlandırmak olacaktır. Buna rağmen onlar, ilâhî bildirim içeriğinde yer alan ve insan haklarının birer ifadesi olarak görülebilecek sem'î referanslar nedeniyle insan hakları ilkelerine yer vermişler ve bunları ilâhî bir lütuf olarak değerlendirmişlerdir.

Allah hakkında bir lütuf alanı mı yahut vücûbiyet alanı mı olduğu tartışmasının ötesinde, hak ifasının kelâmcılar tarafından ilâhî ve varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul edilmesi insan hakları konusunda önemli bir açılım sağlamaktadır. Bu hususta insan haklarının, insanın hem ilâhî hem de beşerî alanda sahip olduğu yükümlülüklerinden doğduğu anlaşılmaktadır. Yükümlü olduğu hususlar insan için bir açıdan külfet oluşturmakla birlikte diğer taraftan onun lehine olan hakları ortaya çıkararak bir rahmete ve lütfâ dönüşmektedir. Böylece insanın yükümlülüklerini yerine getirme çabası, kutsal ve hak doğurucu bir nitelik kazanmaktadır. Allah-insan ilişkisi bakımından söz konusu edilen bu hak ifasının, insanın diğer insanlarla olan ilişkisine ve aynı zamanda kurumlara ve devletlere de yansımalarının gerekli olduğu görülmektedir.

Günümüzde insan haklarını Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alan çalışmaların daha çok dünyevî-toplumsal alandaki haklar üzerinde durduğu görülmektedir. İnsanın hakikatinin bir

diğer boyutu olan mükellefiyet/ulûhiyet alanında söz konusu olabilecek insan haklarının ise ulûhiyeti sınırlandırmama gibi gerekçelerle yeterince üzerinde durulmadığı anlaşılmaktadır. Klasik dönem kelâmcıları dünyevî-toplumsal alana ek olarak mükellefiyet alanındaki insan haklarına da yer vererek insanın varoluşsal bir hakikati olan hakların söz konusu edilebileceği çerçeveyi genişletmektedirler. Bu nedenle kelâmcıların insan hakları çerçevesinde değerlendirilebilecek bu katkıları, bugün bir köken krizi içinde bulunduğu düşünülen ve aktüel hâle getirilmek istenen insan hakları çalışmaları açısından önem taşımaktadır.

Çıkar Çatışması

Makale yazarı Dr. Sibel KAYA, 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.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani. "Kur'ânî Düşünce Sisteminde İnsan Hakları". *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası*. 90-95. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ardoğan, Recep. "İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslamî Teolojinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/11 (2004), 83-111.
- Ardoğan, Recep. "Kelami Açıdan İnsan Haklarının Temellendirilmesi". *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*. 57-117. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Ardoğan, Recep. "Müslüman Toplumlarında İnsan Hakları ve Demokrasiye Saygıyı Artıracak Bazı İslâmî İlkeler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 25-57.
- Ardoğan, Recep. "Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları". *İnsan Hakları ve Din*. 320-362. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet. "İnsan Hakları ve İslam". *Liberal Düşünce Dergisi* 2/5 (1997), 37-55.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Atar, Yavuz. "Batılı Toplumlarda ve İslam'da İnsan Hakları". *Diyanet İlmi Dergi* 28/1 (1992), 61-98.
- Atay, Hüseyin. "Kur'ân'da İnsanın Doğal Hakları, Müslümanların Durumunu Tespit ve Müslümanlık Kur'ân'ın Neresinde?" *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (1999), 89-111.
- Ateş, Süleyman. "Kur'ân'da İnsan Hakları". *Kur'ân Sempozyumu*. ed. Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu vd. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Aydın, Muhammet. "Müslüman/Arap Düşüncesinde İnsan Hakları Bilincinin Gelişiminde Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Katkısı". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2021), 39-62.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü's-şeriâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul : Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tahkîmü'l-'ukûl fi tashîhi'l-usûl*. thk. Abdüsselam b. Abbas el-Veciyye. San'a: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 3. Baskı. 2002.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûnü'l-Mesâ'il fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.

- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhîs*. thk. Hüseyin Müderrisi. Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995.
- Çağrı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/137-139. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Din ve İnsan Hakları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 119-130.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Kitabü'l-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hammûde Gurâbe. Kahire: Câmîatü'l-Ezheriyye, 1975.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı: Meal- Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Evkuran, Mehmet. "İmam Mâtürîdî'de Akıl ve Eylem Teorisi". *İmam Mâtürîdî'nin İz Düşümü*. 89-120. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir. Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Haddûrî, Macid. *İslâm'da Adalet Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1981.
- Harman, Ömer Faruk. "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı". *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 3-16.
- Hatemi, Hüseyin. *İnsan Hakları Öğretisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Hatemi, Hüseyin. "İslâm'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramları". *Bütün Boyutlarıyla Din*. İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 331-352, 2016.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisar: Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi: Makâsîdü's-şerîati'l-İslâmiyye*. çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Kitabu'l-Müsayere*. çev. Harun Işık. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. Jean Jozef Houben - Daniel Gimaret. 2 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Kasûlikiyye, 1965.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Harizmi. *Kitabü'l-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung - Mardin McDermont. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386.

- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi usûli'd-dîn)*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrahim Medkur vd. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1965.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse; Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. "Teklif Nedir?" çev. Hasan Ocağ. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*. 157-163. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. "Teklife Dair". çev. Aydın Özdemir. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*. 2/163-180. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981.
- Karaman, Hayrettin. "İslâm'a Göre İnsan Hakları ve Ödevleri". *Yeni Türkiye* 21 (1998), 231-244.
- Kaya, Sibel. *İlahi Fiillerde Zorunluluk: Vücûb alellâh*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Kur'ân ve İnsan Hakları Tartışmaları". *Liberal Düşünce Dergisi* 2/5 (1997).
- Kozalı, Abdurrahim. "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 247-265.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İnsan Haklarının Felsefî Krizi: İslâmî Bir Perspektif". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 58 (2020), 25-67.
- Köse, Ali. "İnsan Hakları". *Köprü Dergisi* 96 (2006), 9-20.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.
- Kuyaksil, Ali. *İnsan Hakları: Kavram, Tarihçe, Korunması ve Geliştirilmesi*. Gaziantep: Ada Kitabevi, 2012.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlât'ül-Kur'ân*. haz. Mustafa Yavuz - Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. London: Routledge, 5. Basım, 2013.
- Mezkur, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-vecz*. Mısır: Talim ve Terbiye Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Mutahharî, Murtaza. *Adl-i İlahi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Nâdir, Albert Nasrî. *Felsefetü'l-Mu'tezile*. 2 Cilt. Rabat: Matbaatü'r-Rabat, 1951.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Okumuş, Namık Kemal. "İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 68-112.
- Öge, Sinan. "Fıtratın Mîsâkı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2005), 240-260.
- Öge, Sinan. "İnsan Hakları İhlalinin Dinî-Ahlâkî Adlandırması: Büyük Günah". *İnsan Hakları ve Din*. 177-188. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'ân (Sistemik Kur'ân Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Pezdevî, Ebü'l Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Ehli Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Saruhan, Müfit Selim. "İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'ân'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri". *İnsan Hakları ve Din*. 54-67. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *İslami İlimler Metodolojisi: el-Muvâfakât*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Şener, Mehmet. "Veda Hutbesinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili". *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları*. 125-130. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şentürk, Recep. "İnsan Hakları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/327-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslâm: Sosyolojik ve Fıkîhî Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Mevsû'âtü keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem - Ali Dahrûc. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. "İslâm ve İnsan Hakları". *Yeni Türkiye* 21 (1998), 227-230.

Yurdagür, Metin. "Ahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs. thk. Mustafa Hicâzî*. 40 Cilt. Kuveyt: Turâsu'l-Arabî, 1979.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*. çev. Sabine Schmidtke. Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1997.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2016.



Teklîf ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu

Husn-Qubh on the Basis of Taklîf and 'Adâla: The Phenomenon of Disaster

Zeynep Hümeyra KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kilis/Türkiye
Assistant Professor Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis/Türkiye
humeyra.koc@kilis.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0750-2658 | ror.org/048b6qs33

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

14 Ekim 2023 14 October 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

15 Aralık 2023 15 December 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

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

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zeynep Hümeyra Koç).

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Koç, Zeynep Hümeyra. “Teklîf ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 713-743.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1376057>

”

Öz

Bu makalede olgusal bir gerçeklik olarak afetler; hüsün-kubuh temelinde, Allah'ın adaleti ve insanın sorumlu olması çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda, insanın ve alemin ontik yapısı, insanın deneme sürecinde olması, bu sürecin imkânını sağlayan iyi-kötü/iyilik-kötülük tanımı, literatürdeki değerlendirmeler ve Allah'ın *adâleti* kapsamında *teklîf*in ne anlama geldiği tartışılacaktır. Kötülük problemi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, iyi eylemlerde bulunan bir Tanrı'yla kötülüğün olduğu bir evreni uzlaştırmayı sorun edinmiştir. Afet de bir kötülük problemi olarak Allah, alem ve insanla ilişkili bir şekilde ele alınması gereken bir olgudur. Yaratma açısından Allah'la olan ilişkisi alemin yasallığı olarak karşımıza çıkarken, olguyla muhatap olma ve sorumluluk açısından insanla ilişkisi teklîf konusu kapsamındadır. Dolayısıyla yaratmanın doğru anlaşılması ve teklîfin makuliyetinin temellendirilmesi afetler konusundaki birçok soruyu cevaplayacaktır. Kalam literatüründe bahsi geçen konular ve kavramlar, kalam okullarında dakik bir şekilde tartışılmıştır. Kelamcılar kendi söylem gruplarının paradigmasına uygun bir şekilde Allah ve ilahi fiili, insan ve insan fiillerini ve alemi tanımlamışlar, tartışmaları bu tanımlara ve kavramlara verdikleri anlamlar üzerinden yapmışlardır. Allah'ın ilim, kudret, irade, hikmet ve adalet sahibi olmasıyla insanın akıl fitratında yaratılması tartışmaların temel belirleyendir. Söz konusu kavram ve tanımlar, söylem grupları tarafından farklı anlaşılmış, buradan hareket eden tartışmalar cebir ve özgür irade arasında gidip gelmiştir. Olguyu tecrübe eden ve teolojik olarak neler olduğunu bilmek isteyen insanın, Kur'an'ın Allah ve insan tasavvurunu bilmesi gerektiği burada anlam kazanmaktadır. Allah-insan ilişkisinin doğru ve ahlaki olarak sağlanması gerekmektedir. Dolayısıyla konu her bir kavram açısından çok defa üzerinde çalışılan başlıkları bir arada değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu açıdan makale, ortaya koymaya çalıştığı insan profili ve Allah tasavvuruyla birtakım sorulara cevap aramayı amaçlamaktadır. Burada üç açıdan sorgulama yapmak gerekmektedir: ilki, varlığa ilişkin ahlaki değer içeren kavramların tabiatına dair ontolojik sorgulama; ikincisi, ahlaki değerler akılla mı yoksa vahiyle mi belirlendiğine dair epistemolojik sorgulama. Bu bağlamda son sorgulama ahlakidir. Buna göre, iyi-kötü ve iyilik-kötülük nedir? Bir değer olarak iyi ve kötü oluşu belirleyen nedir? İyi-kötü eylemin faili kimdir? Failin insan olması durumunda ilahi iradenin konumu nedir? İlâhî irade ve insan sorumluluğu arasındaki ilişki veya sınır nedir? Failin teolojik durumu nedir? Bu temelde *âfet* nedir? Afetlerin değer hükmü nedir? Afetlerin Tanrı'nın fiilleriyle ilişkisi nedir? Afetlerin faili kimdir? Afetler imtihan mıdır? Afetler ilahi bir uyarı mıdır? Afetler ilahi bir ceza mıdır? Eğer bir ceza olarak hüküm atfedilirse bunun bilinme imkânı nedir? sorularına metin içerisinde kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hüsün-Kubuh, Adalet, Teklîf, İmtihan, Sorumluluk, Kötülük sorunu, Afet.

Abstract

In this article, disasters as a factual reality will be discussed within the framework of Allah's justice and human responsibility on the basis of husn-qubh. In this context, the ontic structure of man and the universe, man's being in the process of being tested, the definition of good-bad/goodness-evil that enables this process, the evaluations in the literature, and the meaning of *taklif* within the scope of Allah's justice (*adl*) will be discussed. The problem of evil is the problem of reconciling a God who is omniscient, omnipotent, and does good deeds with a universe in which evil exists. As a problem of evil, disaster is a phenomenon that must be addressed in relation to God, the universe, and human beings. While its relation with God in terms of creation appears as the legality of the universe, its relation with human beings in terms of dealing with the phenomenon and responsibility is within the scope of being subject to the offer. Therefore, a correct understanding of creation and justification of the reasonableness of the offer will answer many questions regarding disasters. The aforementioned issues and concepts in the theological literature have been discussed thoroughly (*dakik*) in the schools of theology. Theologians defined God and divine action, human beings and human actions, and the universe in accordance with the paradigm of their discourse groups, and they made discussions based on the meaning they gave to these definitions and concepts. The basic determinants of the discussions are God's possession of knowledge, power, will, wisdom, and justice, and the creation of human beings in the nature of reason (*akl*). These concepts and definitions have been understood differently by the discourse groups, and the debates have moved back and forth between determination/compulsion and free will. It makes sense here that a person who experiences the phenomenon and wants to know what is happening theologically should know the Qur'anic conception of God and man. The relationship between God and man needs to be right and moral. Therefore, it is necessary to evaluate the topics that have been studied many times in terms of each concept together. In this respect, the article aims to seek answers to some questions about the human profile and the conception of Allah. There are three aspects to be

questioned here: First, an ontological inquiry into the nature of the concepts of existence that contain moral value; second, an epistemological inquiry into whether moral value is determined by reason or revelation. In this context, the last inquiry is moral. Accordingly, what is good-bad and goodness-evil? What determines good and evil as a value? Who is the agent of the good-evil action? What is the position of the divine will if the perpetrator (*fā'il*) is human? What is the relationship or boundary between divine will and human responsibility? What is the theological status of the perpetrator? On this basis, what is a *disaster*? What is the value judgment of disasters? What is the relation of disasters to God's actions? Who is the perpetrator of disasters? Are disasters a test? Are disasters a divine warning? Are disasters a divine punishment? If they are a divine punishment, what is the possibility of knowing it? These questions will be answered in the article, sometimes explicitly and sometimes implicitly.

Keywords: Husn-Qubh, Justice, Offer, Trial, Responsibility, Problem of evil, Disaster.

Giriş

Hüsün-kubuh kavramsallaştırması; varlık ve fiillerde bulunan iyi-kötü hali, dolayısıyla alemde kötülüğün mevcudiyeti, değer olarak iyi-kötünün varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla (insan) ilişkisi, söz konusu değerlerin ilahi sıfat ve fiillerle ilişkisi, akıl ve vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri ve bu bilmenin mükellef açısından gerekleri gibi konuların temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla hüsün-kubuh, iyilik ve kötülüğün kaynağı ve tespiti bağlamında kelamın temel problematiklerinin önemli bir kesiti olmuştur. İnsanın yapıp etmelerinin değersel karşılığı ve bu değerlerin kaynağı konusundaki farklı yaklaşımlardan ortaya çıkan hüsün-kubuh meselesi, ahlak teorilerinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine etki etmiştir. Aynı değersel düzlemde Allah'ın fiillerinin ele alınıp alınmayacağı hakkında fikir yürütülmüş; buna göre ilahi fiilin değer hükmü ve sonuçları bir takım olgusal gerçekliklerle ilişkili olarak tartışılmıştır.

Allah âdil, âlim ve kâdirdir. Alemi O yaratmıştır (*hâlık*). Alemde kötülük mevcuttur. Bu üç önerme de doğrudur. Buna göre alemin yaratıcısı olarak alemdeki kötülüklerin faili Allah mıdır? Çalışma özelinde *afetler* olarak ele alınan kötülük meselesinde sorumlu kimdir? Bu ve benzeri sorular, sorgulayan zihinleri meşgul etmekle beraber en çok ateist argümanların temelini oluşturmuştur. Ateistlerin en önemli iddiası olan kötülük meselesi, teistler tarafından ele alınmış; ilişkili başlıklar altında gerek teolojik gerekse epistemolojik olarak alemde kötülüklerin var olmasıyla Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının tenakuz içermediğine dair argümanlar üretilmiştir (*teodise*).¹ Bu savunular her ne kadar tenzih temelinde başladıysa da sonuçta insanın yapıp etmeleriyle ilişkilendirilmiştir.

1. Varlığın Tabiatına Dair Ahlaki Sorgulama: Hüsün-Kubuh

Kelam literatüründe değer içerikli tartışmalar, hüsün-kubuh kavram örgüsü temelinde ele alınmıştır. Bir sıfat ya da lafız olarak güzel ve iyi olan *hüsün* (حسن), kötü ve çirkin olan ise *kubuh* (كبح) kavramıyla ifade edilmiştir.² Bu bağlamda iyi-kötü ve iyilik-kötülük; mâhiyeti, olgusalılığı, ölçüsü, faili ve gerekçesi açısından müzakere edilmiştir. Hüsün-kubuh kavramsallığı, teorik

¹ bk. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, ed. Necdet Subaşı, Yasin Aktay, Burhanettin Tatar (Dem, 2012), 129-130.

² bk. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'arab* (Beyrût: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1995), 3/177-178, 11/8-9; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Beyrût: Dâru'l-Beyan, 1966), 1/385, 9/175; Rağîb el-İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 266, 767.

düzlemde Allah'ın ve insanın fiilleri olmak üzere iki temelde birbiriyle ilişkili olarak teklîf, nübüvvet ve adalet gibi konu başlıklarında tartışılmaktadır. Daha genel anlamda hüsün-kubuh başlığı altında tartışılan meseleler ontolojik, epistemolojik ve ahlaki açıdan ele alınmıştır. Ontolojik olarak değerlerin varlık nedeni açısından *iyi-kötü* kendi özünde bir gerçeklik midir? şeylerin/fiillerin doğasını oluşturan ontolojik bileşiğin bir parçası mıdır? ilahi iradeye mi dayalıdır? tartışmaları yapılırken; epistemolojik olarak *iyi-kötünün* ne olduğu, *iyi-kötü* değer yargısını ortaya koyan bilgiye nasıl ulaşılacağı, bilen olması açısından özneye ilişkili sorunlar, bilmenin sorumluluk yüklemesi (*teklîf*) ve teklîfin *iyi* olup olmadığı tartışılmıştır. Ahlaki açıdan tartışılan konu başlıkları teolojik olarak cevaplanması gereken bir takım soruların da temelini oluşturmaktadır: Örneğin, *iyi-kötü (hüsün-kubuh)* hakkında hüküm veren akıl mıdır vahiy midir? Vahiy öğretisiyle karşılaşmamış bir kimsenin veya fetret ehlinin teolojik durumu nedir? Çocukların ahiretteki durumu nedir? Eğer bir şeyin *iyi-kötü* olduğu emir-nehî (*ilâhî irâde*) tarafından belirleniyorsa buna muhatap olmayanların ahlaki yönü nasıl belirlenir? Onlar için *iyi-kötü* var mıdır? Vahiy olmadan ahlaktan bahsedilemez mi? Vahyin mâhiyeti-fitrat ilişkisi nasıldır? Dolayısıyla fiillerin etik değeri ve ahlakın temeli hakkında benzer birçok sorgulama hüsün-kubuh başlığı altında anlam kazanmaktadır.

Konu, farklı açılardan ele alınmakla birlikte, sonuçta gelinen nokta ontik ve epistemik tüm boyutların bir arada değerlendirilmesini ve tüm soruların tutarlı bir şekilde birlikte cevaplanmasını gerekli kılmaktadır. Ontolojik mahiyette kötülüğün var olması bir gerçeklik olarak söz konusu edilirken; konunun teolojik boyutu kötülüğün, her şeye gücü yeten (*mutlak kâdir*) ve her şeyi bilen (*mutlak âlim*) Allah ile birlikte var olmasının imkânı ile ilgilidir. Buna göre literatürde "Evrende kötülük vardır" ve "Allah bizatihi iyidir, O'nun fiilleri de iyidir" önermelerinin birbiriyle çelişip çelişmediği, evrendeki kötülükle Allah'ın ilişkisinin olup olmadığı ve kötülüğün failinin kim olduğu gibi teolojik sorulara cevap aranmıştır. Bu cevaplar gerçeklikle mutabık olduğu zaman ahlakın yapı taşlarının oluşmaya başladığı görülmektedir.

Kelam literatüründe fiillerdeki iyilik ve kötülüğün kaynağı hakkındaki tartışmalar değer belirlenimi üzerinden işletilmiştir. *İyi-kötü* olarak bilinen şey *iyi* olduğu için mi emredilmiş ya da *kötü* olduğu için mi yasaklanmış; yoksa emre-nehîye konu olduğu için mi *iyi-kötü* olarak bilinmiştir? Kelamcılar arasında mutlak anlamda ilahi irade konusunda mutabakat olsa da; hüküm koyma konusunda bir peygamber öğretisi olmadan aklın konumu hakkında muhtelif görüşler mevcuttur. Ayrıca kelamcılar tarafından söz konusu kavramlar, Allah'ın fiilleri, fiillerin özsel ahlaki değerinin olup olmadığı, evrende kötülüğün varlığı, insanın sorumlu olması, ilk ahlakî eylem olarak şükretmenin aklî ve dini gerekçesi, Allah'ın insana yüklemiş olduğu sorumlulukları elde etmede aklın ve vahyin konumu açısından incelenmiş ve tartışılmıştır.³

Konu sadece kelam ahlak teorilerinde tartışılmamakta, insanın yapıp etmeleri ve sorumluluğu ile ilişkili olarak pratiği ilgilendirmesi açısından fıkıh usulünün de belirli başlıklarını

³ bk. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 59; Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 636.

kapsamaktadır.⁴ *Hasen*, insan tabiatına uygunluğu, failin amacı (*garaz*) ve menfaate uygun oluşu, kemal ve yetkinlik sağlaması ile övgü ve mükafatı hak etmekle ilişkilendirilirken; *kabîh*, insan tabiatına uygun olmaması, failin amacına (*garaz*) ve menfaate aykırı olması, eksiklik ve noksanlık ifade etmesi ve bir karşılık olarak yergi ve cezayla ilişkilendirilmiştir.⁵ Dolayısıyla hüsün-kubuh, her iki ilim dalı açısından da eylemin ahlakiliğinin ve teklîfin imkânının tartışılabileceği bir zemin oluşturması sebebiyle önem arz etmektedir. Bu başlık altında övgü-yergi ve sevap-ikâb açısından bireyin Allah katındaki durumu hakkında ihtilaflar söz konusudur. Bu bağlamda, hukuki sorumluluk doğurması (*teklîf*) açısından hüsün-kubuh belirleniminin öznel ya da nesnel olması konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁶

Kelamcılar tarafından en genel anlamıyla öznel ve nesnel ahlak teorileri açısından ayrışan hüsün-kubuh konusu, alt başlıklarda farklı sorgulamalara cevap olması açısından dakîk ve eleştirel fikirsel ayrımlara tabi tutulmuştur.

Öznel ahlak teorisini kabul eden Cebriye ve Eş'arî kelamcılara, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcülere göre hüsün ve kubuhun varlığı itibardır. Örneğin Eş'arîler, *hasen* ve *kabîhin* zâtî özelliğinin söz konusu olmadığını yani şeylerin ya da fiillerin kendisine ait iyilik ve kötülük değeri olmadığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla ahlaki değerlerin varlığı akılla bilinemez; yani şeylerin iyi-kötü olmasıyla ilgili olarak aklın herhangi bir hükmü söz konusu değildir. Şeylerin iyi ya da kötü olduğu bilgisi ancak haklarındaki hükmün tespiti ve tayiniyle mümkündür. Vahyin belirlemesinden önce fiiller için iyilik ve kötülükten bahsedilemez. Onlara göre şeriat bunu hem tespit etmekte hem de açıklamaktadır. Yani insanın bir fiil hakkında iyi ya da kötü bilgisi ancak şeriat sayesinde. Din koyucunun hitabına göre herhangi bir fiil, kendisine izin verildiğinde *hasen*; bu fiil hakkında yasak hükmü konulduğunda ise *kabîh* olarak isimlendirilir. Buna göre değerlerin varlık nedeni Allah'ın iradesidir. Bir başka ifadeyle ahlaki değerlerin belirleyicisi Allah'tır. Nesnel değerleri kabul etmeyen, Tanrısal öznelcilik (*theistic subjectivism*)⁷ olarak da tanımlanan bu yaklaşıma göre, bir eylemin iyi-kötü olarak değer ifadesi, Allah'ın emri-nehyi ile

⁴ Mâtürîdî kelamcısı ve Hanefî fakihî Pezdevî (ö. 493/1100), konunun kelami olduğunu usul-ü fikhın konu başlıklarında yer almaması gerektiğini iddia etmiştir. Bunun aksine yine Hanefî fakihî ve Mâtürîdî kelamcısı olan Sadruşşerîa'ya (ö. 747/1346) göre dinin temellendirilmesi, hüsün ve kubuhun fiilin zatına ve sıfatlarına ait olması ile mümkündür. O, *et-Tavdîh* isimli eserinin "Mukaddimât-ı Erbaa" bölümünde konuya geniş yermiş, hüsün-kubuh meselesinin genelde usul ilminin, özelde ma'kûl ve menkûl'ün temel başlıklarından olduğunu ifade etmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390), söz konusu esere *et-Telvîh*'teki şerhinde usulden kastın usul'ü-fikh, ma'kûlden kastın kelam ve menkûlden kastın da fikh ilmi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mesele, Allah'ın fiillerinin *hasen* olup olmaması açısından kelam ilmiyle, emr'in hüsün, nehy'in de kubuh ile olan ilişkisinin ele alınıp incelenmesi açısından fikh usûlü ilmiyle ilişkilidir. bk. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-esrâr an usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/270; Sa'düddîn Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşf-i hakâiki't-tenkih* (Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh şerhu't-tenkih*'i ile birlikte) (Beirut, 1998) 1/373.

⁵ İsfehânî, *Müfredât*, "h-s-n" maddesi, 266; "k-b-h" maddesi, 767; Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çeviri: Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/310 vd; ayrıca bk. Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73-74.

⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri: el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin (İstanbul: Litera, 2018), 218; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/312; ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, "Husn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 60.

⁷ George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 55.

ilişkilidir.⁸ Eğer Allah, durumu tersine çevirip iyi olan şeye kötü; kötü olan şeye iyi derse bu da mümkündür. Bir anlamda eğer Allah iyi olduğuna hükmederse kötü olarak değer atfedilen yalan iyi olur; yalanı emrederse buna hiçbir itiraz yapılamaz.⁹

Olgusal gerçeklikle değer arasındaki ilişkiyi temel alan ahlak teorilerinin Sokrates'e (ö. M. Ö. 399) dayandığı düşünüldüğünde Müslüman düşünce tarihinde de aynı önermelerle benzer tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Sokrates ve Euthyphro arasındaki diyalogda "Bir şey Tanrı onu emrettiği için mi iyidir? yoksa Tanrı onu iyi olduğu için mi emretmiştir?" önermeleri üzerine kurgulanmış bir içerik dikkat çekmektedir.¹⁰ Bu diyaloga göre, öznel ahlak teorisini savunan düşünürlerin cevabı "X, Tanrı istediği/emrettiği için iyidir."

Bu bağlamda söz konusu yaklaşım için insan, din gönderilmeden önce hiçbir şeyden sorumlu değildir. Eş'arî kelamcılara göre Allah'ı bilmek insan için aklen mümkün olmakla birlikte şer'an gereklidir. İnsan, aklını kullanarak vahiyle muhatap olmaksızın alemin hâdis olduğunu ve hâdis olan bu alemin bir ihdâs edicisinin var ve bir olduğunu bilir ve buna iman ederse mü'min ve muvahhidir; lakin bir karşılık olarak sevap söz konusu değildir. Dolayısıyla tebliğ ulaşmayan, peygamber öğretisiyle karşılaşmayan kimse sorumlu değildir ve yaptıkları karşılığında bir ceza gerekmez. Çünkü onlara göre ceza ve mükafat gerektiren sorumluluklar aklen bilinemez.¹¹

Burada Allah'ın irade ve kudretinden hareket edilmektedir. Yani Allah kendi mülkünde mutlak iradesi ve kudretiyle bütün varlıklara dilediğini yapmakta, istediği şekilde hükmetmektedir ve bu adaleti sağlamaktadır.¹² Ayrıca Allah için kötü söz konusu değildir; çünkü mutlak olarak kâdir ve mâlik olan O'dur; kötü olan kâdir tarafından belirlenen olduğuna göre O'na bir emreden/yasaklayan/sınır koyan yoktur. Dolayısıyla teolojik sorgulamalardan biri olan "Allah, çocuklara azap eder mi?" sorusu bu anlayışla cevaplanmaktadır: Allah, çocuklara dünyada da ahirette de azap edebilir ve bu, O'nun için zulüm/kötü olmadığı gibi aksine adalettir.¹³ Kötülük,

⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ve usûlü ehli's-sünnet: Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 28; a.mlf., *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 65 vd.; Abdulkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 50-51; a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV, 2014), 274; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 86; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem* (Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 362; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar (Ankara: TDV, 2012), 148 vd.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Y. Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/75; Fahreddîn Râzî, *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, 218 vd. ; Adudüddîn el-Îcî, *Mevâkıf* (Beyrût, ts.), 323; ayrıca bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. H. Hacak, E. Demirli, B. Köroğlu (İstanbul: Kitabevi, 2000), 254-7.

⁹ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 129; Bağdâdî, *Usûl*, 50; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310.

¹⁰ Euthyphro diyalogu için bk. Platon, *Euthyphro*, çev. Pertev Naili Boratav (İstanbul: Maarif, 1958), 12-20.

¹¹ bk. Bağdâdî, *Usûl*, 51; Cüveynî, *İrşâd*, 8-9; Gazzâlî, Ebü Hâmid, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Mustafa Ebu'l-Alâ (Mısır, 1972), 160.

¹² bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 54.

¹³ Eş'arî, *el-İbâne*, 87. Mu'tezile istihkak teorisine bu sorgulamayı cevaplar. Onlara göre Allah, ancak kendi hatasından dolayı azabı hak edene, mazeretsiz olarak emir ve nehye uymayana azap eder. Akıl sahibi olmayana, çocuğa (müşrik çocuğu olsa da) ve hayvana yani ilahi kelâmın muhatapı olmayanlara azap eden bir Tanrı ancak zâlim olarak nitelendirilir. Bu da Allah için söz konusu değildir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn: Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs, 2017), 102.

sınırları aşanlar için kullanılan bir değerdir ve ancak insan için kötülükten bahsedilir çünkü onun bir emredeni/yasaklayanı/sınır koyanı vardır.

Allah'ın iradesine sınır getirmemek adına bir diğer yaklaşımları ise, iyi ve kötünün objektif bir değer olarak akıl tarafından tespit edilmesi halinde Allah'ın özgürlüğüne sınır konulacağını ileri sürmeleridir. Fiilin iyi ya da kötü olma hali akılla biliniyorsa Allah'ın akla aykırı olan bir eylemde bulunmaması; akla aykırı değilse yapması gerekir. Bu durum Allah için sınırlandırma demektir.¹⁴

Allah'ın kâdir olmasını kendi paradigmaları gereği anlamlandırarak temel alan bu yaklaşım objektif bir değer olarak Allah'ın adaletini temel alan yaklaşımla karşı karşıya gelmiştir. Her iki yaklaşımın da kanıtları ilahi hitaba dayanmakta fakat ilahi irade konusundaki değerlendirmeleri farklılaşmaktadır.

Öznel ahlak teorisini benimseyen ve değerlerin varlık nedeninin ilahi kaynaklı olduğunu iddia eden söylemlerin aksine Cehmiye, Mu'tezile, Şia, Kerramiye ve bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimleriyle İslâm filozofları ahlaki değerlerin tespitini akla yönlendirmiştir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşımlarda, iyi-kötü belirlenimi, emir ve yasaklarla değil, yaratılıştaki Allah tarafından insana verilen akılla mümkündür. Onlara göre iyi ve kötü subjektif bir değer değildir; fiile dışarıdan verilmemektedir. Aynı zamanda failin değişimiyle değerlerin hükmü değişmez.

Bir fiilin iyi ya da kötü hükmünün akıl tarafından tespit edildiği konusunda Mu'tezilî âlimler mutabıktır. Örneğin Bişr b. Mu'temir (ö. 210/815), Ebu'l-Huzeyl (ö. 235/849) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303-916) gibi isimlerin tanımlarında aklın bir yeti olduğu ve temyîz gücü öncelenmiş, bilinenin hükmünden hareketle bilinmeyenin hükmünü veren güzel bir hâkim olduğuna işaret edilmiştir.¹⁵ Mu'tezile içindeki farklı akıl tanımlarının hepsi aklın bu hüküm koyucu, saptayıcı ve belirleyici yönüne işaret etmektedir.¹⁶ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah, iyi olanı emreder; kötü olanı yasaklar.

Aklın değerleri tespitinden hareket eden nesnel ahlak teorisi, bazı İbâzîler tarafından da savunulmuştur. Ebu'l-Huzeyl'le ortak olduğu düşünülen yaklaşımları, bir takım itaat içeren ama Allah rızası amaçlanmayan fiillerin (*ta'at*) de olduğunu ifade etmeleridir.¹⁷ Bir grup İbâzî'ye göre, Allah'ın emir ve nehyine uygun olan her fiil, amacı Allah'a itaat olmasa bile itaat olarak kabul edilir. Bir anlamda Allah emrettiği için ve karşılığı açısından değil ahlaki gerekçelerle yapılan

¹⁴ bk. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut, 1989), 111, 288. Mu'tezile bu sorunu aslah prensibiyle çözmüştür. Onlara göre Allah, adaleti gereği teklîfe muhatap kıldığı insana dönük bütün fiillerinde en doğru/en uygun/en faydalı (الاصحیح) olanı yaratmak zorundadır. bk. Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'lcevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 324; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire, 1988), 301; İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/676.

¹⁵ bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dârû'l-Cîl, 1996), 6/292; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'lhtilafu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı, 2005), 343-344; Albert Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile* (İskenderiyye: Matba'atu Dâru Neşri's-Sekâfiyye, 1951), 2/34, 37.

¹⁶ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 344; Bağdâdî, *Usûl*, 75; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Teklîf" 11/375; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyad (Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979), 319; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/824; ayrıca bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 273; Nasrî Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 2/37.

¹⁷ bk. Belhî, *Makâlât*, 143; Eş'arî, *Makâlât*, 116; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 124.

her fiil onlara göre itaat kapsamındadır.¹⁸ İbâzilerden Ebû Beyhes el-Heyssem b. Câbir'in (ö. 94/713), insanın ahlaki değer yargılarını zorunlu olarak bildiği iddiası, Mu'tezile'nin ahlaki nesneliliğinin temel önermelerinden olarak kabul edilmektedir.¹⁹ Ebû Beyhes tarafından hükmünü bilmediği için haram işleyen kimsenin mazur görülemeyeceği ifade edilmiştir. Ona göre bir insan, herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu bilmesi gerekmektedir.²⁰ "Bu, bazı ahlaki ilkelerin herkes tarafından zorunlu olarak bilindiğini ve vahyedilen yasadan habersiz olmanın ahlaksızlık için bir mazeret olamayacağını göstermektedir."²¹

Nesnel ahlak teorisinin en güçlü savunucusu olan Mu'tezile'ye göre iyi-kötü ve iyilik-kötülüğün (*hüsün-kubuh*)²² akılla tespiti²³ emir ve yasaklardan önce gelmektedir. Buna göre yalan gibi kötü olarak değer atfedilen fiiller teklîfin hükümleriyle yasaklanmamış, aklen kötü olarak bilindiği için yasaklanmıştır.²⁴ Çünkü yalan söylemenin kötü (*kabîh*) olduğunu akıl sahibi bir kişi zorunlu olarak bilir.²⁵ Kelam'da, insan fıtratında istidlâlî bilginin temellendirilmesi ve dolayısıyla teklîfin imkân alanı açısından zorunlu bilgiler şart koşulmuştur.²⁶ Zorunlu (*zarûrî*) bilginin,²⁷ Kâdî Abdülcebbar ve birçok teorisyen tarafından paylaşılan en yaygın tanımı, şüphe ile reddedilmeyen bedîhî bilgi²⁸ şeklindedir. Tanımı oluşturan, insanın kendinden soyutlaması mümkün olmayan ve kimsenin kimseden öğrenmediği ifadeleri, sorumluluğun imkânına işaret etmektedir. Kişi, ancak zorunlu bilgi sahibi olduğunda sorumlu bir ahlaki özne olarak kabul edilebilir. Kişinin iyi-kötü bilgisine zorunlu olarak sahip olması ve bunları ayırt edip tercihte bulunarak sorumluluklarını bilmesi aklın yetkinliğini göstermektedir (*kemâlü'l-akl*).²⁹ Genel (*mücmel*) olan zorunlu ahlaki bilgidir, varlık ve fiillerle ilgili ayrıntı içeren tafsilatlı bilgi (*mufassal*) ise ancak akli istidlâl ile mümkündür. Dolayısıyla bireyin "mükellef olmasının imkânı" zorunlu bilgi ile ilişkiliyken, "mükellef olması" ise iktisâbî/istidlâlî bilgiyi gerektirmektedir.

¹⁸ bk. Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahî Emir Teorisi*, çev. ed. Muammer İskenderoğlu, çev. E. Şahin ve diğerleri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 92.

¹⁹ Attar, *İslam Ahlakı*, 94-5.

²⁰ Belhî, *Makâlât*, 150; Eş'arî, *Makâlât*, 122-3; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 117.

²¹ Attar, *İslam Ahlakı*, 95.

²² Mu'tezile'ye göre *hasen*; yergi içermeyen bir değer olarak genel anlamda kendisinden dolayı hiçbir kınanmanın (*zemm*) hak edilmediği fiili; fail açısından ise failinin, yapması gereken ve yapmasından dolayı da herhangi bir kınanmayı hak etmediği fiili nitelemektedir. Mu'tezile'ye göre *kabîh* ise yapıldığında yergiyi (*zemm*) gerektiren fiili nitelemektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/7, 9; a.mlf., *Muhtasar*, 78; a.mlf., *Şerh*, 326.

²³ Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/102.

²⁴ Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/65, 102.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/384.

²⁶ bk. Hilmi Demir, *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İsam, 2012), 32, 55.

²⁷ Zarûrî bilgiler, her insanda eşit bir şekilde bulunan ve doğruluğu konusunda ek kanıt ve delil gerektirmeyen, kimsenin kimseden öğrenmediği, insan irâdesine bağlı olmayan ve insanın kendinden soyutlaması mümkün olmayan bilgilerdir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 48, 49; a.mlf., *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" 12/42; a.mlf., "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/18, 21, 63; Bağdâdî, *Usûl*, 34; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/180.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "en-Nazar ve'l-Ma'ârif" 12/65; a.mlf., *Şerh*, 48; Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20/1 (1993), 21.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/384.

Burada aklın değer hükmünün tespitini yapabilmesi teklifin imkân ve gerekliliğini ortaya koyacaktır.³⁰

Eylemin ilk koşulu özgürlüktür. Burada özgür olmaktan kasıt istediğini seçmeye kendi kendine karar verilebilmesidir. Bu karar ise ancak kişinin zorunlu bilgiye sahip olmasıyla söz konusudur. Zorunlu olarak bilinen ilkeler, bireyi kendi isteğiyle seçtiği eylemin sorumlusu yapmaktadır. Sorumluluk irade gerektirir. Buna göre ahlaki sorumlu özne, özgür ve irade sahibi olmak zorundadır.

Mu'tezile vahiy ve aklın iyi ya da kötü olanı belirleme konusundaki rolünü benzer şekilde ifade etmiştir. Onlara göre gerek vahiy (*sem'*) gerekse akıl (*'akl*), bir şeyi iyi ve kötü yapar demek, ancak iyi ve kötünün durumunu gösterir anlamında doğrudur. Dolayısıyla akıl, şeyleri/fiilleri iyi ve kötü yapmaz (*leyse menşe'*), onlardaki iyilik ve kötülüğü anlar, idrâk eder (*müdrîk*). Şeriat ise açıklama (*mübeyyin*) ve açığa/ortaya çıkarma (*kâşif*) işlevi görür ve hükmü tersine çevirmez.³¹

Buna göre hüsin-kubuh meselesi hakkında konuşabilmek, aklın iyi ve kötü gibi ahlaki değerlerin belirlenimini sağlayan bir yeti olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Allah'ın nesnel değerler üzerinden yani varlığın yapısından hareketle ilkeleri belirlediğini göstermektedir. Bu, insanın vahiy olmasa dahi kendi başına akıl yürütme yaparak; akla ait olan iyi ve kötüyü saptama/belirleme/sabitlenme (*tesbît*) ve ayırma (*temyiz*) eylemini mümkün kılmaktadır. Fakat iyi ve kötünün akıl tarafından belirlenmesinin yanı sıra, insanın 'teklif olması açısından' kendisini ya da şartlarını bilmesini gerektiren durumlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile, hüsin ve kubuhu aklî ve şer'î olarak sınıflandırır. Çünkü onlara göre iyi ve kötünün tespitini yapan akıl olmakla beraber, eylemin tüm yönlerini bilmek için vahiy gereklidir.³²

Mu'tezile'nin nesnel ahlak anlayışının temeli onların bilgi teorisine dayanmaktadır. Çünkü değerlerin öznelliği Sofistlerin iddialarındandır.³³ Bu subjektif karakterli bilginin mümkün olmadığını savunan yaklaşımlara karşı Sokrates ve Platon, temelinde varlık ve bilgi olan objektif bir ahlak felsefesi amaçlamıştır.³⁴ Varlığın dış dünyada bir gerçekliğinin olması ve bunun bilgiye konu olma imkânı, değerlerin de nesnel olduğuna, subjektif olmadığına delildir. Çünkü değer içeren kavramsallaştırma, anlamını varlıkla kazanmaktadır. Mu'tezilî düşüncede, ahlakî değer

³⁰ Bu sebeple Kâdî Abdulcebbâr, zorunlu bilgi ve aklı birbiriyle ilişkili olarak ele almıştır. Ona göre zorunlu bilgiler, kesbî bilgilerin mukaddimesidir. Kâdî Abdulcebbâr'a göre akıl, mükellefin düşünmesini, akıl yürütmesini ve sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayan kategorik bilgilerden oluşmaktadır. Abdulcebbâr'ın aklı, zarûrî bilgi temelinde "belirli bilgiler (*'ulûmun mahsûsatun*)" olarak ifade etmesi; benzer şekilde aklı, Cüveynî'nin "zorunlu bilgiler (*ulûmun zarûriyyetun*)" ve İbn Fûrek'in "belirli malumat (*ma'lûmâtun mahsûsatun*)" olarak değerlendirmesinde de görülmektedir. bk. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, "et-Teklîf" 11/375; Cüveynî, *İrşâd*, 34; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrût: Dar el-Machreq, 1987), 31.

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310.

³² bk. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/58; ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, "Hüsin ve Kubuh", *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2012), 454; İbrahim Aslan, "Mu'tezile'nin Şeriat Yorumu", *Usul ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*, edt. Yunus Cengiz-Ömer Türker (İstanbul: Endülüs, 2019), 407-445.

³³ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp, 2004), 19.

³⁴ Kâmıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1987), 52-53; Arda Denkel, *Düşünceler ve Gereçler* (İstanbul, 2003), 127-128.

yargılarını tespit ve belirleme akla aittir. Aklın bu objektif yapısı ilahi hitabın muhatabı olmayı ve onu algılamayı da sağlamaktadır.³⁵

Mu'tezile'ye göre iyi-kötü belirlenimi emir-nehiyle tayin edilmiş olsaydı; vahye muhatap olmayanlar için iyi-kötü söz konusu olmazdı. Bu bağlamda çocuklar, sağır ve dilsizler emir ve nehye muhatap olmadıkları için iyi-kötü belirlenimi ve ayrımı yapamazlardı.³⁶ Halbuki emir ve nehyi bilmeyenler/muhatap olmayanlar da iyi-kötü bilgisine sahiptir.³⁷

Mâtürîdî yaklaşım bu konuda Mu'tezile'ye yakın olmakla beraber hüküm koyma açısından farklılık arz etmektedir. İnsan aklı güzel olanı ve kötü olanı idrak eder. Zarûrî bilgiyi temel alan bu görüşe göre örneğin şükretmenin güzelliği, zulmün kötülüğü akıl tarafından idrak edilir. Onlara göre Allah'ın emri, aklın iyi olarak idrak ettiğini, yasakları ise aklın kötü olarak idrak ettiğini kapsamaktadır. Buna göre bir şey Allah emrettiği için iyi değildir; Allah o şeyi iyi olduğu için emretmiştir. Dolayısıyla ahlaki değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahiptir. Vahyin (*haber*) alanı aklen gerekli ve mümkün olanı içermektedir. Fakat akıl hüküm koyamaz, hükmü koyan vahiydir. Hikmet açısından hükmün vahiyle bildirilmesi, özendirme ve sakındırmayı sağlaması gerekmektedir. Kişi ancak bu şekilde mükellef olur. Dolayısıyla emir ve nehiy gereklidir.³⁸

Bu bilgiler bağlamında vahyin iyi-kötüyü belirlemesi ya da beyan etmesi tartışılmış, vahyin beyanını delillendirenler tarafından nesnel ahlak kuramı ortaya konmuştur. Çünkü eğer din iyi-kötü belirlenimi yapıyorsa din olmaksızın ahlak anlaşılabilir olacak, ahlaktan bahsedilemeyecektir.

2. Öznenin Fiiline Dair Ahlaki Sorgulama: Adâlet, Teklîf

Hüsün-kubuh meselesinde çözülmesi gereken en önemli mesele olarak karşımıza özne çıkmaktadır (*fâil*). Burada özne ya mutlak manada irade ve kudret sahibi olan *Allah* ya da adaleti gereği O'nun verili bir irade ve kudretle yarattığı *insandır*. Özne, fiili açısından ele alındığında eylemlerinin değersel yönü ve eylemin özneye kazandırdığı nitelikten bahsetmek gerekmektedir.

2.1. Allah'ın Fiilleri ve Değeri

İlâhî fiil değer olarak sadece iyi kategorisindedir. Konu, Mu'tezile'nin *adalet* prensibi altında hüsün-kubuh, aslah ve ta'dîl-tecvîr konu başlıklarında ayrıntılı bir şekilde açıklanmış, ilahi fiillerin iyi olma sebebi ve insan fiillerinden ayrışan yönü üzerinde durulmuştur. Çünkü insanın irade sahibi, özgür ve sorumlu bir varlık olduğu savunusu ilahi fiillerin değer ve sınırının bilinmesiyle açıklık kazanacaktır.

³⁵ bk. Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/64; "el-Aslah" 14/152.

³⁶ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/104-106.

³⁷ Mu'tezile'nin bu iddiasına Eş'arî teorisyen Bâkîllânî (ö. 403/1013), iyi-kötü bilgisine sahip bu kişilerin zan ve taklitle bu bilgiye sahip olduğunu ya da şeriatların öğretilerinden bilgilendiklerini ifade ederek cevap verir. Bâkîllânî, Ebû Bekr, *Temhîd* (Kâhire, 1366), 123.

³⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2015), 170.

Mu'tezilî düşüncede, Allah'ın fiillerindeki *itkan*, *ihkam* ve *intizam*, O'nun hikmet ve adaletin aksine bir fiil yapmadığına/yapmayacağına delâlet eder. Yani hakîm olan gücü yetiyor olsa da adalet ve hikmet dışına çıkmaz.³⁹ Mu'tezilî yaklaşımda kötü (*kabîh*), kavram olarak güç yetiren kimsenin, yaptığı zaman kınanmaya (*zemm*) müstehak olacağı fiil⁴⁰ olarak ifade edilmesi ve vâcibin zıddı⁴¹ olarak kabul edilmesi, Allah'ın fiillerinin mahza iyi olduğuna işaret etmektedir. Onlara göre bu ulûhiyetin gerektirdiğidir (*aslah*). Dolayısıyla Allah'ın âdil ve hakîm olduğunu söylemek için öncelikle O'nun kötü (*kabîh*) bir iş yapmadığı/yapmayacağı ve zulüm olarak değerlendirilecek bir eylemde bulunmadığı/bulunmayacağı; bir anlamda kötü ve zulüm olan şeylerin O'nun için imkânsız (*muhal*) olduğu kabul edilmelidir. Bunun için de iyi-kötünün gerçekliğini, fiili, hakikatini, hükmünü, kısımlarını ve fiillerin değer hükmünü neye göre aldığını bilmek gerekmektedir.⁴² Bu aynı zamanda onların tevhi'd hassasiyeti gereği tenzîh metodudur. Buna göre hüsün-kubuh hem insanın hem de Allah'ın bilinmesiyle yakından ilgilidir.

Allah'ın fiillerinin iyi olduğu kabul edilse de adalet doktrini kapsamında, Allah'ın fiillerinin kötü olup olmaması tartışma konusu yapılmıştır. Konu, *imkân*, *ilim*, *irâde*, *adâlet* ve *kudret* kavramları bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla Allah'ın âlim, kâdir, âdil ve hakîm olması bu bağlamda anlaşılmaya çalışılmıştır. Kelamcılara göre Allah'ın fiillerindeki ihkam O'nun âlim oluşuna delildir.⁴³ Bu delâlet ise her gücü yetenden hikmetli fiilin sadır olmayacağını göstermektedir. Yani hakîmin fiili (*muhkem*), failinden başka kimsenin gücünün yetmediği fiildir. Bu Allah'ın sisteminin belirli bir düzende işlediğini göstermektedir (*sünnetullah*). Bu temelde ilahi bilginin en sağlam delili olarak karşımıza fiillerin *muhkem* olması çıkmaktadır. Aynı zamanda bilgisizliğin, Allah hakkında asla düşünülemeyeceğini (*mustehîl*) göstermektedir.⁴⁴ Mu'tezilî kelamcılar diğer kelamcılarda olduğu gibi âlim kavramını, bilgi-eylem-değer temelinde değerlendirmiş, âlim olanın (bilen özne) eylemlerinin değerden yoksun olmadığına ahlaki anlamda vurgu yapmışlardır.⁴⁵ Buna göre Allah'ın fiilleri bir değer taşıması açısından hikmet ve gaye içermekte, O'nun fiilleri için abeslikten söz edilememektedir.

Allah'ın mutlak bir kudrete sahip olduğunu ifade eden Mu'tezilî teorisyenler, Allah'ın kudretinin kötüye taalluk edip etmediğinin sorgular. Bu sorgulama "kötünün faili her kim olursa olsun kınanır" prensibini de göz önünde bulundurmaktadır. Nazzâm'a (ö. 231/935) göre kötülük, zâta has bir sıfattır; dolayısıyla Allah'a izâfe edilemez. Buradan hareketle Nazzâm, Allah'ın kötü olanı yaratmaya kâdir olmadığını savunur. Ona göre Allah'ın fiillerinde kötü kategorisinin olması O'nun adaletiyle çelişecek ve başka bir kötülüğe sebebiyet verecektir. Ebû Ali el-Esvârî (ö.

³⁹ Belhî, *Makâlât*, 633.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 41; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" 14/12.

⁴¹ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller* (Ankara: Araştırma, 2009), 96. krş. Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-Aslah" 14/9.

⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 301; a.mlf., *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/1, 3; İbnü'l-Melâhimî, Rüknu'ddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî, *Kitâbu'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. ve mukaddime Wilferd Madelung ve Martin McDermott (Tahrân, 1386), 119; ayrıca bk. İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadî Abdulcebbar*, 265.

⁴³ Eş'arî, *el-Luma'*, 47; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 333 vd.; Râzî, *el-İşâre*, 100; a.mlf., *el-Muhassal: Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 171.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 130, 156 vd.

⁴⁵ Kelamcıların Allah'ın âlim olmasını, bilgi-değer özdeşliği temelinde ele almasıyla ilgili bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 47, 68; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 331 vd.; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 130; ayrıca bk. Fethi Kerim Kazanç, *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 241-242.

240/854), Allah'ın, yapmayacağını bildiği ve haber verdiği konuda kâdir olması mümkün değildir diyerek Câhîz'la (ö. 256/869) birlikte Nazzâm'a katılır. Ayrıca onlara göre yapma ya da yapmama konusunda kâdir olma ancak insan için söz konusudur. Allah için zulüm, yalan ve aslahın terki muhaldir. Çünkü söz konusu meselelere kadir olmak, ihtiyaç ve eksiklik gerektirir.⁴⁶ Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), konuyu ilim açısından ele alır ve iyi ve kötünün Allah tarafından önceden bilinmesi görüşüne kabul etmez.⁴⁷ Kötü oluşun eylemlerin niteliği ya da tabiatına bağlı olarak belirlendiğini ifade eden Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931),⁴⁸ Allah'ın kötü fiilleri yapmaktan uzak ve münezzehe olduğunu, O'nun kötüyü irade etmediğini savunur. O, insan fiilleri açısından konuyu ele aldığı anda ortaya çıkan çelişik duruma işaret eder. İnsan kendisinde bulunan tabiat dolayısıyla kötü eylemlerde bulunmuş olsaydı; ortaya Allah tarafından bu tabiatla yaratılan fakat yapısında olanı gerçekleştirilmesine izin verilmeyen insan profili çıkardı. Bir anlamda Allah, insana, kendisinde yarattığı şeyin zıddını emretmiş⁴⁹ ve yine insanda yarattığı birtakım fiilleri yasaklamış olacaktır ki bu, olanaksızdır (*muhâl*). Buradan hareketle insanın iyi ya da kötü fiilleri, iradesi sebebiyledir ve kendisine aittir. Allah açısından ise, kötüyü yasaklamasına rağmen O'nun kötüyü irade edebileceğini kabul etmek, O'nu emrettiği şeyin zıddıyla vasıflamak demektir. Bu da Allah için muhal insan içinse Allah'la ilgili yanlış bir tasavvurdur.⁵⁰

Kâdî Abdulcebbar'a göre ise Allah'ın kötü olana kâdir olması mümkündür; fakat Allah kötü olanı irade etmez. O, konuyu Allah'ın âlim olmasıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre Allah kötü olanın bilgisine sahip olduğu gibi kötü olanı yaratmaktan müstağni olduğunu da bilir ve bildiğinin zıddını yapmaz.⁵¹ İlahî kelam,⁵² Allah'ın kötü olan fiillere kâdir olmadığından değil; bu fiilleri yapmadığından bahsetmektedir.⁵³ Buna göre Allah, kötüyü irade etmediği için O'nun eylemleri kötü değildir. Allah'ın fiilleri iyidir ve kötü kategorisi insan fiilleri için geçerlidir.⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın kötü olan bir şeyi yapmasının mümkün görülmesi halinde ortaya çıkacak sorunlara da değinir. Şayet Allah için herhangi bir kötülük mümkünse diğer tüm kötülükler de mümkündür. Burada ayırım yapılamaz durum hepsi için aynıdır. Bu kabulün sonuçları ise Allah için yalan ve zulüm gibi kötü eylemleri mümkün görmek demektir. Durum bu şekilde olduğunda emir ve yasakların, ceza ve mükâfatın anlamı ve güvenilirliği ortadan kalkar. Bunlar kabul edildiğinde Allah'ın imkânsız gibi görünen tüm kötülük ve haksızlıkların faili olduğunu da kabul

⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 383; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/127; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63, 67.

⁴⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 72.

⁴⁸ Belhî'ye göre hüsün-kubuh, şeylerde ve fiillerde içkin olması anlamında, şeylerin ve fiillerin tabiatlarını meydana getiren varlıksal terkinin bir parçasıdır. bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 310; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310, 314.

⁴⁹ bk. en-Nahl, 16/90.

⁵⁰ bk. Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî. Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile/IV*, cem', i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nabhâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 219, 253-4; ayrıca bk. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 14/327-328.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" VI/128; a.mlf., *Şerh*, 302.

⁵² bk. Nisâ, 4/40; Fussilet, 41/46; el-Kehf, 18/49.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/127-129, 177-178; a.mlf., *Şerh*, 302, 313-317. Ayrıca bk. İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kadî Abdulcebbar*, 276.

⁵⁴ Bu sebeple, rasyonel temelde kelam yapan Mu'tezilî yaklaşıma göre, ahlaki değer taşımayan hiçbir fiil, ilahi değildir. Ahlakî hakikatler hem insan fiilleri hem de ilahi fiiller için geçerli bir takım sabiteleri haizdir. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 161, 303; a.mlf., *Muğni*, "el-Aslah" 14/14. Ayrıca bk. Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, 108.

etmek gerekir.⁵⁵ Bu ise makul değildir. Bişr b. Mu'temir, Ebû Mûsâ, Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb ve İskâfî ve onlara tâbi olan Bağdatlılar ise, Allah'ın zulüm, yalan gibi kötü eylemlere kâdir olduğunu mümkün gören kimseleri tekfir etmiştir.⁵⁶

Konuyu bir başka açıdan ele alan Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), kötü bir şeyi irade edenle kötü olan şeyi yapan kimsenin akıl tarafından farklı algılanmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla günah olması açısından da kötü olanı irade eden ve işleyen arasında fark olmaması gerekmektedir. Buradan hareketle de Allah'a kötü bir eylemin caiz olmadığını, irade etmesi açısından da bir fark olmayacağını savunmuştur. Çünkü zulmetmek, yalan söylemek gibi fiiller kabîh kabul edilirse; bu fiillerin irade edilmesi de işlenmesi de kim tarafından gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, fiili kabîh olmaktan çıkarmaz. Aslında bu son cümle, Allah kabîh olanı dileyebilir ama O'ndan kabîh sadır olmaz ya da O'ndan sâdır olan kabîh sayılmaz şeklinde düşünenlere bir cevap mahiyetindedir.⁵⁷ Cüşemî'ye göre Allah, emir-nehî karşılarında tarafsız değildir. Allah, onay ve kabulünü emirle, hoşnut olmadığı ve rıza göstermediği konuları nehiyle belirtmektedir. Bu, aklî olandır ve zıddı makul değildir.⁵⁸ İrade ve emir arasında bağ kuran Cüşemî bir örneğinde Ebû Cehl profili üzerinden konuyu tartışır. İrade açısından bakıldığında Allah'ın Ebû Cehl'den küfür, peygamberin ise iman istediğini; İblis de Ebu Cehl'den küfür istediğine göre Allah ve peygamberi muhalif olup, İblis ve Allah'ın iradesinin mutabakat halinde olacağını ifade eder. Bu, aynı zamanda Allah'ın kâfir olan birinin küfrünü murad edip ona imanı emretmesi anlamına geldiği için makul ve mümkün değildir. Bu örnekler göre Cüşemî'nin cevap verdiği iddiaların sahipleri irade ve kudret ilişkisinden hareket etmekte, Cüşemi ve Mu'tezili perspektif irade-emir ilişkisinde kalmaktadır. Çünkü teklîf, irade-kudret bağlamında açıklanabilecek bir olgu değildir. Ayrıca onlara göre Allah'ın iradesi ve kudreti kötü olana taalluk etmez. En önemlisi de Allah'ın kabîh olan bir şeyi yapması nübüvveti gereksiz kılar. Nübüvvetin mahiyeti, iyilik-kötülük ve bunların emir ve nehyi üzerine kuruludur. Teklîfin imkânından bahsetmek için Allah'ın adaleti ve insanın iradesi temelinde konuyu ele almak gereklidir.

Cüşemî'nin farklı bir sorgulaması da Kādî Abdulcebbar'ın da tartıştığı, Allah'ın kötünün öznesi olarak kabul edilmesiyle ilgilidir. Allah'ın kötü olanı yapması mümkün görülürse zorunlu olarak Allah'ın bilgisiz/cahil ve muhtaç olduğu kabul edilir. Çünkü özne kötü olanı söz konusu sebeplerden dolayı yapmaktadır. Yani ya bilmiyordur ya da gücü yetmiyordur. Allah içinse bilmemek ve gücü yetmemek söz konusu değildir. Çünkü bunlar yaratılmışların (*hâdis*) vasıflarıdır. Allah ise yarattıklarına benzemez (*kadîm*). Dolayısıyla Allah'ın kötü olanı yaptığını kabul etmek nübüvveti bâtil hale getirir.⁵⁹

Bu düşünceye göre özne Allah olduğunda, *öznenin fiiline dair ahlaki sorgulama, adalet* olarak kendini göstermektedir. İlahi adalet kulların menfaatini (*maslahat*) gözetmesi ve onlar için daima

⁵⁵ Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, 318.

⁵⁶ Belhî, *Makâlât*, 381.

⁵⁷ bk. Ramazan Yıldırım, *Mutezile'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret, 2012), 165; krş. Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl*, thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecih (Ürdün: Müessesü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 143.

⁵⁸ bk. Yıldırım, *a.g.e.*, 166; krş. Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 144.

⁵⁹ bk. Yıldırım, *a.g.e.*, 146; krş. Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl*, 120.

iyi/doğru (*aslah*) olanı tercih etmesi açısından önemlidir.⁶⁰ Müslüman düşünce dünyasında kötü olan her şeyi (*kabîh*) Allah'a atfeden kaderci tutuma (*cebr*) karşı Mu'tezile'nin adalet yaklaşımı (*'adl*) önemli bir kırılma noktasıdır. Temel doktrinlerinden (*usul-i hamse*) olan adalet ilkesi, salt teodiseyi amaçlamamaktadır. Bir ahlak kuramı oluşturmak açısından da önemli argümanları haizdir. Çünkü Mu'tezilî yaklaşımda iyi-kötü belirleniminin akılla mümkün olması, adaletin adalet olduğu bilgisinin ve dolayısıyla adaletin değer hükmünün akılla tespit edildiği anlamına gelmektedir. İnsan akli merkeze alındığında, ilahi adalet ve insani adalet aynı ilkesellikle değerlendirilmiştir. Bu ilkesellik aynı zamanda din konusunda insanda oluşacak şüpheye yer bırakmaması açısından değerlidir. Mu'tezile, Allah'ın kötünün öznesi olmasının bireyin imanı, kitabı, peygamberi ve dini hakkında şüpheye sebebiyetine itinayla vurgu yapmıştır.⁶¹

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), ilahi fiili *hikmet* kavramıyla ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın fiilleri hikmet kapsamındadır. Adalet çerçevesinde anlaşılması gereken hikmet *isabet* etmek olup, her şeyi yerli yerine koymak anlamına gelmektedir.⁶² Hakîm, fiiliyle bilinir; dolayısıyla Allah'ı akıyla tam anlamıyla idrâk etmek isteyen kimse O'nun fiillerinin hikmet dışına çıkmadığını bilir. Fayda ve zarar açısından farklılık barındıran varlıklar hakîm ve âlîm olan bir yaratıcının ve yöneticinin varlığına ve O'nun uyumlu bir alem yarattığına delildir.

Hikmet, hakikatin tüm yönleriyle ilişkili olması açısından yaratmanın temel belirleyicidir; bir anlamda evrenin oluş sebebini ve işleyişini belirleyen ve yöneten bir ilke olarak etkindir. Hikmet, yaratma ve devamı ile ilişkili olarak işlevsellik ve amaçlılık anlamı taşırken; zıddı olan *sefeh* ve *abes*, işlevsizlik, anlamsızlık ve amaçsızlık anlamına gelmektedir. Çünkü hikmet, bilerek, bir amaca ve maslahata yönelik olarak eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda ilahi fiil, bir amaç (*kasd*) içermektedir.⁶³ Yaratmanın hikmet temelinde olması yaratılanların hayatlarını idamesinde de kendini göstermektedir. İnsan, imtihana tabi olmak amacıyla akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu sebeple Mâtürîdî yaklaşım hüsün-kubuh meselesini imtihanla ilişkilendirmiş, ilahi hikmet gereği dolaylı olarak var olduğunu savunmuştur. Emir ve nehiy hikmetin gereğidir. Hikmet makuliyeti kapsamına rağmen bazen akıl, rububiyete ait hikmetin künhüne vakıf olamayabilir.⁶⁴ Mâtürîdî, "Allah'ın mesrur eden ve zarar veren, karanlık ve aydınlık, hastalık ve sağlık gibi farklı şeyleri yaratması hikmet dışı değildir. Senevîler, karanlığın, kötülüğün ve çirkin şeylerin yaratıcısı, nurun yaratıcısı değildir demişlerdir. Bu mesele Mecûsîlerin dediği gibi Tanrı'nın gafletinden ötürü şeytan doğmuş da değildir. Kaderîlerin dediği gibi Allah şerri, hastalığı ve acıyı yaratmaya gücü yetmez de değildir. Bu konu Mu'tezile'nin dediği gibi kulların fiillerinde Allah'ın herhangi bir yaratması ve tedbiri yoktur demek de değildir. Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her yaratılan bir hikmetle yaratılmıştır."⁶⁵ ifadeleriyle iyi-kötü olanın varlığını hikmetle ilişkilendirmiştir. Her şeyin yaratıcısı olarak Allah tüm fiillerini hikmet temelinde gerçekleştirmiştir. Buna göre evrende bir

⁶⁰ Kādî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-Aslah", 14/35.

⁶¹ Kādî Abdulcebbar, *Muhtasar*, 106.

⁶² bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117, 166.

⁶³ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 181.

⁶⁴ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180, 274.

⁶⁵ Salih Aydın, *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan* (İstanbul: İnsan 2022), 37; krş. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, müracaat: Bekir Topaloğlu (İstanbul, 2010), 9/63, 64; 15/140, 141.

düzen hakimdir ve her şey eksiksizdir. Dolayısıyla *öznenin fiiline dair ahlaki sorgulama*, bu yaklaşımda *adâlet* temelinde *hikmet* kavramıyla karşılanmıştır. Mâtürîdî'nin hikmet yaklaşımı kendi paradigması açısından tenzih amaçlıdır.

Mâtürîdî iyi-kötünün bulunmasını evrenin yaratılmışlığına (*hudûs*) delil olarak ele almaktadır. Ona göre oluş-bozuluş ve iyi-kötünün varlığı insan aklının yaratılmışlığı anlaması için yeterlidir.⁶⁶ Bu, kötülüğün varlığının kabulü anlamına gelmekle beraber Mâtürîdî yaklaşım da bir ön belirlenimle Allah'ın kötüyü yarattığını kabul etmez. Çünkü iyi-kötünün kaynağı şeylerin doğasından bağımsız varlıklar arası ilişkiyi kapsamaktadır. Temel ilke olması açısından zulüm ve hikmetsizlik kötü, adalet ve hikmet ise iyidir. Hikmet kapsamında değerlendirilen konu, kimi zaman fayda veren, iyi olan şeylerin ilişkisel olarak başka bir zamanda zarar veren kötü durumlara sebebiyet verebileceğini ele almaktadır. Örneğin ilacın acı olmasına rağmen fayda vermesi, su ve ateşin kendisiyle geçilen ilişkiye göre hem iyi hem de kötü sonuç doğuracak bir tabiata sahip olması gibi.⁶⁷

Eş'arî yaklaşıma göre de ilahi fiil iyidir. Allah'ın fiili hiçbir şekilde kötü olarak vasıflanamaz. Fakat yaklaşım tarzları nesnel ahlak teorisini benimseyen söylem gruplarından irade, kudret ve hikmet kavramlarına verdikleri anlamlarla farklılaşmaktadır. Onlara göre kudret gereği, ahlaki akılcılık Allah'ın fiillerine uygulanamaz. Buna göre *öznenin fiiline dair ahlaki sorgulama* cevapsız kalmaktadır.

Allah mutlak kudret sahibi olarak dilediğini yapandır. Ona engel olan, yasaklayan, zorlayan, sınırlayan ve emreden hiçbir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla ilahi fiile kötü değeri nispet edilemez. Güzel olan (*hüsn*), Allah'ın irade ettiği yasaklamadığı ve yetkinlik (*kemâl*) sıfatı taşıyan fiil hasendir. Fakat ölçü, övgü-kınama gibi değerler olduğunda bu ilahi fiil için söz konusu değildir. Onlara göre iyi ve güzel olan Allah'ın iradesi ve emrine bağlıdır; bu da Allah'ın fiili için geçerli değildir.⁶⁸ Fakat insanın kötü olarak gördüğü bir takım ilahi fiiller vardır. Bunlar Allah'ın adaletiyle ilişkili olup kötü kategorisinde değerlendirilemez. Örneğin Allah'ın ahirette çocuklara acı çektirmesi mümkündür ve bu O'nun adaletini ortaya koyar. Benzer şekilde ahirette hak etmedikleri halde Müslümanlara ceza verip Müslüman olmayanlara cenneti vermesi O'nun açısından kötülük değil aksine adalettir.⁶⁹ Ayrıca Eş'arî yaklaşım, *teklîf*⁷⁰ konusunda Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutabileceğini iddia etmektedir (*teklîf mâ lâ yutâk*).⁷¹

⁶⁶ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

⁶⁷ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 334.

⁶⁸ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 129.

⁶⁹ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 128-129.

⁷⁰ *Teklîf*, insan irâdesine zor gelmesine rağmen, onun için gerekli olan şeylerden sorumlu tutulması anlamında emir ve nehyin insanı muhatap almasıdır. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-luğâ: Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, trc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 316; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî, "et-Teklîf"* 11/293; a.mlf., *Şerh*, 510; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 201; Bağdâdî, *Usûl*, 240.

⁷¹ bk. Eş'arî, *el-Luma'*, 113 vd. Nesnel ahlak teorisini benimseyen ve imkân açısından insanın iyi-kötü bilgisine ve ayırımına sahip olacak bir fitratta yaratıldığını savunan Mu'tezile ve Mâtürîdî yaklaşım içinse *teklîf mâ lâ-yutâk* aklen mümkün değildir. İnsanın imkân ve yetilerine göre muhatap alınması olarak Allah'ın fiili olan teklif iyi kategorisindedir. Mu'tezile'de akıl sahibi olan varlığın bilgi elde edebilmesi *teklîf* imkân alanıdır. Bilmek, insana bir takım yükümlülükler getirmektedir. Buna göre bireyin bilgi sahibi olmadığı şey hakkında mükellef tutulması da makul değildir. Teklîfde *temkîn*, bireyin bilgi sahibi olmak ve bildiğini uygulamak adına eyleme geçtiğinde gücü

Hikmet kavramını kudret ve iradeyle aynı bağlamda ele alan Eş'arî yaklaşımda çoğunluk, Allah'ın fiillerinin herhangi bir illet ve maksat taşıdığını kabul etmez. Çünkü Allah'ın fiillerinin bu anlamda hikmetli olduğunu söylemek O'nun için bir eksikliklerdir. Allah'ın fiilleri maksat ve maslahatla nedenlendirilemez. Onlara göre ilahi hikmet, mutlaklığı gereği ilahi kudret gibi koşul ve belirleme kabul etmez. Hikmet, ancak Allah'ın ezeli bilgi ve iradesiyle açıklanabilir. Buna göre Allah'ın fiilleri, O'nun ezeli bilgisine uygun olarak meydana gelir ve ancak O'nun iradesiyle kayıtlıdır; bu sebeple de hikmetlidir.⁷²

2.2. İnsanın Eylemleri ve Değeri

İnsan fiilleri (*ef'âlu'l-'ibâd*) konusu, kelamın temel başlıklarından biridir. Müslüman düşünce dünyasında konu hakkındaki ilk tartışmalar kader meselesiyle ilişkili olarak başlamıştır. Dilediğini yapabilmek veya farklı bir şekilde de yapabilmek anlamında özgürlük meselesi konunun ana temasıdır. İnsanın özgür ve irade sahibi olması konusunda ciddi tartışmalar içeren konu, Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısında insanın tanımlanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Konuyu insan temelinde değerlendiren kelimacılar, imtihanın imkânı açısından insanın eyleminin faili ve sorumlusu olması gerektiğini; dolayısıyla özgür bir iradeyle tercihini kendisinin yapması gerektiğini savunmuşlardır. Kimi kelimacılar ise teosentrik bakış açısıyla özgür bir iradeyle eylemde bulunabilen insanı reddetmiştir. Konu, Cebriyye ve Mu'tezile yaklaşımları arasında tartışılmıştır.

Cebriyye'ye göre insan, irade ve kudret sahibi değildir. İnsan eylemleri sadece Allah'ın irade ve kudretiyle meydana gelmektedir. İnsan eylemini yaratan, her şeyi yaratan olması açısından Allah'tır. Allah'tan başka kimseye fiil nispet edilemez. İnsanın eylemi mecazen kendisine nispet edilir. Dolayısıyla insanın kendi eylemlerinde mahal olmaktan başka bir tasarrufu söz konusu değildir. İnsanın eylemlerinde mecbur olduğunu (*ızdırârî*), ne yaratma (*ihdâs*) ne de kazanım (*iktisâb*) açısından bir dahlinin bulunmadığını savunan Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745-46) ait olan bu yaklaşım, insanın sorumlu tutulması açısından sorunludur.⁷³

Eş'arî yaklaşım ilahi irade ve kudrete odaklanarak, insanı irade ve kudretin nesnesi olarak ele almış, dolayısıyla her ne kadar nazar/istidlâlî gerekliliği ve imtihandan bahsetse de insana hiçbir şekilde özgürlük tanımamıştır.⁷⁴ Allah'ın iradesi, kadîm ve ezeldir. Hayır, şer, faydalı ve zararlı olan her şey Allah'ın dilemesiyle meydana gelmiştir. Bu, Allah'ın hükmü, kazası ve asla değişmeyecek olan kaderidir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), insan fiillerindeki yaklaşımını

yetmesidir. Ancak bu şekilde insan eylemlerinden sorumludur (*mükellef*). Bireyin tercihinin (*iyi* ya da *kötü*) göre mükâfat ya da ceza alması (*istihkâk*) ise teklîfin makuliyetine işaret etmektedir. Teklîfin, öncelikle temkîni gerektirmesinden hareketle onlara göre *teklîf mâ lâ-yutâk* aklen kötüdür. Allah'ın insanı gücü yetmeyen bir şeyle sınadığını kabul etmek, Allah'ın fiillerinin kötü, anlamsız, abes olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise Allah için söz konusu değildir. Allah, adaleti gereği insanı gücü yetmeyen şeyle sınamaz. Mâtürîdî'nin bilgi, Allah-insan fiilleri, hikmet ve teklîf konusundaki görüşleri birlikte değerlendirildiğinde; ona göre Allah'ın fiilleri hikmet temelindedir. Dolayısıyla O, kişiyi gücü yetmeyen bir şeyle sınamaz (*teklîf-i mâ lâ yutâk*). Bu aklen mümkün değildir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 339, 402, 403; Ebu'l-Muîn Neseî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn II*, tahkîk: Hüseyin Atay (Ankara, 2004), 2/169.

⁷² bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs, 2021), 125.

⁷³ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 229; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 324; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 85-6.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Ay, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 93, 95, 97-98, 105-107.

kesb teorisiyle ortaya koymuştur. Ona göre bir fiil tek bir yaratıcıya delâlet eder; bu sebeple onun açısından kesb, insan fiillerinin yaratma açısından Allah'a eylem açısından insana ait olmasını kapsamaktadır. Çünkü yaratılmış (*hâdis*) bir kudret yaratmaya muktedir değildir. Buna göre insan, Allah'ın dileyip yarattığı hâdis bir kudretle eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla icat ve meydana getirme açısından fiili yaratan Allah, O'nun kudreti altında kesbeden insandır. Yine de kesb, tercihine göre gerçekleştiği için insan yaptıklarından sorumludur.⁷⁵

Mâtürîdî yaklaşım insanı ve eylemlerini sorumluluk temelinde ele almaktadır. Allah'ın yaptıklarından sorumlu olmadığını; lakin insanların yaptıklarından sorguya çekileceğini haber veren âyeti⁷⁶ delil göstererek insanın sorumluluğuna vurgu yapan Mâtürîdî, bunun sebebinin insanın hem isabetli hem de isabetsiz eylemde bulunmasının imkânıyla ilgili olduğunu ifade eder. Bir eylem ancak belirli bir güçle meydana gelmektedir. İnsanın eylemini yapma ya da terk etme yani iki zıt fiil yapma imkânına sahip olması, eyleme yönelik güce sahip olduğuna delildir. Buna göre insan kendi eyleminin gerçek failidir. Arazların süresizliği ilkesi gereği güç (*istitâ'at*) fiille beraberdir. Çünkü insan eyleminin yaratıcısı Allah'tır. Yaratma ve kesb aynı anda olduğu için ne Allah ne de insan hakkında bir zorunluluk söz konusudur. Her şeyin yaratıcısı olan Allah,⁷⁷ insan eylemlerini tercihlerine göre yaratmaktadır. Yani bir fiilin iki faili vardır. İnsanın fiili, birbirinden etkilenmeksizin yaratma boyutuyla Allah'a gerçekleşmesi boyutuyla ise insana aittir. Allah'ın yaratması olmasa insan eylemde bulunamaz. Allah, insanın eylemlerini, insanın kendi tercihlerini esas alarak yaratmaktadır. Dolayısıyla bu, insana sorumluluk yüklemektedir. İnsanın teklîfin muhatabı olarak mükellef olması ve imtihan açısından temellendirilen konu, insanın eylemde bulunmasını Allah'ın kaza ve kaderine bağlı olarak değerlendirilmektedir.⁷⁸ Mâtürîdî yaklaşımın, Cebriyye ve Mu'tezile arasında bir orta yol olduğu kabul edilse de kimi açıdan taraflara yaklaştığı yerler olmuştur.

Mu'tezilî yaklaşımda ise "... insan fiilleri, Allah'ın insanda meydana getirdiği kudret (*istitâ'at*) sayesinde oluşur. Kudret, fiilden önce olup arazdır."⁷⁹ Zira fiil, yokluktan varlığa çıkabilmek için kudrete ihtiyaç duyar. Bu sebeple fiil, kâdir olanda meydana gelir. Kâdir de fiiliyle bilinir. Bir fiil meydana geldiği zaman onun bir failinin olduğu da bilinir.⁸⁰ Bu bakımdan insan, hakîkî anlamda *fâil* ve *kâdir*dir.⁸¹ Bir başka ifadeyle, Mu'tezile, insan fiillerinin (*ef'âlu'l-ibâd*) Allah tarafından

⁷⁵ Eş'ârî, *el-Luma'*, 118; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 91-92; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 92-93.

⁷⁶ el-Enbiyâ, 21/23.

⁷⁷ el-En'am, 6/102; er-Ra'd, 13/16; ez-Zümer, 39/6.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117, 339; Neseffî, *Tabsıra*, 2/229.

⁷⁹ Belhî, *Makâlât*, 305, 539; a.mlf., *Tefsîr*, 57, 228, 263; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, 390; Râzî, *Tefsîr*, 15/463-4. "Mu'tezilî perpektifte insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç (*istitâat*) başlangıçta Allah tarafından insana verilmiş olup, bunu istediği gibi kullanmak insana aittir. İnsan sahip olduğu bu gücü istediği gibi kullanabilir. Bu güçle insan dilerse inanır, dilerse inkâr eder. İnsana yöneltilen teklîfin sıhhati için gücün fiilden önce olması gerekir. Aksi takdirde güç, fiille aynı anda yaratılırsa bu durum, insanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelir. İnsanın güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulması ise kötü bir şeydir. Oysa Allah âdildir ve kötü bir şeyi ne yapar ne de yaratır." Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye* 31 (Güz 2015), 49. krş. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, 390-405.

⁸⁰ Belhî, *Makâlât*, 550. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/5; a.mlf., *Şerh*, 324, 412.

⁸¹ Eş'ârî, *Makâlât*, 172.

yaratılmadığı konusunda mutabıktır.⁸² Dolayısıyla Mu'tezilî düşüncede, akıl sahibi bir varlığın, irâdî ve ihtiyârî eylemlerinin hem teolojinin hem de ahlâkın konusu edildiği görülmektedir. İnsanın fiile güç yetirebilmesi, Mu'tezilî âlimlerce Allah'ın adaletiyle ilişkilendirilmiştir. İhtiyâr doğrultusunda gerçekleştirilen fiillerin insana aidiyetine vurgu, bir açıdan insanın özgür ve sorumluluk sahibi oluşuna; diğer açıdan ise Allah'ın adaletine zarar vermeyecek bir şekilde tartışılmaktadır. Söz konusu âlimler arasındaki ayrışmanın ise istitâat kavramına verdikleri anlam temelinde olduğu görülmektedir.⁸³

Değerler alanına ilişkin iyilik-kötülük, insan iradesine bağlı bir şekilde onun varoluşsal bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu her iki olgu da alemin zorunlu değersel kurucu üyesidir.⁸⁴ Dolayısıyla evrende kötülüğün var olması cebrin olmadığına açık bir kanıttır. Buna göre, ahlakî nesnelcilik açısından Allah'ın fiillerinin iyi olması, kötülük içermemesi, iradesini sadece iyiden yana kullanması alemdeki kötülüğün faili olarak insana işaret etmektedir. İnsan akıl fitratında, bir imkân olarak iyi ve kötüyü ayırabilme yetisiyle (*fe elhemehâ fücûrehâ ve takvâhâ*),⁸⁵ özgür, irade ve kudret sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Tanrı'nın yaratma biçimi/düzeni olarak *fitrat*,⁸⁶ insanın, teklîfin muhatabı olmasına imkân hazırlamıştır. Dolayısıyla insana iyi ve kötüyü bilme imkânı verilmesi sorumlu tutulmasını yani teklîfin muhatabı olmasını makul kılmaktadır.⁸⁷ Buna göre iyilik ve kötülüğün varlık sebebi imtihan olgusu; imtihanın imkânı da insanın ontik yapısıdır. Burada *öznenin (insan) fiiline dair ahlaki sorgulama, teklîfin gereği* olarak hem olumlu hem de olumsuz bir değer şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İnsandan (*mükellef*) beklenen doğru ve yanlış arasında ayırım yapması (*temyîz*) ve doğru/iyi/faydalı olanı seçmesidir (*irâde*). İnsanın bu önerinin tersini yapması ve kendisine verili olan akli doğru kullanmaması ise kaybedenlerden olması (*hüsran*) şeklinde nitelenmiştir.⁸⁸ Bir gerçeklik olarak insanın seçimini yanlış/kötü/zararlı olandan yana da kullandığı görülmektedir.⁸⁹ Bu açıdan fitratına ve varlığın yasalarına uygun davranmadığında insanın kötülüklerin sebebi ve faili olduğu gibi kaybeden olması da kaçınılmazdır. Bir gereklilik olarak, insanın bu yapıp etmelerinin hem öznesi hem de nesnesi olma durumunun karşılığını ahirette alacağına dair garanti verilmiştir.⁹⁰ Dolayısıyla insanın iradesi, gücü ve imkânı çerçevesinde, evrendeki kötülüğün faili olarak insana odaklanması gerekmektedir.

⁸² Belhî, *Makâlât*, 320; Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye ve'l-Emel*, cem' İbn Murtaza, thk. İsmâüddin Muhammed Ali (Dârü'l-Maarifeti'l-Câmiyye, tsz), 12.

⁸³ Zeynep Hümeysra Koç, *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*, 302-303.

⁸⁴ bk. İbrahim Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafizizi* (Ankara: Elis, 2014), 12.

⁸⁵ eş-Şems, 91/8.

⁸⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 752; er-Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'n-nefs ve'r-râh ve şerhu kuvâhumâ*, thk: Muhammed Sağır Hasan el-Masumî (İslamabad, 1388/1968), 86.

⁸⁷ Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr" 6/65, 102; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11/177.

⁸⁸ bk. el-Bakara, 2/121; Al-i İmran, 3/85; el-En'am, 6/12, 31; el-Enfal, 8/37; Yunus, 10/95.

⁸⁹ bk. el-İnsân 76/3; el-Beled, 90/8-11.

⁹⁰ bk. el-Bakara, 2/85; en-Neml, 27/83; Sâd, 38/16; ez-Zümer, 39/67-69; el-Mü'min, 40/17; el-Ahkâf, 46/19-20; en-Necm, 53/39-42; el-Mülk, 67/2.

3. Allah-Alem-İnsan İlişkiseliliği Bağlamında Ahlaki Sorgulama: Âfet

Evrenin belirli bir düzende işleyişini sağlayan yasaları mevcuttur. Bu düzeni sağlayan, yasalardaki ölçülülük, amaç, denge ve sebep-sonuç ilişkisidir. Yaratma, Allah'ın kendi seçtiği bu yasalar doğrultusunda evreni var etmesidir.⁹¹ Söz konusu yasalar, evrenin fiilleri olarak karşımıza çıkmaktaysa da evren irade sahibi bir varlık değildir ve yasayı koyan olması açısından fail Allah'tır. Yaratan-yaratılan farkı temelinde evrendeki oluş ve bozuluş bu yasalara ihtiyaç duymaktadır. Yasa, evrenin ontik yapısı gereği işleyişindeki düzeni sağlaması açısından iyi olarak bir değere sahiptir. Lakin evrende kötülüğün varlığı da yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu, kimi zaman evrenin devamını sağlayan yasalarıyla ilişkilendirilerek fiziki (doğal) kötülük olarak isimlendirilmekte kimi zaman da insanın dahli sebebiyle ahlakî kötülük olarak kategorize edilmektedir. Bu bağlamda evrendeki kötülüğün nedeni ve faili üzerine çeşitli açılardan birçok sorgulama söz konusudur. Evrende kötülüğün var olmasıyla Tanrı'nın varlığının ve O'nun âlim ve kâdir olmasının tenakuz içerip içermediğine dair argümanlar üretilmiş, bu sorulara cevaplar aranmıştır.⁹² Söylem gruplarının veya bireylerin Allah, insan ve alem tasavvuru bu gibi soruları üretmesinde ve cevaplamasında etkin olmaktadır.

Fiziki (doğal) kötülükler denildiğinde konumuz gereği öncelikle afet nedir? sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Toplu insan ölümlerine, fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplara sebep olan afet; hastalık, eksiklik, kusur, musibet, isabet ettiği şeyi faydalı olmaktan çıkaran durum, hal, örneğin deprem, salgın gibi anlamlara gelmektedir. İnsanın normal şartlardaki yaşantısını ve eylemlerini etkilemesi ve canlıların yaşadığı doğal alanın tahribatına neden olması açısından afetler, imkânların yetersiz kaldığı, doğal ya da insan kaynaklı felaketler olarak ele alınmıştır.⁹³

Genel anlamda kötülük kavramı, sebebi doğa ya da bilinçli insan eylemi olan ve insanlığın evrendeki yaşamını olumsuz yönde etkileyen durum/ olgu/ şey olarak ele alınmıştır. Buna göre kötülük, insana ve diğer canlılara üzüntü veren gerek madden gerekse manen hissedilen olaydır.⁹⁴ Afetlerin değer hükmü nedir? sorgulamasında ise tanımlara bakıldığında afetlerin kötü kategorisinde değerlendirildiği bir gerçektir. Afet sorgulamasında olgusal bir gerçeklikten bahsedildiği açıktır. Kavramın ontolojik statüsü belirlenirken teolojik bir sorgulama da kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla afetler kötülük meselesi içinde ele alınmaktadır.

Buna göre, kötülük meselesinde teolojik sorgulamaların ilki olan evrendeki kötülüğün iyi, âlim ve kâdir olan bir Tanrı'yla bağdaşmayacağı meselesi, afetlerin Tanrı'nın fiilleriyle ilişkisi nedir? sorusuna kapı aralamaktadır. Bu, evrenin yaratılışı gereği cevaplanması gereken bir sorudur. Yukarıda geçtiği üzere nesnel ahlak anlayışının Allah, alem ve insan tasavvuruna göre; Allah

⁹¹ el-Furkân, 25/2; el-Kamer, 54/49; Abese, 80/19.

⁹² Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001); Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", *Marife* 2/2 (2002), 19-34.

⁹³ bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/171; Mustafa Çağrırcı, "Âfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 1/398.

⁹⁴ bk. Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 83; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 130.

âlim, hakîm, âdil ve kâdirdir. O'nun dışındaki cevher, araz ve cisimlerin tümünü ifade eden *âlem*,⁹⁵ belirli yasalar doğrultusunda Allah tarafından yaratılmıştır.⁹⁶ Yaratma Allah'ın fiilidir ve bizatihi iyidir. Buna göre Allah'ın kötülük olması açısından afetlerin nedeni ve faili olmadığı, aksine meselenin insan fiilleriyle ilişkisi olduğu açığa çıkmaktadır. İlâhî kelimeler iyi, güzel ve hayır içeren her şeyi Allah'a nispet ederken, kötü olan şeyleri insana nispet etmiş ve bunu bireylerin kendi edimleriyle ilişkilendirmiştir.⁹⁷ Bu, insanın hem yapıp etmeleri hem de yapması gerekenleri yapmaması olarak okunabilir. "İnsanların kendi elleriyle yaptıkları (*bimâ kesebet eydi'n-nâs*) yanlışlar yüzünden tabiatta (denizlerde ve karada) ve toplumda bazı bozuklukların (*fesâd*) ortaya çıkması Allah'ın tikel olarak belirlenmemiş değişebilen kaderidir (Rûm, 30/41)."⁹⁸ Dolayısıyla afet, hem süreç hem de sonuç açısından insanla ilişkilidir; ancak bu ilişki afetin tanımını karşılar ve onu kötü kategorisine sokar. Dolayısıyla insanın müdahil olduğu doğal kötülükler, mutlak iyi, her şeye kadir ve her eylemi iyi olan Tanrı anlayışı ile hiçbir şekilde çelişki oluşturmamaktadır.

Afet olgusu ve insan, birlikte değerlendirildiğinde, afetler imtihan mıdır? sorusu akla gelmektedir. Konu, Allah, insan, imtihan ve kader ile ilgili sorgulamayı gerektirmektedir. İnsanın yaratılış amacı imtihandır.⁹⁹ İmtihanın nesnesinin hem iyi hem de kötü olana taalluku (*bi's-şerri ve'l-hayrı/bi'l-hasenâti ve's-seyyiâti*)¹⁰⁰ afetlerin (kötü) azap olmaktan ziyade imtihan anlamında ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu doğrultuda olgusal bir gerçeklik olarak afetlere Kur'an bütünselliğinde bakıldığında bir değer yüklendiği ve imtihan olarak değerlendirildiği söylenebilir. "Kur'an'da, insanın denenmek için yaratılan bir varlık, denenme yerinin de yeryüzü olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla denenme mekânının, denemeye imkân verecek unsurlarla donatıldığı ve bu sürecin faili olan insanın da bu eyleme uygun bir yapıda yaratıldığı açıktır."¹⁰¹ Bir anlamda "insanların denenme esnasında karşılaştıkları musibet, şerr, seyyiât ya kendi cinsinin eylemlerinden doğmaktadır ya da tabiat imkânları karşısındaki tedbirsizliğinden kaynaklanmaktadır."¹⁰² Çünkü bir doğa olayının afet olarak isimlendirilmesi insanla ilişkili olarak söz konusudur. Buna göre imtihan hem iyi hem de kötü olanı kapsamaktadır ve afetler insanın ilişkiye geçme durumuna göre ayrı birer imtihandır. Örneğin bireyin afetin sebebi

⁹⁵ Belhî, *Makâlât*, 576-7; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 65; Bağdâdî, *Usûl*, 62; Cüveynî, *İrşâd*, 36; Nesefî, *Tabsıra*, 1/62.

⁹⁶ eolojide, afetlere neden olan deprem, tsunami ve volkanların açıklaması plaka tektoniği ile yapılmaktadır. Plaka tektoniği ise yaşam adına gerekli koşulları ve yaşamın devamını sağlayan bir sistem şeklinde ifade edilmiştir. Bu jeolojik özellik, sıra dağların ve kıtaların oluşmasının imkânı olarak tanımlanmıştır. Ayrıca söz konusu sistem besin döngüsü için de gereklidir. bk. Peter D. Ward, Donald Brownlee, *Rare Earth* (Springer, 2003), 194. Yine evrendeki biyolojik çeşitlilik ve küresel ısı denetiminin de bu plaka tektoniği tarafından sağlandığı; ayrıca yaşamın imkânını sağlayan suyun varlığı ve devamlılığı için şart olduğu, yanı sıra yaşamın devamı için karbondioksit miktarının doğru seviyelerde tutulmasına yardımcı olduğu tespit edilmiştir. bk. <https://reasons.org/explore/blogs/take-two/why-would-god-allow-natural-disasters> (Erişim: 13.09.2023)

⁹⁷ bk. en-Nisâ, 4/62, 78-79; el-Mâide, 5/49; el-A'râf, 7/100; er-Ra'd, 13/31; en-Nahl, 16/34; el-İsrâ, 17/13; er-Rûm, 30/36, 41; ez-Zümer, 39/51; eş-Şûrâ, 42/30; el-Vâkıa, 56/24 vb.

⁹⁸ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 133.

⁹⁹ bk. el-Mülk 67/2; Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Enbiyâ 21/16-23, 35; el-Ahzâb 33/11; el-Mülk 67/2; el-İnsân, 76/2.

¹⁰⁰ el-A'râf, 7/168; el-Enbiyâ, 21/35.

¹⁰¹ Rabiye Çetin, "Ku'ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 781.

¹⁰² Güler, *a.g.e.*, 145.

olması açısından tövbe; başına gelmesi açısından dua, sabır, şükür, tevekkül, çaba vb., başkasının başına gelmesi açısından merhamet, yardım ve paylaşımı deneyimlemesi gerekmektedir. Bir anlamda bireyin afetler karşısında hem özne hem de nesne olarak takındığı tavır, tutum ve zihin imtihanının sonucunu belirleyecektir.

Mu'tezilî alimler, afetleri, elem ve hastalık cinsinden olan acıları ve diğer musibetleri imtihan olarak değerlendirmiştir. Onlara göre, Allah'ın insana bir bedel olarak bunların karşılığını vermesi gerekmektedir (*ıvaz*); çünkü bunlar insanların kendi yapıp etmeleriyle ilgili olmayıp hak edilmemiş şeylerdir. Bu hüküm, afetin yani imtihanın Allah'ın fiili olmasıyla ilişkilidir; eğer insanın kendi edimiyle ilgiliyse hüküm değişir. Söz konusu musibetlerin sebebi insansa Allah'ın bir bedel vermesi gerekmez. Afetler bir imtihan olarak insan için fayda ve maslahat içermektedir. Olanlardan ibret almak, günahattan kaçınmak ve tövbeye yönelmek gerekmektedir. Tenasüh savunucularının önceki hayat deneyiminde işlenenlere karşılık bir ceza olduğu iddiası gibi afetler ilahi bir ceza olarak değerlendirilemez.¹⁰³

Mâtürîdî'ye göre yerlerin ve göklerin yaratılması, yağmurun yağması, meyvelerin yaratılması gibi her şey insanın imtihanı içindir. Dolayısıyla imtihanın nesnesi evrendeki her şeydir. İmtihanın sebebi olarak yaratmayı ele alan Mâtürîdî, ilahi hikmet gereği imtihanın imkânı için kötülüğün gerçekliğini temellendirmiştir. Çünkü ancak iyi-kötü dualitesi olduğunda insan hür iradesiyle bir seçim yapabilecektir. Bu da insan için bir fayda içermektedir (*maslahat*).¹⁰⁴ Buna göre afetler, uyarı, günahlara kefarete, kulun Allah katındaki derecesinin artmasına vesile olması açısından karşılığının ahirette alınacağı birer imtihan olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵

Müslüman düşünce dünyasında *kader* konusunda öne çıkarılan bir takım farklı algılar, bir olgu olarak denenmenin de farklı algılanmasına neden olmaktadır. Bu anlayışa göre insan fiilleri Allah tarafından bir ön belirlenimle yaratılmakta ve sınırlanmaktadır. Böylelikle insana kendisi için belirlenen bu kaderin dışına çıkma imkânı tanınmamaktadır. Dolayısıyla insanın iradesini kullanabilen özgür ve sorumlu bir varlık olması söz konusu değildir. En bariz temsili olan Eş'arî yaklaşım bu yanıyla da nesnel ahlak anlayışından ayrılmaktadır. Onlara göre mülk Allah'ındır; her şey O'nun tasarrufundadır. Bu noktada önemli olan, kader konusunun temel kriteri olan Kur'an'ın Allah ve insan tasavvurudur. Dolayısıyla söylem gruplarının ortaya çıkan farklı yaklaşımları onların Tanrı ve insan tasavvurlarındaki algılarıyla ilişkilidir. "Kader kavramının imtihanla ilişkisini doğru tanımlayabilmek, imtihanın bütün boyutlarının *Allah'ın yasaları* anlamındaki *kader* çerçevesinde gerçekleştiğinin anlaşılmasıyla mümkün olacaktır."¹⁰⁶ Bir anlamda kader, insanın imtihana tabi bir varlık olması ve Allah'ın adaleti çerçevesinde anlaşılması gereken bir konudur.

Afetlerin ilahi bir uyarı olup olmadığı meselesi ise akıl sahibi insan için açık ve nettir. Evrende olan her şey insan için delil niteliğindedir. Gerek kendinde (*enfüs*) gerekse kainatta (*âfâk*) insan

¹⁰³ Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "el-Lutf" 13/413, 437, 450; a.mlf., *Muhtasar*, 108-110.

¹⁰⁴ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180, 274.

¹⁰⁵ Afetlerin ceza olduğunu çağrıştıran ayetlere Mâtürîdî'nin yorumu için bk. Yusuf Ağkuş, "Afetlerin Ceza Olduğunu Çağrıştıran Ayetlere Mâtürîdî'nin Yaklaşımı (*Te'vilâtü'l-Kur'an* Özelinde)", *ULUM* 6/Özel Sayı (Ekim 2023), 39-78.

¹⁰⁶ Çetin, a.g.m., 787.

için deliller söz konusudur.¹⁰⁷ Bunlar bazı zamanlarda uyarıcı olabilirler. Meydana gelen olaylardan ders çıkarmak farklı bir kategori olup, bireyle ilişkilidir; Allah'ın bir dahli yoktur. Burada unutulmaması gereken, vahyin sorumluluğu kayıtlaması ve sonuçlarının ahirette alınacağını haber vermesidir.¹⁰⁸

Afetler ilahi bir ceza mıdır? Eğer bir ceza olarak hüküm atfedilirse bunun bilinme imkânı nedir? sorusu meselenin psikolojik bir etkiye sahip olan teolojik boyutudur. Allah-insan ilişkisini derinden etkileyen bu mesele, Müslüman coğrafyada olduğu gibi Hristiyan ve Yahudi çevrelerce de tartışılmıştır.¹⁰⁹ Afetlerin ilahi bir ceza olduğunu savunmak birçok konuda sorgulamayı beraberinde getirecek ve yeni tartışma alanları açacaktır.¹¹⁰ Bu tartışmaların temeli teolojik açıdan kötülüğün ilahi takdir içerisinde yer alıp almamasıyla, ontolojik olarak cezanın mahalliyle ilişkilidir. Sorgulamanın sorunlu yanı alemin yaratılışının insandan önce olmasıdır.¹¹¹ Çünkü alem, sınırlı ve sonlu olan insanın ontolojik olarak var olma imkânıdır (*mekân/mahal*). Alem yaratıldığından beri kendisi olmasını sağlayan yasalar işlemektedir. Dolayısıyla bugün fiziki (doğal) kötülük olarak isimlendirilen olgular o zaman da söz konusudur; insan yoktur ve cezalandırma mümkün değildir.

Doğal afetlerin ilahi bir ceza olduğunu iddia etmek, Allah adına hüküm vermek olarak ifade edilmiştir.¹¹² Afetlerin Allah tarafından bir cezalandırma olduğunu söylemek ve bunu azapla ilişkilendirmek Allah'ın adaleti ve Kur'an bütünselliğinde cezanın mahalli açısından imkân

¹⁰⁷ Fussilet, 41/53.

¹⁰⁸ bk. el-Bakara 2/200; el-Mâide, 5/5; el-En'am, 6/32; Yûsuf 12/57; er-Ra'd, 13/26; el-İsra, 17/19, 21 vb.

¹⁰⁹ bk. Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000). Örneğin Hristiyan teolojisinde fiziki kötülüğün bir nedeni de insanın düşüştür. Deprem, fırtına, salgın hastalıklar, aşırı soğuk ve sıcak gibi fiziki kötülükler günahın cezası olarak kabul edilmiştir. Somut bir örnek olarak da Lizbon depremi (01.10.1755/09:40/M= 8.9-9) kayıtlıdır. Deprem Azizler Günü'nde (*All Saints Day*) herkesin kiliselerde bulunduğu saatte olmuş, ortaya vefat edenlerle ilgili korkunç bir bilanço çıkmıştır. Kiliselerden sağ kurtulanlar artçı sarsıntılar, yangınlar ya da sığındıkları limandaki dalgalar sebebiyle can vermişlerdir. Afet, batılı bilim adamlarını ve düşünürleri fazlasıyla etkilemiş, üzerine pesimist teolojik argümanlar üretilmiştir. Kutsal günde, kutsal mekanda olan insanlara Tanrı neden yardım etmemiştir? Dublin başpiskoposu William King (ö. 1865), afetlerin, insanlığın bazen adil ve merhametli bir Tanrı tarafından cezalandırılması gerektiği için gönderildiğini söylerken; Voltaire (ö. 1778), Lizbon depreminin ilahi takdirle izah edilemeyecek kadar trajik olduğunu ifade etmiştir. bk. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 19; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 29.

¹¹⁰ Örneğin Lizbon depreminin nedenleri ve etkileri üzerine gözlemlerini yazan Kant (ö. 1804), afetlerin ilahi bir ceza olması hükmünü kutsal sorgulama açısından değerlendirmiştir. "Böylesi bir kaderi her zaman kötü edimlerinden dolayı yıkılan şehirlerin başına bela olan verilmiş bir ceza olarak ve bu talihsizleri de Tanrı'nın adaletinin bütün gazabını üzerlerine boşalttığı intikamının hedefi olarak görürsek buna çok ters düşeriz. Bu türden bir yargılama, kendine kutsal kararların arkasındaki niyeti anlama ve onları kendi kanılarına göre yorumlama yeteneği atfeden suçlanacak bir münasebetsizliktir. İnsan öylesine dik kafalıdır ki sanki dünyayı yönetmek için gerekli tedbirleri tertiplerken Tanrı'nın sadece onu dikkate alması gerekiyormuş gibi, yalnızca kendini Tanrı'nın etkinliklerinin nesnesi olarak görür. Biliyoruz ki doğanın bütün özü [*Inbegriff*], kutsal bilgeliğin ve onun etkinliklerinin değerli bir nesnesidir. Biz de bunun bir parçasıyız ve tümü olmaya çalışıyoruz." İmmanuel Kant, "Lizbon Depreminin Nedenleri ve Etkileri Üzerine Gözlemler", çev. M. Topuz-A. S. Tümkiye, *Beytulhikme Int J Phil* 12/3 (2022), 865.

¹¹¹ bk. el-Bakara, 2/30.

¹¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Karaosman, "Kur'an'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 116.

dahilinde değildir.¹¹³ Afetler hakkında Allah'ın cezalandırması olduğuna dair bir bilgilendirme yoktur. Çünkü bu bilgi sadece Allah'ın bildirmesiyle söz konusudur. Buna göre afetlerin ceza ile ilişkilendirilmesi nassla sabit değildir. Konu, afetlerin ilahi bir ceza olduğunu savunanlar tarafından helak edilen kavimlerle ilişkilendirilmiştir. Söz konusu kavimlerle ilgili bilgiyi veren ilahi kelamdır. Bu sebeple, bir şeyin yok olması, ölümü anlamına gelen *helak*¹¹⁴ konusuyla ilişkilendirerek afet olgusunu ele almak ve helak edilen kavimlerle ilgili âyetleri dayanak yapmak, iddia olarak değerlendirilmiştir. Bugün bu bilgilendirmenin olması mümkün değildir. Dolayısıyla günümüzdeki afet olgusunun ilahi cezalandırma olduğuna dair iddiaların ispat edilmesinin mümkün olmadığı ve itikâdî anlamda kabul edilebilecek bir gerçeklik olmadığı ifade edilmiştir.¹¹⁵

Dünyada yaşanan afet olgusunun ilahi ceza ile ilişkisini ahiret olgusuyla kesen âlimlere göre; herkes yaptıklarının karşılığını ya mükafat ya da ceza olarak kıyamette alacaktır. Açık bir ifade olarak Allah, insanları yaptıkları kötü şeyler yüzünden (*bizulmihim*) beklemeden cezalandırsaydı yeryüzünde tek bir canlı kalmazdı. Lakin Allah, hayatın idamesi sürecinde insanları yaptıkları kötü eylemlerden dolayı muaheze etmemekte; belli bir zamana kadar bu hesabın ertelendiğini bildirmektedir (*lâkin yuehhiruhum ilâ ecelin müsemma*).¹¹⁶ Dünyanın hesap yeri olmadığı hesabın ahirette (*el-yevm/yevmi'l-hisâb/yevmel-kiyamet*)¹¹⁷ görüleceği bu konu hakkında temel delildir.¹¹⁸

Afet-ilahi ceza ilişkisini olumsuzlayan başka bir delil ise tövbe konusundaki âyetlerdir. Âyetlere bakıldığında yanlış yapan insanlara tanınan mühlet ve affedilme imkânı dikkat çekmektedir.¹¹⁹ Ayrıca tövbenin anlık olmaması, halini düzeltmeyle ilişkili olarak bir süreç (*men tâbe ... ve aslaha*)¹²⁰ içermesi, bu cezanın dünyada olmadığını teyid etmektedir. Allah'ın sözünden (*va'd*) dönmeyeceği, azap konusunda acele etmemek gerektiği (*ve yesta'cilûneke bi'l-azâbi*) bildirilmiştir.¹²¹ Buna göre teklîfin yeri dünya, karşılığının alındığı yer ahirettir.

Ayrıca bir durum tespiti konuyu aydınlatmaktadır: Eğer afetler ilahi ceza olsaydı, afetzedelere yardım edilmesi söz konusu olmazdı; sabır tavsiye edilemezdi. Yani ilahi adalet gereği sabır, tevekkül ve yardım söz konusu olmazdı. Halbuki afetzedelere yardım edilebilmekte, sabır ve tevekkül sürecin bir gerekeni olmaktadır.¹²²

Genel bir değerlendirme olarak, bu dünyanın bir gerçeği olan afetler, teolojik açıdan bir kötülük olsun diye Tanrı tarafından gönderilmemiştir. Afet epidemiyolojisi (*disaster epidemiology*) ve afet

¹¹³ bk. Güler, *a.g.e.*, 133-134; Murat Serdar, "Depremler ilâhî Bir Cezalandırma mıdır?", *Dini İlimler Bağlamında Deprem* (Ankara, Fecr, 2023), 56-57.

¹¹⁴ bk. İsfehânî, *Müfredât*, "h-l-k" maddesi, 1047.

¹¹⁵ bk. Serdar, "Depremler ilâhî Bir Cezalandırma mıdır?", 57, 66.

¹¹⁶ en-Nahl, 16/61.

¹¹⁷ bk. el-Bakara, 2/85; en-Neml, 27/83; es-Sâd, 38/16; ez-Zümer, 39/67-69; el-Mü'min, 40/17; el-Ahkâf, 46/19-20.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/241-244, 15/117, 16/29-30; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, trc. Murat Sülün ve diğerleri (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 5/806; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/258-259, 19/45-46.

¹¹⁹ bk. el-Bakara, 2/160; Âl-i İmrân, 3/89, 135; en-Nisâ, 4/17, 18, 26, 110; el-Mâide, 5/39; et-Tevbe, 9/104; Hûd, 11/3; en-Nahl, 16/61 vb.

¹²⁰ bk. el-Mâide, 5/39.

¹²¹ el-Hac, 22/78.

¹²² bk. Serdar, *a.g.m.*, 59; ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "el-Lutf" 13/405-409.

sosyolojisi (*sociology of disaster*) gibi ilgili alanlar açısından bakıldığında, sistematik değerlendirmelerde insan unsurunun afetler konusunda tetikleyici olduğuna dair vurgular dikkat çekmektedir.¹²³ Çünkü bir olgu olarak evrendeki hareketlilik insan faktörüyle ilişkisinde afet adını almaktadır. Dolayısıyla afetlerin insan eylemleriyle ilişkisine odaklanmak gereği önemlidir. Afetlerle yaşayabilme imkânı bir anlamda hem zihnen hem de fiziken afetle baş edilmesi ancak bu şekilde mümkündür.

Sonuç

İmtihanın imkân alanı olarak yaratılıştaki insana bahşedilen akıl, hüsün-kubuh meselesinin anlaşılmasının temel belirleyicidir. Bu konudaki farklı yaklaşımlar düşünce ekollerinin kendi paradigmalarıyla ilgilidir. Yaratılması bakımından insan fıtratından hareketle konu ele alındığında; insanın akıl varlığı olarak genel anlamda neyin iyi neyin kötü olduğunu tespit edebildiği görülmektedir. Buna göre insan, iyi-kötü farkındalığına (*idrâk*), ayırımına (*temyîz*, *furkân*) ve seçim özgürlüğüne (*irâde*, *ihtiyâr*) sahiptir. Kötü olanın failinin, ihtiyarı sebebiyle insan olması, Allah'ın kötü olanı yapmadığı/yapmayacağı anlamında bir garantiyi teyit etmektedir. Aksi düşünüldüğünde Allah'ın, evrendeki kötülüklerle ilişkisi, yapan ve yaratan olması açısından bir problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki ilahi kelimeler, Allah'ın kötü olanı yapmadığını, emretmediğini, yasakladığını, yapmanı kınadığını ve kötü eylemde bulunanın hak ettiği karşılığı alacağını açıkça belirtmiştir.¹²⁴ Akıl iyi ya da kötü olanı bilip ayırt etmediği (*temyîz*) düşünüldüğünde, evrende var olan kötülüğün failinin insan olduğu ve insanın yapıp etmelerinden sorumlu olması gerekliliği ispatlanamayacaktır. Dolayısıyla insan fiillerinin ilahi bir belirlemeyle meydana geldiği anlayışına alan açılmaktadır. Bu bağlamda, teklîfin varlığı ve imtihan anlamsız hale gelmektedir. Ayrıca toplum düzeninin sağlanması ve ahlak hakkında konuşulamayacaktır. Dolayısıyla kader, teklîf, irade, adalet, imtihan gibi kelimelerin literatürünün temel konu başlıkları insan açısından sorunsal olarak kalmaya devam edecektir. Bu bağlamda, alemde kötülüğün varlığı, Allah'ın âdil olması ve insanın sorumlu tutulması arasında değerlendirilmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Konu, söylem çevrelerince dakik bir şekilde tartışılmış; kendi paradigmalarının tasavvuru olan Allah ve insan anlayışları kapsamında sonuçlar ortaya konmuştur.

¹²³ Afet epidemiyolojisi (*disaster epidemiology*), evrenin yasaları gereği meydana gelen doğa olaylarının tanımını, durumunu, seviyesini, bölgesel ya da kültürel olarak etkisini ya da insanların tepkisini değerlendirmektedir. Öte yandan insan unsurunun da afetler konusunda tetikleyici olabileceğini belirtmektedir (dere yataklarının ıslah edilmesi, [çarpık kentleşme](#) vb.). Afet nitelemesi, olgunun, insanı, yaşamını ve çevresini etkileyecek büyüklükte olmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla afet anlık bir olgudan öte sonuçlarını içine alan bir nitelemedir. Afet sosyolojisi (*sociology of disaster*) ise bir toplumbilim dalı olarak, [doğal](#) ve insan kaynaklı [afetler](#) arasındaki ilişkiyi incelemeyi konu edinmiştir. Buradan hareketle bölgesel, ulusal ve küresel çaptaki afetlerden etkilenenlerle (afetzedeler) olduğu kadar ilişkili birçok meseleyle de ilgilenmektedir. Bu ilişkisellikte yaşanan olay ya da olayların afetzedeler, [afet yönetiminde](#) görev alanlar ve afetlerin sorumlusu olarak tanımlanan kişilerle olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. bk. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "disaster". *Encyclopedia Britannica*, 1 Sep. 2023, <https://www.britannica.com/science/disaster>. Accessed 10 September 2023.; <https://tr.wikipedia.org/wiki/Afet> (erişim: 07.09.2023); https://tr.wikipedia.org/wiki/Afet_sosyolojisi (erişim: 07.09.2023); İslam Can (edt.), *Afet Sosyolojisi* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020).

¹²⁴ Örnek olarak bk. en-Nisâ, 4/148; el-A'râf, 7/28; el-Enfâl, 8/29; Yûnus, 10/27; en-Nahl, 16/90; Fâtır, 35/5-8; Fussilet, 41/46; eş-Şûrâ, 42/42.

Bir kötülük problemi ortaya koyması açısından olgusal bir gerçeklik olarak ele alınan afetler, alemin ve insanın ontik yapısı temelinde değerlendirilmiştir. Evren, sürecini gerçekleştirmek için yasalara tabi olan bir takım eylemlerde bulunmaktadır. Bunlar insana zarar, sıkıntı ve üzüntü verdiğinde afet olarak isimlendirilmektedir. Evrenin işleyiş yarası olarak iyi değeri alan bir eylemi, insana/insanlığa verdiği zarar açısından *kötü* olarak kabul edilmektedir. Burada eylemin öznesi dikkat çekmektedir. Her şeyi yarattığı gibi evreni yasalarıyla ve insanı belli bir fitrat üzere yaratan Allah'tır. Allah'ın evren için koyduğu yasanın, akıl sahibi insan tarafından bilinmesi ve ona göre hayatını düzenlemesi beklenmektedir. Halbuki insan, gerek bilgisizlikten gerekse aşırılıktan dolayı kimi zaman iradesini evrenin yasalarına uygun olarak kullanmamaktadır. Kimi zaman baş edemediği kimi zaman da süreçte katkısının olduğu sonuçlar, dünya tarihine büyük kayıp ve acı olarak kayıt düşülen olaylar (*âfet*) olmuştur. Dolayısıyla insan nesne ve özne olarak iki açıdan kötülükle ilişkilidir. Kötülüğün nesnesi olan insan, başkalarının bilerek ya da bilmeyerek yaptığı yanlışlardan dolayı imtihanadadır. Kötülüğün öznesi olan insan ise iradesini iyi/güzel/doğru olandan yana kullanıp kullanmaması açısından imtihanadadır. Özne ve nesne olduğunda imtihana tabi olan insanın dışında sorgulanan ilahi iradenin konumu, söylem gruplarının kendi doktrinlerine göre farklılık göstermektedir. Kelamcılar tarafından konu, insanın sorumlu olması açısından teklif temelinde ve ilahi adalet çerçevesinde ele alınmıştır. Fakat kelamcılar, teklif, adalet ve ilişkili kavramları önceleme ve anlama şekillerine göre farklılaşmışlardır. Afetlerin imtihan, ilahi bir uyarı ya da ilahi bir ceza olup olmadığı da aynı bağlamda tartışılmıştır.

Mu'tezile konuyu makuliyet zemininde ele almış, imtihan olması bakımından tenzih temelinde tartışmıştır. Allah'ın insanlar için en iyi olanı (*aslah*) yaptığını, tüm fiillerinin *hikmet* içerdiğini ve *adalet* temelinde olduğunu savunmuş; dolayısıyla ahirette hak edilenlerin bir karşılığı olduğu gibi hak edilmeyen sıkıntı ve musibetlerin de karşılığının verileceğine ve âfetleri kötü olması dolayısıyla değil ancak yaratılması açısından Allah'la ilişkilendirmek gerektiğine işaret etmiştir. Mâtürîdî yaklaşım konuyu *hikmet* kavramıyla makulleştirmeye çalışmış, ilahi fiilin hikmetinin her zaman anlaşılamayacağına kanaat getirerek imtihanla ilişkilendirmiştir. Allah her şeyin yaratıcısıdır ve tüm fiilleri hikmet içermektedir. Buna göre alem eksiksiz bir düzen içindedir. Dolayısıyla afetler de bu düzenin parçasıdır. Mâtürîdî'nin hikmet yaklaşımı da kendi paradigması açısından tenzih amaçlıdır. Eş'arî söylem ise kötülükleri ilahi takdir ve ilahi iradeyle ilişkilendirmiş makuliyeti mümkün görmemiştir. Onların tenzih anlayışına göre ilahi iradeyi sınırlandıran hiçbir makul gerekçe söz konusu değildir. Allah mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir.

Evrenin yasalarına bağlı olarak meydana gelen ve insan tarafından kötü olarak değer biçilen fiziki (doğal) kötülükler, insan olgusuyla birlikte ele alındığında ahlaki kötülük olarak değerlendirilmektedir. Bu, bir anlamda zorunludur. Çünkü evrenin yasaları, hayatın devamını ve işleyişi sağlarken, insan iradesinin müdahalesiyle ortaya iyi sonuçlar çıkabileceği gibi kötü sonuçlar da çıkmaktadır. İnsan tarafından yaratılmamış olan, insanın varlığından ve eyleminden bağımsız bir şekilde kendiliğinden değişen ve çeşitlilik gösteren kozmik olaylara insanın verdiği tepki, müdahale ya da söz konusu olaylarla ilgili alması gereken tedbirler bu araştırmanın konusu olmamakla beraber önemlidir. Buradan anlaşılması gereken bir takım fiziki (doğal) kötülüklerin insanın bilgi ve eylemiyle engellenebileceğidir. İnsan müdahalesinin mümkün

olmadığı zamanlarda afetlerin ilahi bir ceza olmaktan öte bir imtihan olarak değerlendirilmesi, gerek sorumluluk almak gerekse süreci kabullenmek açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Necessary Knowledge in Islamic Theology". *British Journal of Middle Eastern Studies* 20/1 (1993): 20-32.
- Ağkuş, Yusuf. "Afetlerin Ceza Olduğunu Çağrıştıran Ayetlere Mâtürîdî'nin Yaklaşımı (Te'vilâtü'l-Kur'ân Özelinde)". *ULUM* 6/Özel Sayı (Ekim 2023): 39-78.
- Altıntaş, Ramazan. "Hüsün ve Kubuh". *Kelam El Kitabı*. edt. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker, 2012.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs, 2021.
- Arslan, Hulusi. "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-". *Marife* 2/2 (2002): 19-34.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûq fi'l-Lugâ: Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*. trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezile'nin Şeriat Yorumu". *Usul ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*. edt. Yunus Cengiz-Ömer Türker. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Attar, Meryem. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlâhî Emir Teorisi*. çev. ed. Muammer İskenderoğlu. çev. E. Şahin ve diğerleri. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 91-107.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiye* 31 (Güz 2015): 25-50.
- Aydın, Salih. *İmam Mâtürîdî'de Kötülük Problemi ve İmtihan*. İstanbul: İnsan 2022.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fıçlalı. Ankara: TDV, 2014.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Temhîd*. Kâhire, 1366.
- Bardakoğlu, Ali. "Husn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987): 59-75.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'lcevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*. Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile/IV. cem', i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nabhâ. Beyrût: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Birand, Kâmıran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1987.

- el-Buhari, Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr an usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 634-654.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "disaster". *Encyclopedia Britannica*, 1 Sep. 2023, <https://www.britannica.com/science/disaster>. Accessed 10 September 2023.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. H. Hacak, E. Demirli, B. Köroğlu. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1996.
- Can, İslam (edt.). *Afet Sosyolojisi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "Âfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/398. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çeviri: Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Hâkim. *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*. thk. Abdüsselam b. Abbas el-Vecih. Ürdün: Müessesü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 55-121.
- Çetin, Rabiye. "Ku'ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016): 780-800.
- Çetintaş, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*. Ankara: Elis, 2014.
- Demir, Hilmi. *Delîl ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam, 2012.
- Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gereçekler*. İstanbul, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne ve usûlü ehli's-sünnet: Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelamı*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı, 2005.
- Gazâlî, el-Mustasfâ: *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I*. trc. Y. Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Mustafa Ebu'l-Alâ. Mısır, 1972.

Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrût: Dar el-Machreq, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelusî el-Kurtubî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1995.

İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-dîn*. thk. ve mukaddime Wilferd Madelung ve Martin McDermott. Tahrân, 1386.

el-Îcî, Adudüddîn. *Mevâkıf*. Beyrût, ts.

el-İsfehânî, Rağîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çeviri: Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Kant, İmmanuel. "Lizbon Depremine Nedenleri ve Etkileri Üzerine Gözlemler". çev. M.Topuz-A. S. Tümkaya. *Beytulhikme Int J Phil* 12/3 (2022): 829-875.

Karaosman, Muhammet. "Kur'an'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020): 98-120.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "el-Aslah". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "el-Lutf". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "en-Nazar ve'l-Ma'ârif". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "et-Ta'dîl ve't-tecvîr". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. "et-Teklîf". *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahim Medkûr, ts.

Kādî Abdulcebbâr. *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn: Dinin Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs, 2017.

Kādî Abdulcebbâr. *el-Münye ve'l-Emel*. cem' İbn Murtazâ. thk. İsamüddin Muhammed Ali. Dârû'l-Maarifeti'l-Câmiyye, tsz

Kādî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire, 1988.

- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazali Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008): 81-99.
- Koç, Zeynep Hümeysra. *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2021.
- Küçükcan, Talip-Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. müracaat: Bekir Topaloğlu. İstanbul, 2010.
- Nâder, Albert Nasrî. *Felsefetu'l-Mu'tezile*. İskenderiyye: Matba'atu Dâru Neşri's-Sekâfiyye, 1951.
- Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyad. Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn II*. tahkik: Hüseyin Atay. Ankara, 2004.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*. Ankara: Araştırma, 2009.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Platon. *Euthyphro*. çev. Pertev Naili Boratav. İstanbul: Maarif, 1958.
- Özlem, Doğan. *Etik Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp, 2004.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri/el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin. İstanbul: Litera, 2018.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal: Kelâma Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. thk: Muhammed Sağır Hasan el-Mâsumi. İslamabad, 1388/1968.
- Serdar, Murat. "Depremler İlâhî Bir Cezalandırma mıdır?". *Dini İlimler Bağlamında Deprem*. Ankara: Fecr, 2023.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelam*. Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Teftâzânî. *Şerhü'l-Makâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut, 1989.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *et-Telvîh ilâ keşf-i hakâiki't-tenkîh* (Sadruşşerîa'nın *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh*'i ile birlikte). Beyrut, 1998.

Ward, Peter-D., Brownlee, Donald. *Rare Earth*. Springer, 2003.

Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. ed. Necdet Subaşı, Yasin Aktay, Burhanettin Tatar. Dem Yayınları, 2012.

Yıldırım, Ramazan. *Mutezîle'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret, 2012.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Beyrût: Dâru'l-Beyan, 1966.

Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. trc. Murat Sülün ve diğçerleri. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.



Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Eşyanın Doğasına Yaklaşımı

Muammar b. Abbâd al-Sulamî's Approach to the Nature of Things

Demet AYDIN

Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Sakarya/Türkiye
PhD, Ministry of National Education, Sakarya/Türkiye
demet.dutlu@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-9883-6372 | ror.org/00jga9g46

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
10 Ekim 2023	10 October 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
14 Aralık 2023	14 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iThenticate 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 (Demet Aydın). 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 (Demet Aydın).

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

Atıf | Cite As

“ Aydın, Demet. “Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Eşyanın Doğasına Yaklaşımı”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 744-762. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1374079> ”

Öz

İslam Düşüncesinde önemli bir yer işgal eden eşyayı tanıma ve evrendeki değişimlere anlam verebilme adına dönemin en etkili isimlerinden birisi Muammer b. Abbād es-Sülemî'dir (ö.215/830). Kendisi Basra Mu'tezilesinden olan Muammer özellikle tabiatçı fikirleriyle karşımıza çıkmaktadır. Onu ön plana çıkaran asıl özelliği kendisinin aynı zamanda atomculuk anlayışını da benimsemesidir. Atomcu anlayış her ne kadar yabancı menşeli olsa da kelamcılar bu anlayışı kelamî görüşlerine göre revize etmişlerdir. Onlar bu görüşü Allah'ın âlemde sürekli etkin olduğunun da bir ispatı olarak sunmuşlardır. Kelam kozmolojisinin temel kavramları olan cevher, cisim ve araz tanımları da yapan Muammer özellikle cisim tanımlarıyla diğer kelamcıları da etkilemiştir. Muammer için eşyanın bir tabiatı vardır. Cisim kendi tabiatı neticesinde arazlarını meydana getirmektedir. Onun düşüncesinde cisme bu tabiatı veren Allah'tır. Dolayısıyla o, evrendeki işleyişin Allah'ın evrene koymuş olduğu yasalar çerçevesinde meydana geldiğini kabul etmektedir. Allah evrene birtakım ilkeler yerleştirmiş, tüm değişimler bu yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Aslında Allah'ın cisimlere yerleştirdiği bu tabiat evrendeki bu işleyişin de bir garantörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Muammer'in cisimlerin tabiatı hakkındaki bu düşüncesinin amacı evrenin bu sayede muazzam bir şekilde işlediğini ortaya koymaktır. Muammer'in bu düşüncesine dayanan mâna kavramı da bu noktada önemli bir yer işgal etmektedir. Tabiat anlayışı ile özdeşleşen bu kavram aracılığıyla Allah'ın zâtını da varlıkların dışında tutmayı amaçlamıştır. Yani mâna aslında Allah'ın hem kusursuz yaratıcılığının bir göstergesi hem de O'nu yarattıklarından münezzehe kılan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram ona göre Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda da aktiftir. Çünkü o, Allah'ın mâna ile kendisinde var olan ilim ve kudret ile âlim ve kâdir olduğunu kabul etmektedir. Mâna Muammer'e göre illet anlamına gelmektedir. O, hareketli bir eşyanın hareketsiz bir eşyadan ayrılmasının bir mâna neticesinde olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla cisimler de birbirlerinden bir mâna sayesinde farklılaşmaktadır. Bir mâna bir mâna ile var olabilmektedir ki bu durum beraberinde mânaların sonsuzluğu fikrini ortaya çıkarmakta fakat mânaların sonsuzluğu da eşyanın sonsuzluğu anlamına gelmemektedir. Muammer'in en çok eleştirildiği nokta cisimlerin sahip olduğu tabiat ve bu tabiatın neticesinde değişime uğramaları yani arazlarını oluşturmalarıdır. Bu durumda da kelamda genel bir kabul olarak karşımıza çıkan sürekli yeniden yaratma anlayışı Muammer'in sistemine uygun düşmemektedir. Muammer için neden sonuç ilişkisine dayalı bir sistem söz konusudur. Onun savunduğu bu ilişkinin katı bir determinist yaklaşıma ait olduğu yönünde eleştiriler olsa da aslında onun hareket ve değişim gibi zaman ve mekân düzleminde gerçekleşen durumlardan Allah'ı tenzih etme kaygısı olduğu söylenebilir. Kendisi gibi tabiatçı görüşleri olan çağdaşı diğer kelamcılara nazaran Muammer'in özellikle mâna üzerinden tabiatı temellendirmesi onu diğerlerinden farklı bir yere koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Muammer, Tabiat, Mâna, Nedensellik, Cisim, Cevher, Araz.

Abstract

Muammar b. Abbād al-Sulamī (d.215/830) was one of the most influential figures of his time in terms of recognizing things and making sense of the changes in the universe, which occupies an important place in Islamic thought. Muammar, who was a Basra Mu'tazilite, appears especially with his naturalistic ideas. What makes him stand out is that he also embraced atomism. Although the atomist conception was of foreign origin, the theologians revised it according to their theological views. This view was also presented as a proof of God's constant activity in the universe. Muammar, who also defined substance, body and accident, which are the basic concepts of kalam cosmology, influenced other theologians, especially with his definition of body. For Muammar, things have a nature. The body creates its accidents as a result of its own nature. Ultimately, in his thought, it is God who gives this nature to the body. Therefore, he accepts that the functioning of the universe takes place within the framework of the laws that God has set in the universe. This idea of Muammar's about the nature of bodies is actually to demonstrate that the universe functions in a tremendous way in this way. The concept of mâna, which is based on Muammar's thought, occupies an important place at this point. With this concept, which is identified with the understanding of nature, he aimed to exclude the essence of God from the beings. In his view, this concept is also active when it comes to God's attributes. For him, that's why God is the wise and the powerful by means of the knowledge and the power that He possesses through the mâna. According to Muammar, mâna means cause. He argues that the separation of a moving object from an immobile object is the result of a mâna. Therefore, objects are also differentiated from each other through a mâna. A mâna can exist with a mâna, which brings forth the idea of the infinity of mâna. However, the infinity of mâna does not mean the infinity of things. Muammar's most criticized point is the nature of objects and the fact that they undergo change as a result of this nature, that is, they create their accidents. In this case, the concept of continuous re-creation, which is generally accepted in theology, does not fit Muammar's system. For

Muammar, there is a system based on cause and effect. Although there are criticisms that this relationship he defended belongs to a strict determinist approach, in fact, it can be said that he was concerned with excluding God from situations that take place on the plane of time and space, such as movement and change. Compared to other contemporary theologians who held naturalistic views like him, Muammar's justification of nature on the basis of māna sets him apart from the others.

Keywords: Kalam, Muammar, Nature, Māna, Causality, Body, Substance, Accident.

Giriş*

Kelam ilminde ele alınan hemen hemen tüm meseleler ulûhiyet, nübüvvet, mebd ve meâd konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mütekellimler, diğer meselelerle bu üç ana alanda ortaya çıkan problemleri çözmek ya da bu alanlar ile ilgili iddialarını temellendirmek amacıyla ilgilendirirler. Bu meselelerin en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz eşyanın doğasına ilişkin sorunlardır. Eşyanın değişimi, evrendeki oluş ve bozulmuş, evrende bir neden sonuç ilişkisi olup olmadığı ve eşyanın fiillerinde etkin olan failin kim ya da ne olduğu gibi sorular bunların başında gelmektedir. Müslüman kelamcılar, eşyanın doğasına yönelik kavrayışlarında ve bu alandaki sorunlara yönelik çözüm önerilerinde en temelde Allah'ın tevhit ve kudretini göz önünde bulundurmışlardır. Mütekellimler arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların geri planında da Allah'ın birliği, kudret, ilim ve irade sıfatları açısından herhangi bir sorun olup olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Yapılan tartışmalarda Allah'ın yüceliği ve kudreti ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Eğer yapılan bir yorum Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeyi görmesi ve irade etmesine zarar veriyorsa yani Allah'a bu sıfatlarına ortak bir varlık gösteriliyorsa şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Bu çalışmada 9.yy. Mu'tezilî âlimi Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin eşyanın doğasına ilişkin yaklaşımını konu edineceğiz. Onun cevher, cisim ve araz kavramlarına nasıl bir anlam yüklediğini ve varsa diğer kelamcılarla benzerliklerini ve farklılıklarını belirteceğiz. Kendine ait kaynakların sınırlılıkları nedeniyle klasik kaynaklar aracılığıyla fikirleri hakkında genel bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Onu diğer kelamcılardan ayıran mâna kavramı ve bu çerçevede şekillendirdiği tabiat anlayışı çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca onun düşünce sistemine yöneltilen eleştirilerin ne kadar isabetli olup olmadığını da ortaya koymayı amaçlamaktayız. Muammer, Basra Mu'tezilesi âlimlerindedir. Hârûn Reşîd döneminde Bağdat'a gitmiş olduğu kaydedilir. Burada önemli kelam âlimleri ile bir araya gelen Muammer'in Nazzâm (ö.231/845) ve Dırâr (ö.2002/815) ile iletişimde bulunduğu, ayrıca onun Bişr b.Mu'temir (ö.210/825), Hişâm b. Amr (ö.218/833'ten önce) ve Medâinî'ye hocalık yaptığı ve Bağdat'ta bulunduğu sırada Hintli hekimlerle görüştüğü bilinmektedir.¹

Muammer İslam kelamında ortaya koyduğu mâna kavramı ile tanınmaktadır ve cevher, cisim, araz gibi birçok kozmolojik kavramı düşünce sistemine dâhil etmiştir. Kendisi evrende bir nedensellik

* Bu makale Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün danışmanlığında hazırladığımız *Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023) adlı tezden üretilmiştir.

¹ Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020); İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 66-68.

fikrine sahip olmakla birlikte atomcu bir evren anlayışını da savunur ve onun atomculuk anlayışı klasik atomculuktan nedenselliği ön plana çıkarmasıyla ayrılmaktadır. Onun öne çıkan en çarpıcı ve eleştirileri en çok aldığı görüşü ise arazların yaratılması konusundadır. Muammer'e göre Allah cisimleri yaratmış ancak arazları yaratmamıştır. Arazlar ya ateşin yakmayı, güneşin sıcaklığı ve ayın renkliliği var etmesi (*iḥdâs*) örneklerinde olduğu gibi bu cisimlerin tabiatı gereği ya da bir canlının hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmayı var etmesi gibi ihtiyarî olarak meydana gelmektedir.²

Bu bağlamda öne çıkan en önemli düşüncesi Allah'ın cisimlerin niteliklerini meydana getirecek tabiatı onlara vermiş olmasıdır.³ Onun bu anlayışı sürekli yaratma fikrine de yer vermemektedir. Çünkü o cismin tabiatının artık Allah'tan bağımsız olduğunu düşünmektedir. Muammer için değişen hadiselerin sebebi, cisimlerdeki bu tabiatıdır. Onun için cisim tabiatına uygun davranmak zorundadır. Tabiat düşüncesi söz konusu olunca onun mâna kavramı hakkındaki düşünceleri de önemlidir. Onun sisteminde mâna ile var olan bir araz yine bir mâna ile yok olmaktadır. Eşyanın fenâ ve bekâsı, Allah'ın sıfatları onun sisteminde mâna kavramı çerçevesinde şekillenmiştir.

Onun en çok eleştirildiği nokta savunduğu düşüncesinin sürekli yaratma anlayışına yer vermemesi ve arazların Allah tarafından yaratılmadığını kabul etmesi nedeniyle Muammer'in mâna teorisi Allah'ın kudretine zarar verdiği eleştirilerine maruz kalmıştır.⁴ Şehristânî, Muammer'in Allah'ın arazları yaratmadığını düşünmesinin buna bağlı olarak cisimlerin ve onların yok olmalarının da Allah'ın yaratmasıyla olmadığını kabul edilmesi anlamına geldiğini ifade eder.⁵ Bağdadi de Şehristânî gibi düşünmektedir. Ona göre de Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu gerçeği ile Muammer'in bu düşüncesi ters düşmektedir.⁶ Bu ve benzeri gerekçelerle Muammer'in Allah'ın kudretine zarar veren fikirleri sürdüğü kanısına varılmıştır. Bununla birlikte Muammer'in görüşlerinin yanlış anlaşıldığı, onun amacının Allah'ın kudretini reddetmek olmadığını iddia eden mütekellimler de vardır. Mesela, Hayyât, Muammer'in Allah'ın kudretini göz ardı etmediğini, hakkında söylenenlerin iftira olduğunu ifade eder. Ayrıca onun Allah'ın cisimlere verdiği tabiat sayesinde kendi şekillerini oluşturacak yeteneğe sahip olduklarını savunduğunu belirtmektedir.⁷ Buna paralel olarak o, tabiatla olağanüstü tabii olaylar şeklinde gerçekleşen klasik bir mucize anlayışını da kabul etmemektedir. Onun tabiat anlayışı ve nedensellik düşüncesi doğa yasalarının ihlal edilmesi ya da Eş'arî anlayışın kabul ettiği gibi âdetin bir kırılması olarak ifade edilen mucize anlayışına ters düşmektedir.

Makaledeki amacımız, Muammer'in kozmolojik görüşlerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda makalemiz iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Muammer'in cevher, cisim, araz ve tabiat gibi kozmolojik kavramlara ait görüşleri betimsel tarzda ele alınacaktır. İkinci bölümde, Muammer'in düşünce sisteminin temelini oluşturan tabiat anlayışına, mâna kavramına aynı zamanda mâna

² Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 303; Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 58.

³ Eş'arî, *Maḳâlât*, 405,548.

⁴ Eş'arî, *Maḳâlât*, 404-405.

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 58.

⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Hişt (Kahire: Mektebâtü İbn Sînâ, ts.), 136.

⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H.S. Nyberg (Beirut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957), 45-46.

kavramının nedensellik anlayışı ve sürekli yaratma teorisiyle olan ilişkisine ve Allah'ın âlemle ilişkisini belirleyen sıfatları ile ilgili bağlantısına değinilecektir. Çalışmamızla alakalı en temel sorun, Muammer'in eserlerinin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Bu durumda onun görüşlerini ikincil kaynaklar üzerinden ele alınması zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu sınırlılığın farkında olarak, objektif bir Muammer algısı ortaya koyabilmek için onun düşünce sistemi hakkındaki bilgileri gerek kendisine muhalif gerekse de kendi mensubu olduğu ekolün kelimcilerinin eserlerine müracaat ederek açıklamaya çalıştık. Hayyât'ın (ö. 300/913[?]) *Kitabu'l-intisar* adlı eseri, Kādî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse* adlı eseri, İbn Metteveyh'in (ö.V/XI. yüzyılın ortaları) *et-Tezkire fi aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* ve İbn Meymûn'un (ö.601/1204) *Delâletü'l-ḥâ'irîn* adlı eserleri ayrıca Eş'arî'ye ait (ö.324/935-36) *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Farḳ beyne'l-fırak* adlı eseri, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihâl*'i de yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Muammer'in mâna teorisini konu edinen modern dönem literatüründe bazı çalışmalar mevcuttur. Richard M. Frank'ın *Al- Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer* adlı makalesi, Hans Daiber'a ait *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammer Ibn 'Abbâd As-Sulamî* adlı eser, Ali Sâmi en-Neşşâr'ın *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı eseri, Ahmet Mekin Kandemir'e ait *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* adlı eser, Yunus Cengiz'in *Metafizik* adlı eserde ele aldığı *Mâna Teorisi* başlıklı kitap bölümü, Meliha Bilge'nin *Mu'tezilî Düşüncede Mûcize* adlı makalesi ve *Mu'tezile'de Mûcize* adlı doktora tezi bu çalışmalar arasında sayılabilir.

Makalemiz Muammer'i tek başına ele alarak onun tabiat anlayışı ve mâna teorisini farklı kelami argümanlarla birlikte ortaya koyması bakımından orijinaldir. Onun sisteminin önemli bir parçası olan mâna teorisinin özellikle Allah'ın sıfatları bağlamında ele alınması makalemizi diğer çalışmalardan farklılaştırmaktadır. Onun sürekli eleştirilere konu olan cisimlerde var olan tabiatın arazları meydana getirdiği düşüncesi, mânanın Allah'ın sıfatları açısından önemli bir yer teşkil ettiğinin ortaya konması ile daha net bir şekilde anlaşılmıştır. Makaledeki amacımız Muammer'in sistemi hakkında bilinenlerden yola çıkarak onun kelama olan katkılarını ortaya koymak ve kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermektir.

1. Muammer'in Düşünce Sisteminde Kozmolojinin Temel Unsurları

Bilindiği gibi İslam kelamı sadece diğer inanç sistemlerine karşı İslam'ı savunmak değil aynı zamanda varlığa anlam katmak, evrende olan biteni açıklamak gibi bir amaca da sahiptir. Kelamcıların varlığı anlamlandırmak adına kozmolojik birtakım kavramlar üzerinde yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Bu kavramlar cevher yani atom kavramı etrafında şekillenen cisim ve araz kavramlarıdır. Ayrıca kelamcılar bu kavramları teolojik delillerine dayanak olarak da kullanmışlardır. 8.yy. sonlarında Hişâm b. Hakem (ö.179/795) ve Dırâr b. Amr (ö.218/833) zamanında İslam düşüncesinde bir takım kozmolojik tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Bu tartışmaların başında atomun sonsuza dek bölünüp bölünmediği, bir cismin kaç cevherden oluştuğu, cisme nitelik kazandıran arazların nasıl ortaya çıktıkları ve sürekli yaratılıp yaratılmadıkları yer almaktadır. Özellikle kelam atomculuğunun ilk sistemli savunucusunun da Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüzeyl (ö.235/850) olduğu bilinmektedir. Bu atomculuk anlayışı âlemin hadisliğini ve Allah'ın kıdemini ispatlamaya yönelik bir amaca hizmet etmektedir. Özellikle âlemde katı bir nedensellik anlayışı kelam atomculuğunun reddettiği bir görüştür. Bu anlayışın ve

buna bağlı ortaya çıkan cisim, araz vb. kavramların kaynağı konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Genellikle kozmolojiye dair ortaya çıkan terimler aslında farklı görüşlerle girilen tartışmalar neticesinde kelama dâhil olmaya başlamıştır. “Yakın Doğu”, “Yeni Eflatunculuk”, “Düalizm” gibi dini-felsefi görüşlerle olan mücadelelerde de bu kavramlara başvurmuşlardır.⁸

İslam düşüncesinde kabul edilen atomculuk anlayışı yabancı menşeli de olsa kelamcılar genel anlamda bu anlayışı evrende olan biteni açıklamak için kullandıklarından Allah'ın kudret ve iradesini hep ön planda tutacak şekilde yeniden uyarlamışlardır.⁹ Atomculuğun İslam kelamı tarafından benimsenmiş olması ve aynı zamanda farklı kozmolojik terimlerin de işin içine girmesiyle kelam âlimlerinin çoğunluğu eserlerinde bu kavramlara yer vermişlerdir. “Dakîku'l-Kelam” adı altında hem birçok kavramı açıklamışlar hem de karşıt oldukları fikirlere binaen yeni argümanlar üretmişlerdir. Her kavram tanımlanırken ilk önce bahse konu olan terimin hâdisliği üzerinde durulmuş, Allah'ın bu kozmolojik yapılar üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Muammer de sisteminde bu kavramlara yer vermiş ve atomculuğu benimseyen bir kelamcı sıfatıyla bu kavramları açıklamıştır. Muammer'in bu kavramlar hakkındaki görüşlerine yer verirken onun eşyanın doğasına ilişkin temele aldığı mâna kavramını ön plana çıkarmaya çalıştı. Bu kavram onun fizik teorisini ortaya koyan bir kavramdır. Ortaya koymuş olduğumuz iddialarda onun bu düşüncesini temel almaya dikkat ettik.

1.1. Cevher, Cisim ve Araz

Kozmolojinin temel kavramlarından biri olan cevher yani diğer deyişle atomun kelam ilmine dâhil olmasıyla birlikte onun ne ifade ettiği, nasıl bir yapıya sahip olduğu ve kelama nasıl uyarlanacağı konusunda farklı tartışmalar yaşanmıştır.

Kelam kozmolojisinde aklımıza ilk önce “cevher-i ferd” yani “atom” kavramı gelmektedir. “Cevher”, Farsça *gevher* kelimesinin Arapça halidir. Cevher kelimesi bir şeyin menşei, teşekkülü ve yapısı anlamında “*physis* (tabiat)” kelimesini çağrıştırır. Aristoteles felsefesinde bu terim hem bir mantık kategorisine hem de metafiziksel bir kavrama karşılık olarak kullanılmıştır.¹⁰ Tehânevî de *Keşşâf* adlı eserinde cevher kavramını, kadîm ya da hâdis olsun, kendi başına bulunabilen varlık olarak tanımlar.¹¹

Eş'arî, âlemin bölünemeyen cüzlerden oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre cisimlerin hudûsuna delalet eden şey, onların bölünüp parçalanma açısından sonluluğunu da ispat etmektedir. Yani cüz olarak ifade edilen cevher bölünmeyen bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Genel itibarıyla ise kelamcılar açısından cevher arazları taşıyan, yer kaplayan ve var olmak için herhangi bir mahale ihtiyaç duymayan bir şey olarak açıklanır.

⁸ Alnoor Dhanani, “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 393-394.

⁹ Bernard Pullman, *The Atom in the History of Human Thought* (USA: Oxford University Press, 1998), 107.

¹⁰ İlhan Kutluer, “Mekân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 450.

¹¹ Ali et-Tehânevî, “cevher”, *Keşşâfû ıtlâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm* (Kalküta, 1862).

¹² Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim (Kahire: Mektebetüs-Sekafeti'd-Diniyye, 2005), 211.

Bu kavram kelam düşüncesinde ilk olarak Ebü'l-Hüzeyl (ö.235/850) tarafından kullanılmıştır. Ayrıca o, Allah'ın varlığını cisimlerin hâdisliği üzerinden ispat etmeye çalışmıştır. Bu şekilde bir temellendirmeye giden ilk âlim olarak bilinir. O, cisimlerin cevherlerden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu sebeple onun bu kavramı Allah'ın varlığını ispat etmek için kullandığı söylenebilir.¹³ Burada Ebü'l-Hüzeyl'in tanımından hareket edilmesi kendisinin atomcu anlayışı ilk olarak kelam sisteminde kullanan kişi olmasıdır. Muammer de bu anlayışı kabul ettiği için onunla cevher, cisim ya da arazlar konusunda benzerliklerinin olup olmadığını ortaya konması da kendi düşünce sisteminin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Muammer cevher kavramı yerine cevherü'l-vâhid veya cüz kavramını kullanır.¹⁴ Onun düşünce sisteminde cevher asla bir cismin özelliklerini taşımaz. Ona göre bölünemeyen bir cevher bir cisim olarak kabul edilemez. Cevherler ancak bir araya gelerek bir cismi oluşturur. Ancak sekiz cevher bir cismi meydana getirmektedir.¹⁵ Yani onun sisteminde cevher, cismin özelliklerini taşımayan, bölünemeyen ve bir araya gelebilen bir şey olarak tanımlanmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl ile bu konuda aynı düşünen Muammer'in özellikle cevherlerin bir araya gelerek cismi meydana getirdiğini ifade etmesi ve yapmış olduğu cisim tanımı onun da daha önce ifade ettiğimiz gibi kelamcılarının cevher ile ilgili olan genel kabulüne paralel fikirlere sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Kelam âlimleri tarafından bir cismin kaç cüzden oluştuğu, idrak edilip edilmediği, hareketli olup olmadıkları gibi konular da tartışılmıştır. Sözlük anlamı olarak gövde, ceset ve beden anlamına gelen cisim ise; terimsel olarak boyu, eni ve derinliği olan şey olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Muammer cismin altı yönü (sağ-sol, iç-dış ve alt -üst) olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüzeyl¹⁷ ve yine cismi uzun, derin ve enli bir şey olarak tanımlayan Nazzâm'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Muammer'e göre cismi oluşturan cüzlerden bir cüzün bir cüze eklenmesiyle uzunluk, var olan iki cüzün de iki cüzle birleşmesiyle en ve sonunda ise meydana gelen dört cüze dört cüz eklenince derinlik oluşmaktadır.¹⁸ Cevheri açıklarken ifade ettiğimiz gibi Muammer'e göre cisim sekiz cüzden meydana gelmektedir. O cismin boyutlu olması konusunda da bu kelamcılarla hem fikirdir. Ona göre cisim derinliği, uzunluğu ve eni olan şeydir. Cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisimde arazlar da zorunlu olarak bulunur.

Muammer'in bu cisim tanımı hem mensubu olduğu Basra Mu'tezilesini hem de diğer Mu'tezilî âlimleri etkilemiştir. Ebû Ali (ö.303/916)¹⁹ ve Ebû Hâşim²⁰ (ö.321/933) Muammer'e ait olan bu tanımı kabul eden Basra ekolüne bağlı âlimlerden ikisidir. Bağdat ekolüne mensup ve aynı zamanda Muammer'in öğrencisi Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) için de sekiz atom bir araya gelerek bir cismi oluşturmaktadır. İki atom bir hat, dört atom bir kare ve sekiz atom da bir küpü meydana

¹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, thk. Abdu'l-Kerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 95.

¹⁴ Eş'arî, *Maķâlât*, 303, 307.

¹⁵ Eş'arî, *Maķâlât*, 303.

¹⁶ H. Bekir Karlıĥa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 28.

¹⁷ Eş'arî, *Maķâlât*, 302.

¹⁸ Eş'arî, *Maķâlât*, 303.

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar vd. (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 407.

²⁰ Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aĥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009), 10.

getirmektedir.²¹ Kādî Abdülcebbâr (ö.415/1025) tarafından da Muammer'in yapmış olduğu bu cisim tanımı kabul edilmektedir. O da aynı şekilde cismi, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey olarak ifade eder. Bir cisim en, boy ve yüksekliği oluşturacak biçimde sekiz cüzden meydana gelmektedir. İki cüz uzunluk ve çizgiyi oluştururken bunların sağına ve soluna iki cüz eklenince genişlik meydana gelmektedir. Bunların üzerine de dört cüz ilave olduğunda derinlik oluşur ve bu şekilde sekiz cüz bir cismi ortaya çıkarmış olmaktadır.²²

Muammer'e göre bir cismin arazları idrak edilebilir. Ona göre bir cismin idrak edilmesi imkânsızdır. Muammer'den farklı olarak Ebü'l-Hüzeyl hem cisimlerin hem de bazı arazların görülebileceğini savunur. Ebü'l-Hüzeyl'in bu noktada arazların da idrak edilebileceği düşüncesinin Muammer ile paralellik arz ettiği söylenebilir.

Cismin bir harekete sahip olmadığı tartışmalarında da Muammer hareket ve hareketli cisimlerin olmadığı düşüncesini savunmaktadır. Ona göre cisim ilk mekânında "sâkin" olduğu gibi ikinci mekânında da "sâkin" görülür. O, bir cismin yaratılmalarından itibaren sükûn halinde olduğunu kabul etmektedir. Oluşların tamamını hareketsizlik olarak tanımlamaktadır.²³

Cisimlerin birbirlerinden farklılığını sağlayan ve değişimlerine neden olan araz kavramına gelince, bu kavram kelime anlamı olarak "sonradan olan" ve "ansızın ortaya çıkan", "devamlı olmayan", "hastalık" ve "felaket" gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ Araz kavramının kelimelerinden Ca'd b. Dirhem (ö.124/742) ve Cehm b. Safvân (ö.128/745-46) tarafından ortaya atıldığı ve Ebü'l-Hüzeyl'in ise bu kavramın özelliklerini sıraladığı ve bu kavramı kavramsallaştırdığı bilinmektedir. Araz genel hatlarıyla aslında kelimacılar tarafından gelip geçici ve cevherle var olan bir şey olarak tanımlanmaktadır.²⁵

Muammer'e göre arazlar cisimler tarafından meydana getirilir, cismin niteliklerini taşır ve arazlar cisimlerin tabiatıyla ortaya çıktığı için onların sürekli yaratılmaları söz konusu değildir. Ona göre arazlar canlıların meydana getirdiği ve ölümlerden meydana gelen arazlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁶ Onun düşünce sisteminde Allah arazları yaratmaz. O; arazları yaratmadığı için ölüm, hayat, işitme ve görme arazlarını yaratmaya kadir olmakla da nitelenemez. Muammer'e göre işitmek işiten varlığın, görmek ise gören varlığın fiili olmaktadır. Arazın bir cismin kendisine ait bir özelliği temsil ettiği düşüncesinde diğer kelimâ âlimleri ile aynı fikirde olan Muammer, arazların cisme aidiyetlerinin ancak cismin tabiatıyla mümkün olabileceğini söylemesiyle onlardan ayrılmaktadır.²⁷

Sürekli yaratma teorisi ile arazların süreksizliğini savunan kelimacılar arazların Allah tarafından hiçbir aracı yani tabiatın etkisi olmadan bizzat yaratıldığını kabul etmektedirler.²⁸ Diğer

²¹ A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 137.

²² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 217.

²³ Eş'arî, *Maĥâlât*, 347.

²⁴ Seyyid eş-Şerîf el-Cürĥânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "Araz".

²⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Maĥâlâti's-Şeyh Ebi'l-Ĥasan el-Eş'arî*, 265, 369.

²⁶ Eş'arî, *Maĥâlât*, 192-193.

²⁷ Eş'arî, *Maĥâlât*, 404-405.

²⁸ D.B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 284.

kelamcılara özellikle Eş'arî kelamcılara göre arazlar sürekli yaratılırlar. Allah her daim yaratma halindedir. Muammer'in görüşünü göz önüne alırsak onların sürekli yaratılmadığını iddia etmek bu anlayışa göre Allah'ın yaratıcılık sıfatının göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. İbn Meymûn bu düşüncenin eşyanın bir tabiatı olduğu ve bu tabiatı ile kendi arazlarını yarattığı fikrini reddetmek amacıyla ortaya çıktığını ifade eder.²⁹ İbn Meymûn'un bu görüşünü göz önüne alırsak Muammer'in arazların cisimlerin tabiatı neticesinde ortaya çıktığı fikrinin sürekli yaratma teorisinin de karşısında olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere Muammer kozmolojik kavramları tıpkı diğer kelamcılar gibi kendi sistemine uygun bir şekilde açıklamıştır. Atomculuk düşüncesine sahip olduğu için cevher tanımlaması diğer atomcu kelamcılarla örtüşmektedir. Aynı şekilde araz ona göre de cisme eklenen onun niteliklerini temsil eden şeylerdir. Cisim de cevherlerin bir araya gelmesi neticesinde oluşmaktadır. Bu tanımlar genel itibarıyla diğer kelam âlimlerinin tanımlarıyla paralelken arazların sürekliliği ve cisimde var olmaları onun açısından farklı yorumlanmaktadır. Ona göre cisimlerin tabiatları vardır ve arazlar bu tabiatlar neticesinde meydana gelir. Bu sebeple onların sürekliliği Allah'ın müdahalesine değil, cisimlerin tabiatına bağlı olmaktadır. Ayrıca cevher-araz teorisine bağlı bir âlem anlayışının olması yanında Muammer aynı zamanda âlemde bir neden sonuç ilişkisine dayalı sistem olduğunu da kabul etmektedir. Atomculuğu kabul eden diğer kelamcılardan kendisini özgün kılan bu anlayıştır.

2. Muammer'in Cevher-Araz Teorisine Bağlı Tabiatçı Yaklaşımı: Tab' Kavramı ve Mâna Teorisi

Muammer evreni açıklamada ve anlamlandırmada cevher-araz teorisine bağlı kalmıştır. Ancak onun en dikkat çeken yönü bu teoriye bağlı kalmanın yanında tabiatçı bir yaklaşımı da benimsemiş olmasıdır. Onun tabiat anlayışının ayrılmaz bir parçası olan mâna teriminin ve ortaya koyduğu mâna teorisinin ne anlama geldiği ve sisteminde nasıl bir yere sahip olduğu da önem arz etmektedir.

"Tab"; sözlükte "inşa etmek", "biçim vermek", "mühürlemek", "yaratmak" anlamlarına gelmekte³⁰ ve ayrıca bir şeyi biçimlendirmek ve mühürlemek manasını da taşımaktadır. Atomculuğu kabul eden Muammer'in tabiatçı fikirleriyle de öne çıkması ve nedenselliği savunması önem arz etmektedir. Atomculuk tevhidi ön plana çıkararak nedensellik fikrini reddetme amacı gütmektedir. Muammer'e göre Allah, cisimler dışında herhangi bir şey meydana getirmediği için, onun düşünce sistemine göre arazlar yanmanın ateşten, ısının da güneş nedeniyle ortaya çıkması gibi ya tabî bir şekilde oluşur ya da "hareket", "sükûn", "birleşme", "ayrılma" gibi canlılar aracılığıyla ortaya çıkarılan cansız varlıkların fiilleri olarak karşımızdadır. Bir tohumun filizlenmesi ya da yok olma durumu tamamıyla cismin tabiatı ile ilgili bir fiildir.³¹

Mâna terimi ise Muammer için cisimleri birbirinden farklılaştıran, hareketli cismi sâkin cisimden ayıran bir illettir. Frank, bu terimin Muammer'in düşünce sisteminde nesnelere oldukları şekilde var olmasını sağlayan içsel bir neden anlamına geldiğini ifade eder. Bu terimin bir arazın temel nedeni olarak ele alınmasının yanında aynı zamanda kendisinin de bir nedene dayanıp

²⁹ Musa İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 205.

³⁰ İbn Manzûr, "Tab' Maddesi", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dar-u Sadır, 1990).

³¹ el-Eş'arî, *Maqâilât*, 303; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 58.

dayanmadığı da önemlidir.³² Daiber de aynı şekilde bu tanıma katılarak, mânanın varlığın ne olduğunu belirleyen bir terim olduğunu ve onun sayesinde varlıkların birbirinden ayrıldığını ifade eder.³³

Muammer'e göre mâna herhangi bir kavram olmanın ötesinde onun sisteminin de temelini oluşturur. Bu kavramı sadece cisimler ya da evrendeki değişimler üzerinde değil, daha sonra değineceğimiz üzere Allah'ın sıfatları dolayısıyla Allah'ın evren üzerindeki etkisi söz konusu olunca da kullanmaktadır. Kısacası Muammer'in mâna teorisi ile tabiat düşüncesini birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü cisimlerin tabiatları neticesinde arazlarını meydana getirdiklerini ifade etmesi, kendisinin tabiatı yaratıcılıkta Allah ile bir tuttuğu eleştirisi ile karşı karşıya bırakmıştır. Allah'ın sıfatlarını mâna teorisi bağlamında açıklaması aslında bu eleştirilere bir cevap niteliği de taşımaktadır.

Muammer'in mâna terimini tabiatla aynı anlamda kullanıp kullanmadığına bakıldığında her şeyden önce onun atomcu anlayışın tabiatçı olmayan yaklaşımlarını benimsemediğini göz ardı etmemek gerekir. Bilindiği gibi cisimler ve onlara ait nitelikler atomların birleşmesi neticesinde oluşmaktadır. Bu bağlamda tabiatların atom ve cisimlerle ilgili olduğu da malumdur. Muammer için cismin tabiatlarına uygun hareket etmeleri kendilerine sonradan ilişen bir ilke sonucunda gerçekleşmektedir. Bu ilke ona göre mâna kavramı ile ifade edilmektedir.³⁴ Frank'a göre mâna kavramı Muammer'in tab' teorisini Aristoteles'in tabiat anlayışından daha çok Stoacılık etkisinde olduğunu göstermektedir.³⁵ Frank Stoa felsefesinin doğaya uygunluk ilkesine dayanıyor olmasından dolayı bu terimi bu felsefi görüşe daha yakın bulmuş olabilir. Çünkü Muammer'in tabiat anlayışına göre cisim tabiatına uygun davranmak zorundadır. Cismin doğasında renklenmek varsa o cisim renklenir ve renklenme de cismin fiili olur.³⁶ Bu durumda mâna cisimdeki tabiatları harekete geçiren bir yeti olmaktadır. Tabiattan ayrı düşünülemez ama tabiatın da kendisi değildir. "Cisimlerin heyetleri/suretleri (yani arazları) bir mâna üzere cisimlerin tabii/tab'an fiilleridir. Allah, cisimleri arazlarını çıkaracak şekilde düzenlemiş ve tabii olarak cisimlerin arazlarını çıkaracak mânaları cisimlerin içine yerleştirmiştir."³⁷ Burada yer alan tabii/tab'an ifadeleri bizi cismin niteliğini belirleyen bir tabiata sahip olduğu ve mânaların bu tabiata göre işlevini yerine getirdiği sonucuna götürmektedir.

Muammer'e göre hareket sükûndan bir mâna ile ayrılmaktadır.³⁸ Farklılık cisimlerdeki arazlarda değil, bu arazların nedeni olan mânalar arasındadır.³⁹ Mânaların başka bir mânayı gerektirip gerektirmedikleri konusuna gelince iç belirleyici olarak ifade edilen bu kavram başka bir

³² Richard M. Frank, "Al- Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 251-253.

³³ Hans Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammer Ibn 'Abbâd As-Sulamî* (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1975), 79.

³⁴ Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1003-1004.

³⁵ Frank, "Al- Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 257.

³⁶ Eş'arî, *Maqâlât*, 404-405.

³⁷ Ebü'l-Kâsim Abdullâh el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 164.

³⁸ Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 164.

³⁹ Meliha Bilge, *Mu'tezile'de Mûcize* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021), 202.

belirleyicinin de etkisi altındadır. Bu durumda Muammer'in sonsuz bir mânalar zincirini kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Sonsuz mâna kavramı Muammer'in en çok eleştirildiği konulardan birini oluşturmaktadır.

Muammer'in mânaların sonsuzluğunu savunuyor olmasının onun bu konuda eleştirilere maruz kalmasına neden olduğunu ifade etmiştik. Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Şehristânî (ö. 548/1153) Muammer'in "her bir araz sonsuz mânalar zincirinden meydana gelir" ifadesinden yola çıkarak eserlerinde arazların sayı bakımından sonsuz olduğu iddialarını da Muammer'e dayandırmaktadır.⁴⁰ Bu ifadeler aslında onların mânayı araz olarak anlamlandırdıklarını da göstermektedir. Hâlbuki Muammer'e göre mâna arazları ortaya çıkaran bir nedendir, illettir. Bu sebeple Muammer'in mânaların sınırsızlığı fikrinden yola çıkarak arazların ve cisimlerin de sonsuz olabileceği ve Muammer'in onların da sonsuzluğunu kabul ettiği ile ilgili iddiaları onun düşüncesini yansıtmaz. Çünkü mânaların sonsuzluğu asla eşyanın sonsuzluğu anlamına gelmemektedir. Muammer için her eşyada bir mâna bulunur ve bu mâna kesinlikle eşyanın kendisi olarak kabul edilemez.⁴¹ Eşyadaki tabiatı açığa çıkaran, cisimleri birbirinden ayıran mâna eşyanın kendisi olamadığı için onun sonsuzluğu eşyanın sonsuzluğunu gerektirmeyecektir.

2.1. Mâna Kavramının Nedensellik Anlayışı ve Sürekli Yaratma Teorisiyle İlişkisi

Eş'arî anlayışın genel kabulü Allah âlem ilişkisinin asla bir illet-malûl ilişkisi olmadığı şeklindedir. Yani nedenler sonuçlarını zorunlu olarak doğurmazlar. Allah âlemdeki tüm olaylarda aktif bir rol oynamaktadır. Bu prensip Allah ile âlem ilişkisini kurmak amacıyla ortaya atılmıştır. Kalam atomculuğunda âlemde var olan tüm atom ve nesnelere birbirinden bağımsızdır ve birbirlerini etkileyemezler. İki anda var olmayan bu atomlar süresizdirler ve onların sürekliliği ancak Allah tarafından tekrar yaratılmalarıyla mümkün olmaktadır. Araz yaratıldıktan hemen sonra kaybolur fakat Allah bu arazın devamlılığını irade ederse benzer bir araz yaratabilir.⁴² Bu teoride Allah her daim aktif olduğu için bu fikri benimseyenlerin eşyada bir tabiatın olabileceği fikrine sıcak bakmaları düşünülemez.

Eş'arîler için Muammer'in öne sürdüğü eşyanın tabiatına uygun fiil gerçekleştirilmesi fikri Allah'ın kudret ve iradesine zarar vermektedir. Mânayı da illet olarak ele alan Muammer için eğer eşyada bir arazi edinme tabiatı varsa eşyanın o arazi alması kaçınılmaz olmaktadır. Burada zorunlu bir ilişki söz konusu olduğu için Allah'ı eşyanın değişiminde âtil hale getirdiği gibi bir algı oluşmaktadır. Bu sebeple Eş'arî kelamcılar için Muammer'in tabiat anlayışı ve mâna teorisi tabî bir zorunluluğu da beraberinde getirmektedir. Bu algı da onun katı bir determinist olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Burada Eş'arî anlayışın göz önüne alınarak bir karşılaştırma yapılmasının nedeni Muammer'e onlar tarafından yöneltilen eleştirilerin bu minvâl üzerinden gelmesidir.

Eşyada herhangi bir değişimin gerçekleşmesi için Allah onların tabiatına ihtiyaç duymadığı gibi herhangi bir sebebe bağlı olmadan yaratabilir. Ancak âlemde sebepleri de içeren bir düzen

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 58-59; el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırâğ*, 137.

⁴¹ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 105; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/368-369, 371.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 208.

kurması ve bu düzenin O'nun varlığına deliller oluşturmasının yanı sıra bu nedensel ilişkiler aracılığıyla insanların hayatlarını sürdürmeleri sağlanmaktadır.⁴³ Bu nedenle Muammer, Allah'ın eşyaya verdiği tabiatın eşyadaki devamlılığı ve değişimi sağladığını düşünmektedir. Allah evrene koymuş olduğu yasalar ile âlemdeki değişimlerden uzak değildir. Kendi koymuş olduğu yasalar çerçevesinde âleme dolaylı yollarla müdahale etmektedir. Muammer için Allah âlemde kendini yaratma gücüyle göstermekte ve âlemdeki tüm değişimler onun koyduğu yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Muammer, Allah'ın kudretini yadsıyan bir sistemin savunucusu olmamıştır. Onun tabiatçı anlayışı dolayısıyla eleştirilmesinin sebebi evrende var olduğu kabul edilen nedensel ilişkilerin sebeplerin sonuçlarını zorunlu olarak doğurması fikrini çağrıştırdığı içindir.

Muammer'in katı bir determinist olduğunu söylemek için Allah'ın alemde hiç etkin olmaması gerekmektedir. Hâlbuki Muammer Allah'ın kudretini ve yaratma sıfatını göz ardı etmemiştir. O, mâna teorisi bağlamında arazları cisme nispet etmenin yanında bu teoriyi Allah'ın sıfatlarını açıklarken de kullanmaktadır. Bu tavrı aslında onun âlemdeki işleyişe Allah'ı da dâhil ettiğinin bir kanıtı olmaktadır. Allah'ın sıfatlarına nispetle mânalar sonsuzluk ve zamansızlık anlayışından uzaktır ve hareket, değişim-zaman ortamında gerçekleşir. Bu sebeple cisimlerin hareketli olmaları Allah'la bağdaştırılamaz.⁴⁴ Onun Allah'ın arazları yaratmadığına dair görüşleri üzerine Neşşâr, bunun Allah'ı mekândan tenzih etme amacıyla ileri sürüldüğünü ifade eder. Çünkü mekân hareket ve sükünu içermektedir. Ona göre Allah hareket üzerinde kudret sahibi olursa bu durumda Ona bu araz kendisine daha nispet edilmiş olacaktır. Ancak Allah bu durumdan münezzehtir. Hâdis bir varlıkta hâdisliği nedeniyle Allah'a ait bir kudret görülmez. Aksi takdirde Allah'ın hâdis olan varlığa taalluku kabul edilmiş olacaktır.⁴⁵

Nedensellik meselesinin arazların iki anda varlıklarını sürdürüp sürdürmemesi ile bağlantısı bulunmaktadır. Nedenselliği reddeden Eş'arî ekolünün ana argümanı özellikle arazların süreksizliğinden yola çıkarak iki ardışık anda varlığını sürdürmemesinin nedenselliğe engel olduğu üzerinedir.⁴⁶ Bu nedenle onlar tüm değişimleri Allah'ın her an yaratmasına bağladıkları için varlıklar arasındaki ikincil nedenleri yok saymaktadırlar.⁴⁷ Muammer'in mensubu olduğu Basra ekolünden Kādî Abdülcebbâr Allah'ın hem doğrudan hem de sebepli yarattığını kabul etmektedir.⁴⁸ Onun zorunlu olmasa da kısmi bir nedensellik fikrine sahip olduğu söylenebilir. Genel olarak Basra ekolüne tüm mensup olanların aynı fikre sahip olduklarını söyleyemsek de onların kısmi bir nedenselliği de içeren bir adet teorisini benimsedikleri ifade edilebilir. Kandemir, doğada var olan düzenin sadece âdetle ilişkilendirilmesinin yaşamın devamlılığını sağlayan gözlem ve deneye dayalı bilimi imkânsız kıldığını belirtir. Bu nedenle Basra ekolünün nedenselliği de barındıran adet anlayışı daha makul görünmektedir.⁴⁹

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâturîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdilik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 60-61.

⁴⁴ Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", 2/1004.

⁴⁵ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 376.

⁴⁶ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 255.

⁴⁷ Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 395.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı*, trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 141-142.

⁴⁹ Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 260-262.

Muammer, mâna teorisi ve tabiat anlayışı ile farklı bir çizgide durmaktadır. Ancak onun nedensellik anlayışı Allah'ın koyduğu sisteme aykırılık teşkil etmez. Aksine nedensellik fikri insana doğa ile ilişkisinde güven verir. Gerçekleşen olayların aynı durumlarda aynı şekilde gerçekleşeceğini bilmek insana bedenen ve zihnen dinginlik de sağlamaktadır.⁵⁰

Bu bağlamda evrendeki değişimleri açıklamak, Allah'ın kudretini ve her an yaratma halinde olduğu fikrini ön plana çıkarmak için sürekli yaratma teorisi ortaya atılmıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu teori varlıkların tabiatları ile araz ve fillerini meydana getireceği fikrine karşı çıkmaktadır.⁵¹ Bu teoriyi benimseyenler varlıkların sürekli yeniden yaratmaya tabi olmalarından dolayı varlıkların bir tabiatlarının olmayacağını savunmaktadırlar. Bilindiği üzere Mu'tezilî âlimler arasında arazların sürekliliği prensibini benimseyenlerin aslında bu prensiple cisimlerde bir tabiatın varlığını da kabul ettikleri söylenebilir. Bu durum onların belli seviyede nedensellik ilişkisini de sahip olduklarını göstermektedir. Bu nedenle tabiat teorisi sürekli yaratma teorisinin aksine sürekliliği ve nedensellik anlayışını savunduğu için eleştirilmiştir. Ancak Mu'tezilî âlimlerin tamamı için bu görüş doğru değildir. Ka'bî arazların sürekliliği fikrini kabul etmez.⁵² Aynı şekilde Ebü'l-Hüzeyl de bütün arazların sürekli olduğu fikrine karşıdır.⁵³ Burada tabiat anlayışına sahip atomcu görüşü benimseyenler ile tabiatçı olmayan atomcu görüşü benimseyenlerin farklı görüşleri kabul ettikleri görülmektedir. Tabiatçı bir atomculuk fikrine sahip olan Muammer ise arazların cisimler tarafından meydana getirildiğini savunduğu için onları sürekli bir müdahaleye maruz kalmalarını kabul etmemektedir. Ona göre Allah cisim ve cevherleri belli bir tabiatla yaratmıştır ve bu sebeple onlar birbirlerinden farklı özelliklere sahiptir. Onu düşüncesinde araz ve cevherler kendi içlerinde bir bekâ içermektedir. O, arazlarını meydana getiren cisim anlayışı üzerinden varlıkların sürekliliği anlayışını benimsemiştir. Çünkü mâna terimini açıklarken ifade ettiğimiz gibi cisimdeki arazlar bir mânayı gerektirir ki bu mâna da başka bir mânaya ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar devam eder. Ancak Muammer âlem üzerinde Allah'ın etkisini ve kudretini sınırlandırmamıştır. Aslında varlıkların bir tabiatının olması Allah'ın evrene koyduğu yasaların işlevselliği bakımından önem arz etmektedir. Diğer durumda Tanrısal bir keyfilikle karşılaşmamak imkânsız olacaktır.⁵⁴

2.2. Mâna Kavramı ve Allah'ın Sıfatları

Muammer'in mâna kavramını illet olarak kullandığını daha önce ifade etmiştik. Onun tüm arazların sebebi olarak gördüğü mânaları Allah'ın sıfatlarıyla da ilişkili olarak kullandığı önemli iddialardandır.⁵⁵

Muammer'in Allah'ın sıfatları ile ilgili düşüncelerini bağımsız bir şekilde ortaya koymamız mümkün gözükmese de onun düşünce sistemi mâna teorisi çerçevesinde şekillendiği için Allah'ın sıfatlarını da onun bu terim bağlamında ele aldığımız söyleyebiliriz. O genel olarak Allah'a kadîm

⁵⁰ Mehmet Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine", *Eskiye Dergisi* 21 (2017), 22.

⁵¹ Macdonald, "Klasik Dönem Kalamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", 284.

⁵² Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s.464

⁵³ Eş'arî, *Maqâlât*, 358.

⁵⁴ Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine", 23.

⁵⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/367-368.

sıfatının verilmesini, zamansal anlamda önceliği gerektirmesinden dolayı kabul etmediğini ifade eder.⁵⁶ Halbûki onun bu düşüncesi ile Allah'ı zaman kavramı dışında tutmayı hedeflediği de bilinmektedir.⁵⁷ Neşşâr Muammer'in mânaların sonsuzluğunu kabul etmesinin nedeni olarak Allah'ın zâtı ve sıfatlarının sonsuzluğunu gösterir. Mâna ona göre zihni bir kavramdır. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları da "zat"a rücû etmiş olan zihni bir itibardır.⁵⁸

Mâna teorisinin cisimlerin tabiatlarını açığa çıkarmalarına neden olan bir teori olduğunu belirttiğimizde ve bu teorinin Allah'ın sıfatları bağlamında da etkili olduğunu ifade etmemiz âlemdeki tüm işleyişlerde Allah'ın etkili olduğunu açık bir şekilde ortaya koyacaktır. Allah'ın sıfatları Muammer'in sistemi açısından cisimlere etki ederek onlardaki değişimlerin de nedeni olur. Allah irade, ilim ve kudret sıfatları ile cisimler üzerindeki etkisini de açığa çıkarmaktadır. Onun cisimlere verdiği tabiat sayesinde cisimler arazları üzerinde etkindir. Bu durum da bize âlemdeki tüm işleyişte Allah'ın zâtının etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁹

Muammer'in mânayı Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak yorumlaması hem sonsuzluk problemine hem de eşyanın tabiatının etkin olmasına neden olan bir kavram olarak ele alınması nedeniyle Allah'ın mutlak yaratıcı olması fikrine zarar verdiği eleştirilerine bir cevap niteliğindedir. Fakat bu yorum başka tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Mesela bu durumda Allah'ın kötülüklerden tenzih edilmesinin imkânsız olabileceği yorumu yapılabilir. Ayrıca ilahi fiillerin her şeyin sebebi olması Muammer'i klasik atomculuğu savunanlardan farklı kılmamaktadır. Bu durumda da onun sürekliliği ve nedenselliği temellendirmesinin zor olacağını söz konusu olması muhtemeldir. İlahi fiillerin her şeyin sebebi olduğunu savunması Muammer'i klasik atomculuğu savunanlardan farklı kılmıyor gibi görünmese de cisimlerin sahip oldukları bu tabiatın Allah tarafından cisimlere verilmiş olması ve onların bu tabiatla kendi fiillerini gerçekleştirmeleri klasik atomculuğu benimseyenlerden ayrı bir çizgide olduğuna işaret eder. Muammer bir fiilden sonra oluşan fiiller için mecazî şekilde "tevlîd etti." ifadesinin kullanıldığını belirtir. Onun için okun atılma durumu ve bunun neticesinde gitmesi, hedefe ulaşması ve hedefini zarara uğratması cisme aittir.⁶⁰ Muammer'e göre "mütevellid" olarak adlandırılan ve cisimlere hulûl etmiş olan bütün fiiller bir tabiata sahip olmaları dolayısıyla hulûl etmiş oldukları cismin fiili olmaktadır. Onun düşüncesine göre hayat canlı olanın, kudret kâdir olanın, ölüm de ölenin fiilidir.⁶¹ Muammer'e göre insanların fiilleriyle oluşan fiiller insanın ya da Allah'ın fiili olmamaktadır. Tam tersine bu fiiller kendisinde meydana gelen cisme ait olmaktadır. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Allah'ın sıfatlarının mâna ile ilgisi Muammer'in Allah'ın âlem üzerinde etkinliğini ortaya koyduğu gibi mânaların sonsuzluğunun Allah dışında kadîm varlıklar kabul edildiğine dair yapılan eleştirilere de cevap vermektedir. Ayrıca yukarıda Muammer'in fiillerin aidiyetleri hakkında sahip olduğu fikirler onun Allah'ın kötülüklerden tenzih edilmesi düşüncesiyle de paralel bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 59.

⁵⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/371.

⁵⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/362.

⁵⁹ Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", 2/1007.

⁶⁰ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 112.

⁶¹ Eş'arî, *Maḳâlât*, 405-406.

Eşyanın tabiatı çerçevesinde ele alacağımız ve Muammer'in bu bağlamda görüşlerine yer vereceğimiz Allah'ın sıfatları ise kudret, ilim ve iradedir. Allah'ın yaratıcılığını ön plana çıkaran ve kelimat âlimlerinin düşünce sistemlerinin temeli olan kudret sıfatı insan söz konusu olduğunda bir işi gerçekleştirmeye güç yetirebilmek manasına gelmektedir. Bu sıfat Allah'tan aczi nefy etmek anlamını taşımaktadır. Allah'tan başka hiçbir varlık için bu sıfat kullanılamaz.⁶²

Evrenin yaratılışı ve cevher-araz tartışmalarında ön planda olan sıfat kudret sıfatıdır. Bu sıfatın evren üzerinde doğrudan bir etkisi bulunmaktadır. Âlemin yaratılması, hâdis bir varlık olması Allah'ın kâdir olduğunu açığa çıkarmaktadır.⁶³

Eş'arî âlimlere göre kudret, zat ile "kâim" olan bir sıfat özelliği taşımaktadır. Yani Allah'ın zatından ayrı bir kudret sıfatının varlığından söz edilemez. Eş'arîler için bu sıfat Allah'ın âlemde sürekli gözetken olduğunun da bir kanıtıdır. Bu nedenle onlar tarafından âlemde ikincil nedenler olarak adlandırılan eşyada bir tabiatın olması fikri de kabul edilmemiştir.⁶⁴ Mu'tezilî kelamcılar ise başka sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın "âlim", "kâdir", "mürîd" olarak nitelendirileceğini ancak müstakil bir biçimde O'nun ilim, kudret ve irade sıfatına sahip olduğunu söylemenin doğru olmadığını ifade etmişlerdir.⁶⁵

Muammer'e göre Allah arazların yaratıcısı değildir. Arazlar, cisimlerin tabiatları neticesinde meydana gelmektedir.⁶⁶ Mâna teorisini Allah'ın sıfatları bağlamında ele alan Muammer, Eş'arîlerin Allah'ın kudretini yok saydığı eleştirisinden kurtulamamıştır. "Harekete [hareketi yaratmaya] kâdir olanın hareket etmeye ve sükûna [sükûnu yaratmaya] kâdir olanın da sükûn hâlinde bulunmaya kâdir olduğunu" söylemesi bu eleştirilerin en önemli nedenlerindedir.⁶⁷ Görüldüğü üzere Muammer'in atomculuk fikrini benimsemesinin yanı sıra eşyada bir tabiatın olduğunu kabul etmesi çelişkili bir durum olarak gözüke de aslında Muammer Allah'ın kudret sıfatını göz ardı etmez. O sadece Allah'ın eşyanın özüne yerleştirdiği tabiatın da âlem üzerinde etkili olduğunu savunmakta, Allah'ın kudretinden, ilminden ve iradesinden ayrı bir tabii anlayışı benimsememektedir. Müstakil olarak sisteminde mâna kavramından hareketle âlemi ve âlemdeki değişimleri açıklaması, Allah'ın ikincil sebeplerin gölgesinde olduğu izlenimini verdiği yanılığını ortaya çıkarmıştır. Ancak yaratılan eşyanın bir tabiata sahip olarak yaratılması da Allah'ın kudretini apaçık ortaya koymaktadır. Düzenlemiş olduğu bu sistemle Allah, âlemdeki değişimlerde failliğini devam ettirmektedir.

İlim sıfatının Allah'ın zatı ile kâim olup olmadığı konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Selef âlimleri ve Ehl-i Sünnet ilim sıfatının hem müstakil bir sıfat olduğunu hem de Allah'ın zatına ait

⁶² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "Kudret", 825-826.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 151.

⁶⁴ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1958), 56.

⁶⁵ Bekir Topaloğlu, "Kudret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

⁶⁶ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 137.

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 548-549.

olduğunu kabul etmişlerdir. Mu'tezilî âlimler ise Allah'ın zatından ayrı bir ilim sıfatı kabul etmemişlerdir.⁶⁸

Muammer Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili olarak düşüncelerini mâna teriminden yola çıkarak beyan eder. Mânalar "zihni" ve "itibârî" şey olarak ifade edildiğinde Allah'ın ilminin de bir mânası olduğu kabul edilir. İlmi zat, zatı da ilim olarak gördüğümüzde, ilimden ayrı düşünemediğimiz mânanın da sonsuz olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

İlim sıfatı bahsinde dikkat çeken konu Muammer tarafından Allah'ın kendi nefsinin bilmesinin muhal olduğu iddiasının ortaya atılmasıdır. Şehristânî özellikle Muammer'in bu düşüncesiyle filozofların etkisinde olduğunu ifade etmektedir. Çünkü filozoflar için Allah'ın ilmi ancak varlığa gelme durumunda "taalluk" halinde olur. Bu durum kendisinin filozoflarla aynı görüşte olduğu fikrini doğurmuştur.⁷⁰ Hayyât ise bu görüşün Muammer'e ait olmadığını ifade eder.⁷¹ Çünkü Muammer için "zat" ilim, ilim de "zat"ın kendisi olarak kabul edilir. "Zat" kendisini bilmeye ve ilmini yarattıklarından almaya ihtiyaç duymaz.⁷² Burada Muammer'in Allah'ın zatından ayrı bir sıfatı kabul etmediği için bu durumun mevzu bahis olmadığı şeklinde bir anlayışa sahip olabileceği ifade edilebilir.

İrade sıfatına gelince bazı Mu'tezile âlimlerine göre bu sıfat Allah'a gerçek manada değil, mecâzen nispet edilebilir. Muammer'in sıfatlarla ilgili görüşleri Allah'ı zamanla kayıt altına almama amacını gütmektedir. Muammer'e göre kıdem, Allah tarafından hâdis olarak yaratıldığında zihinsel olarak açığa çıkan itibârî bir şeydir. Neşşâr'a göre bu tenzih anlayışı Muammer'i ihdâs etmek ihdâs olunan şeyden farklıdır, düşüncesine sevk etmiştir. İrade, tekvin, eşyanın yoktan var edilmesi ve eşya üzerinde etkili olan irade Allah'a ait değildir. Bu bağlamda Neşşâr tarafından iki iradeden bahsedilmektedir. Biri kadîm iradedir ki bu irade "zat"ın kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer irade ise zat olmayan iradedir ki bu irade de tekvin, kün ve ihdâs kelimeleriyle örtüşür.⁷³

İrade ile murat arasındaki ilişki noktasında ise Muammer, Allah'ın iradesi ile muradının farklı olduğu kanısındadır. O, iradenin emir ve halktan (yaratma) da farklı olduğunu iddia eder. Ayrıca ona göre irade, muradının ne olduğunu açığa çıkarıp bu yönde fiile yönelmek demektir.⁷⁴

Muammer'in nedensellik anlayışının Allah'ın iradesi bağlamında nasıl değerlendirileceği de önemlidir. Allah'ın âlemi iradesini ortaya koyarak mı yarattığı yoksa bu yaratmanın bir zorunluluğa mı tabi olduğu konusu tartışmalıdır. Muammer'in tabiat anlayışı ve mâna kavramını ele alırken ifade ettiğimiz gibi cisimler ancak Allah'ın onlara verdiği tabiat neticesinde arazlarını oluşturur. Evrendeki neden sonuç ilişkisi bu doğrultuda gerçekleşir. Bu durumda Muammer'e göre Allah zorunluluğa tabi olarak değil, iradesinin etkisiyle yaratır. Tabîî nedensellik zincirinde ortaya

⁶⁸ Eş'arî, *Maqâlât*, 165-174,484-497; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 183.

⁶⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/374.

⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 59-60.

⁷¹ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 45.

⁷² Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/375.

⁷³ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/372.

⁷⁴ Eş'arî, *Maqâlât*, 514.

çıkan tüm olaylar O'nun iradesi ile meydana gelmektedir. Hayyât Muammer'in⁷⁵ ve çağdaşı Nazzâm'ın tabîî nedensellik düşüncesinin Allah'ın fâil-i muhtar olması ile çelişmediğini ifade etmektedir.⁷⁶

Sonuç

Muammer, atomculuk düşüncesini benimseyen tabiatçı bir kelamcıdır. Onun sisteminin en önemli parçası eşyada var olduğunu kabul ettiği tab' kavramı ve bu bağlamda ortaya attığı mâna teorisisidir. Âlemden bir nedensellik olduğunu kabul eden Muammer'i değerlendirirken tab' kavramı ve mâna teorisi göz önünde tutulmalıdır.

Bir cismin oluşması için sekiz cüzün bir araya gelmesi gerektiğini savunan Muammer'e göre cisimler kendi arazlarını oluşturmaktadır. Her cisim kendi tabiatına uygun şekilde kendi arazlarını meydana getirebilme potansiyeline de sahiptir. Sisteminin en önemli parçası olan mâna ise cisimdeki bu tabiatı harekete geçiren bir iç yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olarak gördüğü bu kavram dolaylı olarak Allah'ın cisimler üzerindeki etkisini de göstermektedir. Ona göre Allah bir mânayla âlim, kadir ve mürîd olmaktadır. Onun bu düşüncesi mânaların sonsuzluğunu kabul ettiği şekilde bir algı oluştursa da teselsüle sebebiyet verdiği düşünülen bu anlayışının temelinde esasında her şeyin bir nedeni olduğu fikrine sahip olması yatar. Muammer kesinlikle Allah'ın yaratıcılığı fikrini göz ardı etmez. Arazların cisimler tarafından meydana getirildiğini savunması, atomculuk fikrini benimsemesi ve aynı zamanda nedensellik anlayışını da sahip olması onu tartışmalı bir figür haline getirmiştir. Özellikle Eş'arî kelamcılar sürekli yaratma teorilerine uygun düşmediği için Muammer'i katı nedensellik suçlamışlardır. Ancak mevcut kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda Muammer'in Allah'ın evrenin işleyişine hâkim olduğu ve bunu da eşyaya yerleştirdiği tabiatlar sayesinde yaptığı düşüncesine sahip olduğu kanaatine varılmıştır. Muammer'e göre evrende süregelen bu işleyişin bir nedensellik sürecini içeriyor olması Allah'ın evrene bu sistemi yerleştirmiş olmasındandır. Evreni anlamak ve anlamlandırmak adına Muammer alt kozmolojik kavramlara gereken değeri verdiği gibi aynı zamanda bu kavramlar ile Allah'ın varlığını, birliğini ve âleme olan etkisini de ortaya koymaya çalışmıştır. Günümüze herhangi bir eseri ulaşmayan Muammer'in görüşleri mensubu olduğu Mu'tezilî, Eş'arî ve Matûrîdi kaynaklardan elde edilmektedir. Bu kaynaklarda haklı eleştirilerin yanı sıra haksız eleştiriler de bulunmaktadır. Bu sebeple tutarlı bir Muammer algısından bahsedebilmek zordur

⁷⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 45.

⁷⁶ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 40-41.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Farq beyne'l-firaq*. thk. Muhammed Osman el-Hişt Kahire: Mektebâtü İbn Sînâ, ts.
- Bilge, Meliha. "Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2020), 587-616.
- Bilge, Meliha. *Mu'tezile'de Mûcize*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cengiz, Yunus. "Mâna Teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Daiber, Hans. *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammer Ibn 'Abbâd As-Sulamî*. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1975.
- Dhanani, Alnoor. "İslam Düşüncesinde Atomculuk". çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 393-400.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine". *Eskiyeni Dergisi* 21 (2017), 11-27.
- Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.
- Frank, Richard M. "Al- Ma'nâ :Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248-259.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H.S. Nyberg. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücceredü Maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim. Kahire: Mektebetüs-Sekafeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dar-u Sadır, 1990.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Thk. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.
- İbn Meymûn, Musa. *Delâletü'l-hâ'irîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

- İsfahâni, Râgıb. *Müfredât. Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Ka'бі, Ebü'l-Kâsım Abdullâh el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı*, trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdu'l-Kerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Macdonald, D.B. "Klasik Dönem Kelamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 279-297.
- Murtazâ, İbnü'l. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". 321-323. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Pullman, Bernard. *The Atom in the History of Human Thought*. USA: Oxford University Press, 1998.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/316-317. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Tritton, A.S. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâturîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 54-64. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.



Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi

The Issue of the Unchangeability of Sunnatullah

Yaşar ÜNAL

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Çankırı/Türkiye
Associate Professor, Karatekin University of Çankırı, Faculty of Islamic Sciences, Çankırı/Türkiye
yasarunal69@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-9543-7445 | <http://ror.org/011y7xt38>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
12 Ekim 2023	12 October 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
18 Aralık 2023	18 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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 (Yaşar Ünal).

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 (Yaşar Ünal).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Ünal, Yaşar. “Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 763-794. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1374875>

”

Öz

İnsanlık tarihinin ilk anlarından itibaren gündeme gelen Allah-evren-insan ilişkisi üzerine başta ilahi din mensupları ve filozoflar olmak üzere müspet ilim temsilcileri tarafından da birbirinden farklı pek çok teori ileri sürülmüş, ilişkinin ayrıntıları üzerinde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Konu etrafındaki tartışmalar hâlihazırda da güncelliğini korumaktadır. İlahi dinler açısından bakıldığında İslam'ın son şekli olarak gelen Kur'an merkezli vahiy sisteminin en dikkat çeken ve temel unsuru olarak görülebilecek tarafı, yaratan ve yaratılanlar arasındaki net ayrımdır. Söz konusu anlayışa göre Allah dışındaki tüm varlıklar, yaratılanlar kategorisinde değerlendirilmektedir ve var olmalarının yanında varlıklarının sürdürmelerini aralarında hiçbir benzerliğin olmadığı Allah'a borçludurlar. Bunun yanında Kur'an'da evrenin hassas ölçülere göre bir denge ve düzen içerisinde var edildiği sıkça ifade edilmektedir. Hatta bahsi geçen bu kriterler, Allah'ın varlığını ve özellikle de birliğini ortaya koymak noktasında çokça kullanan bir argüman olan teleolojik delilin hareket noktasını oluşturmaktadır. Tüm bunlar bize evrende hiçbir şeyin gelişi güzel ya da tesadüf/şans eseri olmadığını ortaya koymakta, evrenin bir standart/yasalılık içerdiği çağrışımını yapmaktadır. Kanaatimizce "Sünnetullah", Kur'an'da bu standartın ya da yasalılığın ifadesi olarak kullanılan bir kavramdır. "Sünnetullah"ın değişmezliği meselesi, önce nedensellik üzerinden determinizm, sonra da determinizm bağlamında deizm tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Nitekim "Sünnetullah" kavramının katı bir determinist anlayış üzerinden anlaşılması deizme kapı açma ihtimalini barındırırken, evrende olup biten olayları standart yasalar yerine tesadüflere bağlamak ise yaratıcıyı devreden çıkararak ateizme götüren bir süreci gündeme getirmektedir. Bu yüzden "Sünnetullah" olgusunun Allah-evren-insan ilişkisi bağlamında bu riskleri ortadan kaldırmaya dönük bir şekilde ele alınması önem arz etmektedir. Biz de bu nedenle "Sünnetullah-yasalılık" ilişkisini "değişmezlik" bağlamında çalışma konusu olarak belirledik. Konuyu ele alırken sadece vahyin verilerini değil, olgusal alanı da hesaba katmaya çalıştık. Bunu yaparken temel yaklaşımımız Kur'an'ı salt bir bilim kitabı olarak görmemek "tabiatta olan biten her şey ayrıntısıyla Kur'an'da yer alır" tarzında bir şartlanmışlık üzerinden hareket etmemek oldu. Ancak her ikisi de aynı varlık tarafından yaratılan tabiatla Kur'an arasında bir uyum olduğu gerçeğini gözden kaçırmamaya çalıştık. Zira kanaatimizce bu uyum, tabiattan/fizik alandan hareketle Allah inancına ulaşma noktasında nesnel bir zemin oluşturabilecek potansiyeli barındırmaktadır. Metnimizi oluştururken kavram analizi, tarihsel ve olgusal gerçeklik öne çıkarmaya çalıştığımız unsurlar oldu. Metot olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tercih edildi. "Sünnetullah" kavramının anlam çerçevesi incelenmeye ve nedensellik ile ilgisi ortaya konulmaya çalışıldı. Araştırmamızda "Sünnetullah" kavramı Allah-insan-evren ilişkisi bağlamında topluma ve tabiata yönelik tüm yasaları içeren bir anlamda kullanılmıştır. Bunun yanında yaşamın farklı alanları ve şartlarında herhangi bir şeyin doğası ve işleyişine dair farklı yasaların devreye girmesinin yasanın değişikliğe açık olması anlamına gelmeyeceği ileri sürülmüştür. Kanaatimizce yasanın değişmemesi ile kastedilen şey aynı şartlarda aynı kanunun devreye gireceği ayrıntısıdır. Bu durumda şartlar değişebilir, ancak o şartlara özel/uygun olarak devreye giren kanun değişmez. Nitekim Allah sonsuz ilmine ve kudretine uygun olarak hiçbir ayrıntıyı atlamamış, sebep ve sonuçlarıyla evrende olası her durum için bir kanun belirlemiştir. "Sünnetullah" ile nedensellik arasındaki ilişki işte bu zeminde gerçekleşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Sünnetullah, Yasalılık, Nedensellik, Değişmezlik, Determinizm.

Abstract

From the earliest moments in human history, the relationship between God, the universe, and humanity has been a subject of discussion, not only among followers of divine religions but also among representatives of positive sciences. Various theories have been put forth, and numerous evaluations have been made regarding the details of this relationship. The discussions around this topic continue to be relevant today. From the perspective of divine religions, one of the most notable and fundamental aspects of the Quran-centered revelation system in Islam is the clear distinction between the Creator and the created. According to this understanding, all entities outside of Allah are categorized as created beings, and they owe their existence and continuity to Allah, who is incomparable to anything else. Additionally, the Quran frequently emphasizes that the universe was created with precise measures, balance, and order. Indeed, these criteria form the starting point of the teleological argument, which extensively utilizes them to demonstrate the existence of Allah, especially His unity. All of this suggests that nothing in the universe is the result of random chance; rather, it implies that the universe embodies a sense of regularity or lawfulness. In our view, "Sunnatullah" is a term used in the Quran to express this regularity or lawfulness. The issue of the unchangeability of the "Sunnatullah" has brought forth discussions on determinism first through causality and then, within the context of determinism, debates on deism. Indeed, interpreting the concept of "Sunnatullah" through a rigid deterministic understanding may open the door to deism, while

attributing events in the universe to chance rather than standard laws brings about a process leading to atheism by excluding the Creator. Therefore, it is crucial to approach the phenomenon of “Sunnatullah” in the context of the relationship between God, the universe, and humans in a way that eliminates these risks. For this reason, we have chosen to focus on the relationship between “Sunnatullah” and legality within the context of “immutability.” In addressing this topic, we have attempted to consider not only the data of revelation but also the factual domain. In doing so, our fundamental approach has been not to view the Quran as a purely scientific book and not to operate under the assumption that “everything happening in nature is detailed in the Quran.” However, we have endeavored not to overlook the fact that there is harmony between nature/physics, created by the same entity, and the Quran. In our opinion, this harmony has the potential to create an objective foundation for reaching belief in Allah based on the movement from nature/physics. While composing our text, we emphasized concept analysis and highlighted historical and empirical realities. Document analysis was chosen as the method for this qualitative research. We explored the framework of the concept of “Sunnatullah” and attempted to elucidate its relationship with causality. In our research, the term “Sunnatullah” has been used in a sense encompassing all laws pertaining to society and nature within the context of the relationship between God, humans, and the universe. Additionally, it has been argued that the introduction of different laws into the nature and operation of anything in various areas and conditions of life does not imply that the law is susceptible to change. In our view, the unchangeability of the law refers to the detail that the same law will come into effect under the same conditions. Conditions may change, but the law that comes into effect according to those specific/appropriate conditions remains unchanged. Indeed, in line with His infinite knowledge and power, Allah has not overlooked any detail and has established a law for every possible situation in the universe with its causes and effects. The relationship between “Sunnatullah” and causality occurs in this context.

Keywords: Kalam, Sunnatullah, Lawfulness, Causality, Unchangeability, Determinism.

Giriş

Kelam ilminin ortaya çıkışında ve gelişmesinde köklü felsefi geleneklerle, farklı din, inanç ve mezheplerle karşılaşmanın ve bu bağlamda yeni pek çok tartışma konusunun Müslümanların gündemine girmesinin birinci derecede etkili olduğu bilinen bir gerçekliktir. Bu süreçte kelam ilminin İslam inanç ilkelerini net bir şekilde ortaya koymanın yanında farklı inanç ve kültürlere karşı savunmacı bir tarzda konumlandığı görülmektedir. Söz konusu savunmacı tepki doğal bir durum olarak kabul edilebilir. Zira muhatap olunan yapılar incelendiğinde bunların özellikle tenzih noktasında İslam’ın öne sürdüğü ilkelerden farklı pek çok unsuru içerdiği anlaşılmaktadır. Nitekim kelamın özellikle ilk ortaya çıktığı dönem dikkate alındığında temelde yaratan ve yaratılan ayrımının net bir şekilde ifade edildiği görülebilir. Buradan hareketle âlem olarak ifade edilen Allah dışındaki tüm varlıkların hâdis olduğunun ve var olmak için bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunun ortaya konulmasının kelamın en temel karakteristiğini oluşturduğu açıktır. Doğrusu yaratan ve yaratılan arasındaki bu keskin ayrımla Allah’ın mutlak güç ve irade sahibi bir varlık olduğunun ve yarattıklarıyla hiçbir bakımdan benzerlik taşımadığının ispatlanmasının amaçlandığı söylenebilir.¹

İslam’ın ilkeleri ışığında şekillenen varlık ve tabiat felsefesinde ortaya konulmaya çalışılan ikinci temel ilke ise var olmak bakımından bir yaratıcıya muhtaç olan yaratılmışların varlıklarının sürdürülebilmesinin de yaratıcıdan bağımsız olarak düşünülmemeyeceğidir. Yaratılmış varlıkların hiç bir açıdan mükemmel olmamaları ya da çeşitli sınırlılıklara sahip olmaları onların her bakımdan

¹ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Mustafa Selim Yılmaz, “Dinamik Bir İlmî Anlayışın İnşası Açısından Niçin Ebû Hanîfe’den Başlanımalı?“, *Tetkik* 1 (2022), 29-33.

mükemmel bir varlığa ihtiyaç duymalarını beraberinde getirmiştir. Söz konusu varlık yarattığı alemde her türlü tasarrufta bulunma yetkisine de sahiptir. Burada Allah'ın varlığı iman esaslarının ilkinin teşkil etmekle birlikte kelamcı için dogmatik bir tarzda araştırmadan ve akletmeden O'nu kabul etmesinin sağlıklı bir iman olamayacağını da ifade etmek gerekir.

Kelamcılarla İslam filozofları arasında buraya kadar anlatılanlar açısından bir uzlaşma olduğu ifade edilebilir. Ancak Allah-alem-insan ilişkisinde Allah'ın konumunun ve işlevinin ne olduğunun belirlenmesi hakkında aralarında ciddi fikir ayrılıklarının olduğu ve tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Söz konusu tartışmalarda felsefecilerin Allah ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi illet-malül, neden-nedenli, sebep-sebepli vb. şeklinde anlamaları ve temellendirmeleri² belirleyici bir role sahiptir.³ Anılan ilişki türlerinin karakteristik özelliğinden hareketle İslam felsefecileri Allah'ın iradesini ve yaratmayı devre dışı bırakarak var olan her şeyin Allah'tan zorunlu olarak taşıdığı ileri sürmektedir. Kelamcılar ise Allah'ın yaratmasını esas alıp özgür iradesini önceleyerek O'na yüklenecek her türlü zorunluluğun Allah'ı gerçek bir fail olmaktan çıkaracağını ifade etmişlerdir. İşte bu zeminde nedensellik meselesi kelamcılarının ilgi alanına girmiş neden ve sonuç arasında nasıl bir ilişki olduğu konusunda yoğun tartışmalar gündeme gelmiştir.

² Örneğin Fârâbî Allah için “O, diğer tüm varlıkların var olmasının en son ilkesidir.” demektedir. Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ el-Fârâbî, *Tahsilü's-Sâade-Farabi'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 8. Adnan Abdülhak ise Fârâbî için “Madde şekilden şekle geçerken Faal Akıl'dan aldığı suretler ile yani illetler ile taayyün eder. O halde Farabi muayyeniyete (determinizme) kuvvetle inanmıştır. Bazı hadiseler gayri muayyen (indetermine) görünürse de bu zahiri bir haldir, onların da mutlaka sebepleri ve illetleri vardır, fakat biz bilemiyoruz.” şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bk. Adnan Abdülhak, “Farabi” mad., *MEB İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Matbaası, 1945), 4/463. Yine İbn Sina da illet olmadan malülün olamayacağını iddia emektedir. Bk. Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetu'n-Nu'man, 1992), 4/150; Ayrıca bk. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 111-116. İlet-sebepl ilişkilerini güçlü şekilde savunan İbn Rüşd ise sebeplerin neticeleri üzerindeki etkili olduklarını inkar eden, hikmeti de ilmi de iptal etmiş olmakla itham ederek, bunun insan tabiatına aykırı bir durum olduğunu söylemektedir. Bk. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri- Faşlü'l-makâl el-keşf anî'l-menâhici'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), 337.

³ İlk dönem kelam metinleri dikkate alındığında sebep ve illet arasında belirgin bir ayrım yapılmadığı görülmektedir. Ancak Kâdî Abdülcebâr ile birlikte söz konusu iki kavram arasında net bir ayrıma gidilmiştir. O'na göre illet sonucunu zatı gereği zorunlu kılarken aynı durum sebep için söylenemez. Birtakım engellerin varlığı ve fiilin gerçekleşeceği ortamın uygun şartlar taşımadığı durumlarda sebebin sonucu ortaya çıkarmaması söz konusu olabilir. Ancak şartlar uygun olduğu ve engeller ortadan kalktığı zaman sebep sonucunu zorunlu kılar. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-muğnâ (Nedensellik Kitabı)*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 180-181. Ayrıca bk. Osman Demir, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi” *Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 78. Buradan hareketle illet sebebe göre daha geniş bir kavram olup her illet sebep iken, her sebep illet değildir. Bu durumda illet nesneye ait bir vasıf olup onun üzerinde bir etki meydana getirirken, sebep iki şey arasında bağlantıyı sağlayan bir vasıta mesabesinde olup bizzat kendinden kaynaklanan tesir gücüne sahip değildir. Felsefeciler için ise illet ve sebep arasında bir ayrım söz konusu değildir. Bk. Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-felsefi* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Âlemî, 1994), 1/648; Semih Duğaym, *Mevsû'âtu mustalahâti'l-Eş'arî ve Kâdî Abdülcebâr* (Beyrut: Mekbetü Lübnan, 2002), 2/420-421 Richard Taylor, “Causation”, *The Encyclopedia of philosophy*. ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), 56; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 26. Ayrıca bk. M. Cüneyt Kaya, “Cause and Effect”, *The Oxford Encyclopedia of philophy, Science and Technology in islam*. ed. İbrahim Kalın (UK: Oxford University Press, 2014), 123.

ilk dönem kelim alimlerinin⁴ büyük bir kısmı tercihlerini nedensellik ilkesini kabul etmeme yönünde kullanmışlardır.⁵ Bunun iki temel sebebi vardır: Birinci sebep şayet varlıklarda değişmez bir takım tabiatların varlığı kabul edilirse bunların zorunlu olarak bazı sonuçlar doğuracağı şeklindeki çıkarımdır. Bu durumda tabiatın gerek yapısında gerekse işleyişinde Allah'ın müdahalesi devre dışı kalacak ve yaratıcı, ilk sebep ya da ilk hareket ettirici olmanın ötesine geçemeyecektir. (Sayın hocam burada giriş bölümü olduğu için genel bir çıkarım yapıldı. "Nedensellik Kavramı Etrafındaki Tartışmalar" bölümünün girişinde burada istediğiniz açıklamaya dair bilgi verildi.) İkincisi ise söz konusu zorunluluğun tabiat kanunlarının asla değişmemesini beraberinde getireceği bunun da mucize olgusunun kabulünün imkansızlığına ya da reddine neden olacağıdır. Mucizenin reddi ise nübüvvetin en önemli delilinin ortadan kalkması anlamına gelecektir.⁶ Ancak her ne kadar çoğunluk zorunlu nedensellik ilkesini kabul etmeye yanaşmamışsa da bir kısım alim varlıktaki tabiatları ve nedenselliği kabul etmenin bir yaratıcının varlığını inkar etmeyi gerektirmediğini savunmuşlardır. Hatta söz konusu alimler evrendeki ölçü, düzen ve gayeliliğin yani teleolojik delilin, varlıktaki tabiatlara ve doğal nedenselliğe dayandığını bunun da Allah'ın varlığına ve birliğine dair en güçlü ve anlaşılır delil olduğunu ileri

⁴ Burada kastedilen dönem hicri 2. ve 3. yüzyıllardır.

⁵ Wolfson kelamcılarının nedensellik konusunda ortaya koydukları görüşleri üç gruba ayırmaktadır: Bunlardan birincisi Eş'ariler, Maturîdiler ve Mu'tezile'nin Basra ekolünün temsilcilerinin yer aldığı gruptur. Bunlar Allah'ın âlemdeki her bir olayın doğrudan sebebi olduğunu ve bu olaylar arasında nedensellik içeren hiçbir bağın bulunmadığını savunmaktadırlar. İkincisi ise Nazzam'ın görüşü olup âlemin yaratılışı esnasında Allah tarafından onun içine işleyişine dair nedensellik yasalarını yerleştirdiği ve âlemin O'nun gözetiminde ve iradesine bağlı olarak söz konusu nedensellik yasaları tarafından yönetildiği şeklindeki anlayıştır. Üçüncü görüş ise Muammer'e aittir ve tıpkı ikinci görüşteki gibi âlemin içine yerleştirilen nedensellik yasaları tarafından yönetildiğini ileri sürmektedir. Ancak bunlar her ne kadar Allah tarafından yerleştirilen yasalar olsa da O'nun gözetimi ve iradesi olmaksızın yani Allah'tan bağımsız bir şekilde işlemektedirler. Bk. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 440. Zorunlu nedenselliğin inkârı/reddi konusunda ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Kitâbü'l-İbâne*, (Haydarâbâd: y.y, 1948), 6; Ebû Mansûr Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2009), 59, 124, 180; *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Fadıl Aygan (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 2/282; Kâdî Abdülcebbar, *Kitabü't-Tevlîd*, 125; Kâdî Abdülcebbar, *Nüketü'l-kitâbi'l-muğni*, thk. Ömer Hamdân-Sabine Schmidtke (Beyrut: Ma'hedü'l-Emânî, 2012), 70; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Füre, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâri'l-Maşrik, 1986), 76, 133, 213; Ebû Bekr Bakıllanî, *Temhidü'l-evâil ve telhisi'd-delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 50-53, 60-64; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 359; Osman Demir, *Kelamda Nedensellik-İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik, 2015), 100 vd.

⁶ Bk. Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 16.

sürmüşlerdir.⁷ Bunun yanında Kur'an'da her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı,⁸ Allah'ın yarattığı her varlık için bir kanun da tayin etmesi⁹ ve evrende herhangi bir düzensizliğin olmadığı¹⁰ mealindeki ayetlerin kainattaki yasalılığa yaptığı vurgu, başka ayetlerde “Sünnetullah” şeklinde kavramsallaşmış, “Sünnetullah”ta değişimin olmayacağı şeklindeki içerik varlıktaki tabiatlar ve doğal nedensellik ilişkileridir.¹¹ Şu halde “Sünnetullah” ifadesinin anlam içeriği başta olmak üzere, “Sünnetullah”ın değişmezliği, söz konusu değişmezliğin zorunlu nedensellik/determinizm bağlamında nasıl anlaşılacağı, buradan deistik bir yaklaşımın çıkıp çıkmayacağı gibi konuların irdelenmesi gerekmektedir.

1. Sünnetullah Kavramının Kelime Anlamı ve Kur'an'da Kullanımı

“Sünnetullah” terkinin oluşturan “Sünnet” ve “Allah” ifadeleri, Kur'an-ı Kerim indirilmeden önce Araplar tarafından bilinen ve sıklıkla kullanılan kelimelerdir.¹² Ancak kelimenin “Sünnetullah”

⁷ Yaratılmışlık olgusu, içerisinde düzen fikrini barındırmaktadır. Evrenin ilim, kudret, hikmet ve merhamet sahibi bir güç tarafından yaratıldığını kabul etmek, onda bir gaye, düzen, plan ve sanatkarlık olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Böylesi bir âlemde ise rastlantılar değil, kozmik, bireysel ve sosyal düzenin tamamında yasalılık fikri hakimdir. “Söz konusu yasaların varlığı ve sürekliliği, hem yasaların hem de onların ayakta tuttuğu düzenin devamlılığına imkân verir.” Bk. Ş. Ali Düzgün, *Sistematik Kelam*, ed. Ahmet Akbulut (Ankara: Anküzem Yayınları, 2011), 106. Bu bağlamda gaye ve nizam delili evrenin var oluşunu izah etmek üzere Platon ve Aristoteles tarafından da kullanılmıştır. Bk. Platon, *Yasalar*, çev. C. Şentuna-S. Babür (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1998), 119; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 66. Hikmeti “her şeyi yerli yerine koymak” olarak tanımlayan Maturîdî, yaratmanın da hikmet üzerine olduğuna dikkat çekmektedir. Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 30,124. Yine Eş'ari evrenin hikmet esaslı bir düzen ve ahenk içerisinde yaratıldığını ifade eder. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ari, *Eş'ari Kelamı-Kitabu'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 47-48. Mu'tezile kelamcılarında Câhız da *Kitabü'd-Delail* isimli eserinde gaye ve nizam delilini yoğunlukla kullanmaktadır. Bk. Ebu Osman Amr el-Câhız, *Kitabü'd-Delail ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir* (Beyrut: Daru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 5-7,61. Kelamcılarının yanında felsefecilerin de gaye ve nizam delilini kullandıkları görülmektedir. Örneğin İbn Sîna'da sebeplik, inayet içerisinde değerlendirilen metafizik bir ilkedir. Bunun yanı sıra, âlemin varlığını ve düzenliliğini ortaya koyan ontolojik ve kozmolojik temelli bir içeriğe sahiptir. Bk. Ebü Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. İbn Sîna, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, thk. A. Nürânî (Tahran: Muessese-i Mutâlât-i İslâmî, 1363), 84. Kindi ise evrendeki gaye, nizam, ahenk ve güzelliğe atıfla bunları Allah'ın ilim, kudret, hikmet ve varlığını ortaya koyan bir delil olarak kabul etmiştir. Bk. Ebü Yusuf Yakub b. İshak Kindi, *Felsefi Risaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 36. Filozoflar arasında ispat-ı vacip konusunda imkan ve hüdu delillerini eleştirerek gaye ve nizam delilini güçlü bir şekilde savunan alim ise İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd Kur'an'ın dikkatlice incelenmesi durumunda Allah'ın varlığını ortaya koymak adına ondan iki delilin çıkacağını iddia etmektedir. Bunlar da ‘inayet’ ve ‘ihtira’dır. Bk. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. M Abid el-Cabiri (Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 101-118.

⁸ el-Kamer 54/49.

⁹ Tâhâ 20/50; el-Enbiyâ 21/16-17. “Nesnelere yerleşik olarak bulunan bu özellikler için *fitrat*, evrende meydana gelen olgulardaki düzenlilik için ise *sünnet*” kavramları kullanılabilir.” Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 292.

¹⁰ Bk. en-Neml 27/88; Yâsîn 36/38-40; el-Mülk /3-4.

¹¹ Nitekim ‘nizam’ kelimesi, “Evrendeki bütün doğal olguların basit doğa yasalarına uyuyor olması” şeklinde ifade edilmektedir. Bk. Necip Taylan, *Düşünce Tarihindeki Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 56.

¹² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 90-91; Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1999), 45; Yaşar Ünal, *Cahiliye Değerlerinin Dönüşümü*, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 125-127. Cahiliye Araplarının sünnet kavramıyla atalarından/babalarından miras kalan ve kendileri için örnek davranış ev yaşam şekli olan çeşitli gelenek, töre, örf ve adetleri kastettikleri bilinmektedir. Nitekim Lebîd b. Rebîa şöyle demektedir: “Biz ki atalarımızdan öğrendik bu yolu yordamı / Yolu yordamı, lideri olmayan topluluk olur mu?” Lebîd b. Rebîa, *Yedi Askı*

şeklinde bir isim tamlaması olarak kullanımının Kur'an ile başladığı söylenebilir.¹³ Burada Allah kelimesinin -içerik farkı göz ardı edilmemek koşuluyla- İslam dini ve Cahiliyye toplumu açısından ortak kullanılan bir kelime olduğu ve aynı durumun sünnet kelimesi için de geçerli olduğu düşünülürse, Kur'an'ın ortaya koyduğu bu yeni kullanım şeklinin sünnet kelimesinin çağrıştırdığı anlamı, Allah'a izafe etmekten başka bir şey olmadığı görülecektir. Öyle görünüyor ki Kur'an, ata, ecdat, asabiyet/kabile esaslı geleneğin ve putların yerine “Sünnetullah”ı koymuş böylece İslam'ın Allah merkezli bir din olduğunu vurgulamıştır. “Sünnetullah” ifadesinin karşılık geldiği anlamı ortaya koyabilmek için “Sünnet” kavramının incelenmesi gerekmektedir.

Sünnet, “senne” kökünden gelen mastar bir isimdir. Kelimenin fiil formu olan “senne”, kendisiyle kullanılan çeşitli isimlerle birlikte “bıçağı bilemek, mızrağa demirini geçirmek, demir, taş veya dişi cilalayıp parlatmak, develeri güzelce otlatarak onları parıldatmak, yaşlanmak, kanun koymak, yolda yürümek, bir şeyi izah ve tasvir etmek, toprağa su dökmek ve böylece onda bir yol açmak, bir şeyi biçimlendirmek, çığır açmak, şekil vermek, belirlemek, iz bırakmak, bir şeyi adet olarak ihdas etmek ya da örnek olarak ortaya koymak”¹⁴ gibi farklı anlamlara gelmektedir. “Sünnet”in çoğulu “Sünen” olup, yüzün ön kısmı, tabiat, karakter, huy, davranış, durum, yol, gidişat, şeriat/kanun”¹⁵ gibi anlamlarla karşılanmaktadır. Kur'an öncesi dönemde iyi-kötü ayrımı yapılmaksızın her yeni davranış tarzı için kullanılan ve böylece nötr bir karakter taşıdığı anlaşılan sünnet kavramının, Hz. Peygamber'in söz ve davranışları şeklinde anlaşılmasıyla birlikte iyi/olumlu anlam içeriğinin Hz. Peygamber'e transfer edildiği, kötü anlam içeriğinin ise bid'at kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir.¹⁶

Gerek sünnet gerekse bu ifadenin Allah'a nispetiyle meydana gelen “Sünnetullah” kavramlarının her ikisi de Kur'an'da yer almaktadır. Dolayısıyla bu kelimelerin geçtikleri ayetlerin incelenmesi, karşılık geldikleri anlamlarının ortaya konulabilmesi için gereklidir.

Şiirleri-Muallakalar, çev. Mehmet Hakkı Suçin (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020), 126-127. Ayrıca bk. Şeyh Ahmed b. el-Emin eş-Şinkiti, *Şerhu'l-muallakatu'l-aşara* (Beirut: Dâru'l-Kalem, ts.), 125. Başka bir örnekte de Hassan b. Sabit şöyle der: “Fihri ve kardeşlerinden olan kurtlar (ileri gelenler), insanlar için kendilerine uyulan sünnetler (adetler) vaz'ettiler.” Ebu'l-Velid Hassas b. Sabit, *Divanu Hassan b. Sabit* (Beirut: Matbaatu Endülüsi, ts.), 304.

¹³ Özsoy, *Sünnetullah*, 46.

¹⁴ Bk. Ebu'l-Kâsim el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. ve not. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 756-757, İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulfâfir Atar (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, ts.), 3/2138-2141; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), 5/242-246; Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1991), 13/220-228; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehtîbü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülalim el-Berduni (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), 12/298-306; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, çev. ve haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: YEK Yayınları, 2014), 6/5398-5400; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2. baskı, (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 9/11; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ümran Yayınları, 1981), 321.

¹⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, 756; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 13/224; Ayrıca bk. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 42.

¹⁶ Şerif Ali el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 122; Ayrıca bk. M. Said Hatipoğlu, “Prof. Dr. M. Said Hatipoğlu ile Bir Söyleşi”, *Ehl-i Sünnet Tetkileri* içinde (İstanbul: Eksen yayıncılık, 1989), 29; Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, 46; İlyas Çelebi, “Sünnet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/153.

Sünnet ifadesi Kur'an'da on bir ayette toplam on altı kez geçmektedir.¹⁷ Kavram on dört yerde tekil, iki yerde ise çoğul formda kullanılmıştır.¹⁸ “Sünnetullah” terkihi ise bu formuyla Kur'an'da beş yerde geçmektedir.¹⁹ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de dört yerde sünnet sözcüğünün “sünnetü'l-evvelin” şeklinde yer aldığı görülmektedir.²⁰ “Sünnetullah” terkihinin Türkçe karşılığı "Allah'ın sünneti" şeklindedir.²¹ Sünnet kelimesinin sözlük anlamı dikkate alındığında ise “Sünnetullah”/Allah'ın sünneti tamlamasından Allah-evren-insan ilişkisi bağlamında yaratma ve hüküm verme konularında Allah'ın benimsediği/izlediği yol, değişmez kanunu, muamelesinde içkin olan yasallık/kurallılık şeklinde bir anlam içeriğine ulaşılabilir.²² Bu anlamda “Sünnetullah” ifadesi insanın bireysel ve toplumsal ilkeliliği ve sürekliliği bağlamında ele alındığında, yine Kur'an'da yer alan fitratullah ve sıbğatullah'ı da içine alan şemsiye bir kavram olmaktadır.²³

2. Sünnetullah Kavramının Anlam Çerçevesi

“Sünnetullah” ifadesinin anlam skalası içerisinde yer alan yasallık/kanunîlik olgusunun merkeze alınması sonucu çeşitli tartışmaların gündeme geldiği görülmektedir. Söz konusu tartışmalar kavram hakkında birbirinden farklı anlayışların/kabullerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunlardan bir tanesi “Sünnetullah” kavramının karşılığının Allah ve insan arasındaki ahlaki ilişki

¹⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945), 367.

¹⁸ “Sizden önce de sünnetler uygulanmıştı. Yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.” (Âl-i İmrân 3/137) ve “Allah size dininizin hükümlerini açıklamayı, sizi sizden öncekilerin sünnetlerine/yollarına yöneltmeyi ve tevbelerinizi kabul etmeyi ister. Allah âlim'dir; sizin için hangi hükümlerin yararlı olacağını çok iyi bilir, hâkim'dir; koyduğu her hükümde bir hikmet vardır.” (en-Nisâ 4/26.) Söz konusu ayetlerden birincisinde ‘sünnet’ kelimesi ile kastedilenin Allah'ın sünneti/“Sünnetullah” olduğu anlaşılmaktadır. İkinci ayette ise Allah'ın önceki toplumlara bildirdiği ‘doğru yol’ anlamı öne çıkmaktadır. Yani kaynağı itibarıyla burada insana ait bir şeyden bahsedilmemektedir.

¹⁹ el-Ahzâb 33/38,62; el-Fâtır 35/43; el-Mü'min 40/85; el-Fetih 48/23. Yine “Senden önce gönderdiğimiz tüm elçiler için öngördüğümüz sünnet budur. Sünnetimizde herhangi bir değişiklik göremezsin.” (el-İsrâ 17/77) ayetinde geçen ‘sünnetine’ ifadesinin karşılığının da ‘Sünnetullah’ olduğu açıktır.

²⁰ Bk. el-Hicr 15/13; el-Kehf 18/55; el-Enfâl 8/38; el-Fâtır 35/43. Dikkatlice incelendiğinde “İnkâr edenlere eğer vazgeçerlerse geçmişte yaptıklarının başlanacağını yok eğer devam ederlerse, önceki inkârcı milletlere uygulanmış olan kuralların onlar için de geçerli olacağını söyle!” (el-Enfâl 8/38) ve “Nitekim peygamber gelince insanların inanmalarına ve Rablerinden başlanma dilenmelerine engel olan şey, önceki kavimlerin kökünü kazıyan felaketlerin ya da ahiret azabının kendilerine de açacak bir şekilde gelivermesini beklemeleridir.” (el-Kehf 18/55) ayetlerinde geçen ‘sünnetü'l-evvelin’ ile kastedilen anlamın “Sünnetullah” olduğu görülecektir. Bunun dışında “Nitekim bu inkârcılar da geçmişteki milletlerin durumu ortada iken, Kur'an'a inanmazlar.” (el-Hicr 15/13) ayetinde de ‘sünnetü'l-evvelin’ ifadesiyle verilmeye çalışılan güçlü anlamın yine “Sünnetullah” olduğu söylenebilir. Zira bir önceki ayette “İşte biz bu alaycı tutumu, küfürde ısrar edenlerin kalplerine de aynı şekilde yerleştirdik.” ifadesi geçmektedir. Bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kurân Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.), 5/35. Son ayet bağlamında ‘sünnetü'l-evvelin’ ifadesi ikinci alternatif anlamıyla yani geçmiş ümmetlerin hayat tarzı, yol ya da yöntemi şeklinde anlaşıldığı takdirde sadece bir yerde insanlar için kullanıldığı ve olumsuz bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir.

²¹ Zemahşerî “Sünnetullah” ifadesini pekiştirici mastar olarak değerlendirmektedir. Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Omer b. Muhammed el-Hârizmi *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf'an hağâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, ed. Murat Süliün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: YEK Yayınları, 2018), 5/1086.

²² Râğıb el-İsfahânî “Sünnetullah” ifadesinin öteden beri süregelen yasallığı ifade ettiğine yer vermektedir. Bk. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 756. Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 13/224; Murteza Bedir, “Sünnet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150; Yusuf Okşar, “Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 285.

²³ Mustafa Akçay, “Sünnetullah, Fitratullah, Sıbğatullah” Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 126.

olduğu şeklindedir.²⁴ Buna göre “Sünnetullah” insanların tutum ve eylemlerine göre Allah'ın onlara karşı takındığı tavır veya izlediği yol şeklinde ifade edilebilecek yasadır ve söz konusu yasa mutlak değişmez niteliktedir.²⁵ Diğer bir görüş ise “Sünnetullah” ile Kur'an'da da vurgulandığı şekliyle sosyal/ toplumsal yasaların kastedildiği yönündedir. Bu durumda fizik ya da tabiat alanlarına taalluk eden yasalar için nasıl bir isimlendirme yapılacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Zira Kur'an'da bu alanlardaki yasallığı ifade etmek için özel bir isimlendirme bulunmamaktadır.²⁶ Bu bağlamda kelimacılar Allah'ın her an aleme müdahale eden bir varlık oluşunu temel alarak mutlak belirlenmişlik ya da başka bir ifade ile nedensellik noktasında gündeme gelen zorunluluk özelliğini devreden çıkaracak, dolayısıyla mucize olgusuna alan oluşturacak bir kavram üretmişlerdir.²⁷ Böylece “Sünnetullah” ifadesinin tabiat alanındaki karşılığı olarak “Âdetullah” kavramını ortaya koymuşlardır.²⁸

Bundan sonraki süreçlerde Müslümanların terminolojisinde Allah'ın toplumsal yasaları “Sünnetullah”, tabiat alanında geçerli olan yasaları ise “Âdetullah” terimi ile ifade edilmiştir. Özellikle Gazâlî sonrası söz konusu kavramın “Sünnetullah” ile eş anlamlı olarak kullanımının

²⁴ Bk. Abdulkaki Güneş, “Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 69.

²⁵ Nitekim tefsir alimleri “Sünnetullah”ı genel olarak Allah'ın yeryüzündeki insan toplulukları hakkında cari olan adeti ya da takip ettiği yolu/kanunu şeklinde değerlendirmektedir. Buna göre “Sünnetullah” Allah'ın peygamberlerini yalanlayıp onlarla mücadeleye giren kafir ve münafıkların cezalandırılacağı, mü'minlerin ise ödüllendirilip zafere ulaşacağı ve kimsenin değiştiremeyeceği kanun olarak ifade edilmektedir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i kebir*, thk. Dr. Abdullah Mahmud Şehhate, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 2/467; İmamü'd-Din Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1971), 7/323; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1166, 5/602, 5/1084; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 5/51; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 11/398-399; Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât-İlahi Kelamın Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020), 3/1099.

²⁶ Kur'an'da yasallığı çağrıştıracak ‘sıbgatullah’, ‘fitratullah’ ve ‘hudûdullah’ gibi ifadeler bulunmakla birlikte Kur'an'daki kullanımlarından hareketle bunların “Sünnetullah”ın fizik alemdeki karşılığı ifadeler olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Kavramların geçtiği ayetler için bk. el-Bakara 2/138,229; er-Rûm 30/30; en-Nisâ 4/14; et-Talâk 65/1. Ayrıca bk. Abdulkaki Güneş, “Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, 89.

²⁷ Nitekim İbn Rüşd'e göre, Gazâlî de mucize ve Tanrı'nın kudretine halel getirmemek adına neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddetmekte aklı, bilgiyi, nesnelere tabiatını ve evrendeki düzeni görmezden gelmektedir. Bu yaklaşımıyla sofistlere benzemekte ve neden-sonuç ilişkisini devreden çıkardığı için, evrende olup biten her şeyi tesadüflere indirgemektedir. Gazâlî'nin söz konusu eleştirileri boşa çıkarmak adına “Sünnetullah” terimi yerine “Âdetullah” ifadesini kullanması da kendisini kurtarmaya yetmemektedir. Zira İbn Rüşd'e göre âdet alışkanlığa bağlı olup, daha ziyade fiile gönderme yaptığı için Allah'a isnad edilemez. Bk. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 2/631 vd. Hattı zatında toplumsal yasaların kesinlik derecesi, fiziksel ve biyolojik yasaların kesinlik derecesinden daha azdır. Zira sosyal hadiseler daha değişkendir. Evrensel nitelik taşıyabilir. Burada kesinlikten çok belki süreklilikten bahsedilebilir. Kanaatimizce mucize olgusunu desteklemek amacıyla daha değişken olan sosyolojik olayları değişmez bir kanuna bağlarken, daha nesnel ve sosyal yasalara göre öncelikli/temel olan fiziksel yasaları değişken ya da başına buyruk bir konuma indirmek tutarlı görünmemektedir. Dahası bu durum olgusal alandaki pek çok gerçekliğin önemsizleşmesini, ardından da müspet bilimlerde zayıflamayı ya da geri kalmışlığı tetikleyebilecek bir tavır olarak görülmelidir.

²⁸ Bk. İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/159; Yusuf Okşar, “Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi”, 284.

yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.²⁹ Ancak Kur'an'da yasallığı ifade etmek için "Sünnetullah" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. "Âdetullah" ise Kur'an'da yer almaz. "Sünnetullah" kavramının Kur'an'da kullanıldığı yerler incelendiğinde 'toplumsal yasa'lara işaret etmesine rağmen³⁰ yine Kur'an'da farklı yerlerde geçen "...Allah'ın sünnetinde bir değişme bulamazsın."³¹ şeklindeki ifadenin sadece toplumsal yasalara indirgenmesi, kanaatimizce olgusal alanla/realiteyle uyuşmamaktadır. Zira ayetlerden anlaşıldığı üzere "Sünnetullah", Allah'ın varlıklarla ilgili olarak öteden beri var olan ve var olmaya devam edecek değişmeyen bir davranış biçimidir. Dolayısıyla bu ifade aynı zamanda Allah'ın ilkeleri, belli bir tarzı, standartları ve kuralları olan bir varlık olduğunu da ortaya koyar.³² Buradan hareketle "Allah'ın yasası" anlamındaki "Sünnetullah" ifadesinin sadece toplumsal yasalar için değil, bütüncül bir yaklaşımla Yaratıcı'nın Allah-insan-evren ilişkisi bağlamında topluma ve tabiata yönelik tüm yasalarına verilen genel bir isim olduğu şeklindeki kabul, daha tutarlı gözükmemektedir.³³ Zira hangi şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın Allah ile insan arasındaki ilişkinin Allah'tan insana doğru olması dikkate alındığında, bazı yönlerden değişkenlik/standartsızlık taşıması, başta Allah'ın adaleti olmak üzere pek çok tartışmayı beraberinde getirecektir. Ancak ilişkinin yönü insandan Allah'a olduğunda mesele bireyselleşeceğinden yani bireyin tercihlerini öne çıkaracağından değişkenlerin etkisiyle sonuçların da farklılaşması mümkün olabilecektir. "Sünnetullah"ın nesnel olmasından anlaşılan şey de budur.

Kur'an'da geçen "Sünnetullah" ifadeleri her ne kadar toplumsal-sosyal bir zemine işaret etse de toplumsal yaşamı doğrudan ilgilendiren fiziki, biyolojik, kimyasal gibi diğer yasalar, yasallık üst başlığında Kur'an'dan hareketle "Sünnetullah" olarak isimlendirilebilir. İnsan evrenin bir parçası ve siyasi anlamda yöneticisi³⁴ olduğuna göre tabiat alanındaki bütün yasaların onun bireysel ve

²⁹ Bk. İlyas Çelebi, "Sünnetullah", 38/159. Yusuf Okşar, "Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi", 285. Gazâlî'den önce Mu'tezili olarak bilinen tefsir alimi er-Rummani fiziksel kanunlar için "âdet" kelimesini kullanmıştır. Bk. Ali b. İsa er-Rummani, "en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân", *Selâse resâil fi i'câzi'l-Kur'ân* içinde, thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Za'lül Selam (Kahire: Dârul-Meârif, ts.), 103. Yine Rummani'nin çağdaşı olan hadis alimi el-Hattabi'nin de "âdet" kelimesini hem sosyal hem de fiziksel yasalar için kullandığı görülmektedir. Bk. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattabi, "Beyânü i'câzi'l-Kur'ân", *Selâse resâil fi i'câzi'l-Kur'ân* içinde, thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Za'lül Selam (Kahire: Dârul-Meârif, ts.), 20. Yaklaşık bir asır sonra Cüveyni tabiat kanunları olarak kullandığı "âdet" kelimesini eserinin başka bir yerinde Allah'a izafe ederek kullanmaktadır. Bk. Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Lüma'ü'l-edille fi kavâ'idü Ehli's-sünne*, thk. Michel Allard (Beirut: Darul-Meşrik, 1968), 169, 171; Gazâlî öncesinde fizik kanunların yerine "âdet" kavramının kullanımına dair bk. Özsoy, *Sünnetullah*, 67-69.

³⁰ İfadenin toplumsal yasa şeklinde de anlaşılamayacağını Allah-evren-insan arasındaki ahlaki ilişkiye "Sünnetullah" denilebileceğini, değişmez olanın da bu ilişki olduğunu ileri sürenlerin varlığını burada yine hatırlamak gerekir.

³¹ el-İsrâ 17/77; el-Ahzâb 33/62; el-Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23.

³² Bk. Yaşar Ünal, "Din ve Bilimin Buluşma Noktası: Yasallık", *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/2 (2021), 510; Özsoy, *Sünnetullah*, 62; M. Nakib el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994), 87.

³³ Bu konuda bk. Yumni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 56,57; Özsoy, *Sünnetullah*, 51-53,62; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1/676; Ayrıca bk. Yaşar Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 23.

³⁴ İnsanın halife oluşu ile kastedilen budur. İnsanın halife olması aslında onda bir dönüştürme gücü olduğunu ortaya koyar. Zira bu olmaksızın insan sadece bir konu mankeni olacaktır. Şu halde insan kendi egemenlik alanında Allah'ın yarattığı kanunların hangisinin devreye gireceğini iradesiyle belirleme yetkisine sahiptir. Kur'an'da bu durum "...

toplumsal yönüyle de ilintili olduğu, başka bir ifadeyle insanın ve onun oluşturduğu toplumun fiziksel yasalardan bağımsız olamayacağı açıktır. Örneğin göç gibi toplumsal pek çok yasanın altında, iklim ve coğrafi gerekçeler başta olmak üzere farklı fiziksel ya da biyolojik yasalar vardır. Bu durumda sosyolojik kanunlarda bir değişme yoksa onu hazırlayan daha temel kanunların kendi sınırları içerisinde de bir değişme olmamalıdır. Başka bir ifadeyle sosyal yasaların yürürlüğe girmesi için fiziksel şartların yerine gelmiş olması gerekmektedir. Nitekim Kur'an'da helak sebebi sayılan bir takım sosyolojik/psikolojik zeminlerin oluşmasında fiziksel faktörlerin etkili olduğu görülmektedir.³⁵ Dolayısıyla "Sünnetullah" olgusunu ve isimlendirilmesini belli bir bağlama hapsedmek ve başka konularda da bunu metod olarak benimsemek, Kur'an'da yer almayan pek çok şeyin/ayrıntının izahı noktasında sıkıntı çıkaracak -ki bu günümüz Müslümanlarının yaşadığı en ciddi problemdir- selefi bir tutum³⁶ izlemeyi gündeme getirecek ve destekleyecektir. Şu halde söz konusu olan şey yasallık ise "Sünnetullah" ve "Âdetullah" kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmakta bir sakınca gözükmemektedir.³⁷

Kanaatimizce 'sünnet' ve 'âdet' kelimelerinin Allah'a izafesi değişmezliği, insana izafesi ise çok uzun zaman dilimleri boyunca aynı şekilde sürdürülmekle birlikte değişme imkanını gündeme getirmektedir. Çünkü süreç felsefesinde iddia edildiği gibi Allah'ın bazı şeylerin doğru ya da yanlış olduğunu anlaması için zamana ihtiyaç duyması söz konusu olamaz. Başka bir ifadeyle işleri sürece yayarak bekleyelim görelim ya da deneme-yanılma gibi bir metodolojinin Allah için gündeme gelmesi düşünülemez. Bunlar ancak insan için geçerli olabilecek durumlardır. Nitekim insanların hayatında başlangıçta zaman ve zemine uygun olan ama sonradan değişebilen nitelikte anayasalar, kanunlar hazırlamaları burada örnek verilebilir. Yine insanların daha önce doğru zannettikleri pek çok şeyin sonraki süreçlerde yanlışa dönüşmesi ve yerini tespit ya da icad edilen son şeye terk etmesi bilinen bir durumdur. Buradan hareketle hakikat ve doğru arasında önemli bir farkın olduğu görülmektedir. Doğruluk, insanın zaman, zemin ve zihin çerçevesinde ürettiği şeylerin bir niteliği, hakikat ise zaman, zemin ve zihinle uyumlu vahiy temelli değişmez gerçekler olarak kabul edildiğinde, söz konusu ayırım daha iyi anlaşılacaktır.³⁸ Şu halde hakikatin metafizik bir arka plana sahip olduğu görülmektedir. Burada insana düşen fiziki alanda elde ettiği doğrularla hakikate olabildiğince yaklaşmaya çalışmak olsa gerektir. Kısaca "bütüncül bir anlam arayışı" şeklinde ifade edilebilecek bu durum, insanı yaratılmış diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan en bariz özelliğidir.

Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez..." er-Ra'd 13/11. şeklinde anlatılmaktadır. Bu konuda müstakil bir çalışma için bk. Yaşar Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*.

³⁵ Nitekim Kur'an'da Ad, Semud gibi kavimlerin ve Firavun benzeri bireylerin helak edilmelerinin arkasında, sahip oldukları maddi imkanların tetiklediği azgınlığın ve inkarın olduğu ifade edilmektedir. Bk. el-Fecr 89/6-14; eş-Şuarâ 26/128-130; el-A'raf 7/74,77; Hûd 11/64,65,95; Sâd 38/12.

³⁶ Bu konuda hazırlanmış bir çalışma için bk. Yaşar Ünal, "Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişi Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (2015)

³⁷ İsmail Şık-Rabia Çetin, "Mucize", *Kelam IV Sistematik Kelam 2* içinde (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 84; Yusuf Okşar, "Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi", 283; İsmail Yalçın, "Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi", *Tevilat* 1/1 (2020), 102.

³⁸ Bk. Yaşar Ünal, *Cahiliye Değerlerinin Dönüşümü*, 280. Aynı durumun mutlak ve kesin arasında da geçerli olduğu söylenebilir. Kesin aksi ispatlanana kadar geçerli bir gerçekliği ifade ederken mutlak ise sınırsız, sonsuz, koşulsuz, değişmez, zorunlu olduğu varsayılma anlatan ve metafizik unsurlar içeren bir terimdir.

“Sünnetullah”ın değişmezliği meselesi, önce nedensellik üzerinden determinizm, sonra da determinizm bağlamında deizm tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Evrende nedenler ve sonuçları arasında mutlak bir zorunluluk olduğunu kabul eden anlayışa nedensellik denilmektedir. Söz konusu zorunluluk nedenin içsel doğasından kaynaklanmakta ve kabul edilmediği takdirde evrendeki düzenli tekrarların izahı imkânsız olmaktadır.³⁹ Buradan hareketle her şeyin bir nedensel yasaya göre meydana geldiğini ve bir olayın ortaya çıkışında kendisinden önceki başka bir olay, şart veya tabiat kanununun etkili ve belirleyici olduğunu savunan yaklaşıma da nedensel determinizm denilmektedir.⁴⁰ Şu halde determinizm nedensellik başlığı altında ele alınan özel bir tür olmaktadır. Nedensellik ve determinizm arasındaki temel fark ise nedensellikte neden ile sonuç arasındaki ilişki her şartta zorunlu olmak durumunda değilken, determinizmde zorunluluk ve belirlenmişlik esastır.⁴¹ İşte evrendeki bu tür bir zorunluluk ve belirlenmişlik “Sünnetullah”ın değişmezliği ile birlikte değerlendirildiğinde deizme kapı açabilmektedir. Evrende bu tür bir yapıdan söz edilemeyeceği iddiası ise düzensizlikle birlikte kaos ya da tesadüflerin hakim olduğu bir duruma işaret etmekte bu da ateizmin argümanlarına zemin oluşturabilmektedir. Nitekim ateistlerin bir kısmı kuantum teorisinin gündeme getirdiği belirsizlikleri, “evrende her türlü belirlenimden uzak olarak ‘ontolojik şansın’ varlığı için bilimsel bir temel olarak görmüşlerdir. Bu evren görüşünde ‘A’, mutlaka ‘B’ yi belirlemez; olasılık kümesinden bir şıkkı belirler; ‘B’ kadar C veya D de olasıdır.”⁴² Şu halde “Sünnetullah”ın değişmezliği meselesinin her iki yaklaşıma da götürmeyecek bir tarzda izahı oldukça önemli ve aynı zamanda zor bir iştir. Bu bağlamda “nedensellik” kavramı hakkında genel hatlarıyla bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

³⁹ Ödemiş bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Şayet nedensellik olmasaydı evrenin bir matematiği ve belirli bir sisteminden söz edilemeyecekti. Oysa bu sistem sayesinde ki insan ve diğer canlılar varoluşsal sürekliliğini sağlayabilmektedir. İnsanın içinde yaşadığı tabiatı ve kâinatı keşfedebilmesi için nedensellik ilkesi kritik önemi haizdir. Zorunsuzluk prensibi ise insanın özgür iradesini hem etkin kılabilmesi hem de felsefi planda temellendirmesi için elzemdir.” Mehmet Ödemiş, “Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2021), 51. Dolayısıyla insan ontolojik anlamda egemen olmadığına göre özgürlüğü önüne konulan alternatifler arasında seçim yapmak noktasında geçerli olmaktadır. Böylece yaratma açısından bir determinizm/belirlenmişlik yani yasalılıktan söz edebilirken, insanın egemenlik alanında bu belirlenmişliklerin hangisinin devreye gireceğinin kararını insan vermekte, böylece işin zorunsuzluk/indeterminizm kısmı gündeme gelmektedir. Ayrıca sebeplerin iradeyi ortadan kaldırıp sonucun zorunlu olarak ortaya çıkmasını sağladığı bir durumda determinizmden bahsedilebilir. Ancak sebepler iradeyi ortadan kaldırmamakta irade bu sebepleri ve sonuçlarını dikkate alarak seçim yapmaktadır. Dahası, seçme eylemi esnasında zorunluluklardan uzak olması, özgür irade dediğimiz olgunun doğası gereğidir.

⁴⁰ Carl Hoefer, “Casual Determinism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-casual/>, Erişim Tarihi: 05.02.2019; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 46; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 240-241; Ödemiş, “Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik”, 532.

⁴¹ Bk. Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 30-31. Ayrıca bk. Zekeriyya Uludağ, “Determinizm ve Zorunsuzluk”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1, (1993), 257-258.

⁴² Bk. Taslaman, “Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2), 175.

3. Nedensellik Kavramı Etrafındaki Tartışmalar

Düşünce tarihine bakıldığında nedensellik olgusunun insanlık tarihinin başlangıcından itibaren zihinleri meşgul eden bir konu olduğu görülmektedir. Zira insanlar akıllı birer varlık olmalarından ötürü içerisinde buldukları ortamı önce anlamaya sonra da burada meydana gelen olayları ve değişimleri açıklamaya çalışmışlardır. Bu durum onları söz konusu oluş ya da değişimlerin nedenlerini araştırmaya sevk etmiş, sürecin sonunda pek çok şey arasındaki nesnel ve zorunlu bağlantı insanoğlu tarafından tespit edilmiştir. Tespit ettiği her yeni durum onu daha donanımlı hale getirdiği ve yaşam konforunu arttırdığı gibi yaşanabilecekler karşısında öngörülü ve hazırlıklı olmak noktasında da insan için hayati bir katkı sağlamıştır.

Eski Mısır ve Sümer medeniyetlerinde bilim insanların doğadaki olguların açıklamasını doğal nedenlerden daha ziyade tanrısal-gizil güçlerle yaptıkları, bu izah tarzının benzer şekilde Antik Yunan mitolojisinde de kendisini gösterdiği bilinmektedir. Mitoloji sonrası Antik Yunan düşüncesinde tarih yazımını doğal ve beşeri nedenlere bağlı olarak kurgulayan⁴³ ve bu sayede bilimsel tarihin babası olarak adlandırılan Thucydides (ö. 400 MÖ) ile tarihsel nedensellik, çok geçmeden bilimsel hüviyetine Platon (ö. 348 MÖ) ve özellikle de Aristoteles'in (ö. 322 MÖ) mantıksal kanıtlamalarıyla ve doğa bilimini açıkladığı mekanik bilimiyle kavuşmuştur. Aristoteles kanıtlama mantığını ortaya koyduğu *İkinci Analitikler* adlı eserinde bilimin, dolayısıyla aklın rasyonel çalışma prensibini dört neden üzerinde bina eder.⁴⁴ Madde ve suret nedenleriyle kavramlar mantığını oluşturan Aristoteles, bu iki nedenin akılda ortaya çıkan verileriyle kavramlar mantığının nihai hedefi olan tanımlı kurarken, fail/etkin ve gaye nedenlerinin veriyle de yargı mantığının nihai hedefi olan kesin kanıtlamayı (burhân/apodiktik) kurmuştur. Kesin kanıtlama, alemdeki olayların fail nedenini bilip gayesini araştırdığımız ya da gaye nedenini bilip fail nedenini araştırdığımız durumlarda, aralarındaki zorunlu nedensellik ilişkisinin yardımıyla, öbür/bilinmeyen nedeni bulmak için tesis edilen, aynı zamanda aklın doğal çalışma prensibini oluşturan bir formülasyondur. Aristoteles'in *Fizik* kitabında bu prensibin doğadaki yansıması, olgular veya olaylar arasında zorunlu nedensellik, yani neden-sonuç yahut illet-malul ilişkisidir ve alemdeki oluş, bozulmuş, hareket ve zaman bu zorunlu ilişki sayesinde gerçekleşir.⁴⁵ İlk neden olan Tanrı'nın bütün görevi, alemdeki işleyişi gerçekleştiren nedenselliği başlatacak ilk hareketi vermektir.⁴⁶ Bu ilk hareketten sonra alemde baskın nedenlerin sonuçlarını zorunlu olarak ortaya çıkarmasına bağlı olarak hareket, zaman, madde ve maddî şeyler fiili gerçekliğe bürünmeye başlar.

⁴³ Hunter Ripley Rawlings, *A Semantic Study of Prophasis to 400 B.C.*, Hermes Einzelschrift, (Stuttgart: Franz Steiner, 1975), 78.

⁴⁴ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 89b-90a.

⁴⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 242b 20-244a 25.

⁴⁶ Aristoteles, *Fizik*, 194b vd. Anlaşıldığı kadarıyla nedensellik ilkesi, Aristotelesçi bilim anlayışında hem aklın doğal çalışma prensibidir hem de âlemin doğal işleyişidir. Dolayısıyla nedensellik, doğadan doğaüstüne uzanan bütün doğal ve zihinsel süreçlerin temel dinamiğini oluşturur. Ne var ki Aristoteles'in doğal nedenselliğe yaptığı aşırı vurgu onu deist bir düşünce sistemine zorlamıştır. Söz konusu vurgular her ne kadar Yeni Platoncu şarihleri tarafından kısmen esnetilse bile Müslüman düşünürlerle ve filozoflara ulaştığında hala itiraza konu olabilecek, sözelimi âlemdeki ilâhî faillik, yaratma ve irade gibi kelami muhtevayla çatışabilecek unsurlar barındırıyordu. Ancak en temelde yer alan sebeplilik ilişkisi, üzerinde yükselen farklı itiraz ve yorumlara rağmen, kelamcılarının ve filozofların kabule zorlandıkları bir husus olmamıştır.

Bir değişim, etki ve hareketten sorumlu olan şey anlamına gelen ‘neden’ kavramı temel olarak bir şeyin var oluş nedeni ile o şeyin özünü ya da hakikatini ifade eden neden şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ortaçağ düşünürleri ve Skolastikler bunlardan birincisini *varlık nedeni (causa essendi)* ikincisini ise *bilgi nedeni (causa cognoscendi)* şeklinde isimlendirmişlerdir.⁴⁷ Başka bir ayırım da içkin ve aşkın kavramları temelinde yapılmıştır. Buna göre bir varlığın bizzat kendi içinde/kendisinde değişime yol açan nedene *içkin*, başka bir varlıkta değişime sebep olana ise *aşkın neden* denilmiştir. Bir varlığın özsel başka bir ifadeyle zorunlu niteliklerini belirleyen nedenlere *temel*, özsel olmayan arızı özelliklerini belirleyen nedenler ise *temel olmayan nedenler* şeklinde isimlendirilmiştir. Bunun yanında kendisiyle sonuç arasında başka bir neden yoksa *yakın*, başka bir neden varsa *uzak neden* ayırımına gidildiği gibi sonucu zorunlu olarak gerekli kılan nedene *tam*, sonucu elde etmeyi sağlayan başka şartların da var olmasıyla sonucu ortaya çıkaran nedene *spesifik neden* adı verilmiştir.⁴⁸ Yine içinde bir iradenin var olduğu nedensellik için *fail neden*, cansız/iradesiz varlıkların söz konusu olduğu durumlar için ise *fiziki neden* kavramı kullanılmıştır.⁴⁹

Öyle anlaşılıyor ki, nedenler üzerinden yapılan bu farklı ayırımlar neden ile sonuç arasındaki ilişkinin yani nedenselliğin de farklı şekillerde anlaşılmasını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda insanın duyu ve düşüncelerinin yanı sıra aldığı tüm kararlarının ve eylemlerinin evrensel nedensellik sonucunda ortaya çıktığını iddia eden katı determinist anlayışlar olduğu gibi nedenselliği insanın eylemlerini kapsayacak bir tarzda evrensel olmadığını kabul eden ılımlı determinizm yaklaşımları da mevcuttur.⁵⁰ Yine uygulandıkları alan bakımından da genel olarak iki farklı determinizm türünden bahsedilebilir. Bunlardan ilki fizik, kimya ve biyoloji gibi tecrübi ilimlerde geçerli olan belli şartlar yerine geldiğinde sonucun da zorunlu olarak ortaya çıkması gerektiğini savunan *tecrübi/empirik determinizm*dir. Söz konusu anlayış sonuçların değişmez bir şekilde belirlenmiş ve sebeplere bağlı olarak ortaya çıktıklarını iddia etmekle birlikte bu sebeplerin tamamen tabiatın kendi içerisinden kaynaklandığını ileri sürmekte, dolayısıyla tabiatüstü/aşkın bir varlığı yani Tanrı’yı kabul etmemektedir. Böylece külli, düzenli ve değişmez kanunların hakim olduğu bir zeminde tesadüf, mucize, imkan ya da özgür irade gibi ihtimal içeren unsurlara rastlanılmaz. İkinci determinizm çeşidi ise temelde hürriyet ve seçimin kabul edilmediği böylece insanın tüm eylemlerinin onun özgür iradesinin değil, önceden bilinen ya da belirlenmiş sebeplerin zorunlu sonucu olarak gerçekleştiğini savunan *psikolojik/ahlaki determinizm*dir. Bunun yanında siyasi, coğrafi, kültürel, iktisadi ve tarihi başta olmak üzere sosyal nitelikli farklı determinizm türlerinden de bahsedilebilir.⁵¹ Ayrıca konumuzla da ilgisi bakımından determinizm noktasında öne çıkan başka bir ayırım da doğadaki zorunluğun kaynağı açısından

⁴⁷ Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 28.

⁴⁸ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought* (New Jersey: Humanities Press, 1980), 84; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973), 270-271; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 672.

⁴⁹ Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought*, 84; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 672.

⁵⁰ Bk. M. Rosenthal-P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), 223; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 240; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 92.

⁵¹ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 46-47 Ayrıca bk. İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i. Amire, 1341), 181-182; Yener Öztürk, “Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım -1”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 85.

yapılmıştır. Buna göre evrende olup biten her şeyin Tanrı tarafından belirlendiğini savunan anlayışa *metafizik/teolojik determinizm*; hangi açıdan olursa olsun alemdeki tüm hareket ve değişimlerin maddenin bizzat kendisi ve buna bağlı olarak mekanik kanunlarla gerçekleştiğini savunan yaklaşıma ise mekanik/materyalist determinizm denilmektedir.⁵² Metafizik determinizm tabiattaki tüm olayların maddi alemde gizli olan vasıtalarla gerçekleştiğini ancak bunların sonuç itibarıyla Allah'a döndüğünü kabul etmektedir. Anlaşıldığı üzere burada Allah söz konusu olayların uzak nedeni olarak görülmektedir.⁵³

Evrenin mekanik bir sisteme dayalı olduğu düşüncesinin ürettiği bir anlayış olan mekanizm fikrinin kökenleri, maddenin her türlü dış etkiye kapalı olmasından ötürü varlığın ancak mekanik nedensellik ile açıklanabileceğini iddia eden Demokritos'un atomculuğuna kadar götürülebilir. Söz konusu iddia sonraki süreçlerde Bacon, Descartes, Galileo, Spinoza, Newton, Laplace gibi düşünürlerce yeniden gündeme getirilmiş ve özellikle XVIII. Yüzyıl Fransız materyalistleri tarafından da güçlü bir şekilde savunulmuştur. Ancak mekanizm fikri gerçek gücüne tabiat bilimlerine uygulanmasıyla birlikte ulaşılmış ve temelde Newton mekaniğine dayanan mekanikçi determinist anlayış XIX. Yüzyıldan itibaren bilimin temeli olarak kabul edilmiştir.⁵⁴ Böylece Evren hakkında bütüncül ve determinist bir görüş benimsenmiştir. Fizik alanında yaşanan bu gelişme felsefe ve teoloji başta olmak üzere diğer tüm disiplinleri etkilemiştir. Nitekim filozoflar ve teologlar evren hakkındaki görüşlerini fizikteki gelişmelerden etkilenerek şekillendirirken sosyal bilimlerin temsilcileri, söz konusu eğilimin etkisiyle "adeta sosyal bilimlerin Newton'u olma yolunda çaba sarf etmiştir".⁵⁵ Bunun ardından da tabiat içerisindeki her şeyin tıpkı bir makinede olduğu gibi sistematik şekilde birbirine zorunlu ilişkilerle bağlı olduğu ve insanın da söz konusu tabiatın kanunlarına tabi olduğu iddia edilmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla insanın fikirleri ve eylemleri de böylece bir mekanik zorunlulukla meydana gelmektedir.

Evrendeki olayların kendisini meydana getiren şartlar tarafından önceden kesin olarak belirlenmiş olduğunu bu nedenle insanın da söz konusu olaylara müdahale edemeyeceği iddiasıyla güçlü bir şekilde savunulan mekanikçi determinizme tepki olarak ortaya çıkan dolayısıyla neden-sonuç arasındaki zorunluluğu kabul etmeyen anlayışa ise indeterminizm denilmektedir. Buna göre evrendeki hiçbir şey kendisinden önceki sürece zorunlu bir bağ ya da stabil/sabit bir kanunla bağlı olmadığı için zorunlu değil, mümkündür. Dolayısıyla önceden belirlenmiş hiçbir şey yoktur. Başka bir ifadeyle bazı olayların zorunlu/belirli bir nedeni olmadığı gibi, bunların meydana gelmelerinin yasa ya da ilkelerle izah edilmesi de söz konusu değildir. Şu halde nedensellik varlıkların ürettiği zorunlu bir özellik değil, sadece bizim onlara ilişkin algı ve bilgimizle oluşan bir durumdur. Tabiatı tanıdığımız ve tecrübe ettiğimiz nedensellik ise olayların düzenli

⁵² Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 162; Haçerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 137

⁵³ Bk. Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmu's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife* (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1976), 19; Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 32.

⁵⁴ Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 32. Newton'un bildiklerinden yola çıkarak ontolojik determinist bir evren modellediği söylenebilir. Bk. Taslamam, "Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", 10.

⁵⁵ Bk. Yaşar Ünal, "Din ve Bilimin Buluşma Noktası: Yasalılık", 496-516,500. Ayrıca bk. Bk. Cüneyt Coşkun, "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı", *Bilimname* 37/1 (2019), 1066-1067.

⁵⁶ Bk. Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 32.

tekrarından başka bir şey değildir.⁵⁷ David Hume ve Emile Boutroux indeterminizmi savunanlar arasında önemli isimlerdendir. Daha sonraki süreçlerde Heisenberg, De Broglie ve Von Neuman gibi fizikçilerin eleştirileriyle mekanikçi yaklaşımların ciddi bir şekilde sarsıldığına ve etki alanının zayıfladığına tanık olunmuştur. Son yüzyılda ise klasik fizikte yaşanan bazı gelişmeler determinist yaklaşımla açıklanamayacak birtakım durumları gündeme taşımış, atomun resmedilmesinin imkansız olduğunu ileri süren Kuantum Teorisi'nin devreye girmesi ve Heisenberg'in belirsizlik ilkesini⁵⁸ ortaya koymasıyla birlikte atomların yapısında indeterminist/belirlenimsiz bir özelliğin hakim olduğu iddiası iyice güçlenmiştir.⁵⁹

Öyle anlaşılıyor ki Heisenberg bilmediklerinden (belirsizliklerden) yola çıkarak ontolojik indeterminist bir evren öngörmüştür. Ancak atom altı dünyada bir belirsizlik olmasından söz konusu alanda indeterminist bir yapı olduğu sonucunun çıkarılamayacağını burada söylemek gerekir. Zira “atom-altı dünyadaki bu belirsizliklerin, gerçek dünyadaki var olan ontolojik bir belirsizliğe mi, yoksa bizim epistemolojik durumumuzdan kaynaklanan bir belirsizliğe mi karşı geldiği konusunda en ünlü fizikçiler dahi kendi aralarında itilaf etmişlerdir.”⁶⁰ Einstein'ın bu konuda söylediği meşhur “Tanrı zar atmaz”⁶¹ sözü, kuantum dünyasında ontolojik belirsizliklerin olamayacağını açık ifadesidir. Dahası Einstein, Podolsky ve Rosen gibi önemli fizikçiler atom-altı dünya ile ilgili bildiklerimizin eksik olduğunu ve henüz tespit edemediğimiz birtakım ‘gizli değişkenlerin’ olması gerektiği konusunda hem fikirdirler.⁶² Nitekim Çelik “Kuantum mekaniğinin nonlineer dünyası bize Heisenberg'in yaptığı yorumun tersine olasılıklar içinde bir belirliliğin olduğunu söyler.”⁶³ diyerek bu durumu ifade etmiştir. Doğrusu bilimsel alanda aksi ispat

⁵⁷ Bilindiği üzere Eş'ariler de “âdet” teorisi adı altında benzer bir görüşü savunmaktadır.

⁵⁸ Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'ne göre atom seviyesinde parçacıkların konum ve hızını aynı anda tam olarak hesaplamamız imkânsızdır. Bk. Werner Heisenberg, *Einstein'la Yüzleşmek*, çev. Kemal Budak (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 33-36; Benzer iddialar için bk. Hans Von Aiberg, *Arzdan Arşa Sonsuzluk Kulesi* (İstanbul: Kitsan Yayınları, 1987), 2/28. “Bu ilkeye göre, bir parçacığın konumunu ne kadar doğru olarak belirlersek, hızı o kadar belirsizleşir; parçacığın hızını tamamen doğru olarak belirlersek bu kez de konumu tamamen belirsizleşir.” Taslamam, Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”, 168.

⁵⁹ Bk. Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 33-34. Nitekim evrende kaosu hakim olduğunu savunan Belçikalı fizikçi Prigogine, “Bergson, Whitehead, Popper tarafından savunulan indeterminizm, bundan böyle fizikte kendini kabul ettirmiştir.” demektedir. Bk. İlya Prigogine, *Kesinliklerin Sonu*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004), 123.

⁶⁰ Taslamam, Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”, 172.

⁶¹ Albrecht Fölsing, *Albert Einstein*, çev. Ewald Osers (New York: Penguin Books, 1997), 585.

⁶² Albert Einstein vd. “Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?”, *Physical Review Journals* 47 (1935), 778-779.

⁶³ Haşim Cem Çelik, “Heisenberg, Nedensellik ve Determinizm”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 131. Buna göre “Atom altı düzeydeki parçacıkların, çok sayıda, görünüşte rastlantısal hareketinden bilimsel yasa olarak ifade edilecek bir düzen çıkar. Yani olasılık olarak görülen yapılar determinine olur. Parçaların ilişkisi nihayetinde, tek başına parçaların özellikleri aracılığıyla ifade edilemeyecek biçimde bütünden kaynaklanan bir tarzda örgütlenmiştir. Kuantum mekaniği Heisenberg'in yorumlarının aksine çok kesin öngörülerde bulunmaktadır. Tekil parçacıkların koordinatları hakkında yüksek bir kesinlik düzeyine ulaşılmassa da, parçacıkların rastlantısallıklarından bir düzen ve belirlilik ortaya çıkar. Kuantum istatistiksel hesaplamalar soyut matematik formüllerin öylesine yukardan indirilmesi ile değil, objektif karakterli parçacıkların özellik ve hareketlerinin etkileşimlerinin bilinmesi, henüz gerçekleşmemiş gerçekleşebilirlik durumuna sahip olanaklı durumların dışsal etkileşimle birlikte ele alınması ile yapılabilir.” Bk. Çelik, “Heisenberg, Nedensellik ve Determinizm”, 132.

edilmedikçe bir iddianın yanlışlığına dair hüküm verilemez. Bu durumda atom altı dünyada bir belirsizlik olduğu ispat edilmedikçe –ki edilmemiştir– belirlilik yoktur denemez.

Düzenli tekrar kuramı içerisinde kabul edilebilecek başka bir anlayış da okazyonalizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Fırsat ya da vesile anlamına gelen *occasion* kelimesinden türetilen ve İngilizcede *occasionalizm*; Fransızcada *occasioalisme/okkasionalismus* şeklinde ifade edilen söz konusu düşünce akımı, Türkçede *okazyonalizm* şeklinde kullanılmakta *vesilecilik* ya da *ara nedencilik* olarak da tercüme edilmektedir.⁶⁴ Bu anlayışta varlığın meydana gelmesine dair tüm güçler sadece Tanrı’da toplanmış olup, evrendeki bütün sebep-sonuç ilişkileri aslında ilahi yaratmanın birer vesilesi olarak kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle bizim sebep olarak algıladığımız şeyler aslında asıl etkiyi meydana getiren yani var edici gücün birer vesilesi durumundadır. Zihinle beden arasındaki her türlü ilişki ve etkileşimin Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini iddia eden ve bu bağlamda bütün ikincil nedenleri reddeden okazyonalizmin⁶⁵ en önemli temsilcileri arasında Arnold Geulincx ve Nicolas Malebranch sayılabilir.⁶⁶ Anlaşıldığı kadarıyla okazyonalizm olayların meydana gelmesinde insan iradesine asla yer vermemekte olan biten her şeyin doğrudan Allah tarafından meydana getirildiğini kabul etmektedir. İnsanın bir şeyi istemesi ise Allah’ın o şeyi var etmesi için sadece bir vesileden ibarettir.⁶⁷ Tabiatıta neden-sonuç ilişkisi şeklinde gözlemlenen düzenli işleyişin sebebi ise ilahi yaratmadaki düzenli tekrardır.⁶⁸ Söz konusu anlayış tabiatdaki varlıklardan kaynaklanan neden-sonuç zorunluluğunu kabul etmemesi ve düzenli tekrar kuramını kabul etmesi bakımından indeterminizme benzemekle birlikte, tüm nedenleri istisnasız bir şekilde doğrudan Allah’a bağlayarak indeterminizden ayrılmaktadır. Ayrıca Maturîdîliğin kısmen Eş’ariliğin ise neredeyse tamamen savunduğu bu yaklaşımın ilk kez Eş’ari ve Maturîdî alimlerce gündeme getirildiği; İbn Rüşd ve İbn Meymun üzerinden batı düşüncesine geçtiği daha sonraki süreçlerde de Kartezyen filozoflar tarafından yeniden tartışma sahasına taşındığı iddia edilmektedir.⁶⁹

Nedensellik ilkesinin kabul edildiği diğer bir anlayış ise etkin/fail neden kuramıdır. Bu kurama göre nedenin bir sonuç ortaya çıkarabilmesi için bir etkin/fail bulunması gerekmektedir. Zira evrende kendi başlarına hareket edemeyen varlıkların hareket edebilmelerinin ve tabiatıta başka olaylara sebep olmalarının yegane yolu irade sahibi bir ilk hareket ettiricinin var olmasıdır. Dahası nedensellik zinciri sonsuza kadar gidemeyeceği için bu durumun kendisinin nedeni olmayan bir ilk nedende son bulması gerekmektedir. Aristoteles ilk nedene ‘İlk Muharrık’ ismini verirken, İslam filozofları ise ‘İlk İlet/İletü’l-Ûlâ’ kavramını kullanmışlardır.⁷⁰ Allah’ı ilk sebep ve ilk hareket ettirici olarak kabul eden ancak bundan sonraki süreçlerde tabiatın işlemesi bağlamında

⁶⁴ Bk. İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, 471.

⁶⁵ Bk. Nazif Muhtaroglu, “Introduction”, *Occasionalism Revisited*, ed. Nazif Muhtaroglu (Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017), ix.

⁶⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 695; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 446.

⁶⁷ Bk. İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, 472; Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1942), 218; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 695-696; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 446.

⁶⁸ Kandemir, *Mu’tezili Düşünce Tabiat ve Nedensellik*, 35.

⁶⁹ Nazif Muhtaroglu, “Ash’arites, Cartesians and Occasionalism”, *Occasionalism Revisited*. ed. Nazif Muhtaroglu (Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017), 111 vd.; Kandemir, *Mu’tezili Düşünce Tabiat ve Nedensellik*, 35.

⁷⁰ Bk. Aristoteles. *Metafizik*, 1071b; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: YEK Yayınları, 2013), 206.

ilahi bir müdahaleyi gereksiz gören deist ve natüralist anlayışlar bu kurama dahil edilebilir. Zira bu anlayış sahiplerine göre evrenin işleyişindeki her aşama için içine Tanrı girmeksizin tamamen kendi kendine işleyen bir nedensellik zinciriyle gerçekleşmektedir.⁷¹

Nedensellik ile ilgili olarak kısaca ifade etmeye çalıştığımız yaklaşımların gerek Eski Yunan'da gerekse İslam filozofları ve kelamcılarınca tabiattaki varlıkların sebeplerini ya da evrenin kökenlerini açıklamak noktasında dikkate alındığı bilinmektedir. Özellikle gerçekliği müşahade edilen alan üzerinden temellendiren Aristoteles'in Müslüman düşünürler ve Mu'tezile kelamcıları üzerindeki etkisi çok güçlü olmuştur.⁷² Bunun sonucunda Müslüman düşünürler evrendeki tüm olayların gayelilik ve düzenlilik üzerinden hassas bir denge ve ölçü içerisinde varlığını sürdürdüğünü, bunun ise ilim, hikmet ve güç sahibi bir varlığı zorunlu kıldığını kabul etmişlerdir. Kelam alanında ise kader ve irade konusunda başlayan tartışmalar neticede özgür iradeyi öne çıkaran Mu'tezili alimlerin irade-fiil arasındaki ilişkinin izahını yapmak adına sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkilere dair yaklaşımlar ortaya koymalarına sebep olmuş, söz konusu yaklaşımlar daha sonraki süreçlerde tabiat alanındaki nedensellik tartışmalarına zemin oluşturmuştur.⁷³

Nedensellik konusunda ortaya çıkan tartışmaların neticesinde kelam ekollerinin bu konuda dört farklı görüş benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bunlar arasında insanın fiileri de dahil olmak üzere evrendeki tüm varlık ve olayların tek nedeninin doğrudan Allah olduğunu kabul eden Cebriyye birinci yaklaşımı temsil etmektedir. Cebri anlayışa göre Allah dışında tabiatta hiçbir varlık ya da olay diğer bir varlık ya da olay için sebep olamaz. İkinci yaklaşım ise Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Buna göre Allah yaratma konusunda tek sebep olmakla birlikte, fiile yönelmesi ve onu gerçekleştirme/kesb noktasında insan eylemlerinden sorumlu bir varlık olarak görülmektedir. Tabiatta sebep-sonuç ilişkileri ve ilahi âdete bağlı bir düzen olmakla birlikte bunların hiç birisi zorunlu değildir. Zira her şey sonuçta Allah'ın dilemesine bağlıdır ve değişme ihtimaline açıktır. Üçüncü ve dördüncü yaklaşımlar ise Mu'tezile'nin içerisinde ortaya çıkmıştır. Buna göre Basra Mu'tezilesi her şeyi Allah'ın yarattığını kabul etmekle birlikte insanın ve varlıkların bazı olayların sebebi olma yeterliliğine sahip olduğunu, şartlar yerine geldiğinde belli sebeplerin birtakım sonuçların ortaya çıkmasını zorunlu kılacağını kabul ederek Ehl-i Sünnet kelamcılarından ayrılmışlardır. Ancak onlar bazı olayları da Allah'ın âdeti ile açıklama yoluna giderek zorunsuzluk fikrine de alan açmışlardır. Bağdat Mu'tezilesi ise aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte varlıklarda sabit yani değişmez tabiatların bulunduğunu, dolayısıyla varlıkların bütün hareketlerini ve doğadaki tüm olayları söz konusu tabiatların belirlediğini ve buna bağlı olarak evrende zorunlu nedensel ilişkilerin geçerli olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁴

Buraya kadar yasallık konusunda entelektüel zeminde ortaya çıkan anlayışları ve Müslüman kelamında ekollerin bu anlayışların hangisine yakın durduğunu ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Şimdi yasallığın Kur'an'da ifade edildiği haliyle nasıl anlaşılabilirliğini ortaya koymaya

⁷¹ Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 36. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü temsilcileri Mu'ammer ve Ka'bi'nin bu anlayışı benimsediği bilinmektedir. Bk. Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 272-273.

⁷² Bu konuda yapılan bir çalışma için bk. Veysel Kaya, *İbn Sina'nın Kelama Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015)

⁷³ Geniş bilgi için bk. Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 37 vd., 272 vd.

⁷⁴ Bk. Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 53-54.

yoğunlaşacağız. Bunu yaparken Kur'an'ı salt bir bilim kitabı olarak görmemeye, “tabiatta olan biten her şey ayrıntısıyla Kur'an'da yer alır” tarzında bir şartlanmışlık üzerinden hareket etmemeye özen göstereceğiz.⁷⁵ Ancak her ikisi de -en azından İslam inancı bağlamında- aynı varlık tarafından var edilen tabiatla Kur'an arasında bir uyum olduğu gerçeğini/tespitini de hatırımızdan çıkarmamaya gayret edeceğiz. Zira bu uyumun tabiattan/fizik alandan hareketle Allah inancına ulaşma noktasında -ki kelamcıların hareket tarzı genel olarak bu şekildedir- nesnel bir zemin oluşturabileceğini düşünüyoruz.

4. Sünnetullah ve Değişmezlik Olgusu

Çalışmamızın bu bölümünde “Sünnetullah”ın evrende Allah'ın koyduğu fiziksel, biyolojik, toplumsal vb. tüm alanları kapsayan yasalar şeklinde anlaşılması durumunda söz konusu yasaların değişmeyeceğine dair anlayışın nedensellik bağlamında önce determinist bir yaklaşımı gündeme getirmesini ve arkasından da buna bağlı olarak deizm kapı açan bir risk oluşturup oluşturmadığını ele almaya, bu bağlamda deizmle kastedilenin ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Deizm genel anlamda her türlü vahyi/dini inkar ederek varlığına ancak akılla ulaşılabilen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı düşüncesini kabul eden bir anlayış olarak tanımlanabilir.⁷⁶ Buna göre Tanrı, kainatta adeta ömür boyu çalışma garantisi içeren bir makine gibi muhteşem bir düzen kurmuş ve kenara çekilmiştir. Mükemmel, âdil ve iyi olan Tanrı'nın evren ve insan ile olan ilişkisine gelince, kendisi mükemmel ve değişmez olan Tanrı'nın yarattıklarının da mükemmel olması ve değişmemesi gerekir.⁷⁷ Aksi durumda yani evreni hikmet ve cömertliğinin bir göstergesi olarak yaratan Tanrı'nın tabiatta belirlediği kanunlarda meydana gelebilecek bir değişiklik, Tanrı'nın mükemmelliği ile çelişecektir.⁷⁸ Çünkü tabiat kanunlarının arkasında Tanrı'nın ilim ve kudreti vardır.⁷⁹ Şu halde deizm içerisinde barındırdığı yasalılık açısından kabul edilebilir iken,⁸⁰

⁷⁵ Zira Kur'an'da yer alan her bir ayetin kendi bağlamından ve Kur'an'ın bütünlüğünden bağımsız olarak salt bilimsel bir dil ve yöntemle açıklamaya kalkışılması durumunda, çeşitli açmazların ve tutarsızlıkların yaşanabilmesi ve bu durumun Kur'an'ın temel kaygılarıyla bağdaşmayan birtakım sorunlar üretmesi muhtemeldir. Bk. Mahmut Ay, “Modernleşme Sürecinin Osmanlı Kelam Literatürüne Etkileri ve Yarattığı Yapısal Sorunlar”, *Osmanlı'da İlm-i Kelam*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 563; Cafer S. Yaran, “Bilim-Din İlişkisinde Çatışma Ayrışma ve Uyuşma”, *Bilgelik Peşinde-Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 114 vd.; Yaşar Ünal, “Din ve Bilimin Buluşma Noktası: Yasalılık”, 498.

⁷⁶ Bk. Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 49; Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 227-228; Musa Kazım Arıcan, “Uluhiyet Anlayışları”, *Din Felsefesi El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç- M. Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 63.

⁷⁷ İbn Sina ise evrenin ortaya çıkışını Tanrı'nın zatındaki iyiliğin ve düzenin bir tecellisi olarak görür. Bu yüzden Tanrı'nın yasasında herhangi bir değişiklik veya sapma olması imkânsızdır. Ebû Alf el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alf. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. E. Demirli-Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 185.

⁷⁸ Bk. Meryem Kardaş, “Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2020) 554.

⁷⁹ Görüldüğü kadarıyla “deizm aslında çıkışı itibarıyla akli çerçevede Tanrı inancını muhafaza etme amacıyla olmakla ne bütünüyle dinden vazgeçiyor, ne de akla aşırı derecede imtiyaz tanınması, yaratma dışında Tanrı'ya bir tasarruf alanı bırakmaması bakımından insandan vaz geçiyordu. Bu özelliği ile deizm batı düşünce ve inanç sisteminde adeta ara bir formül gibi işlev görüyordu.” Ergin Ögçem, “Tanrının Bazı Sıfatları Bağlamında Deizmin İmkânına Dair Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 1428; Ayrıca bk. Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109-110.

⁸⁰ Nitekim kelam ilminin kurucuları olan Mu'tezili alimler özellikle de erken dönemde tabiat alanıyla yeterince meşgul olmuşlar ve evrendeki işleyişi ‘mütevellidat’ başlığı altında incelemişler, sonuçta tabiatta yasalılığın olduğu

ifade edilmeye çalışıldığı üzere bu yasalara Tanrı'nın hiçbir şekilde müdahale etmeyeceği iddiasıyla -temelde Tanrı'yı kabul eden bir anlayış olması hasebiyle- eleştirilebilir bir yaklaşımdır. Zira bu bir anlamda Tanrı'nın iradesine sınır koymaktır.⁸¹ Mutlak ve mükemmel olanın iradesi ise sınırsızdır.

İslam inancı açısından değerlendirildiğinde de mutlak, mükemmel, eşsiz ve benzersiz ilah olmaya layık tek varlık olan Allah'ın iradesine sınır konulamaz. O, yeri göğü ve ikisi arasındaki her şeyi bir ölçüye göre yaratandır.⁸² Bu durum yaratma eyleminin toplumsal, fiziksel ve biyolojik yasalar

noktasında görüşler ortaya koymuşlardır. Bk. Ramazan Altıntaş, "Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât ve Tab' Düşüncesi", *Kelam El Kitabı* içinde (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 438 vd.; Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 187 vd. Ancak bu durum Mu'tezile alimlerinin mucizeyi inkar ettikleri anlamına gelmemelidir. Zira hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet alimlerine göre mucize, mütenebbi ile nebi arasındaki farkın anlaşılmasının ve peygamberin doğruluğunu tasdik etmenin tek yoludur. Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-î'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 262; Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-üşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 2/243; Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille fi usûli'l-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/690-691. Mu'tezile alimlerine göre mucize göstermeyen birisine peygamber olarak iman etmek zorunlu değildir. Bk. Şerafettin Gölçük - Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 365.

⁸¹ Gazâlî, filozofları eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* isimli kitabında zorunlu nedenselliğin kabul edilmesi durumunda bunun ilahi kudreti sınırlandıracağını ve mucizenin gerçekleşmesinin imkansızlaşacağını, söz konusu kabulün filozofların mucizeyi zımnen inkar ettikleri anlamına geleceğini ifade etmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: YEK Yayınları, 2014) Ancak burada mucizeye konu olan durumun aslında yine yasa temelli bir olgu olarak gerçekleşmesi ihtimali göz ardı edilmemelidir. Zira Allah tarafından belirlenmiş tüm yasaların günümüz itibarıyla da tamamen tespit edildiğini iddia etmek mümkün değildir. Bu süreç devam etmekte ve gelen her yeni gün bilgi ve tecrübe alanımızı geliştirmektedir. Nitekim bugün keşfettiğimiz ve hayatımızın ayrılmaz parçası olan şeyler geçmişteki insanlar için kabulü neredeyse imkansız kabilindendir. Dolayısıyla şu ana göre değerlendirdiğimizde bugünkü pek çok şeyin geçmişteki toplumların nezdinde bilinmiyor oluşu o dönemde yaşayanların yasaya aykırı olduğunu iddia etmek için haklı bir gerekçe olamaz. Çünkü evrende herhangi bir konuda yasal bir durumun cari olması, bu durumun şartlara göre her an değişebilen yeni yasalılıklarla devam etmeyeceğini göstermez. Dahası, mucize Kur'an'da bizzat geçmeyen ayet ya da beyyine ifadeleriyle karşılanan bir olgudur. Ayet ve beyyine ifadelerinin ortak özelliği akla hitap eden birer delil/hüccet olmalarıysa, mucizenin gayr-i akli olduğu nasıl iddia edilebilir? Doğrusu mucizeyi tabiat kanunlarına ve akla aykırı olgular olarak anlamak ve tanımlamak yerine, o günkü toplumların bilmediği sonraki nesillerin ise gelecekte sırrına ulaşılma/keşfetme ihtimalini içeren yasaların sonucu gerçekleşen hadiseler şeklinde anlamak ve tanımlamak daha uygun görünmektedir. Bu durumda mucize konusunda yasanın tecellisinin öne alındığı düşünülebilir. Ancak elbette insanın mucize olarak kabul edilen bir şeyi anlaması ile onun aynısını gerçekleştirme farklı şeylerdir. Buradan da mucizenin inkarı çıkmaz. Ayrıca bu şekilde bir benzerini meydana getirmek noktasında insanı çaresiz bırakacağı için söz konusu olaylar mucize olma özelliğini de devam ettirecektir. Doğrusu, mucizelerden taviz vermemek adına, evrendeki yasalılığı neredeyse ortadan kaldıracak açıklamalara gitmenin tutarlı olmadığını, hatta bunun olgusal alana dair pek çok çıkmazı beraberinde getireceğini düşünüyoruz. Nitekim, determinist bir evren anlayışında dahi bir peygamber gönderilmesi durumunda mucizelerin oluşumu, doğa yasalarının askıya alınması şeklinde değerlendirilebilir. Bu durumda "Spinoza ve Schleiermacher'in düşündüğü gibi Tanrı'nın kendi koyduğu yasalarla (veya kendi doğasıyla) çelişmesi gibi bir durum söz konusu olmayacaktır. Bu, fabrikada mekanik kanunlar çerçevesinde çalışan makinelerin, birkaç senede bir, genel çalışmalarından farklı olarak durdurulup bakıma alınmalarının, bu makinelerin tâbi olduğu determinist yasalara aykırı olmaması gibi bir durumdur." Taslaman, "Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", 171.

⁸² el-Kamer 54/49; el-Ahkâf, 46/3; es-Secde 32/4; ed-Duhân 44/38; el-Enbiyâ 21/16; el-Furkân 25/59; Kâf 50/38; el-Hadîd 57/4. Evrenin mükemmel bir varlık tarafından yaratılması ve genel-geçerli yasaların söz konusu varlık tarafından konulması noktasında deistlerle Müslümanlar arasında bir fark yoktur. Ancak mükemmel olmadığı için hayatının her aşamasında kendisine sürekli yardım edecek/destek verecek, bu noktada da özellikle dua yoluyla

çerçevesinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Dahası, ‘ölçülü olmak’ şeklinde ifade edebileceğimiz bu durum, insanın yaratılışında da geçerli olduğuna göre söz konusu ölçülülüğün insanoğlundan kaynaklanan duygu, düşünce söz ve davranışlarda da etkili olması/eksik bırakılmaması en azından ilkesel olarak istenen bir durumdur. Toplumsal ilişkilerde insanları en çok rahatsız eden unsurların temelde ahlaki yetersizliklerden kaynaklandığı düşünülürse insanın duygu, düşünce söz ve davranışlarında ölçülülükten uzak ya da yoksun kalmasının ne derece büyük bir eksiklik olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca yaratmak için ilk aşamasını teşkil etmekle birlikte, bunun Kur’an’da ifade edilen Allah için yeterli bir seviye olmadığı anlaşılmaktadır. Zira İslam’a göre Allah, yaratma aşamasından sonraki süreçte de evrenin varlığını sürdürebilmesi için de vazgeçilmez bir konumdadır. Nitekim her an bir işte olan Allah,⁸³ mevcut düzenin devamını sağlamak ve yarattıklarının ihtiyaçlarını karşılamak adına evrene müdahalelerde bulunmaktadır.⁸⁴

Mevcut düzende kural koyma veya değişiklik yapma güç ve yetkisi de sadece Allah’a aittir. Örneğin Kur’an’da Allah’ın göğü tuttuğu,⁸⁵ bundan vazgeçerse kimsenin onu tutamayacağı ifade edilmektedir.⁸⁶ Yine Kur’an’da Allah’ın bizim henüz bilmediğimiz ya da farkında olmadığımız bazı şeyleri yaratmaya devam ettiğini bildirilmektedir.⁸⁷ Bu bağlamda başka bir örnek de Allah’ın insanlar içerisinden seçtiği elçileri onlara göndermesidir.⁸⁸ Doğrusu Allah’ın gönderdiği peygamberlerle insanları evrendeki yasalara uygun davranmaya çağırdığı söylenebilir.

Elbette Allah koyduğu kanunları değiştirebilir ki İslam inancını deizm ile aynı noktaya gelmekten alıkoyan en karakteristik fark bu olsa gerektir. Ancak bu durumda yaşadığımız evrendeki standartların da değişmesi gerekir. Nitekim Kur’an’da Allah’ın dilerse var olanları yok edip, yerine

iletişimini sıcak tutacağı merhamet ve kudret sahibi bir varlığa duyulan ihtiyacın işin içine girmesi, aradaki farkın da ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

⁸³ er-Rahmân 55/29.

⁸⁴ Allah’ın sürekli yaratmasını izah etmek adına kelamcılarının muhdes varlık kavramı yerine mümkün varlık kavramını kullandıkları görülmektedir. Zira “filozofların mümkün varlık anlayışları, alemin varlığını ve devamını Allah’a bağımlı olarak sürdürmesi bağlamında, muhdes varlık anlayışından daha tutarlı görünmektedir.” Bk. Ş. Ali Düzgün, *Sistematik Kelam*, 110. Burada “Sünnetullah”ı deizmden ayıran temel unsur, Allah’ın sadece yaratmakla kalmayıp, var ettiği sistemin devamını da sağlamasıdır. Yoksa durum çalışan bir makinenin stop etmesi durumunda bir müdahale olmaksızın tekrar çalışmaması örneğinde olduğu gibi varlığın da bir süre sonra devamlılığının yok olması şeklinde sonuçlanacaktır. Nitekim ömür boyu çalışma garantisi olan bir makine yoktur. Yine “muhdes varlık anlayışında vurgu daha çok alemin yaratılmasıyla ilgili iken, ‘mümkün varlık’da alemin var edilmesi ve varlığının devamının sağlanması üzerinedir. Atomcu nazariyeyi kabul eden kelamcılar da zaman içinde her an yaratılan ve yok edilen *mümkün* atomlardan bahsederek *imkan* alanını genişletmişlerdir.” Ş. Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 187; Kandemir, *Mu‘tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 286. Bunun yanında Mu‘tezile’den farklı olarak determinizme götürebileceği endişesiyle alemde sebebe dayalı bir tevliid ya da fiillerin meydana gelmesini zorunlu kılan bir tabiat düşüncesine yer vermeyen Ehl-i Sünnet’e göre alemde meydana gelen bütün olay ve canlıların ortaya koyduğu tüm fiilleri mutlak kudret sahibi olan Allah var etmektedir. O, arazları doğrudan/aracısız ve sürekli olarak yaratmakta böylece yeryüzündeki hayatın devamlılığını sağlamaktadır. Geniş bilgi için bk. Osman Demir, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu‘tezile’de Tevliid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, 71- 74.

⁸⁵ el-Hac 22/65.

⁸⁶ el-Fâtır 35/41.

⁸⁷ en-Nahl 16/8.

⁸⁸ el-Bakara 2/151; en-Nisâ, 4/170.

yenilerini yaratacağı ifade edilmektedir.⁸⁹ Problem mevcut evrende kanunların değişip değişmeyeceği meselesidir. “Sünnetullah”, “sıbğatullah”, “fitratullah”, “hududullah” gibi kavramlar evrendeki yasalılığın Kur’an orjinli ifadeleriyle, “Âdetullah” ise aynı içerikten hareketle insanlar tarafından isim kalıbına dökülmüş halidir. Kur’an mevcut standartlar için indirilmiş vahiy olarak yasalılığı içeriyorsa –ki kanaatimizce böyledir- yaşadığımız dünyaya özel bir durum var demektir. Daha önce de ifade edildiği gibi Allah bu bağlamdaki yasalılığı/tarzını değiştirmeyeceğini söylemektedir. Öyleyse sistem nasıl işlemektedir?

Allah ilmine ve kudretine uygun olarak hiçbir ayrıntıyı atlamamış, sebep ve sonuçlarıyla evrende olası her durum için bir kanun belirlemiştir. Hangi kanunun devreye gireceği tamamen şartlarla ilgilidir. Kanunilik olgusu yani “Sünnetullah” ilkesel olarak değişmez. Örneğin saf suyun deniz seviyesindeki kaynama sıcaklığı ile aynı özellikteki suyun daha yüksek rakımlardaki kaynama sıcaklığı birbirinden farklıdır ve bu durum bilimsel olarak tespit edilmiştir. Ancak deniz seviyesine ait yasaları kendi bildiklerinden ibaret sayan kişi, suyun deniz seviyesinden yüksekte daha düşük derecede kaynadığını tecrübe edince söz konusu yasaların ihlâl edildiğini zannedecektir. Burada suyun kaynaması kanunun değişmeyen tarafına karşılık gelirken –ki Kur’an’da yasanın değişmemesinden kast edilenin bu olduğunu düşünüyoruz- şartlar değiştiğinde örneğin suya tuz eklendiğinde ya da rakım arttığında ise kaynamayı sağlayan başka bir kanunun devreye girmesi söz konusu olmaktadır.⁹⁰ Yani evrende yasalılığın varlığı şartlara göre değişen yeni yasalılıklarla devam etmektedir. Dikkat edilmesi gereken şey, aynı şartlarda aynı kanunun devreye gireceği dolayısıyla yasanın değişmeyeceği ayrıntısıdır. Bu durumda şartlar değişebilir, ancak o şartlara özel/uygun olarak devreye giren kanun değişmez. Tekrar örneğimize dönecek olursak su 100 derecede de kaynar, 98 derecede de. 100 derecede kaynaması bir kanuna, 98 derecede kaynaması başka bir kanuna bağlı olup bunlardan hangisinin devreye gireceğini şartlar belirlemektedir. İnsanın yetki alanında devreye girecek kanunu bireyin kendi iradesi belirler. Burada şartların değişimi insanla ilgiliyken o şarta uygun kanunun var edilmesi Allah ile ilgili olmaktadır. Temel mesele bizim şartlara uygun olarak devreye hangi kanunun girdiğini keşf edip edemememizdir.

⁸⁹ Bk. el-Fâtır; 35/16-17; İbrâhîm 14/19-20; el-Vâkıa 56/60-61; el-Meâric 70/40-41; el-İnsân 76/28. Ayetlerde daha ziyade insan topluluklarının yerine başka insan topluluklarının yaratılmasından bahsedilmektedir. Ancak bunlardan özellikle Vâkıa suresinde, “Aranızda ölümü takdir eden biziz. Biz sizi yok edip yerinize size benzer başkalarını getirmeyi veya sizi bilemeyeceğiniz vasıfta yeniden yaratmayı dileyecek olsak kimse bize engel olamaz.” şeklinde ifade bulan anlam üzerinden gidildiğinde mevcut standartların dışında farklı bir yaratmadan bahsedildiği görülmektedir.

⁹⁰ Örnekler çoğaltılabilir. Mesela dünya var olduğundan beri fiziksel bir yasaya bağlı olarak yağmur yağmaktadır. Yoksa canlılık olmazdı. Ancak insanların atmosferde meydana getirdiği değişiklikler yağmur yağış rejimini değiştirebilmektedir. Dünyanın maruz kaldığı küresel ısınma ve buna bağlı olarak gündeme gelen felaketler ortadadır. Aynı şekilde atmosferdeki gaz oranları olması gereken ölçülerde bir araya geldiğinde yaşamsal anlamda ihmal edilemez faydalar üretirken, bu oranların yine insan faaliyetlerine bağlı olarak değişmesiyle başka bir kanunun devreye girerek zararlar üretmesi de mümkün olmaktadır. Söz konusu durumun “Tabiat intikam alıyor.” şeklinde yanlış bir zeminde açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Demek ki şartlar değiştiğinde fayda üreten kanun, zarar üreten bir kaynağa dönüşebilmektedir. Dahası, bugün yağmur ile ilgili kanunları keşfeden insanoğlu suni yağmur yağdırabilmektedir. Yine genetik alandaki gelişmeler ile genler üzerinde pek çok manipülasyon yapılabilmektedir. Nitekim bunların bir kısmı ahlaki ve hukuki zeminde ciddi şekilde tartışılmaktadır. Burada “demek ki kanun değişiyormuş” gibi bir cümle yerine “şartlar değişince o şartlara uygun kanun devreye giriyormuş demek” olguya uygunluk açısından çok daha doğrudur. Şu halde hangi şartta hangi kanunun devreye girdiğini tespit etmek, ilgili alanda manipülasyon yapabilmenin de imkanını sağlamaktadır.

Yasaların varlığının yasa koyucuyla ve bilimsel faaliyetlerle ilgisi inkar edilemez bir gerçekliktir. Zira yasaları tespit etmeden genel-geçer kuralları belirlemek ve bunları tikel olaylara uygulamak mümkün olamayacağından bilim yapılamaz. Şartlara göre değişme gösterebilse de evrendeki yasaların aynı şartlarda aynı şekilde işlemesi, yani sürekli ve nesnel/objektif olması, onları kanun olma statüsüne yükseltmiş,⁹¹ bilimsel anlamda keşifler yapabilmenin de temel şartını oluşturmuştur. Böylece bilim adamlarının yasaları tespit etmeleri ve onlar üzerinden bilim üretmeleri mümkün olmuştur. Evrendeki yasaları tespit etmek ve ardından gereğini yerine getirmek/getirmemek insanın iradesini ilgilendirmektedir.⁹² Yasalar standart olmasına rağmen insanların elde ettiklerinin farklı olmasının nedenlerini burada aramak gerekir. Bu noktada din olgusunun/vahyin işlevi insanları öğrenmeye teşvik ve bilgilendirme olsa gerektir.

Gerek felsefi gerekse dini açıdan değerlendirildiğinde tabiatın eşyadaki nesnellik, sebeplilik, düzen ve süreklilik gibi unsurları içeren bir mahiyete/öze sahip olduğu söylenebilir. Doğrusu, eşyada böyle bir mahiyetin varlığının ilke olarak kabul edilmemesi durumunda bilim yapılamazdı.⁹³ Nitekim “doğa yasası” kavramı da akliliğini esasen bu ilkeden almaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla Kur’an’da yer alan “Allah’ın sünnetinde/yasasında bir değişiklik bulamazsın.”⁹⁵ ifadesi aslında söz konusu mahiyet üzerinden bilim üretebilmenin imkanı şeklinde anlaşılabilir.⁹⁶ Zira evrende cari olan “Sünnetullah”/yasalar sürekli değişkenlik gösterseydi, yeni gelen her gün insanlara adeta gafil avlandıkları ve nasıl tepki vereceklerini bilemedikleri pek çok sürprizi beraberinde getirirdi. “Tesadüflerin hakim olduğu kaos ortamı, geleceğin belirsizleştiği bir yaşamı gündeme getirir, korku, tedirginlik ve endişeyi had safhaya çıkarır, anlam arayışlarını sonuçsuz bırakırdı.”⁹⁷ Böyle bir durumda ise önce evrenin varlığı sıkıntıya girer, sonra da ondaki canlılık devam edemezdi.

⁹¹ Yumni Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, 57.

⁹² Bu bağlamda Müslümanların zihin yapısı, tutum ve tavırlarında önemli bir yer tutan tevekkül kavramının içi boş, tamamen şekle indirgenmiş bir güvene değil, bilimsel araştırmalarla tespit edilebilen “Allah’ın yasalarına güvenmek” -ki bu kavram doğal olarak Allah’a güvenmek anlamını da içermektedir- şeklindeki bir anlayışa dönüştürülmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle tevekkül bilimsel temellerden kopuk olmamalıdır. Kanaatimizce bu konuda yaşanan eksiklik, Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda geri kalmışlığın en önemli gerekçesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla doğru tevekkül, “bilimin rehberliğinde evrendeki yasaları en ince ayrıntısına kadar tespit etmek, ardından da hiçbir ayrıntıyı atlamadan gereğini yerine getirmek daha sonra da yasaların sonuçları konusunda yasa koyucuya, yani Allah’a güvenmektir. Bu faaliyet ne kadar hassas ve eksiksiz yapılırsa, sonuçlar da o kadar başarılı, kaliteli ve tatmin edici olur.” Bk. Yaşar Ünal, “Din ve Bilimin Buluşma Noktası: Yasalılık”, 512.

⁹³ Mesela genetik birtakım hastalıkların tedavisinin yapılabilmesi, insanın gen haritası çıkarılmasına bu da konu ile ilgili yasaların bilinmesine bağlıdır. Yine henüz daha anne karnındaki bebeğe taşıdığı bir takım riskler sebebiyle çeşitli ameliyatlara yapılması da ancak biyolojik yasaların bilinmesiyle mümkündür. Öyle anlaşılıyor ki, gelen her yeni günün bilimsel zeminde yeni kazanımlar ve buna bağlı olarak yeni imkanlar üretmesi tesadüf değildir.

⁹⁴ Veysel Kasar, “Yaratma Sıfatı Bağlamında Tabiat Kanunları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 212.

⁹⁵ el-İsrâ 17/77; el-Ahzâb 33/8,62; el-Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23.

⁹⁶ Kur’an’da evrendeki düzenlilik net olarak ifade edilmektedir: “Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O’dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir.” (el-Mülk 67/3-4.) Ayrıca bk. en-Neml 27/88; Yâsîn 36/38-40.

⁹⁷ Yaşar Ünal, “Din ve Bilimin Buluşma Noktası: Yasalılık”, 512. Bu bağlamda gündeme gelen doğal yasa teorisi, en genel şekliyle “varlık ile iyilik arasında koşutluk olduğunu, bir varlığın iyiliğinin/mutluluğunun kendi doğasında bulunan imkân ve yetenekleri etkin hale getirmesiyle gerçekleşebileceğini, insanın, bireysel mutluluk ve toplumsal düzen için gerekli evrensel yasaları keşfetmeyi sağlayan ilahi kıvılcıma sahip olduğunu savunan ahlak, hukuk ve

İnsanların ilk devirlerden itibaren tabiattaki olaylar arasında düzenli bir ilişkinin varlığını tespit ettikleri görülmektedir. Bu düzenli ilişkilerin bağlı olduğu kanunları keşfetmek, insanın tabiatla/evrenle ilişkisinde hayati bir öneme sahiptir. Zira insanlar medeniyet anlamındaki ilerlemelerini söz konusu kanunlar sayesinde gerçekleştirdikleri teknolojik gelişmelerle elde etmişler, adeta kaderlerini değiştirmişlerdir.⁹⁸ Ancak standartı olmayan bir evrende⁹⁹ bilime temel teşkil eden nesnelere arasındaki ilişkileri formülendirmek mümkün olmaz, böylece hiçbir ilmi disiplin oluşamazdı. Kur'an'da Allah'ın ilminin anlatıldığı ayetlerde söz konusu ilmin, "Kitap, Levh-i Mahfuz, Kitab-ı Meknun, Ümmü'l-Kitap, İmam-ı Mübin, Kitab-ı Mübin"¹⁰⁰ şeklindeki korunmuş/güvenli alanlar olarak anlaşılabilir ifadelerle nispet edilmesi dikkat çekicidir. Zira bu durum, Allah'ın varlığa dair bilgisinin değişmezliğinin, diğer bir ifadeyle varlıktaki düzen ve yasalılığın mevcudiyeti ile bunların sürekliliği ve objektifliği kapsamında değerlendirilebilir.¹⁰¹ Dahası, Kur'an'da geçen "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sadece sizin gibi topluluklardır. Biz 'kitapta' hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir."¹⁰² anlamındaki ayet, "hayvanların da tıpkı insanlar gibi tâbi oldukları bir standartın varlığından, dolayısıyla yasalılıktan söz etmektedir. Söz konusu ayette geçen "kitab" kelimesi genel bir ifade olup, bireysel, sosyal ve kozmik ilahi yasalar, yani "Sünnetullah" şeklinde tefsir edilebilir.¹⁰³

Yine Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, "O halde sen hanîf olarak bütün varlığına dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."¹⁰⁴ buyurmuştur. Söz konusu ayette geçen fitrat kavramı,

siyaset görüşü" olarak tanımlanabilir. Bk. Engin Erdem, "Doğal Yasa", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü I*, ed. M. Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013), 191.

⁹⁸ Veysel Kasar, "Yaratma Sıfatı Bağlamında Tabiat Kanunları", 217.

⁹⁹ Evrende bir standart olmasaydı Allah'ın iyiyi emretmesi, kötülükten sakındırmasının da bir anlamı kalmazdı. Buna göre örneğin adam öldürmek, yalan söylemek gibi davranışlar her zaman olumsuz ve kesinlikle kaçınılması gereken şeylerken, can güvenliğinin korunması, adalet ve dürüstlük ise dünyadaki yaşantımızda bizim için hayati öneme sahip olumlu ve olması gereken niteliklerdendir. Bunların standartlarındaki bir değişikliğin ilahi emir ve tavsiyelerin de değişimini beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Başka bir ifadeyle bu, yeni bir kutsal kitabın gündeme gelmesidir. Şu halde Kur'an'ın mesajlarının bir standartı, sürekliliği varsa ve kıyamete kadar bize rehberlik edecekse, taalluk ettiği alanlarda da bir standart olması kaçınılmazdır. Bk. Rosalind W. Gwynne, "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", çev. Mustafa Şentürk, *DEÜİFD* 30 (2009), 200. Adaleti Kur'an'ın en güçlü vurgusu olarak ortaya koyan Yüce Allah'ın şartlar değişmemesine rağmen kendi koyduğu kuralları değiştirmesi, Kur'an'a yabancı bir inanış biçimi olmanın yanında insanların Kur'an'da anlatılanlara da şüpheyle bakmasına ve ondan uzaklaşmasına sebep olacaktır ki günümüzde bu deizmi de tetikleyen çok ciddi ve yaygın bir problemdir. Ayrıca yasalılık standart içermiyorsa, örneğin yerçekimi kanunu ne zamandan beri var? Önceki zamanlarda şimdikinden farklı mıydı? gibi sorular gündeme gelecek, evrendeki düzen, uyum ve hassas ölçü/denge üzerinden bizi Allah'ın varlığına götüren en kullanışlı ve anlaşılır argüman olan teleolojik delili nasıl anlayacağımız da başka bir problem olarak karşımıza çıkacaktır.

¹⁰⁰ Bk. el-En'âm 6/38,59; el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6; Kâf 50/4; el-Burûc 85/22; er-Ra'd 13/39; ez-Zuhruf 43/4; el-Vâkıa 56/78; Hûd 11/6; Yûnus 10/61; es-Sebe' 34/3; Yâsîn 36/12.

¹⁰¹ Bk. Rıza Korkmazgöz, *Kur'an'da Tarih Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2011), 160-161.

¹⁰² el-En'âm 6/38.

¹⁰³ Yaşar Ünal, "Din ve Bilimin Buluşma Noktası: Yasalılık", 512. Ayrıca bk. Abdulkadir Şener, vd., *Yüce Kur'an ve Tefsirli Meâli* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2020), 131, 3 ve 4 numaralı dipnotlar. Ayrıca bk. 184, 4 numaralı dipnot; Yalçın, "Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi", 102-103.

¹⁰⁴ er-Rûm 30/30.

genel olarak Allah'ın insanları yaratırken onlara tahsis ettiği temel yapı, öz, potansiyel ve doğuştan gelen yeteneklerin tamamı şeklinde anlaşılmıştır. Ayetin devamında ise, "Allah'ın yaratmasında bir değişme olmaz" ifadesi ile insan fitratında örneğin inanma potansiyeli gibi standart/değişmeyen birtakım unsurların bulunduğu ortaya konulmuştur. Fitrat üzerine yaratmada bir değişiklik olmayışıyla bu fitrata sahip insanı çepeçevre kuşatan ve Kur'an'da "Sünnetullah" olarak ifade edilen yasalılıkta da bir değişiklik olmaması kanaatimizce tesadüf değildir. Aksine bu durum yasalılık noktasında "Sünnetullah" ile fitrat kavramları arasında "değişme olmamak" şeklindeki ortaklık nitelik üzerinden bir irtibat olduğunu ortaya koymaktadır. Böylesi bir çıkarım ise evreni bütüncül bir tarzda anlayabilme amacıyla olan birey için hayati öneme sahiptir.

Sonuç

İnsanın tabî meyli, varlığı anlama ve varlıklar arasındaki ilişkiyi keşfetmeye dönüktür. Âlemdaki oluş veya değişimlerin izini takip etmek, ilişkiler ağındaki nesnel ve zorunlu bağıntıların tespit edilmesini sağlamıştır. Bu noktada nedensellik, yaratma ile ilgisinden ötürü kelamcılarının da ilgi alanına girmiş, neden ve sonuç arasında nasıl bir ilişki olduğu konusunda yoğun tartışmalar gündeme gelmiştir. Kur'an'da her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı, evrende herhangi bir düzensizliğin olmadığı mealindeki ayetlerin "yasalılığa" yaptığı vurgu, başka ayetlerde "Sünnetullah" olarak kavramsallaşmış, "Sünnetullah"ta değişimin olmayacağı yönündeki ifadeler ise tabiat ve doğal nedensellik ile ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan, "ölçü, düzen, gayelik"e bağlı "tabiat ve doğal nedensellik", Allah'ın varlığına ve birliğine dair en güçlü ve anlaşılır delil olarak değerlendirilmiştir. Bir başka ifadeyle, Allah'ın varlığı ve birliği, yaratmasının yasalılığı üzerinden okunmuştur. Söz konusu yasalılık, hem evrenin yaratılışındaki küllî ilkeleri hem de her bir varlığın sahip olduğu kendine özgü cüz'î ilkeleri içermektedir. Bu durumda karşımıza şu soru çıkmaktadır: *İlke, belli sabiteler içermek demektir; fakat evren daima bir değişim içindedir. Dolayısıyla evrenin yasalar/ilkeler doğrultusunda işleyişi nasıl mümkün olmaktadır?* Evrendeki değişen olgular, aslında varlığın farklı şekilde hareket etme olanaklarına tekabül etmektedir. Bu da Allah'ın ilgili varlığa veya evrene koyduğu yasa ilelerdir. Mucizeleri bu kapsamda değerlendirmek gerekmektedir. Zira bir yasanın nadiren ortaya çıkışı, o şeyin yasa oluşunu ortadan kaldırmamaktadır.

"Sünnetullah"ı hem öznesi hem nesnesi hem de tezahürleri bakımından irdelemek gerekirse, a) Sünnetullah'ı var eden özne, Allah'tır. Allah'ın, var ettiği "Sünnetullah"ta herhangi bir değişim olmayacağını vaad etmesi, ilahî fillerin oluşum çerçevesini çizmekte, dolayısıyla fiillerin tezahür edeceği zemini belirlemektedir. b) Tesadüfiliğe, düzensizliğe yer bırakmayan "Sünnetullah"ın nesnesi, evren ve evreni oluşturan her bir varlıktır. c) İlk tezahür, varlığın ma'kuliyetidir. Varlığın anlamlı bir zeminde incelenebiliyor ve hakkında bilgi elde edilebiliyor oluşunun imkânını "Sünnetullah" sağlamaktadır. İkinci tezahür, insanın mükellefiyetidir. Varlığı keşfedebilmeye imkân tanıyan "Sünnetullah", varlıktan hareketle Yaratıcının varlığının bilgisine ulaşılmasını da mümkün hale getirmektedir. İnsanın ilk sorumluluğunun, marifetullah olarak belirlenmesi, yasa ile var edilen varlığın bu zemini kurmasından hareketle bir zorunluluk olarak sunulmaktadır. Kanaatimizce en önemli tezahür ise "Sünnetullah"ın ilahî fillerin karakteristiğini anlamaya imkân vermesidir. Yaratışılın temeline yerleştirilen "Sünnetullah" ilkesi doğrultusunda ilahî fillerin; aklî, ahlâkî, itidalî ve hikemî olduğu temellendirilebilir.

Yaşamın farklı alanları ve şartlarında herhangi bir şeyin doğası ve işleyişine dair farklı yasaların devreye girmesi, yasanın değişikliğe açık olması anlamına gelmemektedir. Kanaatimizce yasanın değişmemesi ile kastedilen şey aynı şartlarda aynı kanunun devreye gireceği ayrıntısıdır. Bu durumda şartlar değişebilir, ancak o şartlara özel/uygun olarak devreye giren kanun değişmez. Nitekim Allah sonsuz ilmine ve kudretine uygun olarak hiçbir ayrıntıyı atlamamış, sebep ve sonuçlarıyla evrende olası her durum için bir kanun belirlemiştir. “Sünnetullah” ile nedensellik arasındaki ilişki de bu zeminde gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle kanunilik olgusu yani “Sünnetullah” ilkesel olarak değişmemektedir. Ancak henüz birtakım kanunları keşfedemediğimiz için devreye giren yeni bir kanun bizde sanki kanunlarda değişimler olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Özellikle ilk dönem Mu'tezile kelimcilerinin pek çoğunun aynı zamanda tabiat bilimleri ile uğraşması, Allah-evren-insan ilişkisi bağlamında Müslümanların gelişmesine, bilim ve teknolojiye hızlı bir şekilde yükselmesine olanak sağlamıştır. Sonraki süreçlerde ise müspet ilimlere duyulan ilginin azalmasının ve dini ilimlerin müspet ilimlerden kopuk bir zeminde ele alınmasının olgusal alana dair konularda geri kalmışlığı beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. “Sünnetullah” kavramının sadece toplumsal yasalar şeklinde değerlendirilmesinin bu duruma gelmesini sağlayan faktörlerden biri olabileceğini düşünüyoruz. Bu bağlamda “Sünnetullah”ı evrendeki tüm alanlarda geçerli yasalılığı ifade eden şemsiye bir kavram olarak anlamak, konuyla ilgili olarak dini ilimler ve müspet ilimler arasında multidisipliner çalışmaların gündeme gelmesini ve buna bağlı olarak bilim ve teknolojiye gelişmeyi beraberinde getirebilecektir. Böylece marifetullah noktasında da nesnel alandan genel-geçer tarzda ve ikna kabiliyeti yüksek seviyede birtakım argümanlar ileri sürmek mümkün olabilecektir.

İnsanların sorumluluklarının farkında olmaları, her alanda gelişme sağlayabilmek adına Allah'ın koymuş olduğu yasalar ve bunların işleyiş tarzı hakkında mümkün olduğunca bilgi edinmeleri dahası, söz konusu yasalara göre plan ve programlarını belirleyerek buna uygun şekilde hareket etmeleri, kaliteli, güvenli, müreffeh ve rekabetçi bir yaşamın temellerini oluşturacaktır. Doğrusu, evrendeki yasaları öğrenmek/keşfetmek, onlardan faydalanmanın yanı sıra onları kontrol altına alabilmeyi, zararlı unsurları giderebilmeyi, “iyilikte yarışmak”¹⁰⁵ şeklinde ifade edilen ilahi tavsiyeye uygun işler üretebilmeyi sağlayacaktır.

¹⁰⁵ Bk. el-Mü'minûn 23/57-61.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemül-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye: Kahire, 1945.
- Abdülhak, Adnan. "Farabi" mad. *MEB İslam Ansiklopedisi*. 4: 451-469. İstanbul: MEB Matbaası, 1945.
- Aiberg, Hans Von. *Arzdan Arşa Sonsuzluk Kulesi* İstanbul: Kitsan Yayınları, 1987.
- Akçay, Mustafa. "Sünnetullah, Fitratullah, Sıbğatullah" Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 125-158.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Altıntaş, Ramazan. "Fiillerin Sonuçları/Mütevellidât ve Tab' Düşüncesi". *Kelam El Kitabı* içinde, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Arıcan, Musa Kazım. "Uluhiyet Anlayışları". *Din Felsefesi El Kitabı* içinde. ed. Recep Kılıç- M. Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Attas, M. Naki. *İslâm ve Laisizm*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1994.
- Ay, Mahmut. "Modernleşme Sürecinin Osmanlı Kelam Literatürüne Etkileri ve Yarattığı Yapısal Sorunlar". *Osmanlı'da İlm-i Kelam*. ed. Osman Demir vd. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Câhız, Ebu Osman Amr. *Kitabü'd-delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr*. Beyrut: Daru'n Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Atar. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, ts.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Cihâmî, Cîrâr. *Mefhûmu's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1976.
- Coşkun, Cüneyt. "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı". *Bilimname* 37/1 (2019), 1057-1084.
- Cürcânî, Şerif Ali. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Kitabu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Lüma'u'l-edille fi kavâidi Ehli's-sünne*. thk. Michel Allard. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1968.

- Çelebi, İlyas. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelik, Haşim Cem. “Heisenberg, Nedensellik ve Determinizm”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 123-135.
- Demir, Osman. “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu‘tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”. *Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik-İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Duğaym, Semih. *Mevsû‘âtu mustalahâti’l-Eş‘arî ve Kādî Abdülcebbar*. Beyrut: Mektebü Lübnan, 2002.
- Düzgün, Ş. Ali. *Sistematik Kelam*. ed. Ahmet Akbulut. Ankara: Anküzem Yayınları, 2011.
- Düzgün, Ş. Ali. *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Einstein, Albert vd. “Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?”, *Physical Review Journals* 47 (1935), 777-780.
- Erdem, Engin. “Doğal Yasa”, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü I*. ed. M. Selçuk vd. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Erdem, Hüsameddin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Eş‘arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Eş‘ari Kelamı-Kitabu’l-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyj ve’l-bida‘*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş‘arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Kitâbü’l-İbâne*, Haydarâbâd: y.y, 1948.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu’l-luğa*. thk. Ahmed Abdülalim el-Berduni. Kahire: Dâru’l-Mısriyye, ts.
- Fenni, İsmail. *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Tahsilu’s-Saâde- Farabi’nin Üç Eseri* içinde. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fölsing, Albrecht. *Albert Einstein*. çev. Ewald Osers. New York: Penguin Books, 1997.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü’l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: YEK Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafettin.-Toprak, Süleyman. *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gündüz, Şinasi *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

- Güneş, Abdulkaki. “Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 61-93.
- Gwynne, Rosalind W. “İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)”. çev. Mustafa Şentürk. *DEÜİFD* 30 (2009), 199-208.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.
- Hatipoğlu, M. Said. “Prof. Dr. M. Said Hatipoğlu İle Bir Söyleşi”. *Ehl-i Sünnet Tetkileri* içinde. İstanbul: Eksen yayıncılık, 1989.
- Hattabi, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed. “Beyânü i'câzi'l-Kur'ân”. *Selâse resâil fi i'câzi'l-Kur'ân* içinde. thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Za'lül Selam. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Heisenberg, Werner. *Einstein'la Yüzleşmek*. çev. Kemal Budak. İstanbul; Gelenek Yayınları, 2003.
- Hoefler, Carl. “Casual Determinism”. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-casual/>. Erişim Tarihi: 05.02.2019.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlülüğü*. çev. ve not. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Füre, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâri'l-Maşrik, 1986.
- İbn Kesir, İmamü'd-Din Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1971.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Felsefe-Din İlişkileri-Faslu'l-makâl el-keşfani'l-menâhici'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşfan menahici'l-edille fi akâidi'l-mille*. thk. M Abid el-Cabiri. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşarât ve't-tenbihât*. thk. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetu'n-Nu'man, 1992.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. thk. A. Nûrânî. Tahran: Muessese-i Mutâl'ât-i İslâmî, 1363.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. E. Demirli-Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Hassan b. Sabit, Ebu'l-Velîd. *Divanu Hassan b. Sabit*. Beyrut: Matbaatu Endülüs, ts.
- Kādî Abdulcebbâr. *Kitâbü't-tevlîd min kitâbi'l-muğnî (Nedensellik Kitabı)*. nşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kādî Abdülcebbâr. *Nüketü'l-kitâbi'l-muğni*. thk. Ömer Hamdân-Sabine Schmidtke. Beyrut: Ma'hedü'l-Emânî, 2012.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: YEK Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kardaş, Meryem. "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2020), 551-571.
- Kasar, Veysel. "Yaratma Sıfatı Bağlamında Tabiat Kanunları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 211-236.
- Kaya, M. Cüneyt. "Cause and Effect". *The Oxford Encyclopedia of Philophy. Science and Technology in Islam*. ed. İbrahim Kalın. UK: Oxford University Press, 2014.
- Kaya, Veysel. *İbn Sina'nın Kelama Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kindi, Ebû Yusuf Yakub b. İshak. *Felsefi Risaleler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Korkmazgöz, Rıza. *Kur'an'da Tarih Algısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işarât-İlahi Kelamın Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020.
- Maturîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Fadıl Aygan. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Muhtaroglu, Nazif. "Introduction". *Occasionalism Revisited*. ed. Nazif Muhtaroglu. Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017.
- Muhtaroglu, Nazif. "Ash'arites, Cartesians and Occasionalism". *Occasionalism Revisited*. ed. Nazif Muhtaroglu. Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. çev. ve haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: YEK Yayınları, 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

- Okşar, Yusuf. "Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 277-303.
- Ödemiş, Mehmet. "Determinizmin Yeni Savunması: Nörobiyolojik İndirgemecilik". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2021), 29-54.
- Ögçem, Ergin. "Tanrının Bazı Sıfatları Bağlamında Deizmin İmkânına Dair Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 1423-1436.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1999.
- Öztürk, Yener. "Kozmolojik Bağlamda Zorunlu İlliyet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım -1". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 85-107.
- Platon, *Yasalar*. çev. C. Şentuna-S. Babür. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1998.
- Prigogine, Ilya. *Kesinliklerin Sonu*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004.
- Rawlings, Hunter Ripley. *A Semantic Study of Prophasis to 400 B.C.*, Hermes Einzelschrift. Stuttgart: Franz Steiner, 1975.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 2. Baskı. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Rebîa, Lebîd b. *Yedi Askı Şiirleri-Muallakalar*. çev. Mehmet Hakkı Suçın. İstanbul: Kırmızı Kedi yayınevi, 2020.
- L. Reese, William. *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1980.
- Rosenthal, M.-Yudin, M. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
- Rummânî, Ali b. İsa. "en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân", *Selâse resâil fi i'câzi'l--Kur'ân* içinde. thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Za'lül Selam. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Runes, Dagobert D. *The Dictioanary of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1942.
- Saliba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-felsefi*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Âlemî, 1994.
- Sezen, Yumni. *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Süleyman, Mukâtil b. *Tefsîr-i kebîr*. thk. Dr. Abdullah Mahmud Şehhate. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Şener, Abdulkadir vd. *Yüce Kur'an ve Tefsirli Meâli*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2020.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-ğadîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şık, İsmail – Çetin Rabia. "Mucize". *Kelam IV Sistematik Kelam 2* içinde. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Şinkiti, Şeyh Ahmed b. el-Emin. *Şerhu'l-muallakātu'l-aşara*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Taylor, Richard. "Causation". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihindeki Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.

- Uludağ, Zekeriyya. “Determinizm ve Zorunsuzluk”. *On dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (1993), 257-272.
- Ünal, Yaşar. *Cahiliye Değerlerinin Dönüşümü*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Ünal, Yaşar. *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ünal, Yaşar. “Din ve Bilimin Buluşma Noktası: Yasalılık”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/2 (2021), 496-516.
- Ünal, Yaşar. “Selefi Zihnin Doğuşu ve Gelişi Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (2015), 55- 78.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Ümran Yayınları, 1981.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yalçın, İsmail. “Değişim ve Yenileşmede Fıtrat Çizgisi”. *Tevilat* 1/1 (2020), 97-120.
- Yaran, Cafer S. “Bilim-Din İlişkisinde Çatışma Ayrışma ve Uyuşma”. *Bilgelik Peşinde-Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kurân Dili*. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.
- Yılmaz, Mustafa Selim. “Dinamik Bir İlmî Anlayışın İnşası Açısından Niçin Ebû Hanîfe’den Başlanılmalı?“. *Tetkik* 1 (2022), 21-36.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Omer b. Muhammed el-Hârizmi. *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gâvâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te`vil*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: YEK Yayınları, 2018.



Nübüvvet Savunusu Bağlamında Delâilü'n-Nübüvve'nin Yeri ve Önemi

The Place and Importance of Dalā'il al-Nubuwwa in the Context of the Defense of Prophethood

Lütfi BOZKALE

Dr., Ankara/Türkiye

Ph.D., Ankara/Türkiye

lutfibozkale@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-7247-7014

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Received

22 Eylül 2023 22 September 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

26 Aralık 2023 26 December 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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 (Lütfi Bozkale).

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 (Lütfi Bozkale).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Bozkale, Lütfi. “Nübüvvet Savunusu Bağlamında Delâilü'n-Nübüvve'nin Yeri ve Önemi”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 795-825. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1365051> ”

Öz

İnsanın yaratıcısı ile kurduğu inanç bağlarından biri de peygamber vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Çağımıza yansıyan boyutlarıyla entelektüel düzeyde tartışılan nübüvvet karşıtlığı alanındaki problemler ciddi bir inanç sorununa tekabül etmektedir. Tevhide dayalı inanç sisteminde nübüvvetle bilinen akâid ilkeleri Allah'a, nübüvvet ve ahirete iman şeklinde temellendirilmiştir. İnanç dünyamızı düzenleyen ve akılla da imkânı kabul edilen bu üç prensibin detayları, bize Allah tarafından nebiler aracılığı ile bildirilen bilgilerdir. Bu ekseninde tek Tanrılı dinlerin teolojisi nübüvvetin belirlediği çerçeveye ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak nübüvvet dinin çıkış noktası olarak, Allah ve ahiret inancı hakkındaki bilgileri elde etmede en sahit ve sağlıklı yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihi izlekte görülen şekliyle din karşıtı çevre ve felsefelerde nübüvvet karşıtı bir duruş gözlemlenmiştir. İslâm fetihleri sonucunda elde edilen topraklarda yaşayan İran kökenli senevî geleneklerde ve onların etkilendiği Hint kökenli Berâhime ve Budist inanç çevrelerinde görülen nübüvvet karşıtı bu tutum İslâm toplumunda ciddi tartışmalara yol açmıştır. İslâm âlimlerinin, heretik mühlidler olarak tanımladıkları söylem çevreleri, salt akla dayanarak vahiy karşıtı iddialarda bulunmuştur. Bunlara karşı savunu eserleri yazan ulemâ; aklın, vahyin ve duyuların delaleti ile cevap üretmişlerdir. Bilgisel içerikleri ile dikkat çeken bu eserlerde peygamberlik, Hz. Muhammed özelinde tarihi ve geleneksel delillerle savunulmuş her iki yön Kur'ân'daki ayetlerle de teyit edilmiştir. Özellikle erken dönem savunu eserlerinde görülen Ehl-i kitap mensuplarının kabul ettiği geleneksel peygamberlik delilleri üzerinden yürütülen bu muhteva nübüvvetin temel argümanı "Hucec ve A'lâm" delilleri olarak ilk teliflerde yer almıştır. Müslüman düşüncesinde klasik döneme kadar yazılan elçiliği ispat eserlerini muhteva açısından iki grupta ele aldık Bunların ilki: Peygamberliği sadece geleneksel deliller üzerinden elçinin elinde gerçekleşen mucize ve benzeri harikulade olayları nakleden rivayetler üzerinden ele alan eserler. İkincisi nübüvveti geleneksel delilleri ile ağırlıklı olarak burhanî tarihî ve sosyolojik yönden ispat etmeyi amaçlayan eserler. Muahhar dönemde yazılan savunu eserlerinde de sistematik olarak ana amacı nübüvveti savunmak olan âlimler aynı muhteva üzerinden telif faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu faaliyet sonucunda literatürde "Delâilü'n-nübüvve" olarak isimlendirilen özel bir yazın türü ortaya çıkmıştır. Bu çalışma hicri II. Asırda başlayıp III. ve IV. asırlarda etkisi gittikçe artan nübüvvet karşıtı meydan okumalara karşı yazılmış peygamberlik savunusu, "Delâilü'n-nübüvve" eserlerinin önemli örneklerini tanıtıp bunların literatürdeki yeri ve önemini vurgulamak üzerine olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tevhid, Peygamberlik, Delil, A'lâm.

Abstract

The bond of faith that man has established with his creator was realized through the prophet. The problem of anti-prophecy, which is widely experienced at the intellectual level with its dimensions affecting our age, corresponds to a serious belief problem. The principles known via prophecy in monotheistic religions are summarized as beliefs in Allah, prophecy, and afterlife. The theology of monotheistic religions emerged within the framework determined by the prophethood. As a result, the prophethood, as the starting point of religion, appears as the most accurate way to obtain information about God and the afterlife. An anti-prophetic attitude has been observed in the anti-religious circles and names renowned for it have been seen in the historical path. This anti-prophetic attitude seen in the Iranian origin dualist traditions and in the Indian origin belief circles of Barâhima and Buddhism living in the lands acquired as a result of the Islamic conquests, has led to serious debates in the Islamic society. Scholars who wrote polemical works against them produced answers by staying in the scope of reason. In these works, which stand out with their erudition, the institution of prophethood in the person of the Prophet Muhammad is supported by historical and traditional arguments and then by verses of the Qur'ân. The basic arguments of the prophethood called 'hujaj and a'lâm' are included in apologetic works of the early period, which are mainly based on the traditional evidence of prophethood accepted by the People of the Book. The Works aiming to demonstrate the propethood in muslim thought until the classical period divided into two groups in terms of content. Firstly : works that deal with prophethood only through traditional evidence and narrations that narrate miracles and similar wonderful events that took place in the hands of the messenger. Secondly, works aiming to prove prophethood in historical and sociological terms, along with its traditional evidence. In the following period, scholars whose main purpose is to systematically prove the prophethood continued their writing activities on the same subject. During this activity, a special literary genre named Dalâ'il al-nubuwwa was formed in the literature. This article aims to introduce the essential examples of Dalâ'il al-nubuwwa Works, written against the anti-prophetic challenges emerged in the second century of the hijra and gradually increased during the third and fourth centuries of the hijra and focus on their place and importance in the literature.

Keywords: Kalâm, Monotheism, Prophecy, Evidence, Guidance.

Giriş*

Kelâm ilminde, Allah-peygamber ilişkisi üzerine kurulu olan nübüvvet tecrübesi dinin çekirdek prensibi olup düşünce tarihinde Allah'ın varlığı (ulûhiyyet) ve dirilişe (meâd) iman prensipleriyle birlikte ele alınan önemli konulardan biri olmuştur.¹ İnsan varlığına eşlik eden ve dini inançları ümmetlerine sahih veçheleri yönüyle tebliğ eden peygamberler, Allah'ın varlığı ve birliği inancı temelinde iyi ameller (mehâsin) işleyip varlığın amaçsallığı (ahiret) ilkesini yaymayı hedeflemişlerdir.

Bütün peygamberlerin getirmiş olduğu inançların özü tevhid ilkesidir. Bu ortak inanç, değer zemininde diğer elçilerle birlikte son peygamber Hz. Muhammed'in örnekliliğini yaptığı hak dinin ilkelerini temellendiren önemli bir prensiptir. Bu ilgi bağlamında İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde ortaya çıkmış olan nübüvvet karşıtlığı sorunu, kaynaklarda iki aşamada ele alınmış olup, bunun ilk aşaması; Hz. Muhammed hayatta iken başlayan Mekke müşrikleri ve Ehl-i kitap çevrelerinin onun nübüvvetine karşı gösterdikleri olumsuz reaksiyondan oluşmaktadır. Sorunun ikinci aşaması ise Müslüman sosyolojide özellikle hicrî ikinci asra tekabül eden dönemde akıl varken onun yeterli olduğu dolayısıyla bi'setin gereksiz olduğu iddiasıyla vahiy karşıtlığı yapmış zındık/mülhid söylem çevrelerinin konuya etkisidir. Bu muhtevada Sümeniyye ve Berahime gibi Hint orjinli dinler ve düalist Fars kökenli Senevî/Mecusî geleneklerde mutlak anlamda nübüvvet karşıtı bir tutum görülmüştür. Bunun yanı sıra teolojik tartışmaların başlaması sonrası Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed'in nübüvvetine yönelik reddiyeleri de bir problem olarak ortaya çıkmıştır.²

İbn Nedîm (ö. 385/995), Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi âlimlerin eserlerinde geçen muhtevaya göre fütuhât sürecinde İslâm kültür havzasına dâhil olan Fars kökenli gelenekler, eski dinlerinde yer alan ontolojik görüşlerin etkisiyle nübüvvet geleneğine aykırı gnostik görüşler ileri sürmüştür. Metafiziksel açıdan II/VIII. yüzyılın sonlarına doğru başlayıp III. ve IV. asırlarda etkisini artırdığı gözlemlenen nübüvvet karşıtı söylem ve görüşler; bu âlimlere göre Bâtıniyye ve Gâliyye gibi Müslüman görünümlü fırkalarca Hz. Ali ve

* Bu çalışma Lütfi Bozkale tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalında 2022 yılında tamamlanan "Kelâm Literatüründe Nübüvvet Karşıtlığı Sorunu" adlı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

¹ Abdullatif el-Harputî, *Tenkihul Kelâm fi Akâidi ehli'l-İslâm*, çev. İbrahim Özdemir – Fikret Karaman (Elazığ: TDV Yayınları, 2000), 139; Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara: Birleşik Yayımevi, 1992), 7-8; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları 2010), 326.

² Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Darü'r-Reyyan li't-Turas, 1405), 1/7-10; İbn Mutahhar el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih* (Beyrut: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, ts), 4/9; Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. M. Abdülhamit (Kâhire: Mektebetü dâri't-Turas, 1969), 347-354; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, thk. Abdurrahman Umeyra-M. İbrahim Nasr (Riyad: y.y., 1982), 1/69; Hibetullah Şirazi el-Müeyyed-Fi'd-dîn, *el-Mecalisü'l-Müeyyeddiyye* (Kâhire: Muhammed Abdulgaffar, 1975), 24-25; Ahmed el-Hemedani Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Taha Hüseyin - İbrahim Mezkûr, (Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, 1965), 15/19-20, 109; Ebu Muhammed Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhidil-evâil ve telhisü'd-delâil*, thk. İmadüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü kütübî's-sekafiyye, 1987), 126, 135-136; Ali b. Hüseyin Mes'ûdi, *Mü'ricü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid (Kâhire: Matbaatü's-Sa'ade, 1965), 1/78; Vehb b. Vâzih Ya'kûbi, *Tarihu'l-Ya'kûbi* (Beyrut: Mektebetü's-saduk, ts), 1/94; Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *Tebziratü'l-edile*, thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 2/3-13; Abdurrahman Bedevî, *min Tarihu'l-ilhad fi'l-İslâm* (Beyrut: Dirasatü'l-İslâmiyye, 1980), 120-121.

soyundan gelenlerin vasîlik yoluyla peygamber oldukları iddiası ve Hristiyan kökenli felsefe çevreleri tarafından Hz. Muhammed karşıtı bir perspektifle yürütülmüştür.³ İslâmî dönemde zındıklık olarak tanımlanan özellikle Maniheizt gelenekten beslenen din karşıtı bu tavır, İslâm'ın erken dönemine yansıyan boyutuyla Müslüman toplumunda ciddi krizlere neden olmuştur. Bu bağlamda eserleriyle kadim Hint-Fars düşüncesinin taşıyıcılığını yapan düşünürler; Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/759), Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ (ö. 155/772), Numan b. Münzir (?), İbn Tâlut (?), Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861), İbn Râvendî (ö. 301/913) ve Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925) gibi isimlerin nübüvvet makamını akilla⁴ eleştirdikleri nakledilmiştir.

Kaynaklardan anlaşıldığına göre entelektüel bir ilgiyle sadece akla ve ahlâka önem verip, peygamberlerle gelen dinî kaideleri (şerîat) yalanladıkları görülen bu isimlerin ifşa edilmesindeki amaç genel anlamda nübüvvet inancının dindeki temel umde olmasından kaynaklanmaktadır. Zira adı anılan isimlere dönemin ulemâsı tarafından gösterilen sert tavır heretik fikirlerin zararlı etkilerini toplumda en aza indirmek amaçlıdır. Bu önem bağlamında kelâm literatürüne yansıyan boyutuyla din karşıtı fırka ve isimlerin nübüvvet eleştirileri birbirine benzer şekilde akıl yeterli olduğu için vahye gerek olmadığı prensibine dayanan itirazlardan oluşmaktadır. Buna karşın Müslüman âlimleri Hz. Muhammed özelinde hem Resûlullah'ın nübüvvetini hem de peygamberliği ispatlamak amacıyla akli da ihmal etmemek kaydıyla Kur'ân'ın îcâz nazariyesini esas alan reddiye eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde değinilen muhtevaya göre tarihi süreçte nübüvvetin toplum nizamını tesisteki pratik rolü, gerekliliği ve akli imkânı peygamberliğin ispatında güçlü bir vurgu noktasıdır. Bu doğrultuda Resulullah'ın önceki peygamberlerde görüldüğü üzere mûcizeleri, şahsi özellikleri ve örnek ahlâkına konu almakla birlikte; getirdiği akıl mû'cizesi Kur'ân'ın, nazmıyla beşer kelâmına göre üstünlüğü (tehaddi prensibi) ve ikna edici üslubu ve akli muhtevasına vurgu yapan bu eserlere kelâmda Delâilü'n-nübüvve denmiştir. Bu itibarla klasik dönemde oluşup olgunlaşan bu özel yazın türü vahye dayanan temelleriyle birlikte akli istidlâllere dayanan özgün yönleriyle de dikkatleri çekmektedir.

Delâilü'n-nübüvve eserlerindeki ağırlıklı düşünce, nübüvvetin klasik delilleriyle beraber deist iddialara karşı dinin metafiziksel yönden bütün varlığı kuşatan eşsiz bir tecrübe olduğu yani ilahî bir kaynak olarak yetkinliği prensibine dayanır. Bu bakımdan hakikatin tespitinde sadece aklın a priori kurallarının yeterli olmayacağı; marifete ulaşmada daha sağlam ve kapsamlı epistemik bir kaynağa ihtiyaç olduğu vurgulanmaktadır. Sorunun çözümünde öncelikle dinin kanunlarını esas alan kelâmcılar, Berâhimî teori başta olmak üzere nübüvvet karşıtı akımların vahiy karşıtı akli kritiklerine karşı yine aklın delâleti içinde kalarak; Allah'ın ilim, yaratma ve kudretini referans alarak metafizik tecrübeler etrafındaki delillerle çok yönlü cevaplar üretmişlerdir. Görüleceği üzere gerek nübüvvetin gerekliliği gerek peygamberlerin elçi ve vekil olarak görev tanımlarının niteliği⁵ ve gerekse peygamberlik iddiasının ispatı konusunda Delâilü'n-nübüvve eserlerinin özel bir konumu bulunmaktadır. Çalışmada Delâilü'n-nübüvve adlı teliflerin türleri, tasnif ediliş

³ Muhammed b. Ebû Yakub İbn Nedim, *el-Fihrist* (Karaçi: Rıza Teceddüd, ts), 279-281, 294; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 149-150, 278-284; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve* (Kâhire: Darü'l Mustafa, ts), 2/ 517-519, 582-584.

⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 216, 218, 401; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 1/51-52, 80, 231-232; Ebû'l-Ferec İsfahânî, *Kitabü'l-Egâni* (Beyrut: y.y., ts), 3/100-103; Bedevî, *min Tarihu'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 37.

⁵ Harun Çağlayan, "Elçi ve Vekil Bağlamında Nübüvvet", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8 / 2 (Nisan 2016), 67-95.

yöntemleri ve kullanılan terimlerin anlam bağıntıları kıyaslanarak analitik bir değerlendirme yapılmaya çalışılmış, ayrıca tarihi süreçte bu türün farklı adlandırmalarla nübüvveti ispattaki kapsayıcı rolüne tasviri açıdan dikkat çekilmiştir.

1. Delâilü'n-Nübüvve Yazım Türünün Oluşum Süreci

Kaynaklarda geçtiğine göre hicrî II. miladi VIII. asrın ortalarına denk gelen dönemde ortaya çıkmış olan din karşıtı senevî filozoflara karşı kelâmcılar, nübüvvetin hem akli hem de tarihsel imkânıyla ilgili eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde geçen ana muhtevaya göre Allah'ın akıl ve seciye bakımından, farklı farklı yarattığı insanların bir kısmına elçilik görevini vermesi ve onları mücizelerle destekleyip teyit etmesi aklen mümkündür. Çünkü insanların sadece akıl yoluyla bilemeyeceği gaybî konular ve ibadetlerin nasıl yapılacağı gibi hususlarda hakikati öğrenmesi için bir peygamberin varlığına ihtiyaç vardır.⁶ Bu muhteva temelinde ilk örnekleri verilen nübüvvet savunusu eserlerindeki sistematik düzen tespit edebildiğimiz kadarıyla önceki peygamberlik tecrübelerinden yola çıkarak Hz. Muhammed'in nübüvvetinin de kendinden önce gönderilen elçilerle benzer tecrübelerle gerçekleştiği teması üzerinedir.

Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861), Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) ve Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860) gibi erken dönem âlimlerinin eserlerinde konu hakkında sıklıkla vurguladıkları bu muhtevadan başka; bu eserlerde kaydedilen diğer bir sorun Hz. Peygamber'in nübüvvetine karşı çıkan Ehl-i kitaba mensup Hristiyanlardan farklı olarak; Dehrîyye'ye mensup senevî râfîzî söylemlerin, Allah'ın varlığı inancını da sarsarak, diriliş ve vahyin imkânını tümüyle yalanladıkları nakledilmiştir.⁷ Bunun yanı sıra Mecusiler, Berâhime (Sümeniyye hariç) ve Ehl-i kitabın ise Allah'ın varlığı ve vahyin imkânını kısmen kabul etmelerine rağmen Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddedip onu peygamber kabul etmedikleri⁸ bilgisi aktarılmıştır. Nübüvveti geleneksel olarak tümüyle reddeden ilk gruptaki inkârcı çevrelere karşı İslâm âlimleri, özellikle A'lâmü'n-nübüvve ismiyle yazdıkları erken dönem delâil telifleriyle cevap vermiştir. "Delâil" şemsiyesi altında yazılan bu ilk türe giren "A'lâm" eserlerinde görülen ana fikir, insanlığın ihtiyacı bakımından nübüvvetin akli ve sosyal bir gereksinim içerdiği, aralarında adil bir sünnet (kanun) koyucununun bulunması gerektiği fikridir. Bu bağlamda peygamberlik misyonunun lüzumunu ortak tarihî-sosyolojik rasyonel tecrübî deliller etrafında gerekçelendiren bilginler, olgusal bir gerçeklik olarak ümmetleri içinde ahlâk önderleri olmaları yönüyle elçiliği aksiyomatik olarak savunmuşlardır. Nübüvveti kısmen kabul eden grupta yer alan İslâm karşıtlarına ise, Hz. Âdem'le başlayan ve Hz. Muhammed'in bi'setiyle sonlanan nübüvvet silsilesinin Allah'ın meşietini belirleyen ortak İbrâhimî tecrübelerle dayandığını bu noktada insanın tamamen ilâhî olan bu nimet ve tercihte hiçbir etkisinin olmadığı hakikatini savunmuşlardır. Hz. Peygamberin risâletiyle

⁶ Ebû'l-Hüseyn Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red* (Beyrut: M. Zahid el-Kevseri, 1968), 91-95; Salih Uzeyme, *Mustalahâtü'l-Kur'âniyye* (Beyrut: y.y., 1994), 401; Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 281-282, 354.

⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilü Câhız Huccü'n-nübüvve* (Beyrut: y.y., ts), 318, 325; Kâsım b. İbrahim er-Ressî, *el-Mecmuü'l-Kütüb ve'r-resâil, Kitâbü'r-Red 'ale'z-zındîkî'l-la'în İbni'l-Mu'kaffa'* (Yemen: Darü'l Hikmetü'l-Yemeniyye, 2001), 48-54; Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle fi isbati Nebiyyi Muhammed* (Beyrut: Adil Nüveyhiz, 1982), 110-112.

⁸ İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 108, 110-111; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 185, 204, 215, 230; Kâsım er-Ressî, *Kitâbü'r-Red 'ale'z-zındîkî'l-la'în İbni'l-Mu'kaffa'*, 48-49.

neticelenen ve kronolojik olarak nübüvvet düşüncesini haberle temellendiren bu delil, tarihi argüman yönüyle peygamberliğin genel bir delili olma özelliğine sahiptir.⁹

Kelâmcılara göre insan, bilgi elde ederken akılla birlikte haber ve duyulardan oluşan iki kaynağa daha başvurmaktadır. Dolayısıyla hayatta karşılaşılan farklı gereksinim ve sorunların çözülebilmesi için sadece akla veya duyu bilgisine dayanmak yetersizdir. Bu açıdan İslâm bilginlerine göre ruhsal açıdan beşerin dünyevi ve ölüm sonrası hayatla ilgili endişelerini karşılayabilecek tarzda bilgi alma ihtiyacı açıktır. İşte bu soru ve ihtiyaçlarını gidermesi ve mutmain olması için insanın akıldan daha eksiksiz, geniş (tevessü) bir bilgi kaynağına ihtiyaç vardır ki, bu bilgi kaynakları içinde haber olarak bilinen, nübüvvet geleneğine dayanır.¹⁰ Neticede vahye dayalı ilim ve inanç ekseninde oluşan nübüvvet fikri, 'Allah ile insanlar arasında kurulan yaratan-yaratılan ilişkisinin nasıl olması gerektiğini' öğretecek olan alternatifsiz ilâhî bir yoldur. Çünkü akıl ve duyulara nispetle din, metafiziksel bir tecrübe olarak insani zeminde oluşan rasyonel bilgiden daha yüksek bir kategoride dikey bir bilgi kaynağıdır. Bu bakımdan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlere göre nübüvvet tecrübesi, insanlara, nimet veren yaratıcılarını yüce yönleriyle öğretip, ona nasıl şükredecekleri noktasında eşsiz bir kılavuz ve avantaj olmaktadır.¹¹ Tabir yerindeyse nebiler sayesinde insan, Yüce yaratıcısını doğru nispetlerle öğrenip varlığını atıl kılmadan ona inanıp, güvenli bir yolla O'nu tanımaktadır. Bu kontekste kelâmda nübüvvet düşüncesi, Ulûhiyete dayanan fikrî zeminde akılla yapılan istidlâl sonucu ontik ve epistemik temellere dayandırılmıştır. Zira elçilik, gerçekleştirikten yani vuku bulduktan sonra, akıl doğru yola referans olan bu fiilin, Allah'a ait olduğunu ve insan için iyiliği ve yararlarını kavramış, hikmetini bilmiştir.¹² Bu temelde *A'lâmü'r-resûl, İsbati'r-resûl* veya *Hucecû'n nübüvve* gibi adlarla delâil eserleri kaleme alan erken dönem Mu'tezile âlimleri¹³, peygamberlik düşüncesini varlık bilim, bilgi bilim ve değerlerin geçerliliği kriterleri üzerinden Allah'a nispet etmiş, onu ulûhiyet düşüncesi etrafındaki çıkarımlarla delillendirmişlerdir.

Tespit ettiğimiz kadarıyla literatürde Delâilü'n-nübüvve konusuna temel teşkil eden kaynak bilgileri nakleden ilk eser İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *es-Sîre*'sidir. Daha sonra aynı alanda sıhhatli bilgiler aktaran önemli bir isimde Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'dir (ö. 256/870). Buhârî *el-Câmiu's-sahîh*'in Kitâbü'l-Menâkıb bölümünde *A'lâmâtü'n-nübüvve fi'l-İslâm* başlığı altında konuyu incelemiş ve önemine dikkat çekmiştir. Ehl-i hadîs ekolünde bu yazın türünde eser veren diğer âlimlere değinecek olursak Ebû İshak el-Cûzcânî'nin (ö. 259/873) *Emârâtü'n-nübüvve* adlı çalışması bu sahada yazılmış önemli bir örnek olarak göze çarpmaktadır. Müttekaddimün dönemi hadisçilerinden telifine Delâilü'n-nübüvve adını veren ilk âlimin Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) olduğu aktarılmıştır. Aynı asırda Zâhiriyye âlimi Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) *A'lâmü'n-nebî*

⁹ Ebû Mânsur Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Darü'l Camiâtul-Mısriyye, ts), 202-203; Ahmed b. Hamdan Ebû Hâtim er-Razî, *A'lâmü'n-nübüvve* (London: Darü's-Sâki, 2003), 4-6.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15/35-37; Nesefî, *Tebsratü'l-edille*, 2/16-20.

¹¹ Nesefî, *Tebsratü'l-edille*, 2/8-12, 16; Fahreddin er-Razî, *el-Metâlibü'l-âliye*, (Beyrut: y.y., 1987), 8/30-35, 113; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-sâlikîn beyniyya kena'büdu ve iyya ke'nestâin* (Beyrut: Darü'l kitabî'l-arabî, 1996), 1/86-90.

¹² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Darü'l kütübü'l-ilmiyye, 1986), 19-22, 24; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 8/115-120; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15/37-38; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 252, 264.

¹³ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 211, 215, 216.

adıyla yazdığı bir telifi vardır. Literatürde bu alanla ilgili selef ekolüne mensup diğer ulemâ'ya ait eski telifler; Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *Delâilü'n-nübüvve*'si, İbn Kuteybe'nin (ö. 279/889) *A'lâmü'n-nübüvve*'si, İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894), Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (ö. 301/913), İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/971) ve Ebû Zer el-Herevî'nin (ö. 434/1043) *Delâilü'n-nübüvve* başlıklı kitaplarıdır. Aynı ekolden muahhar dönemde dikkat çeken diğer çalışmalar ise Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *ed-Dürri's-semîn fi hasâ'isi'n-nebiyyi'l-emîn*'i, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *en-Nübüvvât*'ı ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Hasâ'ışü'l-kübrâ* adlı telifleridir.¹⁴

Yukarıda isimleri zikredilen klasik çalışmaların geleneksel olarak ağırlıklı rivayet yöntemine dayanmasına karşın Müslüman düşüncesinde Mu'tezile kelâm ekolü ve Meşşâî'ler olarak bilinen İslâm filozofları nübüvvet fikrini yeni ve özgün felsefi yöntemlerle kanıtlamışlardır. Felâsife olarak da isimlendirilen Ya'küb b. İshak el-Kindî (ö. 252/866), Ebû Nasr Fârâbî (ö. 339/950) ve Ebû Ali İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi bilginlere göre peygamberler, gönderildikleri dönemlerde ümmetleri içinde adalet ve eşitliğin tesisi konusunda *kanun vazı* olarak hem cinsleri olan insanlara liderlik etmiş, ayrıca yaratıp nimet veren Allah'a karşı ibadet ve şükürün nasıl yapılacağını öğretmiş fâzilet önderleridir.¹⁵

Müslüman düşüncesinde görülen farklı bakış açılarına rağmen Delâilu'n-nübüvve literatüründe benzer tarzda işlenen konularda vardır. Bu konular nübüvvetin tarihî ve mûcizevî yönlerine daha çok vurgu yapmak üzerinedir. Zamanla bu tür eserlerde görülen temel rivayet yöntemi tümüyle terk edilmese de yeni yorumlarla konu sosyolojik ve psikolojik deliller etrafında zenginleşmiştir.¹⁶ Mu'tezilî âlim Câhız'a göre bu bağlamda geçmiş peygamberlerin nübüvvet delilleri daha ziyade hissi mûcize delillerinden oluşan olağanüstü olayların nakledilmesi şeklinde vuku bulurken; Hz. Muhammed'le bu delil Kur'ân'la önceki peygamberleri ve siretlerini teyit ve tasdik eden tasvirî/burhanî bir yönetime dönüşmüştür. Ancak Câhız'a göre Hz. Muhammed'in de belağat ve akıl mûcizesi Kur'ân'a ek olarak diğer nebilerde görüldüğü gibi olacakları önceden Allah'tan alıp bildirme, bununla muarızlarına galip gelme gibi gayb haberleri, üstün ahlakı ve duasının müstecâb olması gibi birçok nübüvvet alametleri "delâil"leri vardır.¹⁷ Câhız'ın tespit ettiği bu yönetime göre nübüvvetin klasik delilleri olarak bilinen ve haberle nakledilen olağanüstü olaylar şeklindeki elçinin elinde gerçekleşen mûcizeler ve gayb'den haber verme mûcizesi nübüvvetin birincil kanıtları (delâil) olarak, Kur'ân'la doğrulanan boyutuyla literatürde ittifakla benimsenen bir eksen değerine sahiptir.

İbn Rabben et-Taberî, Câhız ve Kâsım er-Ressi gibi erken dönem müelliflerinin eserlerinde geçtiğine göre; Hz. Mûsâ'nın nübüvvet alâmeti, o zamanda sihir meşhur olduğu için ona benzer doğaüstü kabilinden olağanüstü mûcize tecrübelerine dayanır. Yine Hz. İsa döneminde meşhur

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 9/116.

¹⁵ Ya'küb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 271; Ebû Nasr Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâdila* (Beyrut: A. Nasrî Nadir, 1985), 113; Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifa, İlahiyyât* (Beyrut: İbrahim Mezkûr, ts), 441-443.

¹⁶ Nesefti, *Tebsratü'l-edille*, 2/16-22; Ebû Velid Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf 'an minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 313.

¹⁷ Câhız, *Ûucecü'n-nübüvve-nübüvve*, 334-335.

olan tıp ilmi idi, bu sebeple Allah ona tebabet ilmi hususunda zor hastalıkları iyileştirme maharetini verdi. Hz. Muhammed döneminde ise kavminin içinde şiir ve sanatlı söz söyleme fesahat ve belâgat sanatı öne çıkmıştı. Bu sebeple Allah, Hz. Mûsâ'ya zamanındaki sihirbazların yaptığı sihirleri boşa çıkaran asâ ve denizi ayırma mucizesini, Hz. Îsâ'ya cüzzâmlı hastaları iyileştirme ve su üstünde yürüme kabiliyetini, Hz. Muhammed'e ise ilmi, adaleti, merhameti ön plana çıkaran ve erdemli olmayı öğütleyen, iknâ edici söz söylemenin en güzel örneği olan Kur'ân mucizesini vermiştir. Böylece okur-yazarlığı olmayan veya az bulunan bir toplumda kendisi de ümmi olan son peygambere kıyamete kadar geçerli bilgiler öğütleyen ve muasırlarını acze düşüren belâgat mucizesi verilmek suretiyle, Hz. Muhammed döneminde insanlık yetkinliğe, ahlaken olgunluk seviyesine kavuşmuştur. Zira son elçiyile, kıyamete kadar geçerli olan evrensel değerler Mübin din İslâm'la sürekli kılınıp temel insanî/ahlâkî değerler yerleşip Kur'ân'la vahiy sona erdirilmiştir.¹⁸

Delâil türü eserlerin içerdiği konular tarihi seyir itibarıyla birtakım farklılıklar göstermiştir. Bu sebeple Delâilü'n-nübüvve tarif edilirken, onu sınırlı dar bir alanda tarif doğru değildir. Çünkü Delâilü'n-nübüvve; genel anlamda hem nübüvvetin imkânını hem de Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden her çeşit doğru haber, mucize ve hüccet şeklindeki deliller bağlamında geniş bir yelpazede ele alınmıştır.¹⁹ Hicri üç ve dördüncü asır şartlarında tesiri gittikçe artan nübüvvet karşıtı felsefe ve dini akımların din karşıtı düşüncelerinin entelektüel tesir gücü düşünülecek olursa, konu sadece ulemâ tarafından savunulup reddedilmemiş, bilakis dini konularda derin bilgisiyle tanınan bazı Abbasi halifeleri de nübüvveti savunma faaliyetlerine katkı vermiştir. Örneğin İbn Nedim, Hâlife Me'mun'un (ö. 218/833), nübüvveti ispat eden *A'lâmü'n-nübüvve* adlı bir eser kaleme aldığını, ayrıca mülhid senevî isimlere karşı sarayda âlimlerden oluşan bir meclis kurup onları ikna faaliyetine giriştiğini nakleder. Me'mun ve Hârûnü'r-Reşîd'in (ö. 193/809) hilâfetleri öncesi dönemde başlayıp tehlikeli bir hal alan ve toplumda Maniheizt inançları savunan zındıklara karşı Halife Mehdi'nin (ö. 169/785) ciddi tedbirler alarak Divanü'z-zenadika'yı kurdurduğu ve zamanındaki âlimlere ilhatçı fikirleri reddeden eserler yazma emri verdiği nakledilmiştir.²⁰

İslâm reel sosyo-politiğinde görülen şekliyle erken asırlarda hem içerde ortaya çıkan Sebeiyye ve benzeri Gulat-şîî fırkalara hem de Yahudî ve Hristiyanlara karşı İslâm inançlarını korumak için tasnif edildiği anlaşılan Delâilü'n-nübüvve külliyatı, konu hakkında araştırma yapan sonraki âlimler için önemi haiz bir başvuru kaynağıdır. Bu eserlerde özellikle vahyin ilahi ekseni yani dikey bir marifet kaynağı olduğu muhtevası merkeze alınmış, bu delil nübüvveti ispatta öncelikli kullanılan başat bir argüman çeşidi olmuştur. Bunun en açık örneği Ali b. Rabben et-Taberî'nin telif ettiği *ed-Din ve'd-devle fi isbâti nebiyyi Muhammed* adlı kitabında açıkça görülür. Nitekim İbn Rabben: "Hristiyan papazların heva ve hevesleri doğrultusunda uydurduğu dar nübüvvet anlayışlarının aksine birçok peygamberin Kur'ân'da geçen siret ve kıssaları, onların elçiliklerinin bizzat Allah tarafından desteklenip, teyid edildiğini gösterir. Bu delile göre Hak dindeki nübüvvet fikri, zındık Bâtını fırkalarının ve Ehl-i kitabın zannettiği gibi dar bir bakışla sadece bir kavme veya

¹⁸ Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, 330-331; Kâsım er-Ressî, *er-Red ale'n-Nasara*, 352.

¹⁹ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Ahvâli'r-Resûl şemâilü'hu ve hasaisuh el-Fûsul fi's-Sire* (Kâhire: Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, ts), 2/225-292; Diyauddin Hasen İtr, *Nübüvveti Muhammed fi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1990), 223.

²⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 129; Ebü'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *Târîhu'l-İhulefâ'* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1952), 271-273.

belli bir zümreye has değildir. Dolayısıyla buna uygun olacak şekilde İslâm'da nübüvvet fikri Hz. Muhammed'in bi'setiyle, İbrâhimî tecrübeyi (tevhid) yeniden canlandıran geniş bir çerçevede ele alınıp, tüm peygamberleri içine alan bir tarzda açıklanıp yaşanmıştır” demektir.²¹

Ali b. Rabben et-Taberî'nin işaret ettiği üzere İslâm'ın klasik çağına kadarki dönemde, hemen her âlimin delâil başlığıyla ele aldığı teliflerde nübüvvetin en açık delili olarak görülen Kur'ân mucizesi; hem Hz. Muhammed'in elçiliğini, hem de nübüvvet makamını ispatta “bütüncül” bir öneme sahip olduğu için muarızlara karşı ilk akli tasdik delili olmaktadır. Zira Kur'ân'daki perspektife göre nübüvvetin fikri temeli, bir zümre veya kavme hasredilmiş bir makam değil, Yüce Allah'ın dilediği kimseyi elçi seçmesiyle ilâhî tercihle gerçekleşen bir makam olmasıdır. Bu itibarla Kur'ân, elçilerin tümüne iman etmeyi²², imanın genel şartı sayıp, metafiziksel olarak bütüncül bir bakışla konuyu pekiştirerek temellendirir.

Müslüman düşüncesinde Hz. Peygamber özelinde ispatı yapılan peygamberliğin; literatürde delâil, a'lâm, mucizat, hasais/fedail, şemâil ve şevâhid kavramlarıyla karşılanıp bu kavramlar etrafında izâh edildiği görülmektedir. Buna göre diğer peygamberlerin nübüvvet tecrübelerini de kapsadığı için delâil kitaplarına ad olduğu veya kelâm kitapları içinde önemli bir bab başlığı olarak atılan *Hucecü'n-nübüvve*, *A'lâmü'n-nübüvve* ve *Beşâirü'n-nübüvve*'yi de kapsam olarak içine alan Delâilü'n-Nübüvve'nin temel amacı peygamberliğin ispat edilmesidir. Bu sebeple bu ilim dalının ilgi alanına giren delil, nübüvvet ve Mûcize kavramları etimolojik olarak ele alacak olursak İbn Faris'in (ö. 395/1004) sözlüğünde geçen dilsel tahlile göre, “ilk bakışta anlaşılmayan bir olgunun öğrenilmesini sağlayan bilgi, kılavuz²³ anlamındaki delilin cem sîgası olan delâil ile bi'set anlamındaki *nübüvvet* kelimesinden oluşan bu kavram çifti; genel olarak nübüvvetini iddia eden şahsı onaylamak için Allah tarafından yaratılan tabiatüstü işleri ve buna şahitlik eden ilk muhatapların bu işle (mûcize) ilzam edilip, acze düşmesini, sonuçta ise o peygamberin iddiasında hak üzere olduğunu teyit etmeyi amaçlayan eserlere denir.

Câhız'ın tanımına göre Delâil'ün-nübüvve; elçinin elçilik iddia ettiği anda elinde zuhur eden elçiliğine alamet olarak gösterdiği ve halk arasından nesilden nesile haberle aktarılan mûcizelere denir. Çünkü bunlar, Yüce Allah'ın yarattığı harika kabilinden işlerdir. Elçiyi tasdik için yaratılan bu mûcizeler hücec kapsamında bir delildir. Zira bu şuhud'u a'yan'ın yani ilk görgü şahitlerinin haberle aktardığı bilgidir. Sonraki nesiller bunu elçinin nübüvvetini tasdik eden haberler olarak semâ yoluyla ilk muhataplardan işitip aktarmışlardır. Dolayısıyla Enbiyaya dair doğru haberle aktarılan bu mûcizeler tür olarak akıldan farklı bir nimet olsa da ilâhî canipten elçiyi tasdik için tecelli ettiğinden sağlamdır ve a'lâm delili olarak kabul edilir.²⁴

İsmâiliyye mezhebine mensup Şî'î âlimi Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933), *A'lâmü'n-nübüvve* ismini verdiği nübüvvet savunusu (delâil) eserinde *a'lâm* terimini şöyle tanımlar:

“A'lâm, elçinin peygamberlik iddiasında ilk muhataplarını ikna amaçlı olarak onun nübüvvet iddiasını teyit edecek tarzda gerçekleşen ve Allah tarafından yaratılan tasdik nitelikli hadiselerin

²¹ İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 98-101.

²² el-Bakara 2/285

²³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “nbv” (Beyrut: Ali Şîrî, 1988), 2/248-249.

²⁴ Câhız *Hucecü'n-nübüvve*, 325, 335.

tamamıdır. Buna göre peygamberliğin ilk tasdik delili vafına haiz olan Mûcizelere aynı maksada yönelik deliller kabilinden âyâtü'n-nübüvve ve şevâhidü'n-nübüvve de denilebilir.”²⁵

Konu hakkında önemli araştırmaları olan Yusuf Şevki Yavuz'a göre;

“Kelâm literatüründe delâil kapsamında değerlendirilen bu yazım türünün ilk örneklerinden sayılan Ebû Hâtim er-Râzî'nin telif ettiği *A'lâmü'n-nübüvve* adlı bu kitap, kelâm ilminde Delâilü'n-nübüvve ve A'lâmü'n-nübüvve sahasına ve literatür oluşumuna ciddi tesirlerde bulunmuştur. Ayrıca eserin önemli muhtevalarından biri de Ebû Hâtim'le çağdaş olan ve nübüvvet karşıtı olarak bilinen deist filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin, onunla vahiy konusunda tartıştığı müellifin bu eseri sürekli mühlid olarak nitelediği Ebû Bekir er-Râzî'ye reddiye niteliğinde yazmış olmasıdır. Bu bağlamda Ebû Hâtim er-Râzî telifini, mühlitlere karşı peygamberliği akli delillerle ispat etmenin yanı sıra Hz. Muhammed'in hiçbir inkârcının yalanlayamayacağı mûcizelerini serdetmek maksadıyla yazdığını söylemesi bu ilim dalının hangi konuları içerdiği noktasında önemlidir.”²⁶

Sünnî âlimi olan Ebü'l Hasen Mâverdî'nin (ö. 450/1058) literatürde önemli görülen *A'lâmü'n-nübüvve* adlı bir eseri vardır. Bu kitapta tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâverdî eserinin ilk bölümünde, aklın hakikati tespitinde sağlam bir kaynak olduğu, bu nedenle aklın bilgi elde etmede *ümmü'l-ilm* olarak adlandırıldığı konusuna değinip, akli istidlâl yöntemleri ve sıhhati hakkında sistematik bilgiler verir. Hemen akabinde ulûhiyet bahsine geçip, âlemin yoktan (an-leys) yaratılması ve Allah'ın âlem üzerinde tesirine vurgu yaparak ulûhiyyetin temel konularını izah eder. Mâverdî, nübüvvetin ulûhiyet inancıyla irtibatı noktasında peygamberliğin ulûhiyetten geldiği için nübüvvet düşüncesinin fikri temellerini istidlâl-i-akl prensibiyle açıklar. Bu bağlamda beşeriyetin üstün yaratıldığı ve çok çeşitli ihtiyaçları olduğu konusunu merkeze alarak, insanın peygamberin kılavuzluğuna olan ihtiyacını ve bunun maslahatına yönelik olarak gerçekleştiği; ayrıca akli kemâle ulaştırılan tam bir nimet olduğu yönüne vurgu yapar. Allah'ın mutlak meşietini doğrultusunda varlığa tesirini bunun da nübüvveti gerektirdiğini epistemik açıdan aksiyomatik olarak ele alıp açıklayan müellif, bu ilk bölümde ulûhiyet konularıyla birlikte mûcize ve çeşitleri, Dehriyye, Seneviler ve Berâhime'nin elçiliğe getirdiği eleştiriler ve bu iddiaların beşerî pratikte akla aykırılığı konularını ele alıp reddeder. Bu bölümde Mâverdî, 'kelâmcı kimliğiyle nebî ile resul arasındaki farklılıklara değinir, sonra da kelâmcılarla, mutasavvıflar ve felâsife arasındaki metodik farklılıklara, elçiliğin mahiyeti konusundaki farklı bakış açılarına değinir.”²⁷

Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve'nin* dördüncü babını İsbatü'n-nübüvvet başlığı altında ele almıştır. Bu başlık altında dönemin fikri atmosferinde görülen boyutuyla Berâhime ve Dehrî fırkaların nübüvveti iptal eden görüşlerine ve bunların yanlışlığına değinir. Nübüvvet tarihini insanlık tarihiyle başlatan muhtevada bi'setin Hz. Âdem'le başladığını Nuh, İdris ve İbrahim'le devam ettiği, bu noktada Hz. İbrâhim'in iki oğlu İshâk ve İsmâil'le bu silsilenin tüm kavim ve ümmetler içinde eşit gerçekleştiği yönüne vurgu yapar.”²⁸ Kelâm eserlerinde görülen benzer tasnif metodunu kullanan ve eserin altıncı bab'ında Hz. Muhammed'in nübüvveti konusunu merkeze alan Mâverdî, bu bölümde, İslâm kelâmında bi'setin imkânını, İbrahimî dinlerdeki ortak zemine dayanarak

²⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 193.

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “A'lâmü'n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/338.

²⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 3-4, 19, 22-27, 35-47.

²⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 45-63.

temellendirilmiştir. Bu itibarla Mâverdî Ehl-i Kitap cenahında yoğun olarak görülen Resûlullah'ın peygamberliğine bencilce yapılan itirazlara ve bunların kasıtlı olduğuna değinip, bu çevrelere nübüvvet tarihinin ortak tecrübî delilleri ile cevap verir. Ayrıca Kur'ân'dan deliller getirerek onların temelsiz iddialarını kökünden sarsar. Müellif eserin bu son bölümünü Hz. Peygamber'in nübüvvetini geçmiş peygamberlerin müjdelemesi, yani beşâret konusunu genişçe ele alarak neticelendirmektedir.²⁹

Kaynaklara göre İslâm tarihinde zındıklık olgusu ilk defa Emeviler döneminin (720-750) sonuna doğru Cad b. Dirhem'le (ö. 124/742) başlamış, daha sonraki Abbâsî asrında ise Bermekîlerin vezareti (750-800'lü yıllar)'ne denk gelen dönemde Ebû Şakir Daysanî (ö. ?), İbn Tâlut (ö. ?), Abdülkerim İbnü'l-Avca ve Beşşar b. Bürd (ö. 167/783) gibi Senevî oldukları iddia edilen çok sayıda şâir ve musannıfın etkisi ile artmıştır.³⁰ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve diğer kaynaklarda nakledilen şekliyle II. Mervan ve oğlunun hocası olan Ca'd b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Sümeniyye, Maniheizm, Sâbîlik ve Yahudi teolojisinin tesiriyle Allah'ın ulûhiyeti konusunda sorunlu İslâm dışı fikirler ileri sürmüşlerdir.³¹ Bu konuyla ilintili olarak Câhız ve Hayyât (ö. 300/913) gibi Mu' tezîlî âlimlerin naklettiğine göre bunu takip eden asırda ilhâdi düşünce; Abdülkerim İbnü'l-Avca ve İbn Râvendî'nin hocaları olduğu nakledilen İbn Tâlut, Numan b. Münzir, Ebu İsâ el-Verrâk ve İbn Râvendî gibi Müslüman görünen gizli Senevîlerin İslâm ve Hz. Muhammed aleyhindeki şüpheli fikirleriyle devam etmiştir.³²

İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) konuyla ilgili *Kitabü't-Tevhid*'de geçen kanaatine göre Mâtürîdî, İbn Râvendî'yi istisna ederek Ebu İsa el-Verrâk isimli mülhidin, "Hz. Muhammed'in nübüvvetine Kur'ân'la delil getirilemeyeceğini zira onun bir benzerinin (muaraza) fâsîh Arap edip ve şâirlerince yazılabileceğini, dolayısıyla ondaki tehdîd ile i'câz prensibinin geçersiz olduğunu' iddia ettiğini söyler. Ayrıca el-Verrâk'a göre, 'Hz. Peygamber, İslâm'ı önceki Hristiyan ve Yahudi dini geleneklerine bakıp oluşturmuş, benzer dinî uygulamalarla tesis etmiştir. Zira onun ümmi olma vasfının duyduğu şeyleri öğrenmesine engel olmadığını, dolayısıyla onun birçok dini esası, muasırı olan Ehl-i kitap mensuplarından öğrenip İslâm'ı oluşturduğu dolayısıyla Ehl-i kitaptan intihâl ettiği iftirasını atmıştır' demektedir.³³ Mâtürîdî dışında başka kaynaklara göre de el-Verrâk ve İbn Râvendî gibi musannıflar tarafından yaygınlaştırılmaya çalışılan bu iftira, tüm ortaçağ boyunca Hz. Peygamberin nübüvvetini yalanlayan Hristiyan ve Yahudi polemikçilerin kullandığı³⁴ İslâm karşıtı bir argüman olmuştur.

Yukarıda tehlikeli bir duruma dönüştüğü anlaşılan bu sorun Mu'tezile ve Şia mezhebine mensup mutedil ulemayla birlikte Sünnî bilginler tarafından tepkiyle karşılanmış, ilgili mülhid çevre ve

²⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 74-96, 123-128, 136-157.

³⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 218, 221, 401.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabri b. Selame Şahin (Beyrut: Darü's-Sebat, ts), 93-95; Ebü'l-Hüseyn Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red* (Beyrut: M. Zahid el-Kevseri, 1968), 97-145.

³² Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisâr* (Kâhire: H. S. Nyberg, ts), 198, 136; Câhız, *Hucecû'n-nübüvve*, 334-335; Mes'ûdî, *Mü'rüccü'z-zeheb*, 2/236.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 193-195.

³⁴ Said b. Mansur İbn Kemmune, *Tenkihu'l-ebhas li'l-mileli's-selâs* (Beyrut: Darü'l-ensâr, ts), 75-78, 90-93; Hibetullah Şirazi, *el-Mecalisü'l-Müeyyediyye*, 24-25; Recep Aydoğmuş, "Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dimeşkî'nin İslam Eleştirisi", *Artuklu Akademi* 7/1 (Haziran 2020), 147-176.

zındıklara reddiyeler yazılmıştır.³⁵ Sonuç olarak elçilik karşıtı fırkaların yaymaya çalıştığı vahiy karşıtı şüpheci teoriler, Müslümanlığı savunan tüm yönetici, entelektüel ve âlim tarafından ele alınmış, tarihi hakikatlere aykırı sapkın içerikleri sebebiyle reddedilmiştir.³⁶ Bu kontekste özellikle Sünnî âlimler nübüvveti inkâr eden tüm taraf ve zümrelere karşı haber-i mütevâtirin delil oluşunu, âlemin yoktan yaratılma ilkesi ve Allah'ın âlemdeki tesirini, ispat eden eserler kaleme aldılar.³⁷ Buna göre özellikle Maniheist fırka ve isimlerin Allah'ın kudretini atıl kılan tevillerini dönemsal anlamda geniş şekilde ele alıp eleştiren Mu'tezile'den Ebû'l-Huseyn el-Hayyât, Sünnî âlimlerden ise Ebû'l-Hasan el- Eş'arî (ö. 324/935)³⁸ olmuştur.

2. Delâilü'n-Nübüvve Türündeki Farklılığın Literatür Açısından Önemi

Müslüman tarihinde nübüvvetle karşı getirilen en önemli itiraz ilk defa Berâhime'nin gündeme getirdiği ve zenâdikanın da sıklıkla dillendirdiği 'aklın yeterli olduğu, iyi ve kötünün zaten akılla bilindiği için nebevî mesajın gereksiz ve akla aykırı olduğu' düşüncesi üzerinde şekillenir. Hemen hemen bütün din dışı düşüncelere ilhâm kaynaklığı yapan bu teori, tarihi anlamda peygamberlik müessesesinin irrasyonel olduğu dolayısıyla inkârı anlamına gelmektedir. Günümüzde deistlerin din karşıtı tutumlarında da görülen ana muhteva nübüvvetle bilinen inançların akla aykırılığı iddiası üzerine kuruludur. Buna mukabil İslâm bilginleri eserlerinde öncelikle kâinatın Allah tarafından yaratıldığına değindikten sonra beşerî hayatın ilk peygamber Hz. Âdem'le başladığı noktasını nazar-ı dikkate alıp nübüvvet nimetiyle beşer hayatının aynı anda başlamasını, odak noktası olarak aynı perspektiften paralel olarak ele almışlar her iki nimetin son elçi Hz. Muhammed'e kadar süregeldiğinden hareketle, Enbiya'nın ümmetleri içindeki varlığını olgusal olarak ispatlamışlardır. Nitekim telif ettikleri kitaplarda âlimler, bu hakikate sık sık değinip elçilerin sîret ve sünnetlerine dair tarihi bilgiler naklederler.

Kelâm cephesinde nübüvvetin ispatı için girilen ilmi faaliyetlerin önemi açıktır. Bu yönde yapılan çalışmalara değinecek olursak, erken dönem Mu'tezile uleması ve İmam Şafii'nin kaleme aldığı³⁹ nakledilen nübüvvet savunusu eserlerinden sonra Eş'arî inancı perspektifinde yazılan ilk savunu eseri, Eş'arî'nin kaleme aldığı kaydedilen *Delâilü'n-nübüvve'dir*. Zira Ebû'l-Kasım İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Tebyîni kezibü'l-müfteri* adlı kitabında verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Eş'ari bu kitabını, muhtemelen Berâhime ve Mecusilere karşı, *el-İbâne* ve *Mâkâlat*'ını yazmadan önceki dönemde kaleme almıştır.⁴⁰ Bu veriler ışığında bir değerlendirme yapacak olursak klasik dönemde ortaya çıkan nübüvvet karşıtlığının kelâmcılar nezdinde asli bir problem olduğu görülmektedir.

Delâilü'n-Nübüvve konusunda kaleme alınan kitaplarını muhteva açısından farklı içerikleri yönüyle şu gruplara ayırmak mümkündür.

³⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şafii*, çev. Osman Keskiöğlü (İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 2020), 155.

³⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 7-9; Bedevî, *min Tarihu'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 7-8.

³⁷ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfteri fî mâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, (Beyrut: y.y., 1979), 2/132-133; Uzeyme, *Mustalahâtü'l-Kur'âniyye*, 301-302.

³⁸ Câhız, *Hucecî'n-nübüvve*, 324-326; İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfteri*, 2/133; Hayyât, *el-İntisâr*, 73, 103-104.

³⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 363.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfteri*, 128-136.

1. Nübüvveti hissi mücizeler yani sünnetullâhî aşan harikulade delillerle ispatlamaya çalışan eserler: Daha çok Ehl-i hadis ekolü tarafından titiz bir çalışmayla yazıldığı belli olan bu grubun en dikkat çekici örnekleri, Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ile Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'ye (ö. 458/1066) ait *Delâilü'n-nübüvve* adlı kitaplardır. Özellikle Beyhakî, bu anlayışa göre bi'seti Hz. Muhammed'in dünyaya gelişi sürecinden vefatına kadar ki dönemin tümüne hasretmiş Hz. Peygamberin hayatında görülen harika kabilinden işlere ve nübüvveti süresince örnekliğini yaptığı üstün ahlak ve şemâil ve hasâis özelliklerine göre açıklamıştır.⁴¹

2. Peygamberliği akli yönden ele alıp ancak önem sırası açısından nakille birlikte burhan yöntemini de sıklıkla kullanarak ispatlamaya çalışan eserler: Bu metoda göre yazılmış eserler tasnif edilişi yönüyle mücizeye akli bir temel aramış bunu istidlali yönden ulûhiyet (kudret) prensibiyle temellendirmiştir. Öte yandan bu prensip ışığında vahye nispetle insan ürünü olarak oluşmuş bilgi kaynakları akıl ve duyuyla elde edilen ilmin yetkin olmadığı noktasından eksik olduğunu, bu sebeple nübüvvetle gelenlerin (vahyin) tamlığından hareketle küllî akıl kaideleri ile bilinenlere ek olarak haberle bilinen daha geniş (tevessü) ve kapsamlı bir kaynağa işaret etmişlerdir.

Yukarıda zikredilen burhanî yöntem ağırlıklı diyebileceğimiz nübüvvet savunusu eserlerinde temel muhteva marifetle bilinen peygamberliğin akıl-nakil uyumu çerçevesinde açıklanmasıdır. Bu olgusal yönden kutsal kitaplarda açıklanan varlığın yaratılış ve işleyiş ilkelerinin (Yaratma ve emre dayanan sünnetullah) mantıksal zeminde makul tutarlı olduğunu ispat eder. Ayrıca beşerî pratikte yani yaşanan hayatta dinle bilinen ibadet, ahlâk ve merhametli olmanın ahiretteki yararları vb. hususlar gerek fert gerekse toplumun her türlü ihtiyacına cevap verecek nitelikte olduğu geniş bir kabul görmektedir. Yani insanın ihtiyacı olan maddi ve manevi yetersizlikleri peygamberle gelen dindeki pratikle (şeriât) tamamlanıp ikmâl edilmektedir. Akıl ise bütünüyle bunları tespit edip dikte ettirecek, yapacak bir kategoride değildir. Bu yöntemle tasnif edilen delâil eserleri daha çok kelâm cenahında görülmektedir. Nitekim bu grubun en önemli örnekleri Câhız'ın *Hucecû'n-nübüvve*'si ile Ebu Hâtim er-Râzî ve Mâverdî'nin *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserleri ile Kâdî Abdülcebâr'ın telif ettiği *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve* adlı teliflerdir.⁴²

Kelâmcılara göre Beşâirü'n-nübüvve de genel olarak "Resul-i Ekrem'in Tevrat ve İncil'de müjdelenmesi" onun nebî olacağından önceden haber verilmesini konu edindiği için delâil kapsamındadır.⁴³ Zira bu anlamıyla Beşâirü'n-nübüvve Ehl-i kitaba karşı İbn Rabben et-Taberî başta olmak üzere erken dönem yazarları Câhız ve Kâsım er-Ressî'nin *er-Red ale'n-nasara* adlı eserlerinde Hz. Muhammed'in nübüvvet âlâmeti sayılmıştır. Nitekim Ali b. Rabben'la birlikte Kâsım er-Ressî, İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebu Hâtim er-Razî gibi birçok âlime göre Tevrat ve İncillerde geçen haberlere göre 'Faran (Mekke) dağında geleceği müjdelenen kurtarıcı, Hz. Muhammed'dir. Beşâirü'n-nübüvve hakkında önemli araştırmacılardan olan Mehmet Aydın'ın tespitine göre Yuhanna İncilindeki; 14/ 15-16 ve 15/ 26, 16/ 7-8, 13-14. Pasajlar, erken dönem

⁴¹ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/7-10.

⁴² Yusuf Şevki Yavuz, "Delâ'ilü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/116.

⁴³ İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-Devle*, 65-76, 130; Câhız, *Hucecû'n-nübüvve*, 331-334; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 150-157; Takiyüddin İbn Teymiyye, *en-Nübüvât* (Beyrut: y.y., 1984), 250.

âlimlerine göre Hz. Peygamberin gelecek müjdecisi (Faraklit) olduğu hakkındaki açık delil niteliğindedir.⁴⁴ Mehmet Aydın'la birlikte çağımız araştırmacılarından Rahmetullah el-Hindî, Fadıl Ayğın ve daha birçok araştırmacı Hz. Muhammed'in Beşâreti konusunu önemli bulup konuyla ilgili müstakil eserler yazmışlardır.⁴⁵

Konu hakkında kronolojik olarak Ali b. Rabben et-Taberî'den hemen sonra yazıldığı belli olan Câhız ve Kâsım er-Ressi'nin aynı adı taşıyan *er-Red ale'n-naşârâ* eserlerinde geçtiğine göre, Nasturî, Yakubî ve Melkit mezheplerine mensup Hristiyan fırkalar tahrif ettikleri İncillerde, Hz. Muhammed'in nübüvvet delillerini bilerek gizleyip, değiştirmişlerdir.⁴⁶

Kelâm âlimleri, mutlak olarak nübüvveti özellikle de Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak amacıyla yazdıkları bu kitaplara A'lâmü'n-nübüvve yanında Delâilü'n-nübüvve adını vererek peygamberlerin elinde zuhur eden bütün harikulade olayları yani mu'cizâtı onların nübüvvetlerini tasdik eden bir alamet olması manasında değerlendirmişler, sonuçta bu kavramları (a'lâm, hücec, delâil ve mûcize terimleri) elçiliği ispat emareleri saymışlardır. Bu anlamda İbn Teymiyye, *Delâilü'n-nübüvve* ve *A'lâmü'n-nübüvve* adıyla yazılan her iki tür eserinde nübüvvetin ispatı maksadına yönelik olduğunu söylemektedir.⁴⁷

Öte yandan daha önce Delâilü'n-nübüvve konusunda rivayet tasnifi yöntemiyle yazılmış önemli iki örnek telif olarak zikrettiğimiz, Beyhakî ve Ebu Nuaym'ın *Delâilü'n-nübüvve* lerinde bu kavramları (mûcize, hücec ve delâil) görmek mümkündür. Ebu Nuaym'ınkiyle tasnif edilmiş yöntemi aynı olan her iki kitabın birbirinden farkı Beyhakî'nin eserinin Ebu Nuaym'ın eserine nispetle daha geniş ve ayrıntılı olmasıdır. Nitekim delâil teriminin anlam bağıntısı Beyhakî'nin anlayışında, peygamberliği doğumundan ölümüne kadar yaşanan olayların tümünü kapsayan geniş bir perspektifte ele alıp onu mûcize ve hüccet terimini de içine alacak şekilde genişletmiş olmasıdır.⁴⁸ Bu kanıt çeşidinde: Hz. Muhammed'in hayattayken gerçekleşen ayın ikiye yarıma mûcizesi, Mekke ile Kudüs'ü kısa bir müddet içerisinde gidip gelmesi İsrâ olayı, bazı gazvelerinde az bir miktar su ile yemeğin orduyu doyuracak miktarda bereketlenmesi gibi olaylar, nübüvvetin umumi delilleri olarak ayrıntılı bir tarzda ele alınmıştır.⁴⁹

Mu'tezilenin Câhız ve Cübbaî'lerden sonra gelen ünlü âlimi olan Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve* adlı eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat noktasında benzer rivayetleri delil olarak kullansa da farklı bir yola başvurup; Kur'ân'ı merkeze alan özgün akli bir tasnif metodu benimsemiştir. Bu ispat yöntemine göre Kur'ân'ın Delâilü'n-nübüvve'ye temel delil oluşu:

- a) Dilsel açıdan beyanın benzersizliği fesahat ve belâgatı,
- b) Allah'ın elçisine bir insanın normal şartlarda bilemeyeceği gaybdan haber verme mûcizesi,

⁴⁴ Mehmet Aydın, "Beşâiri'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 550.

⁴⁵ Mehmet Aydın, "İzhârü'l-Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 507; Fadıl Ayğın, *Son Peygamberi Müjdelemek* (İSAM, 2015), 412-418.

⁴⁶ İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-evle*, 65-78, 130-189; Câhız, *er-Red ale'n-Nasara*, 341-342; Kâsım er-Ressi, *er-Red ale'n-Nasara*, 352.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 268.

⁴⁸ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/7-8.

⁴⁹ Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Darü'n-nefâis, 1986), 1/405, 415; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 3/422, 454-457; İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-evle*, 35-48.

c) Bir de ondaki beyan güzelliğinin akli istidlâllere kılavuzluk etmesi şeklinde gerçekleşmesidir.

Görüldüğü gibi ilâhî kelâm Kur'ân başta olmak üzere biset'le ilgili bu alametler, Resûlullah'ın beşer gücü veya insanî sıfatlarıyla başarması imkânsız kabilinden olan ve yalnızca gaybın tek sahibi olan Allah'ın yardımı sayesinde gerçekleşebilecek işlerdir. Buna göre Resûlullah peygamberlere has tüm fazilet ve üstünlüklere mazhar olup bu hasletler sayesinde muarızlarına galip gelmiştir.⁵⁰

Literatürde nübüvvetin ispatı noktasında tasnif yöntemi açısından önemli sayılan bu kitapla ilgili *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*'nin mukaddime bölümünde Zâhid Kevserî (ö. 1952), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) gibi Sünnî âlimlerin Kâdî Abdülcebbar'ın bu eserini önemli bulup kronolojik yönden İslâm karşıtlarına reddiye noktasında benzersiz bir telif olarak nitelerler.⁵¹ Bekir Topaloğlu da Kâdî'nin konu hakkındaki önemli katkılarını değerlendirme sadedinde şunları söyler:

“Bu eserinde Kâdî Abdülcebbar, Berâhime'yle benzer gerekçelerle elçiliği reddeden tüm fırka ve isimlere yönelik olarak nübüvvetin fikrî temelini en sağlam tasdik delili olan mûcizeyi, Allah'ın ulûhiyete ait bir fiili olarak muarızlara meydan okuma esnasında nebinin elinde gerçekleşen tasdik cihetiyle alakalandırmıştır. Zira o, Muğnî adlı eserinde hem umumi olarak diğer peygamberlerin tasdik delili olan adet-dışı hissi mûcizelerini, hem de Hz. Peygamberin zihinleri tatmin edici akli delil olan Kur'ân'ın fesahat ve belâgat esaslarıyla gerçekleşmesini Yüce Allah'ın elçiliği tasdik kabilinden fiilleri olarak sayar. Bu bağlamda *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*'de aynı muhtevayı izleyerek o, Ehl-i kitabın da diğer din karşıtları/zenâdıkâ gibi Hz. Muhammed'e karşı aynı cephede birleştiklerini; Kur'ân'ın mûcize oluşu yönüne karşı çıktıklarını belirtir. Nitekim mühlitlerle benzer batıl telakkileri benimseyen Hristiyan felsefe çevrelerinin tevillerini İbrâhimî nübüvvet geleneğine aykırı yorumlar sayarak reddeder.”⁵²

Görülüyor ki Kâdî Abdülcebbar *Tesbitü delâilü'n-nübüvve* ve *el-Muğnî* eserlerinde nübüvveti savunurken tasnif açısından benzer bir metodoloji uygulamış; Resûlullah'ın gaybden haber vermesini ve olağanüstü olaylar şeklindeki hissî mûcizelerini ve davasında ona yardım eden ilk muhatapları olan sahâbelerin sadakati davasında muvaffakiyetinde temel parametreler olarak nübüvveti için en önemli kanıtlar saymıştır. Tespitlerimize göre *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*'nin ana muhtevası yukarıda başlıklarına değindiğimiz kanıtların açılımından oluşmuştur. Eserde kısa bir mukaddimenin ardından, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ilk dönemi bi'setin başlangıç yılları anlatılmaktadır. Mekke döneminde Resûl-i Ekrem'in içinde yaşadığı toplumun şirk kültürüne karşı Kur'ân'ın ana mesajı olan tevhid çağrısına değinilir. Devamında Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîliğe mensup tüm muasırlarına peygamberimizin İslâm dinini tebliğ ettiği, onların batıl inançlarını eleştirip dini Allah'a has kılma çağrısı anlatılır. Daha sonra ise Kureys başta olmak üzere Resûlullah'a gösterilen düşmanca tepki ve zulümlere değinilip, onun davası için Medine'ye hicreti, gazveleri ve bu esnada ona inananların sayısının artması; sonuçta maddî gücü, fazla taraftarı ve askeri gücü bulunmadığı halde Kur'ân'daki temel inançlara bağlılığı ve bunları sıkı

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 1/24-26.

⁵¹ İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 18.

⁵² Bekir Topaloğlu, “Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/535-536.

sıkıya tebliğ ettiği anlatılır. Dolayısıyla yirmi üç sene gibi kısa bir zaman diliminde İslâm'ın bütün muarızlara galip gelmesinin en ma'kûl sebebinin ancak Allah'ın gaybi yardımı sayesinde olabileceği bunun da onun nübüvveti için açık bir ilâhî yardım ve mûcize olduğu gerçeği tespit edilir.

Kādî Abdülcebbar'ın kronolojik olarak diğer siyer eserleriyle aynı fakat nübüvvetin ispatında kendine has metoduyla oluşturduğu burhan-ı limmî metodu da diyebileceğimiz bu savunu yöntemine karşı Selef çevresinden Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvvesi* daha çok geleneksel rivayet yöntemine dayanmaktadır. Ancak her iki eserde de nübüvvet, Hz. Muhammed özelinde, Kur'ân'ın icâz delilinin yanı sıra çeşitli rivayetlerle nakledilen 'Resûlullah'ın duasının müstacap olması, ayrıca elinde zuhur eden inşikak-ı kamer, isra ve miraç gibi' benzer harikulade delâil örneklerine dayanılarak ispat edilmeye çalışılmıştır.⁵³

Her iki yöntem arasında bir kıyas yapacak olursak İslâmî ilimlerin tümünün bir yönüyle Hz. Muhammed'in bütün hayatını konu edinen sahih rivayetlere yani me'sur yönetime dayandırılarak oluşturulduğu söylenebilir. Ancak kelâm ilminin metot açısından Resûlullah'ın siretiyle ilgili konuları; 1. Onun nübüvvetiyle ilgili olanlar, 2. Nübüvvet davasıyla ilgili olmayanlar şeklinde iki yönden ele aldığı da görülmektedir. Bu bağlamda, Delâilü'n-nübüvve, A'lâmü'n-nübüvve veya Hucecû'n-nübüvve'deki asıl gayenin, İslâm karşıtı muarızlara Hz. Muhammed'in elçi kimliğini ispat etmek olduğu görülür. Buna göre Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünun'da*, *Emâretü'n-nübüvve* adlı teliflerinde Delâil ilmiyle ortak maksada yönelik eserler olduğunu söyler.⁵⁴

Nübüvvet savunusu eserleri içerisinde günümüze ulaşan en eski kaynak eserler, İbn Rabben Taberî'nin *ed-Din ve'd-Devle fi İsbati Nebiyyi Muhammed* adlı çalışması ile Câhız'ın *Hucecû'n-nübüvve*'sidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla erken dönem eserlerinde nübüvvet savunusu daha çok Ehl-i kitaba reddiye etrafındaki delillere yoğunlaşma şeklindedir. Ancak sonraki süreçte ilmi ve edebi anlamda derinleşme sonucu kelâmcıların bağlı olduğu mezhep veya ekolün usûlleri etrafında şekillenen nübüvvet savunusu eserlerinde farklı bakış açıları görülmektedir. Literatürde görülen içerik ve tematik farklılıklara rağmen asıl amaç Hz. Muhammed'in getirdiği son ilâhî mesajla dinin tamamlandığı ve kemâle erdirildiğini ispatlamaktır. Bu itibarla kelâm cenahında yazılan delâilü'n-nübüvve eserlerindeki ana temanın uluhiyetle birlikte nübüvvetin ispatı olduğu görülmektedir. Zira nübüvvet ulûhiyete nispetle lütuf teorisi ile kanıtlanmaktadır.⁵⁵

Kelâmcıların çoğunluğuna göre tabiat kanunlarını bir süreliğine geçici olarak iptal etmesi açısından mûcizeler, sadece bu kanunları koyan Allah tarafından yaratılacak bir hadise olup nübüvvetin en kuvvetli kanıtı olmaktadır. Çünkü diğer hem cinsleri gibi bir insan olan elçi, adetullahı durdurmaya güç yetiremez ve mûcize yaratamaz. Bu sebeple Câhız başta olmak üzere bir kısım kelâmcılar mûcizeyi açıklarken ulûhiyetle alakalı istidlâlî bir inanç bağlamına vurgu yapmışlar. Akli bağlamda tabiat yasaının değişmezliği ile "Hiçbir şey Allah'ı aciz bırakamaz" ilkesini benimsemişlerdir.⁵⁶

⁵³ Karşılaştırma için bk. Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/359-373; Kādî Abdülcebbar, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 2/156-245.

⁵⁴ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941), 2/1418.

⁵⁵ Kādî Abdülcebbar, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 2/314, 511-513; İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/71-75; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/7-25.

⁵⁶ Câhız, *Hucecû'n-nübüvve*, 325, 335; İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 35-48; Mâturidî, *Kitabü't-Tevhid*, 249-250.

3. Delâilü'n-Nübüvve'de Kullanılan Terimlerin Açılımı ve Anlam Bağlıları

Kelâm eserlerindeki tasniflerin tümünde nübüvvetin Hz. Muhammed özelinde savunulduğu görülür. Bunun en önemli sebebi ise nübüvvet mührünün Resul-i Ekrem'e ait bir hususiyetinin olması şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim "Hatm-i nübüvvet" vasfı *Şemâil* ve *Hasâis* gibi Delâilü'n-nübüvve kapsamında yazılan kitaplarda Hz. Peygamberin elçi kimliğinin umumi kanıtı olmakla birlikte onun peygamberliği sona erdiren yani artık nübüvvetin nihayete erdiği manasında açıklanmıştır. Bu itibarla hâtem (mühür) genelde yazıların altına basılıp son sözün söylendiğine işaret eder. Resûlullah'a hâtemü'n-nebiyyîn denilmesi⁵⁷ onun hem nübüvveti nihayete erdiren son peygamber, hem de ilkeleri kıyamete kadar sürecek olan Kur'ân mucizesiyle dinin son bulup, kemâle ermesi anlamındadır.⁵⁸ Zira bu delil; bütün peygamberlerin nübüvvetini tasdik eden (mühürleyen) ilâhî bir delil şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁹

Kur'ân'da peygamberliği ifade için Arapça nebî ve resûl kavram çifti kullanılmıştır. Peygamberlikle görevlendirme fiili anlatmak için, daha çok irsâl ve ba's masdarlarına dayanan fiil kalıpları kullanılmıştır. Nebî sözlükte "haber veren; mertebesi yüksek olan, açık seçik yol" gibi manalara gelir. Resul ise Nebî gibi ism-i fâil sîgasında "gönderilmiş kişi" manasındadır.⁶⁰ Bu durumda resul, hem Allah'tan mesaj getiren şahıs olan peygambere hem de getirdiği dinî mesajlara işaret eder. Gerek nebî gerek resul Kur'ân'da: Allah'ın buyruklarını ve öğütlerini ümmetlerine mensup olanlara ulaştırmakla görevli elçi anlamında ortak bir kullanım alanına sahiptir. Bundan başka, resul ayrıca Allah ile peygamberleri veya diğer bazı yaratılmışlar arasında elçilik vazifesi yapan insan için kullanıldığı gibi melekler hakkında söz konusu edilmektedir.⁶¹

Kelâmcılar usul yönüyle peygamberlikle ilgili umumi bir tariften ziyade nebî ve resûlü birbirinden ayırıp, müstakil olarak tanımlamışlardır. Örneğin Cürcanî (ö. 816/1413), nebiyi, "vahiy meleği tarafından kendisine ilâhî bilgiler ilga edilen veya uykusunda rüya vasıtasıyla marifet sahibi kılınan kişi"; resûlü ise "Allah'ın bildirdiği hükümleri tebliğ etmesi için yarattığı kullarına gönderdiği insan"⁶² şeklinde tanımlar. Ebu'l-Hasan Eş'arî ise peygamberliği şöyle tanımlamaktadır. "Allah'ın risâlet vazifesiyle insanlığa gönderdiği vâ'd ve vâ'id'le ilgili ödül ve ceza konusunda tekliflerini kullarına tebliğle memur ettiği kişidir."⁶³ Görüleceği üzere bu tanım temel özellikleriyle birlikte peygamberliğin umumi bütün yönlerini kapsamına almaktadır. Bu tarifte görülen nübüvvetin taşıdığı genel vasıflar sebebiyle Eş'arî'den daha önce Mu'tezile, nebî ile resûl arasında bir fark görmeyip bu iki kelimenin eş anlamlı olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Kelâmcılara göre elçilik; daha önce muhtevasına değindiğimiz gibi Allah'ın kulları içinden dilediği bir insanı mesajıyla gönderip, onu peygamberlik iddiasında teyit etmek için mucizelerle desteklemesi şeklinde gerçekleşir.⁶⁵ Bu bağlam delâil kitaplarının yazılmasının ana zeminidir. Zira

⁵⁷ el-Ahzâb 33/40

⁵⁸ Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, 330; İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 48-50.

⁵⁹ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili: Yeni Meâl Türkçe Tefsir* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1-10, 6/3906.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "nbv, rsl" Md, (Beyrut: Abdurrahman Umeyra, 1987), 6/283-285.

⁶¹ el-Hac 22/75

⁶² Şerif Ali Cürcanî, *et-Ta'rifat* (Beyrut: 1985), 110.

⁶³ Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Daniel Gimaret, 1987), 164.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kâhire: Abdülkerîm Osman, 1980), 383.

⁶⁵ Seyfüddîn Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l kelâm* (Kâhire: Hasan Mahmud Abdülatif, 1971), 272.

Delâilü'n-Nübüvve'nin temel delili olan mucizeler, Allah tarafından yaratılan ve harikulade kabilinden bir fiili olup şahit olanları acze düşürdüğü için nübüvveti ispatta ilk a'lâm delili olmaktadır. Bu bakımdan mucize, a'lâm ve beşâir terimleri kapsam açısından birbirleriyle ilişkili olsalar da ince nüans farklarıyla değişik anlamlara gelebilmektedir.

3.1. Mu'cizat, A'lâm, Beşâir ve Delâilü'n-Nübüvve İlişkisi

Nübüvveti izah edip temellendiren ve kelâmda elçiliği ispatta başat önem arz eden mucize kelimesi; Arapça'da "acz" kökünden gelip; bir işi yapmaktan aciz kalıp, yapamamak gibi manalara gelir. "Mu'ciz" if'al masdarından yani i'caz'dan türetilen kelimenin ismi fâil sîgasıdır. Çoğul kalıbı ise mu'cizat şeklinde gelir.⁶⁶ Türkçede, bir şeyi yapmaktan aciz bırakan, karşı konulmaz, harikulade, insanın güç yetiremeyeceği iş demektir.⁶⁷ Görüleceği üzere terim olarak çok sayıda tanımlı yapılan mucizeye, Mâtürîdî âlimi Nûreddin Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) getirdiği tarif, kapsam açısından en geniş yönlü tanımlardan biridir. Sâbûnî, mucizeyi şöyle tarif eder. "Nübüvvetini ilan esnasında onu yalanlayanlara karşı nübüvvet iddia eden kişinin elçilik iddiasını teyit için elinde zuhur eden, tabiat kanunlarına aykırı olarak olağanüstü mahiyette gerçekleşen hadisenin adıdır, çünkü mucize aciz bırakan anlamıyla benzerini getirmekten inkârcıları meneden tabiatüstü olayın vuku bulmasıdır."⁶⁸

Ehl-i sünnet âlimleri, nübüvveti şahit olan insanlar, peygamberi erdemli ve faziletli siretlerinden anlayabilseler de peygamberlere inanmakta şüpheli davranan, inatçı inkârcılar için mucize en önemli hüccettir demişlerdir. Çünkü güzel ahlak ve faziletler diğer insanlarda da görülebilir. Bu sebeple mucizenin zuhurundan sonra bu tür faziletler delil yerine geçer.⁶⁹ İmam Mâtürîdî'ye göre, mucizenin peygamberin doğruluğuna tasdik delili oluşu bu şartlarda yani Allah'ın yarattığı ve diğer insanları acze düşüren niteliğiyle mucizenin elçiyi tasdikiyle gerçekleşir.⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar'a göre ise elçilik iddiası esnasında insanları benzerini göstermekten âciz bırakan olağanüstü olay olarak tanımlanan mucize, nübüvvetin tasdik delilidir ve bu, Allah'ın yaratması yoluyla elçinin elinde vuku bulan mucizeden ibarettir.⁷¹

Hicri üçüncü ve dördüncü asırda sünni âlimlerin yazdığı mucize adlı eserler, çoğunlukla Allah'ın elçinin elinde yarattığı adet dışı fiilleri bağlamında irdelenmektedir. Bu itibarla Sünni kelâmcılar mucizeyi tanımlarken Hz. Peygamber'in yaşamında tezahür etmiş bir takım hissî olağan dışılıklara umumiyetle yer vermiştir. Beyhakî, Ebû'l Ferec İbnu'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi Selefi âlimler ve Eş'ârî, Bâkîllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Fahrreddîn er-Râzî gibi Eş'ârî kelâmcılarca sürdürülen bu yöntem, hakikate dayanan nübüvvet mucizesi ile yanılısamaya dayanan kehanet, büyü arasındaki farka dikkat çekme ihtiyacını da beraberinde getirmiştir.⁷² Zira burada akidenin

⁶⁶ Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân* "acz" md. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 547.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/369-373; Muhammed Ali b. Ali, Tehanevi, *Keşşafü İstilahati'l-Funun* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1998), 2/975.

⁶⁸ Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din* (Beyrut: Bekir Topaloğlu, 1979), 46.

⁶⁹ Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, 327-328.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 176-178.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/161, 199.

⁷² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 182-185; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l kelâm*, 284-285; İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 19-21.

sıhhati; hak olanla (Nebî'nin elinde zuhur eden mûcize) illüzyon (Mütenebbî yalancı peygamber veya sihirbaz) arasında ayırım yapmayı zorunlu kılmaktadır.

Sâ'düddîn et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre, genel manada eğer muhatapları aceze düşüren mûcizeyle teyit olmasaydı, peygamberin sözünün kabul edilmesi de vacip olmazdı. Zira elçilik iddiasında doğru olan peygamberle, iddiasında yalancı (mütenebbî) olanın arası bunlarla tefrik edilip ayrılmaktadır.⁷³ Buna göre elçinin elinde mûcize ortaya çıktığında onun iddiasında doğru olduğuna dair kesin ilim hâsıl olmaktadır. Bu da mûcizenin aklen imkânına işaret eden en temel gerekçedir. Çünkü burada mühim olan mûcizenin, peygamberin isteğiyle ve onun elinde zuhur etmesidir. Kelâmciya göre Allah'ın mutlak kudretine inanan bir insan için O'nun izniyle elçinin elinde böylesi harikulade olayların meydana geldiğine inanmak güçlük arz etmez. Zira teknik anlamıyla mûcize, nübüvvet iddia eden şahsın Allah'ın elçisi olduğunu tasdik içindir ve nebi ile mütenebbi (yalancı peygamber)'nin arasını tefrik etme amaçlıdır. Bu bakımdan ister olağan olsun isterse olağanüstü olsun mûcizeler Allah'ın irade ve takdiriyle meydana geldiği için şüphesizdir.⁷⁴

Kelâm literatüründe mûcize, peygamberin hissi/maddi mûcizeleri ile gaybi haberlerine hasredilmiştir. Bu itibarla mûcizenin, delâil ve a'lâm'dan daha dar bir kavram alanına işaret ettiği söylenebilir.

Selefi âlimlerin mûcize anlayışı Hz. Peygamberin doğumundan vefatına kadar olan süreçteki bütün olay ve delilleri içine alıp bütünü kapsamaktadır. Bu yüzden Cürçânî'nin, *Tarifât*'ın da yaptığı: “Harikulade olmasa bile, kendisiyle peygamberlik iddia edenin doğruluğunu ispat etmesi kastedilen şeydir”⁷⁵ şeklindeki mûcize için yaptığı tarif, Delâil'ün-Nübüvve'ye daha çok uygundur demek mümkündür. Ancak bu takdirde mûcizenin, elçi olacak kişinin nübüvvet iddiası esnasında meydana gelmesi şartı düşmektedir. Çünkü bu şart yani mûcizenin elçinin, peygamberlik iddiasına eşlik edecek şekilde vukuu, onun nübüvveti öncesinde yaşadığı bazı olağanüstü olayları mûcize kapsamından çıkarmaktadır.⁷⁶ Ancak Selef ulemasına göre bu durum Delâilü'n-nübüvve'nin amaç ve kapsam açısından daralması anlamına gelir. Onlara göre bu bağlamda delâil elçinin nübüvveti öncesinde gerçekleşen harikulade halleri de içine alacak şekilde genişletilir. Bu perspektifte göre delâil; mûcizeden daha kapsamlı olacak şekilde, “birine sözün doğrusunu gösterip rehberlik etmek ve gerçeğe işaret eden kılavuz”⁷⁷ anlamlarına gelmektedir. Bu tarif bağlamında “peygamberliği tanımlayan bütün olay ve emareler, sahih haber olmaları şartıyla” Delâilü'n-nübüvve türünün kapsamı içine alınmıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığında özellikle Hz. Peygamber hakkında doğru bilgi veren her kitap, aynı zamanda onun peygamberliğinin bir delâili hükmündedir denilmiştir. Zira böyle bir eser, yaşamında asla yalan bulunmayan, mükemmel bir kişiliğe sahip olan Hz. Muhammed'in erdemle dolu hayatını gözümüzde canlandıracaktır.⁷⁸

⁷³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAḳā'id* (Kâhire: Ahmed Hicâzî Sekkâ, 1988), 384.

⁷⁴ Osman Karadeniz, *Mûcize problemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984), 28.

⁷⁵ Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 3/186.

⁷⁶ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/16-18; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/199.

⁷⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 2/259; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 11/248-249.

⁷⁸ Abdülhâlim Mahmud, *Delâilü'n-nübüvve ve Mu'cizatü'r-rusûl* (Kahire: y.y., 1984), 3-4.

Delâilü'n-nübüvve kapsamında incelenen a'lâm, hücec, beşair ve şemâil gibi kavramlarda aslında Resûlullah'ın kendisi ve diğer peygamberlerin nübüvvetini tespit etmeye yönelik olmakla birlikte; Şemâil ve Hasâis türü eserler daha çok özeldir Resûlullah'ın hayatında vuku bulan şahsi vechelerini ele almaktadır. Buna ek olarak bu alanın müellifleri bu tür kavramları Hz. Peygamber için yoğun olarak kullanmakla birlikte diğer peygamberler içinde kullanıma gelmişlerdir.⁷⁹ Bu itibarla yukarıda işaret edilen perspektife göre yazılmış Ebu Nuaym İsfahânî ve Beyhakî'nin *Delâil*'leri literatürde önemli görülmüştür. Daha önce değinildiği üzere bablar şeklinde düzenlenen bu grubun ilk eseri Ebu Nuaym'a aittir ve bu eser; üç bölüm halinde otuz beş fasıldan oluşmaktadır.⁸⁰

Beyhakî'nin *Delâil*'i, Ebu Nuaym'ın *Delâil*'ine çok benzer. Nitekim Beyhakî, eserinde selefiyle benzer şekilde “önceki elçilerin nübüvvetiyle aynı yönde zuhur eden Hz. Peygamber'in nübüvvetinin temel kanıtı mücizelerdir” der. Bu bakımdan elçiliğin ancak onlara (nebilere) has bu nimetle ispat edilebileceğini belirttikten sonra Hz. Peygamber'e ait en büyük mücizenin onun mu'ciz üslûbu (i'caz delili) mübeyyen olan Kur'ân olduğunu belirtir.⁸¹

Erken dönem teliflerinde Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceki kutsal metinler olan Tevrat ve İncillerde geçen belgelerle, beşaret delilleriyle ispat etmeyi amaçlayan eserlere literatürde *Beşairü'n-Nübüvve* dendiğini daha önce görmüştük. Bu itibarla Beşairü'n-Nübüvve türü de delâil kapsamında görülen önemli bir kanıt çeşididir. Zira bu konu literatürde baştan beri Hz. Muhammed'in elçi olmadığını iddia eden Ehl-i kitap mensuplarına karşı onun nübüvvetinin önceki vahiy geleneklerinde yer aldığı konusunu içeren kutsal pasajlar için kullanılır.⁸²

Konu hakkında eser veren ilk müellif daha önce değindiğimiz üzere Ali b. Rabben et-Taberî'dir. Çalışmamızda konu hakkında temel başvuru kaynaklarımızdan olan *ed-Din ve'd-devle* adlı eserinde naklettiğine göre İbn Rabben, “kendi zamanında yaşayan papazların, ilk Müslümanların herhangi bir mücizesini görmeden Hz. Muhammed'e inandıklarını, diğer peygamberlerin gösterdiği mücizeler kendi kitaplarında zikredildiği halde Kur'ân'da Hz. Muhammed'in hissî mücizeler gösterdiğine dair bir bilgi bulunmadığını, Kur'ân'ın belâgat üstünlüğü taşımasının bir mücize sayılmayacağını, dolayısıyla Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olmadığını” iddia ettiklerini nakleder.⁸³ Kendisi de daha önce Hristiyan bir din bilgini olan İbn Rabben, ‘Hz Muhammed'in peygamberliğini Kitab-ı Mukaddes'teki ilgili metinlerden hareketle ispatlama’ yoluna gitmiştir. Buna göre o, Hz. peygamberin nübüvvetini gerçek İncillerdeki haberlerden yola çıkarak, Ehl-i kitabın tahrif ederek gizlediği gerçek delillerle açığa çıkarmayı amaçlamıştır. Sonuç olarak İbn Rabben et-Taberî, “Hz. Muhammed gibi ümmi birinin Kur'ân gibi i'caz ve belâğatin zirvesi bir kitap meydana getiremeyeceğinden hareketle, bunun mücizeden başka bir şey olamayacağını belirtip, Kur'ân'la önceki ilahi kitaplar arasında hiçbir fark olmadığını” savunmuştur.⁸⁴

İbn Rabben et-Taberî, İslâm'ın başlangıcından beri Hz. Muhammed'in nübüvveti hakkında şüphe eden Hristiyan papazların mevcut siyasi ve dini statülerini kaybetme endişesiyle hakkı

⁷⁹ Câhız, *Hüccetü'n-nübüvve*, 327-334; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1418.

⁸⁰ İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/3.

⁸¹ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/3-7.

⁸² İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 45-48.

⁸³ İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 48-49.

⁸⁴ İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 35-36, 98-102, 130, 189-190.

gizlediklerini, oysa İslâm'ın onlarla aynı kaynağa Hz. İbrâhim'e dayandığını söyler. Bu bağlamda Câhız ve Kâsım er-Ressî gibi erken dönem âlimleri de İbn Rabben'le benzer tespitler yapıp, Hristiyanların karakteristik özelliğinin; İslâm'ın tevhid akidesini çarpıtıp, basitleştiren, bunun sonucunda da *teslis* inancını tevillerle haklı çıkarıp, meşrulaştırmaya çalışmaları olduğunu söylemişlerdir. Câhız'a göre Hristiyanların bozuk teslis inancı ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu hakkındaki sözleri, insanın bütün aklını zorlamasına rağmen teolojik açıdan anlaşılabilir bir sapkınlıktır.⁸⁵ Kelâmcılar tarafından Beşair'ün-nübüvve kapsamında titizlikle yapılan araştırmalar tabiatı itibariyle Kur'an'da geçen, Ehl-i Kitap'ın kutsal kitaplarını tahrif olgusu bağlamıyla ele alınmıştır. Zira Hz. Muhammed'in geleceğinin müjdelenmesiyle Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi şeklindeki iki olaydan biri diğeri sebep ve sonucu olarak görülmüştür. Buna göre Hz. Peygamber ve Sahabe döneminde yaşayan ve Müslüman olan Yahudiler ve ashâbın onlardan naklettikleri haberler, Hz. Muhammed'in elçiliğini tasdik delilleriyle ilgili olup, tahrif edilmiş Tevrat'ta bulunmayan ancak gerçek Tevrat nüshalarına vakıf olan bilginlerin haberleri olmaktadır. Örneğin Ebu Nuaym İsfahânî'nin delâilin de yer alan Selma İbni Seleme'nin rivayetinde geçtiğine göre:

“Sahabiler, biset'ten önce Beni Abdül-Eşhel kabilesinden yaşlı bir Yahudi bilgini komşuları olduğunu, onun bir gün kendilerine, ataları uyarılmamış putperest olan Arapların içinden (Mekke veya Yemen'de) çıkacak ismi Ahmed olan bir elçinin geleceğini; o elçinin vasıflarını da söylediği haberini rivayet etmişlerdir.”⁸⁶

Ayrıca Buhârî'nin Sâhîh'in de aynı muhtevada nakledilen bir rivayete göre ashaptan Tevrat'ı okumuş olan Abdullah b. Amr'a, Hz. Peygamber'in Tevrat'taki vasıfları sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir:

“Allah'a yemin ederim ki Hz. Muhammed, Kur'an'daki vasıflarıyla Tevrat'ta da zikredilmiştir. Resûlullah hakkında: 'Ben sana mütevekkil adını verdim.' buyurulmuş; bu peygamberin kaba ve kötü huylu, katı kalpli olmayacağı, çarşı pazarda bağırıp çağıracağı, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyeceği, aksine kötülüğü af ve hoşgörüsüyle karşılayacağı gibi üstün vasıfları ve insanlar tevhide inanıncaya kadar bî'set'inin devam edeceği haber verilmiştir.”⁸⁷

Burada beşâret konusuyla ilgili olarak şöyle bir soru akla gelebilir. Kur'an'dan önce gönderilen Tevrat ve İncil'de bu vasıflara haiz kurtarıcı geleceği müjdelenirken, niçin kendisi de ilahi vahiy olan Kur'an'da gelecek için böyle bir müjde/haber yer almamıştır. Bu sorunun cevabı hikmetine binaen, çünkü Kur'an, Muhammed sizin içinizden herhangi birinin babası değildir; o yalnız Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur⁸⁸ buyrulmak suretiyle nübüvvet emrinin/ elçi geleneğinin artık sona erdiği ve bir daha elçi gelmeyeceği vurgulanmıştır. Zira aynı muhtevada başka bir ayette de Hz. Muhammed'le dinin sona yani kemâle erdirildiği, Allah'ın İslâm'la kıyamete değin nimetini tamamladığı⁸⁹ haber verilmiştir.

⁸⁵ Câhız, *er-Red ale'n-Nasara*, 342-344; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 1/95-96.

⁸⁶ İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/74; Muhammed b. İshâk, *es-Sîre*, thk. Seyyid Zekkâr (Beirut: Dâru'l-fikr, 1978), 29-30.

⁸⁷ Buhârî, Muhammed İsmâil. *el-Cami'ü's-sâhîh* (İstanbul: y.y., 1981), "Büyü" 50, "Tefsir" 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: y.y., 1982), 2/174.

⁸⁸ el-Ahzâb 33/40

⁸⁹ el-Mâide 5/3

3.2. A'lâm- A'lâmatu'n-Nebî

Girişte değindiğimiz üzere erken dönemde kaleme alınmış ve nübüvvetin ispatında daha çok akli argümanlara dayanılarak yazıldığı anlaşılan A'lâm ve A'lâmatu'n-nebî olarak isimlendirilen bu eserler; özellikle din dışı fırka ve isimlere karşı en önemli savunusu türü sayılmaktadır. Sözlükte, iz, sınır, belirti, alamet anlamlarında âlemin çoğulu olarak gelen “a'lâm” kavramı da tıpkı delâil kelimesi gibi, nübüvvet makamı hakkında şüpheleri kaldırmak; Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlamak için yazılan telif eserlerin genel adlarından biridir.⁹⁰

İbn Nedim'in *el-Fihrist* adlı eserinde yaptığı tespitlere göre Mu'tezile ekolünden nübüvveti ispat sadedinde hicri III. Yüzyıldan itibaren yazılan ilk eserlere *A'lâmü'n-nübüvve* yanında *a'lâmatü sıdkı'r-resûl, âyatü'n-nebi, ispatü'r-rûsul, 'el-hucce ve'r-rûsul* isimleri verilmiştir. Sonraki yüzyılda aynı türden yazılan ve makalede sık sık eserinden alıntı yaptığımız ünlü Mu'tezile âlimi Câhız'a ait eserin adı ise *el-hucce ve'n-nübüvve*⁹¹ ve *Hucecü'n-nübüvve* şeklindedir. İbn Nedim bu ilk eserlerden sonra *Delâilü'n-nübüvve* adlı teliflerin aynı maksatla yazıldığı bilgisini nakleder.⁹²

Kapsam ve muhtevası nübüvveti ispatta daha çok akli delilleri ön plana çıkararak yazıldığı anlaşılan bu tür eserler; nübüvvetin burhan metoduyla doğruluğunu ispatlamak, bu hususta öne sürülen şüphe ve itirazları bertaraf etme amaçlıdır diyebiliriz. Bu türün önemli örneklerinden biri de Sünnî âlim İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Kitabü a'lâmü'r-Resul* adlı eseridir. Müellif bu eserinde nübüvveti yapılan itirazları nakli delillerle beraber daha çok akli yönden ele alır. Hz. Muhammed'in nübüvvetini öncelikle Kur'ân'ın i'caz argümanı ile ispat eder. Daha sonra Tevrat'tan yaptığı nakillerle, önceki elçilerin onu müjdelediği haberlerine değinip, Hz. İbrahim'in duasında ve Hz. Musa'nın da Faran'da çıkacak kurtarıcı ve teselli edici elçiyi müjdeledikleri vb. örnekleri delil getirir.⁹³ Son olarak İbn Kuteybe, Hz. Peygamber'in fiili, kavli ve haberi mucizelerini ele alır, geçmiş peygamberlerin onu müjdelemesi (beşâret), güzel ahlak ve sahip olduğu erdemlerle ilgili rivayetlere yer verir.⁹⁴ Nübüvvetin hakikatini ispatta A'lâmü'n-nübüvve türü eserler literatürden anlaşıldığına göre aynı alanda yazılan sonraki eserlere kaynaklık etmiştir.

Nübüvveti ispat konusunda çok sayıda eser telif eden hadis çevresi, genellikle Delâilü'n-nübüvve ismini kullanmalarına karşın bu çevrenin önemli bir ismi sayılan Buhâri, *el-Câmiu's-sahîh'in* Kitabü'l-Menakıb bölümünde “A'lâmatü'n-nübüvve fi'l-İslâm” adlı bir bab başlığında konuyu genişçe ele almıştır. Ünlü Buhâri şarihi İbn Hacer Askalanî (ö. 852/1372), onun bu başlığı atmaktaki kastının yani a'lâmat ile mucize den daha geniş bir anlamı kastettiğini söyler. Zira mucize inananları acze düşürüp onların zihinlerinde peygamberi tasdik söz konusuyken, a'lâmda daha genel bir hakikat amaçlandığı için bu durum söz konusu değildir. Zira elçinin elinde ortaya çıkan mucize ile o anda inançsızlara meydan okuma ve aciz kalıp bunu doğrulamaları

⁹⁰ Ahmet Saim Kılavuz, “A'lâmü'n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/339.

⁹¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 211. İbn Nedim'in eser adlarını verdiği Mu'tezile âlimleri için sırasıyla bk. 185, 204, 206, 211, 215, İbn Nedim, Câhız'ın konuyla ilgili telifinin ismini “Hucecü'n-nübüvve” olarak kaydetmiştir.

⁹² İbn Nedim, *el-Fihrist*, 81.

⁹³ *Kitâb-ı Mukaddes Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid Tercümesi* (İstanbul: Maârif-i Umûmiyye Nezâreti, 1885). İşâya, 21/ 5- 6; Mezmur, 45/ 3, 17; Daniel, 7/ 10-14; Yuhanna, 14/ 17-26, 15/ 26, 16/ 7.

⁹⁴ Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Kitabü a'lâmü'r-Resûlullah*, thk. Muhammed b. Delim b. Sa'ad (Riyad: Dâru's-Sem'î, 2020), 161-165, 169-171.

amaçlanırken; a'lâm ile nübüvvetle ilgili daha geniş bir inanç perspektifi amaçlanır. Yani a'lâm'da inanmayanla birlikte inananları destekleyip mütmain kılma amacı vardır.⁹⁵ Bu anlayışıyla Buhârî'nin a'lâmat'ı; mûcizeden daha genel, delâilden daha dar anlamda kullandığı yorumları yapılmıştır. Nitekim Buhari, alâmet kavramına Hz. Muhammed'in nübüvveti öncesi cereyan eden hadiseleri katmamakta, umumiyetle bi'set sonrası elçi kimliği ile ilgili nübüvvet alametlerini konu edinmektedir diyebiliriz. Bu bakımdan Buhârî, "a'lâm, ayât, şevâhid ve delâil" kelimelerinin aynı anlamda gören Ebu Hatim er-Râzî'den farklı düşünmüştür.⁹⁶

Literatürde görüldüğü kadarıyla a'lâm ismini genellikle kelâm sahasında eser veren müellifler kullanmışlardır. Bu sebeple bu tür eserlerde Hz. Muhammed'in nübüvveti ispat edilirken nakli delillerle birlikte akli ve felsefî izahlara daha çok yer verilmiştir demek mümkündür.

3.3. Şemâ'ilü'n-Nebî

Delâilü'n-nübüvve'ye dâhil edilen özellikle selef âlimleri tarafından peygamberliğin ispatı için yazılan bu türde İslâmî literatürde önemli görülmüştür. Arap dilinde "huy, tabiat, seciye, ahlâk" gibi manalara gelen "şemâil" sözcüğü tespitlere göre yaklaşık hicrî üçüncü asırda ele alınmaya başlamış bir konudur. Öncelikle hadis kitapları ve siyer alanında telif edilen eserlerde müstakil bir bölümde geçtiği müşahede edilen konu nübüvvetin ispatında peygamberlerin şahsî ve fizikî vasıflarına vurgu yaparak meseleyi ele almaktadır. Bu bağlamda şemâil türü eserler, Hz. Peygamberin üstün özelliklerini ahlakî karakteri ile bedeni ve fiziki yapısına değinerek hususi özelliklerini konu edinir.⁹⁷ Resûlullah'ın boyu, başı, saçları, dişleri, omuzu ve elleri gibi vasıfları ayrıca yürüyüşü, oturuşu, yemek yiyiş adabı ve benzeri insanî özellikleri ele alınır.⁹⁸

Bu telif türünde Hz. Peygamberin sağlam fiziki özellikleri, görünüşü ile cömertliği, hayâsı ve yumuşak huyluluğuna değinilerek niçin önderlik vasıflarına haiz olduğu anlatılır. Bu minvalde Şemâil'i-nübüvve'den maksat Resûlullah'ın sireti ve sünnetinin diğer insanlara rehber yönünü öğrenmektir. Bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayet vardır. Kur'ân, bizzat Hz. Muhammed'in bütün insanlara bir usve-i hasene, en güzel örnek⁹⁹, müjdeci ve uyarıcı olarak gönderildiğine¹⁰⁰, onu müminlerin kendi canlarından aziz, üstün tutmalarına¹⁰¹ önemle işaret etmektedir. Bu itibarla Resûlullah'ın kitap ve hikmeti öğreten, ümmetini günahlardan arındırıp tertemiz yapan bir peygamber olduğuna¹⁰² vurgu yapılması, onun getirdiği son şeriâte referansla elçi kimliğine dair güçlü bir pekiştirme noktasıdır.

Bununla birlikte bu eserlerde diğer Peygamberlerin gönderiliş hikmetine değinilir. Bu muhtevada Kur'ân'da; Yüce Allah, Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın, dahası insanların önceden

⁹⁵ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahihü'l-Buhârî* (Beyrut: Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, ts), 6/384.

⁹⁶ Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 193-194.

⁹⁷ Erdinç Ahatlı, "Hasâisü'n-Nebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/277.

⁹⁸ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/194-254.

⁹⁹ el-Ahzâb, 33/21

¹⁰⁰ es-Sebe' 34/28

¹⁰¹ eş-Şûrâ 42/7

¹⁰² el-Bakara 2/129

yeterince uyarılmadıklarını ileri sürmemeleri için¹⁰³ buyrulmasından bahisle nübüvvet müessesinin vukuu hikmetine değinilir. Nübüvvetle tesis olunan umumi hikmet (dünya ve ahirete taalluk eden yararlar) cihetiyle, Yüce Yaratıcı hidayet yolunu sürekli açık tutmuştur. Ayrıca elçilerini yalnız bırakmayıp, destekler nitelikte mücizeler ve gayb haberleri verip onların yüksek vasıflı kimseler olduğunu tasdik etmiştir.¹⁰⁴

Aslında meselenin özü, yani elçilerin mücize ile teyit edilmesi; iman edenleri desteklemek, inkârcıları ise ikaz amaçlı olarak bahanelerini ortadan kaldırmak amaçlıdır. Zira peygamberlerin insanlar içindeki üstün ahlaki özellikleri halkın onlara olan teveccühü ile doğrulanan açık delilleri olmaktadır. Bundan başka peygamberlerin elçilikten önce de şirk ve benzeri büyük günahlardan korunmuş olmaları ve onların uyulmaya layık liderler olduklarını ispat eder. Bu bağlamda Resûllullah'ın, nübüvvet öncesinde putlara tapmaması ve benzeri üstün sıfatları selef ulemâsı tarafından dikkate alınmış bu vasıfları onun nübüvvetine işaret eden diğer şemâil örneklerinden (fiziki hasletlerinden) daha önemli sayılmıştır.¹⁰⁵

Ebû Nuaym İsfahânî, Beyhakî ve İbn Kesir gibi âlimler eserlerinde Hz. Peygamberin hayatında hiçbir zaman putlara tapmaması özelliğine vurgu yaparak Hz. Muhammed'in nübüvveti öncesi Hz. İbrahim'in dini üzerine olmasından tevhid inancının anlaşılması gerektiğine vurgu yaparlar.¹⁰⁶ Zira İbn İshak'tan gelen rivayetlere göre Hz. Peygamber nübüvveti öncesinde asla Allah'a şirk koşmamıştır. Nitekim Kur'ân "*Muhakkak ki sen Yüce bir ahlak üzerindesin*"¹⁰⁷ buyurmak suretiyle bunu teyit etmektedir.¹⁰⁸ Nitekim Hz. Peygamber'in davetini işitip, onunla uzun zaman yaşadıkdan sonra ona itiraz eden Kureyş ve diğer muasırları bile Resûllullah'ın üstün ahlâk sahibi olma vasfını itiraf etmişlerdir.

3.4. Şevâhidü'n-Nübüvve

Müslüman düşüncesinde peygamberliğin ispatı için yazılan telif türlerinden biri de Şevâhidü'n-Nebî adlı eserlerdir. Sözlüklerde "Bildirdiğini söyleyen, şahitlik eden, tasdik eden, onaylayan-tanıklık eden anlamlarındaki "şahide"nin çoğulu olan şevâhid, şهادetten gelir ve doğruluğu kesin olan bir haberi bildirmek" anlamına gelir.¹⁰⁹ Bu tanıma göre Hz. Peygamberin nübüvvetinin hak olduğuna şahadet eden tanıklar anlamında "Şevâhidü'n-nübüvve" de literatürde "delâil" kapsamında incelenmiştir.¹¹⁰ Bu tabiri eserine isim olarak veren ilk müellif ise Molla Cami olarak tanınan Nureddin Abdurrahman b. Ahmed'dir (ö. 898/1492).¹¹¹ Bu eserin muhtevası da diğer klasik delâil örnekleri gibi muhaddislerin kaleme aldığı delâil türü eserlere benzemektedir.

Şevâhid eserlerinde işlenen temel konular, Hz. Peygamberin siyeri esas alınarak oluşturulur. Şöyle ki, onun, doğumu öncesi gerçekleşen harikulade işlerin nübüvvetine alâmet oluşu, ayrıca doğumu

¹⁰³ en-Nisa, 4/164-165.

¹⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/283.

¹⁰⁵ Muhammed b. İshâk, *es-Sîre*, 118-119.

¹⁰⁶ İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/185-187; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/272; İbn Kesir, *Ahvâlî'r-Resûl şemâilü'hu ve hasâisuh*, 95.

¹⁰⁷ el-Kalem 68/4.

¹⁰⁸ İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/181-190; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/30-37.

¹⁰⁹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisil-luğa*, 3/221; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/238.

¹¹⁰ Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 87.

¹¹¹ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1066.

ve peygamberlik verilene kadar olan dönemi de içine alır. Bununla da kalmaz ahlâkı, temiz sireti ve bi'setle görevlendirildikten sonraki Mekke dönemi tebliği süreci, baskılar ve işkence evresi, Medine'ye hicreti, hicreti sonrası yaşanan olaylar ve vefatına kadar ki Medine dönemini tümüyle içine alır. Yani bu türde Resûlullah'ın özetle hayatının tümü konu edinilmiştir. Bu türün konularında bazı ince farklılıklar olsa da kaleme alınmış diğer klasik (selef yöntemi) delâil eserlerinde görülen tasnif yöntemiyle oluşturduğu Molla Cami'ye ait *Şevâhidü'n-nübüvve* adlı eserden anlaşılmaktadır¹¹² diyebiliriz.

Kelâm kitaplarında yoğun bir şekilde ulûhiyetle birlikte anılan nübüvvet bahsinde geçen konular; Resûlullah'ın peygamber oluşunun delâil'leri: gaybe dair verdiği haberlerin doğruluğu, duasının acilde ve ecilde müstecab olması, siretinde pratiğe aktardığı (mehâsin) örnek ahlâkı, benzersiz sabrı, cömertliği, affediciliği her şeyden önemlisi Sıdkı ve Cevâmiu'l-kelim oluşu gibi tüm önderlik vasıflarının serimlenmesine dayanır. Nitekim Câhız'a göre bu konular içinde en önemlisi de ona verilen Kur'ân vahyinin hem geçmiş peygamberlerin hem de onun son elçi olduğunun delâil'i, şahidi kılınmasıdır.¹¹³

Görüleceği üzere klasik dönemde yazılan delâil eserlerindeki öncelik, sapkın fırka ve çevrelerce ileri sürülen vahiy karşıtı iddialara çok yönlü cevaplar verilmiş olmasıdır. Bunlardan en önemli bilgi kuramı açısından önemine binaen nübüvvet konusunda aklın delâleti içinde kalarak ancak dinin metafizik tabiatı da göz önüne alınıp elçiliği olağanüstü/mûcizevi tecrübelerle başvurarak savunmuş olmalarıdır. Bu bakımdan Delâilü'n-nübüvve'nin asıl önemi, dinin metafiziksel yönden bütün varlığı kuşatan eşsiz bir tecrübe olduğu gerçeğidir. Zira insanlar içinde peygamberlerin bulunmaması durumunda, akli bilgilerin insanları yüce amaçlara ulaştıramayacağı bununda insanlar arasında sosyal bir düzenin sağlanıp, korunmasını zorlaştıracacağı ve ahlâkı yönden bir zafiyet doğuracağı açıktır. Mülhid ve deist isimlerin iddia ettiği üzere erdem ve bilgi tek başına akılla elde edilemez. Bu amacın peygamberin varlığında teklifler (şeriât) temelinde gerçekleştiği, tarihi süreçte bunun böyle olduğu yani peygamberin bulunmadığı zaman dilimleri olan fetret dönemlerinde insanlığın zulüm ve adaletsizlik batağına düşmesinden¹¹⁴ anlaşılmaktadır. Bu gerçekten hareketle vahye dayanan dinin ve onda açıklanan boyutuyla adaletli, ahlâklı ve merhametli olmanın marifet/bilgi zemininin Şeriât temeli üzerinde kurulacağı açıktır. Bu eksenle İslâm entelektüel tecrübesinde nübüvvet, Hz. Peygamberin elçi kimliğinin temeli üzerinde savunulmuştur. Ayrıca Müslüman düşüncede Hz. Muhammed'in nübüvvetinin reddedilmesi Hz. İbrahim'e dayanan tüm nübüvvet silsilesinin reddedilmesini gerektirir. Şu halde İbrahimî geleneğe dayanan nübüvvetin bilgi temeli ve haber kanalı toplum muhayyilesinde yaşayan açık bir hüccet ve kat'î delillere dayanmaktadır.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde metafizikleri beşer kaynaklı olan Hint ve Fars kökenli geleneklerde Mutlak anlamda bir nübüvvet karşıtlığı gözlemlenmiştir. Abbasî hilafeti döneminde bunlara

¹¹² Nureddin Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi*, çev. Muzaffer Ozak (İstanbul: Sıraç Yayın, 1958), 16, 39, 62, 86, 153, 204.

¹¹³ İbn Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle*, 70-75; Câhız *Hüccü'n-nübüvve*, 327-336; İbn Fûrek, *Mücceredü Makâlât*, 178-180.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 177-178; Câhız *Hüccü'n-nübüvve* 325-327.

Batınîler veya mülhidler olarak bilinen heretik çevreler eklenmiştir. İslâm düşüncesinde görülen boyutuyla daha çok Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr şeklinde ortaya çıkan nübüvvet karşıtlığı sorununun dışı dönük kısmında Müslümanların, Hristiyan ve Yahudîlerle yaşadığı polemiklerin etkili olduğu görülmektedir. Mu'tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr'a göre Hz. Peygamberin nübüvvetinin beşâret delili diğer tasdik delilleriyle birlikte Kur'ân'daki "Andolsun zikirden sonra Zebûr'da da, Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır diye yazmıştık" âyeti ile devamındaki "Ve biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"¹¹⁵ âyetinde vurgulanan son peygambere dair bir pekiştirmedir.¹¹⁶ İslâm bilginlerinin ittifakla paylaştığı bu muhtevaya göre Hz. Peygamberin getirdiği Kur'ân'la, akıl ve sağduyuya hitap edilip bütün insanlığa doğru yol son peygamber, Hz. Muhammed'le gösterilmiştir. Bu perspektifte ortaya çıkan ve peygamberliği tarihi olarak inkâr eden çevrelere karşı İslâm âlimleri Hz. Muhammed özelinde Delâilü'n-Nübüvve adıyla telif edilen reddiye eserler kaleme almışlardır.

İbrâhimî dinlerde üzerine en fazla vurgu yapılan inançlar; ulûhiyyet, nübüvvet ve ahirete imandır. Nübüvveti bu kadar önemli kılan husus ise elçiliğin Allah ile insanlar arasındaki ilişkiyi tesis eden en önemli bağ olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre dinin doğru anlaşılması noktasında çıkış noktası olan nübüvvet, kelâmcılara göre Allah'ın ulûhiyeti ve ahiretin varlığını ispatta da en önemli faktör olmaktadır. Aksi halde aşkın/ilâhî olan ile beşerî olan arasında ilgi kuracak mantıklı bir bağ ve imkân bulunamaz. Kelâmcılara göre elçiliğin temeli; Allah'ın, bu âlemdeki tesiri yani etkisini ispattır. Zira elçilerin tebliğlerinde "O'nun yarattıkları üzerinde hâdî, mütekellim ve gözetken olduğu gibi kemâl sıfatlarından haber vermeleri bu tesirin açık bir göstergesidir. Ayrıca peygamberlerin tebliği, ibadetlerin (Şerâî) nasıl yapılacağı konusunda insanlığa eşsiz bir rehberlik olmaktadır. Bu sayede insan, müteâl olanla sahih bir bağ kurup; akılla elde edemeyeceği konuları öğrenebilmektedir.

Sonuçta kelâmcılara göre insanlar arasından seçilmiş elçilerin, aklın alanına girmeyen hususları fizik ötesi gayb alanına ait bilgileri Allah'tan almaları akla göre mümkündür. Zira bunun insan için ahlakî yetkinliğe ulaşmada varlığın amaçsallığı (meâd inancı) yönüyle hikmeti açıktır. Bu hem usûl-i selâse olarak özetlenen akîde esaslarının bilgisel temellendirmesine, hem de entelektüel seviyede her dönemde Allah'ın ulûhiyetine dönük en temel inancı sağlamlaştırır. Sonuçta nübüvvetle ontik anlamda hak olanın varlığıyla bilgisel bir bağ kurulur.

Hicri üçüncü asırda başlayıp, dördüncü asırda yoğunlaşarak devam ettiği gözlemlenen kelâmcıların başlattığı nübüvvet savunusu literatürü, tasnif yöntemi olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı üzerinden yürütülmüştür. Bu amaçla yazılan kitaplara literatürde A'lâmü'n-nübüvve adı verilmiştir. Bundan başka delâil ilmi kapsamında değişik adlarla anılan kitaplar da vardır. Vahiy karşıtı akım ve kişilere karşı nübüvvetin savunulması anlamında kullanılan İsbâtü'n-nübüvve, İsbâtü'r-risâle, Tesbîtü delâilü'n-nübüvve ile nübüvvetin delilleri anlamındaki Hucecû'n-nübüvve, Âyâtü'n-nübüvve, Şevâhidü'n-nübüvve, A'lâmâtü'n-nübüvve, Meâricü'n-nübüvve, Emârâtü'n-nübüvve ve Hasâisü'n-nebi bu adların başlıcalarıdır.

¹¹⁵ el-Enbiyâ 21/ 105-107

¹¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 2/352-353.

Farklı adlarla anılan bu eserlerdeki ana amaç elçilerin getirdiği dinî hakikatleri ilmî tahlillere tâbi tutarak bunların ilâhî kaynaklı olduğunu, dolayısıyla o peygamberin, hak peygamber olduğunu tarihi ve akli temellere dayanarak mûcize vb. delillerle ispatlamaktır. Bu hedefe yönelik telif edilen eserlere kelâmda Delâilü'n-nübüvve denilmiştir.

Çalışmada Delâilü'n-nübüvve'nin, yeri ve önemi konusunun sınırlı bir kısmı bu alanda telif edilmiş isnadı açık örneklerden yola çıkılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Netice olarak günümüzde deistler olarak nitelenen ve hicri ilk asırlarda onlarla benzer iddiaları dillendirmiş olan elçilik karşıtı tüm fırka ve şahıslara karşı İslâm kelâmının temel yönelişi; Allah, âlem ve insan arasındaki metafizik bağı asla koparmamak üzerine olmuştur.

Değer üreten ve tesis eden yönüyle din ve şerâî'nin yerini hiçbir akıl ve disiplin dolduramaz denilmiştir. Zira şeref, haysiyet akıl yönüyle üstün yaratılan insana¹¹⁷ elçiler gönderilmeseydi, akıl yürütme gücüne rağmen o, nefsanî ve dünyevî arzularına aşırı bağımlılığının tesiriyle yanlış hükümler verip, sonunda adaleti terk edip, zulüm ve yozlaşmanın boyunduruğu altına girebilirdi. Buna karşın Yüce Allah sonsuz nimeti ve kudreti ile yarattığı âlemi ve insanı sürekli koruyan onları bu doğrultuda rubûbiyet emri ile gözetip esirgeyen yüce bir varlıktır. Bu münasebetle Yaratıcı olarak gerektiğinde emri ile¹¹⁸ âlemdeki yasalılığı, elçi gönderip, mûcizeler yaratmak suretiyle insanın yararına olacak şekilde yeniden inşa edebilir. Zira varlığın gerçek sahibi olarak O, kadir-i mutlak ve biricik iyiliği olan zattır. Varlığın yaradılış amacını tesiste *Risâlet*, gayb âleminden haberdar olmanın tek yoludur. Bunun delili ise vahye muhatap olmanın yine ilahî tercih yani Allah'ın meşietî ile gerçekleşmiş olmasıdır

Delâil kitaplarında nübüvvet konusu metafiziksel yönden akli ve ahlaki değeri açısından ele alınmış; ilmiyle her şeyi kuşatan Allah'ın, nübüvvet zaviyesinden yaratıklarına sonsuz bir ihsan ve lütufta bulunduğu kabul edilmiştir. İnsana ait değerlerin kaynağı Allah, bunları yaşanılan hayatta pratiğe aktaran ise peygamberler olmuştur. Bu bakımdan maslahatı ve hikmetleri tesisi yönüyle eğer Allah elçilerini göndermeseydi onların tebliğ ettiği yolun gerçek ve hak olduğu insanlar tarafından bilinemezdi.¹¹⁹ Buna göre rasyonel anlamda deist iddiaların aksine olacak şekilde nübüvvetle doğru inanç ve ahlaklı bir yaşama bir kapı aralanmış, dini değerlerin cemiyeti disipline edici rolü sayesinde hayatın devamlılığını sağlayan toplumsal düzen tesis edilmiştir diyebiliriz.

¹¹⁷ el-İsrâ 17/70

¹¹⁸ el-A'raf 7/54

¹¹⁹ el-A'râf 7/43

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Ahatlı, Erdinç. "Hasâisü'n-Nebî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/277-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Akbulut, Ahmet. Nübüvvet Meselesi Üzerine. Ankara: Birleşik Yayınevi, 1992.
- Âmidî, Seyfüddin. Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l kelâm. Kâhire: Hasan Mahmut Abdüllatif, 1971.
- Aydın, Mehmet. "Beşâirü'n-Nübüvve". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet. "İzhârü'l-Hak". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydoğmuş, Recep. "Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dimeşkî'nin İslam Eleştirisi". Artuklu Akademi, 7/1, (Haziran 2020) <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.692084>
- Ayğın, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek*. İstanbul: İSAM, 2015.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. el-Fark beyne'l-firak. nşr. M. M. Abdülhamit. Beyrut: Mektebetü dâri't-Turas, 1969.
- Bâkılânî, Ebû Bekir. Kitâbu't-temhîdî'l-evâil ve telhisü'd-delâil. thk. İmadüddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü kütübî's-sekafiyye, 1987.
- Bedevî, Abdurrahman. min Tarihu'l-ilhad fi'l-İslâm. Beyrut: Dirasatü'l-İslâmiyye, 1980.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, Delâilü'n-nübüvve. thk. Abdul'muti Kalaci. 1-7. Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reyyan li't-Turas, 1405.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. el-Camiu's-sahih (Sahihü'l-Buhari). 1-8. Cilt. İstanbul: y.y., 1981.
- Caglayan, Harun. "Elçi ve Vekil Bağlamında Nübüvvet". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 8 / 2 (Nisan 2016): 67-95. <https://doi.org/10.18403/emakalat.19044>.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. Resâil'ü Câhız Hucecü'n-nübüvve. Beyrut: y.y. , ts.
- Cürcanî, Şerif Ali. et-Ta'rifat. 1-7. Cilt. Beyrut: Abdurrahman Umeyra, 1987.
- Ebû Hatim er-Râzi, Ahmed b. Hamdan. A'lâmü'n-nübüvve. London: Darü's-sâki, 2003.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. İmam Şafii. çev. Osman Keskiöğlü. İstanbul: DİB Yayınları, 2020.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'ân Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsir. İstanbul: y.y. , 1979.
- Fârabî, Ebu Nasr. Ârâu ehli'l--medinetü'l-fâdıla. nşr. A. Nasrî Nadir. Beyrut: 1985.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım. Tebyînü kezibi'l-müfterî fi ma nusibe ila imami'l-Eş'ari. Beyrut: M. Zahid Kevseri, 1979.
- Hayyât, Ebû'l-Husayn. el-İntisâr. Kâhire: H. S. Nyberg, ts.

- Harputî, Abdullatif. Tenkihu'l kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm. çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman. Elazığ: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. el-Fasl. fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl. 2 Cilt. Riyad: M. İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, 1982.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. es-Sîre. nşr. Seyyid Zekkâr, Beyrut: Darü'l-fikr, 1978.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn. Mu'cemü mekâyisi'l-lugâ. Beyrut: Muhammed Harun, 1991.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî. Beyrut: Daniel Gimaret, 1987.
- İbn Hanbel, Ahmed. Müsnedü Ahmed b. Hanbel. 1-6 Cilt. İstanbul: y.y. , 1982.
- İbn. Hanbel, Ahmed. er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye, thk. Sabri b. Selame Şahin. Beyrut: Darü's-Sebat, ts
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. Fethu'l- Bari bi şerhi Sahihü'l-Buhari. Beyrut: Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, ts.
- İbn Mânzur, Muhammed b. Mükerrrem. Lisanü'l- 'Arab. 1-18. Cilt, Beyrut: Ali Şîrî 1988.
- İbn Rüşd, Ebû Velid Muhammed. el-Keşf 'an minhâci'l-edille. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevzîyye. Medâricü's-sâlikîn beyne iyya kena'büdu ve iyya ke'nestâin. thk. M. Mu'tâsım billah el-Bâğdâdî. I-III. Cilt, Beyrut: Darü'l-kitabi'l-arabi, 1996.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. Ahvâli'r-Resûl şemâilü'hu ve hasaisuh. el-Fûsul fi's-sire. nşr. Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, ts
- İbn Kemmune, Said b. Mansur. Tenkihu'l-ebhas li'l-mileli's-Selâs. Beyrut: Darü'l ensar, ts.
- İbn Kuteybe, Müslim ed-Dinâverî. Kitabü A'lâmü'r-Resûlullah. thk. Muhammed b. Delim b. Sa'ad. Riyad: Dâru's-Sem'î, 2020.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec. el-Fihrist. Karaçi: Rıza Teceddüd, ts.
- İbn Sina, Ebû Ali. eş-Şifa İlahiyyât. Beyrut: İbrahim Mezkûr, ts.
- İbn Rabben et-Taberî, Ali. ed-Din ve'd-Devle fi isbati Nebiyyi Muhammed. nşr. Âdil Nüveyhiz. Beyrut: 1982.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. en-Nübüvvât. Beyrut: y.y. , 1985.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. Delâilü'n-nübüvve. Beyrut: Darü'n-nefâis, 1986.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Huseyn. Kitabü'l-Egânî. Beyrut: y.y. , ts.
- İsfahânî, Ragıb. el-Müfredat fi ğarîbi'l-Çur'ân. Kâhire: Muhammed Seyyid Kilanî, 1961.
- Itr Hasen Diyauddin. Nübüvveti Muhammed fi'l-Kur'ân. Beyrut: y.y. , 1990.
- Kādî Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedani. el-Muğni fi ebvâbi't-Tevhid ve'l-'Adl. thk. Taha Hüseyin, İbrahim Mezkûr. 1-17. Cilt, Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye 1965.

- Kādî Abdülcebbâr. Tesbitü delâilü'n-nübüvve. 1-2. Cilt, Kahire: Darü'l-Mustafa, ts.
- Kādî Abdülcebbâr. Şerhu'l-usulü'l-hamse. Beyrut: Ahmed b. Hüseyin Ebu Haşimi, 2001.
- Kātip Çelebî, Hacı Halîfe. Keşfü'z-zünun. Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941.
- Kâsım b. İbrahim er-Ressî. el-Mecmu'ul-Kütub ve'r Resail, thk. A. Ahmed Cedban. Yemen: Darü'l-Hikmeti'l Yemeniyye, 2001.
- Karadeniz, Osman. Mûcize Problemi. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1984.
- Kitâb-ı Mukaddes Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid Tercümesi.* İstanbul: Maârif-i Umûmiyye Nezâreti, 1885.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. Felsefi Risaleler. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "A'lâmü'n-Nübüvve". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/339. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Mahmud. Abdulhalim. Delâilü'n-nübüvve ve mu'cizatü'r-rüsûl. Kahire: y.y. , 1984.
- Makdisî, İbn Mutahhar. el-Bed' ve't-Târih. 1-4. Cilt. Beyrut: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, ts.
- Malâtî, Ebü'l Hüseyin. et-Tenbîh ve'r-red. Beyrut: M. Zahid el-Kevseri, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mânsur. Kitâbu't-Tevhîd. thk. Fethullah Huleyf. Dar'ul Camiâtul-Mısriyye İskenderiye ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. A'lâmü'n-nübüvve. Beyrut: Darü'l kütübü'l-ilmiiyye, 1986.
- Malâtî, Muhammed b. Ahmed. et-Tenbih ver'r-red. Beyrut: M. Zahid el-Kevseri, 1968.
- Mes'udî, Ali b. Hüseyin. Mürucu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher. thk. M. Muhyiddin Abdülhamit. 1-4. Cilt, Kâhire: Matba'atu's-Sa'ade, 1964.
- Molla Câmî, Nureddin Ahmed b. Muhammed. Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi. çev. Muzaffer Ozak. İstanbul: Sıraç Yayın, 1958.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. Tebsiratü'l-edille. nşr. Hüseyin Atay, Şaban A. Düzgün. 1-2 Cilt, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahreddin, el-Meţâlibü'l-'âliye. 1-8. Cilt. Beyrut: Ahmed Hicazi Sekkâ, 1987.
- Sâbunî, Ebû Muhammed Nureddin. el-Bidaye fi Usulî'd-Din. Beyrut: Bekir Topaloğlu, 1979.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. Târîhu'l-hulefâ'. Kâhire: Matbaatü's-saade, 1952.
- Şirazî Hibetullah. el-Mecalisü'l-Müeyyeddiyye. Kâhire: Muhammed Abdulgaffar, 1994.
- Teftâzânî, Sâ'düddîn. Şerhu'l-'Aķâ'id. Kâhire: Ahmed Hicâzî Sekkâ, 1988.
- Tehanevi, Muhammed Ali b. Ali. Keşşafü İstilahatî'l-Funun. 1-4. Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1998.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. Kelâm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/535-536. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ya'kübü, Vehb b. Vâzih. Tarihu'l-Ya'kübü. 1-6 Cilt, Beyrut: Dam Sader, ts.

Yavuz, Y. Şevki. "A'lâmü'n-nübüvve" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/337-338. İstanbul: TDV Yayınları 1989.

Yavuz, Y. Şevki. "Delâilü'n-nübüvve" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/115-117, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yavuz, Y. Şevki. "Nübüvvet" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/279-285, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Uzeyme Salih. Mustalahâtü'l-Kur'âniyye. Beyrut: y.y. , 1994.



Temânu' Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı

An Alternative Argument of Tawhîd Apart From Tamânu':
Two Placeless Gods in Placelessness

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli/Türkiye
Associate Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Türkiye
fatihibis81@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-4269-3012 | ror.org/01etz1309

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Notu Research Note

Geliş Tarihi Date Received

15 Ekim 2023 15 October 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

26 Aralık 2023 26 December 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate
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.

Öz

Kelamcıların eserlerinde Allah'ın birliğine ilişkin sundukları yegâne delil temânu' olarak adlandırılan tevhit delilidir. Bunun dışında literatürde tevhitte ilgili temânu'ya dayanmayan müstakil bir başka delil bulmak neredeyse imkânsızdır. Allah'ın varlığına dair ortaya koyulan birçok delile bakınca birlik delillerinin neden bu kadar az olduğu düşündürücüdür. Burada iki ihtimalden bahsedilebilir: ya temânu' delili birlik hususunda yeterlidir ve bir başka delile ihtiyaç yoktur ya da temanu' dışında alternatif, müstakil bir delil bulunamamıştır. Benim tespit edebildiğim kadarıyla alternatif ilk müstakil delil hicrî altıncı yüzyılda yaşamış Horasanlı bir âlime aittir: Bahâüddîn en-Neccâr el-Kazvînî. *Sirâcü'l-'ukûl* adlı eserinde temânu' delilini arz ettikten sonra “şaşırtıcı bir nükte” diyerek tevhitte ilgili bir argümana daha yer verir. İki cevher ve cevherlerin tahayyüz özelliği üzerinden şekillenen argüman en sonunda meselenin iki tanrının mekansızlıktaki durumuna, konumuna getirilerek tek tanrının olması gerektiği düşüncesiyle sonuçlandırılır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Temânu', Metafizik, Tanrı, Tevhit, İstidlal.

Abstract

The only argument that the theologians present in their works regarding to the unity of Allah is the argument of tawhîd called tamânu'. Apart from this, it is almost impossible to find any other independent argument regarding tawhîd in the literature that is not based on tamânu'. Contrary to the abundance of arguments for the existence of God, it is thought-provoking why there are very few argument of his unity. Two possibilities can be mentioned here: either the argument of tamânu' is sufficient for unity and there is no need for another argument, or no alternative, independent argument other than tamânu' has been found. To the best of my judgement, the first independent, alternative argument belongs to a scholar from Khorasan who lived in the sixth century Hijri: Bahâ' al-Dîn al-Najjâr al-Qazvînî. In his work titled *Sirâj al-'ukûl*, after presenting the argument of tamânu', he includes an argument about tawhîd, calling it a "surprising interpretation". The argument, which is shaped by two substances and their feature of placement, finally concludes with the idea that there should be only one God, by bringing the issue to the situation and position of two gods in spacelessness.

Keywords: Theology, Tamânu', Metaphysics, God, Tawhîd, Argumentation.

*Bil ki; peygamberler (as) insanları yaratıcının varlığını bilmeye değil,
onu birlemeye davet ettiler.
Allah Teâlâ “Bil ki muhakkak senin için ilah vardır” demedi de
“Bil ki yoktur hiçbir ilah Allah'tan başka!” dedi.
-Bahâüddîn el-Kazvînî-*

Allah'ın birliğine ilişkin kelâm kitaplarında sunulan yaygın ve yegâne argüman Enbiyâ Sûresi'nin birden fazla tanrının var olması halinde irade ve kudret çatışmasının yaşanacağını anlatan 22. Âyetine dayandırılır. Burhan-ı temânu' veya delil-i temânu' olarak adlandırılan argümana mesnet teşkil eden söz konusu âyetin meâli şu şekildedir: “Şayet o ikisinde (gökler ve yer) Allah'tan başka ilahlar olsaydı kuşkusuz ikisi de fesada uğrardı. Arşın rabbi Allah onların niteledikleri şeyden münezzehtir.”¹

Argüman özetle tanrılar arasındaki olası “irade çatışması/çekişmesi” ve bu çatışmanın sonucunda ortaya çıkabilecek olası “evren kaosu”ndan hareketle Allah'ın bir olması gerektiğini vurgular. Buna göre bir varsayım olarak evrende şayet iki tanrı var olsaydı tanrılardan biri bir şeyin var

¹ el-Enbiyâ 21/22.

olmasını isterken diğeri o şeyin var olmamasını isteyebilirdi. İki tanrının isteklerini gerçekleştirme noktasında ise üç olasılıktan bahsedilebilir: 1) Ya her ikisinin isteği de gerçekleşmez. 2) Ya her ikisinin isteği de gerçekleşir. 3) Ya da sadece birinin isteği gerçekleşirken diğerininki gerçekleşmez. Her ikisinin de isteğinin gerçekleşmemesi bir acizyet göstergesi sayılacağından ilk şık bir tanrı için düşünülemez. Her ikisinin isteğinin gerçekleşme olasılığı da iki çelişğin aynı anda gerçekleşme olanaksızlığı sebebiyle geçersiz sayılır. Geriye üçüncü olasılık kalır. Sadece birinin isteğinin gerçekleşme durumunda iradesi gerçekleşmeyen özgür irade ve tasarruf yoksunluğu nedeniyle tanrılık vasfı düşeceğinden iradesi tahakkuk eden üstünlüğüyle tanrının bir olması gerektiği ortaya çıkar. Kelâmcıların tevhit bahsinde delil olarak sundukları meşhur ve malum delil özetle bu şekildedir.

Temânu' dışında (temânu'dan türetilen tevârüd delili müstakil bir delil olarak sayılmaz ise) ileri sürülen sınırlı sayıda delil ve örneklem son tahlilde yine bu delile dayanmaktadır. Tevhitle ilgili ayrıca filozoflara nispet edilen ancak kelâm kitaplarında pek yer bulmayan iki vâcibü'l-vücût ihtimali üzerinden oluşan "iştirak" sorununu "imtiyaz" düşüncesi üzerinden çözmeye girişimi bulunmaktadır. Ancak bu delillendirmede iki vacibin arasını temyiz edecek belirli bir durumdan bahsetmekten daha ziyade ikisinin arasındaki ortaklığı ortadan kaldıracak bir farkın kalmayacağı söylenerek bir çözüme ulaşılmaktadır ki son tahlilde bunun iki tanrı sorununu ne oranda çözdüğü tartışmalıdır. Söz konusu istidlaller dışında tevhide ilişkin bir başka delile rastlamak neredeyse mümkün değildir. Kelâm literatüründe Allah'ın varlığına ilişkin serdedilen delillere oranla birliği için tek bir delilin öne çıkması gerçekten düşündürücüdür.

Bu çalışmada tevhide aklî bir istidlal ve farklı bir yorumla yeniden temellendirmeye çalışan bir isme dikkat çekmek istiyorum: Bahâüddîn Tâhir b. Ahmed en-Neccâr el-Kazvînî (ö. 580/1184).² Kelâm literatüründe ismine neredeyse hiç rastlamadığımız, Horasanlı Şafî-Eş'arî bu mütekellim *Sirâcü'l-'ukûl* adlı eserinde tevhit akidesini kelâm kitaplarında görülmeyen bir başka form içinde okuyucusuna sunar. Vahdaniyetin ispatına ilişkin kelâm literatüründe temânu' dışında bir delil bulmanın neredeyse imkânsız olduğunu ifade etmiştik. Ayrıca bazı düşünürlerin temânu' delilini "aklî" değil de "naklî", "burhânî/yakînî" değil de "zannî/iknâî/hatâbî" bir delil olarak değerlendirmeleri, yine bazı âlimlerin delilin "aklen" değil (*aklî mülâzemet*) "âdeten" (*âdî mülâzemet*) bir gereklilik olduğunu hatırlatarak iki tanrı arasında anlaşmanın aklen mümkün olma olasılığını gündeme getirmesi temânu' delilinin kesinliğini tartışmaya açık hale getirmiştir.

Örneğin Mutezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile Ehl-i sünnet'ten Teftâzânî (ö. 792/1390) temânu' deliline yönelik eleştirileriyle ilk öne çıkan isimlerdir. Ebû Hâşim dile getirdiği itirazlar sonucunda temânu' delilini yetersiz bulduğunu açıklar. Ona göre Allah'ın birliği konusunda aklî bir delil bulunmamaktadır. Zira akıl açısından âlemin birden fazla yaratıcısının (*Sâni'*) olması her zaman imkân dâhilindedir, akıl buna bir şekilde cevaz verir. Bu nedenle Ebû Hâşim yaratıcının birliğinin akıl değil ancak sem' yoluyla bilinebileceği kanaatindedir. Tartışmaya yer veren Ebu'l-

² Kazvînî'nin hayatına ilişkin asıl kaynak müellifin kendi hayatını yazdığını söylediği ancak günümüze ulaşmadığı söylenen *Bessü's-şekvâ* isimli eserdir. Ancak bu esere dayanarak müellifin hayatını kaleme aldığı ifade eden Ebû'l-Kâsım er-Râfî'nin şu eseri birincil kaynak niteliği taşır: Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî el-Râfî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, thk. Azîzüllah el-Attârîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408.

Muîn en-Neseî, Ebû Hâşim'i hedefine koyar ve bir çoğunu ilhatla sonuçlandırdığı eleştirileriyle onu sıfat ve tevhit inkârcısı biri haline getirip tekfir eder.³

Şerhu'l-Akâid'de Teftâzânî Enbiya Sûresinin 22. âyetinde dile getirilen argümanın tevhit konusunda mütekellimler arasında *burhân-ı temânu'* şeklinde adlandırıldığını belirttikten sonra âyetin burhânî değil "iknâî" delil niteliği taşıdığını ifade eder. Delilin kesinlik (ilim, burhânî bilgi) içermediğini, argümandaki mülâzemetin "katî" değil, "hatâbî" ve "âdî" (âdete, örfeye uygun, pratikte, sosyal hayatta da rahatlıkla gözlemlenebilecek) bir forma sahip olduğunu, âdetin dışına çıkılıp ilahların nizam üzere anlaşmaları (*ittifâk*), fesadın ve âlemin bilfiil ve imkân durumları göz önünde bulundurulduğunda delaletin kesinliğinden söz edilemeyeceğini detaylı bir şekilde anlatır.⁴

Sonraki yüzyılda Abdüllatif el-Kirmânî (ö. IX/XV. yüzyılın ilk yarısı) bu görüşünden ötürü Teftâzânî'yi çok sert eleştirdi, ona karşı *Risâletü't-tevhîd* isimli küçük bir reddiye kaleme aldı. Risalede aklî açıdan "ittifakın cevâzı"nı savunmakla, naklî açıdan da âyette ifade edilen delili kesinlikten çıkarıp "iknâî" olduğunu söylemekle Teftâzânî'yi tekfir etti: "Teftâzânî aklen ve naklen tevhidi inkâr etmiştir." (*ennehû enkerâ't-tevhîde aklen ve naklen.*)⁵

Teftâzânî Şerhu'l-Akâid'den sonraki süreçte telif etmiş olduğu Şerhu'l-Makâsid'da âyeti yineler ve iki ilahın "anlaşma" (*tevârüd*) ihtimalini orada da tekrar eder. Tevhide dair sem'î delilleri tevhidi destekler nitelikte sıraladığı delâlet vecihlerinin en sonunda onuncu vecih olarak zikreder.⁶ Ancak ilginç biçimde Şerhu'l-Akâid'de âyet ve delile ilişkin dile getirdiği itirazların, kuşuların hiçbirine burada yer vermez.

Kirmânî ve Teftâzânî arasındaki tartışmaya atfen Kâtip Çelebi Kirmânî'yi "mülâzemet-i âdiye" ile "mülâzemet-i akliye"yi dahi birbirinden ayıramayan, mantık konusunda Suyûtî (ö. 911/1505) gibi cehaletini izhar eden biri olarak tanıtır. Kirmânî'nin görüşlerine itibar etmeyen Kâtip Çelebi'ye göre Nil ve Fırat birbirinden ne kadar uzaksa Kirmânî ile Teftâzânî de birbirinden o kadar uzaktır.⁷ Teftâzânî'yi haklı bulan Kâtip Çelebi'nin de temânu' konusunda tereddütleri olduğunu söylemek mümkündür.

Vahdaniyetin aklî delillerle yeni temellendirmelere ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu da doğal olarak Kazvînî'nin argümanını daha anlamlı ve değerli kılmaktadır. Kazvînî'nin ileri sürdüğü argümanın kenarda köşede kalmaması, literatürde görünür kılınması adına bu derkenar not kaleme alınmıştır. Delil sanımcı Kazvînî'ye ait özgün bir delildir. Hem eserinde delilin başkasına aidiyetini gösteren bir karinenin olmaması hem de istidlalle ilgili pasajdaki sonuç cümlesinde "Ben derim ki..." şeklinde kendini öne çıkarması istidlalin Kazvînî'ye ait olma ihtimalini artırmaktadır.

Kazvînî, Allah'ın sıfatlarını ikiye ayırır: 1. Nefs sıfatları (*sıfâtü'n-nefs*) 2. Manevi sıfatlar (*sıfâtün ma'nevîyyetün*). Kazvînî nefis sıfatlarının ilk sırasına "vahdaniyet"i yerleştirir ve akabinde

³ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebîratü'l-edille*, thk. Claude Salame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1, 85-87.

⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 85-89.

⁵ Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 62.

⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 4, 34, 36, 37.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), 2, 1147.

neredeysen her kelâmcıda rastladığımız o meşhur delili, temânu' delilini ve delilin istinat ettiği ilgili âyeti zikreder: “Şayet o ikisinde (gökler ve yer) Allah'tan başka tanrılar olsaydı muhakkak ikisi de fesada uğrardı.” Kazvîni vahdaniyetle ilgili oldukça yaygın bu bilgiyi aktardıktan sonra “acîb bir nükte” olarak tanımladığı, taaccüp uyandıran bir başka delile daha yer verir:

والنكتة العجيبة من غير التمانع أن يقول إستحالة فرض موجودين متغارين لا يختص أحدهما من الثاني بحيز ولا يكون أحدهما مختصا بالآخر كالصفة بالموصوف كان ذلك في الخروج عن العقول كاستحالة متحيزين في حيز واحد وبيانه أنه إنما يتصور تغايرهما إما بالحيز كالجوهرين أو بالمحل كالسواد في الجسم وإلا فاستحالة المتحيزين في حيز واحد وأنا أقول استحالة موجودين غير متحيزين في لا حيز كاستحالة متحيزين في حيز واحد وهذا أبين فتأمله. وبناء هذا الكلام على أصل وهو أن الحادث إما جسم أو عرض ولا ثالث لهما.

“Temânu' dışında şaşırtıcı bir nükte, biri diğerinden kapladıkları yerle (*hayyiz*) ayrılmayan, nitelenenle nitelik arasındaki özgülüğe benzer şekilde birbirinden ayrıştırılamayan iki başka var olanın varsayılmasının imkansızlığıdır. Böyle bir şeyi söylemek tek bir yerde, iki yer kaplayanın bulunmasının imkansızlığına benzer bir akıl dışılığıdır. Bu durum şöyle açıklanabilir: İki var olanın başkalığı ya iki cevherde olduğu gibi kaplanan yerle (*hayyiz*), ya da nesnedeki siyahlıkta olduğu gibi hulûl ettiği yerle (*mahal*) ilgili olarak düşünülebilir. Aksi halde (bu iki durum dışında bir durumda) her ikisinin var olması tek bir yerde iki yer kaplayanın bulunma imkansızlığı türünden bir şey olur. Ben derim ki, yersizlikte (*lâ hayyiz*), iki yer kaplamayan (*gayri mütehayyizeyn*) mevcudun bulunmasının imkansızlığı, tek bir yerde (*hayyiz vâhid*) iki yer kaplayanın (*mütehayyizeyn*) bulunmasının imkansızlığı gibidir. Bu oldukça açık bir durumdur, bunu düşün! Bu söz bir asla dayanır ki o asıl da şudur: Kuşkusuz ki hâdis varlık ya cisimdir ya arazdır. Cisim ve araz için üçüncü bir seçenek yoktur.”⁸

Kazvîni'nin tevhit delili fiziksel ve topografik bir karaktere sahiptir. Mekândan hareketle bir tevhit delili tasarlayan Kazvîni meseleyi öncelikle fizik dünyada nesnenin mekânı, nesnenin mekândaki konumu üzerinden açmaya çalışır.

Sondan başlayacak olursak Kazvîni'ye göre hâdis varlık, yani zamansal başlangıcı olan, sonradan meydana gelen, yoklukla öncelenen varlık ya nesne olmak zorundadır ya da nesnedeki araz. Bu ikisi dışında doğada, fizik dünyada bir hâdisin var olma ihtimali yoktur. Bu taksim âlem söz konusu olduğunda kelâmın kabul ettiği temel taksimlerden biridir. Kelâma göre varlıklar ikiye ayrılır: kadîm (Allah) ve hâdis (âlem). Hâdis varlık ikiye ayrılır: cevher ve araz. Cevher de kendi içinde ikiye ayrılır: cevher-i fert ve cisim.

Kazvîni cevher ve arazi mekânsallık üzerinden soruşturmaya açar. Kazvîni'nin soruşturma sürecinde hareket noktası araz değil, bizâtihi cevherdir. İstidlalin temelinde cevher, cevherin mekândalığı/yer kaplama özelliği yer alır. Arazı elemesinin nedeni, arazın varlığının cevherin varlığına bağlı olması, cevherden bağımsız var olmamasıdır. Araz cevher üzerinde(n) var olur, cevher üzerinde(n) kendini gösterir. Cevher var olmadığı takdirde arazın varlığından söz edilemez. Araz yer kaplama özelliğine sahip olmadığı için *hayyiz* manasında bir yerde var olması söz konusu değildir; yer kaplamayan araz yalnızca bir yer kaplayanda (*mütehayyiz*) kendini gösterebilir. Bu açıdan arazın durduğu yer tam olarak bir yer (*hayyiz*) olmadığı gibi yer edinmesi

⁸ Bahâüddîn Tâhir b. Ahmed en-Neccâr el-Kazvîni, *Sirâcü'l-'ukûl fî minhâci'l-usûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1848, 18b; Şehit Ali Paşa, 1216-010, 81a, 81b; Esad Efendi, 1363-002, 16b; Cârullah, 483, 7b; Carullah, 00484, 7b.

de tam olarak bir yer kaplama (tahayyüz) vasfı taşımaz. Arazın konumu hulûl etmek suretiyle yer kaplayana yani cevhere arızî olarak yerleşmekten ibarettir. Bu yüzden arazın mekânsallığı bir yer kaplamakla (tahayyüz) değil bir yer kaplayan (mütehayyiz) üzerinde yer bulmakla anlam kazanır. Kazvînî'nin nesnedeki siyahlığın (veya eserin farklı yazmalarında geçtiği şekliyle nesnedeki iki siyahlığın)⁹ farklılığını, başkalığını anlamının yolunun ancak onun içinde/üzerinde bulunduğu, hulûl ettiği yer (*mahal*) üzerinden mümkün olduğunu ifade etmesi, mahalli olan cevherden ayrılmazlığına ve cevherden yer edinme itibarıyla farklılığına yapılan önemli bir vurgudur.

Kazvînî'nin delilin temeline yerleştirdiği cevhere gelince bu nokta onun tevhit istidlalindeki hareket noktasıdır. Kelamcılar açısından cevheri cevher yapan en temel nitelik onun yer kaplama özelliğidir (tahayyüz). Bu açıdan Kazvînî'nin en başta belirttiği üzere iki cevheri birbirinden ayıran, (cisim için değilse de cevher-i fert için tartışmalı olmakla birlikte) onları araz değil de cevher kılan asıl nitelik ikisinin de kendilerine ait iki ayrı yer üzerinden sahip oldukları yer kaplama özellikleridir. Dolayısıyla bizim için cevheri anlamının ve iki cevheri birbirinden ayırmanın ilk ve yegâne yolu bu iki cevherin birbirinden ayrı, birbirinden farklı iki ayrı yerde yer kaplaması, konumlanmasıdır. Buna göre bir cevher yalnızca bir yerde, bir yer kaplar. İkinci bir cevherin aynı yere yerleşmesi ancak birinci cevherin oradan ayrılması, orayı boşaltmasıyla mümkündür. Cevherin tanımı tek bir yerde yer kaplayan töz olduğuna göre buradan çıkarsanacak sonuç şudur: İki yer kaplayan cevher için iki ayrı yer olmak zorunludur. Dolayısıyla iki yer kaplayan şey, tek bir yerde, iki yer kaplayan şey olarak bulunamazlar. Bu nedenle Kazvînî tek bir yerde iki yer kaplama durumunu “akıl dışılık”la niteler.

Kazvînî bu girizgâhtan sonra sözü iki tanrının varlığına getirir. Kazvînî'nin konuyla ilgili nihai yargısı pasajda geçen şu cümledir: “Ben derim ki, yersizlikte (*lâ hayyiz*), iki yer kaplamayan (*gayri mütehayyizeyn*) varlığın bulunmasının imkansızlığı, tek bir yerde (*hayyiz vâhid*) iki yer kaplayanın (*mütehayyizeyn*) bulunmasının imkansızlığı gibidir.” Nasıl ki iki yer kaplayan nesne, yer kaplamak suretiyle tek bir yerde var olamıyorsa aynı şekilde iki yer kaplamayan varlık da bir yersizlikte var olamaz. Dolayısıyla Kazvînî'ye göre yalnızca iki müstakil yersizliğin bulunması halinde iki yer kaplamayanın varlığından bahsedilebilir. İki yer kaplamayanın varlığından bahsedilecekse bu da ancak iki ayrı yere sahip iki farklı cevherde, cisimde olduğu gibi iki ayrı yersizliğin varlığı durumunda ortaya çıkabilir. İki yersizlik durumu mümkün olmadığına göre bir yersizlikte ancak bir yer kaplamayan varlığın varlığı zorunludur.

Her ne kadar Kazvînî “yer” (*hayyiz*) için “bir” (*vâhid*) sayısını kullansa da “yersizlik” (*lâ hayyiz*) için herhangi bir nicelik sıfatı kullanmaz. Ancak ifadenin bağlamı bize onun yersizliği de aslında sayısal açıdan değerlendirdiğini gösterir. Elbette Kazvînî'nin, yersizliği, bir yerde olmayış sıfatını bir yerdelikle, bir yerde oluşla karşılaştırması ve sayısal açıdan kıyaslaması ilginç olduğu kadar yoruma ve eleştiriye de açık bir durumdur. Söz gelimi yersizlik durumunu yer kaplayanlara kıyasla bir yersiz, iki yersiz gibi bir sayısallık içinde telakki etmenin aklîliği ve böyle bir düşüncenin bilimsel, mantıksal ve matematiksel boyutları tartışmaya açıktır. Son olarak Kazvînî'nin filozoflar ve geç dönem kelâmcılar tarafından yer kaplamayan cevherler olarak kabul edilen ruh, akıl gibi şeyleri gayri mütehayyiz olarak kabul etmediğini, filozoflara ve Gazzâlî (ö.

⁹ Kazvînî, *Sirâcü'l-ukûl*, Carullah, 483, 7b; Carullah, 484, 7b.

505/1111) dâhil bu görüşü benimseyen kelâmcılara ağır eleştiriler yönelttiğini, ileri sürdükleri argümanları delilleriyle çürütmeye çalıştığını da hatırlatmış olalım.

Kaynakça

- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Kazvînî, Bahâüddîn Tâhir b. Ahmed en-Neccâr. *Sirâcü'l-'ukûl fî minhâci'l-usûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1848.
- Kazvînî, Bahâüddîn Tâhir b. Ahmed en-Neccâr. *Sirâcü'l-'ukûl fî minhâci'l-usûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 483.
- Kazvînî, Bahâüddîn Tâhir b. Ahmed en-Neccâr. *Sirâcü'l-'ukûl fî minhâci'l-usûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 484.
- Kazvînî, Bahâüddîn Tâhir b. Ahmed en-Neccâr. *Sirâcü'l-'ukûl fî minhâci'l-usûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1363-002.
- Kazvînî, Bahâüddîn Tâhir b. Ahmed en-Neccâr. *Sirâcü'l-'ukûl fî minhâci'l-usûl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 01216-010.
- Mazlum, Muhammet. *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille*. thk. Claude Salame. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. thk. Azîzüllah el-Attarîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Teftâzânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.



Felsefe ve Fizik

Maddenin Yapısına Dair Bazı Metafiziksel Spekülasyonların Teorik ve Deneysel Fizik Üzerindeki Etkisi

“Popper, Karl R. ‘Philosophy And Physics-The Influence on Theoretical and Experimental Physics of Some Metaphysical Speculations on The Structure of Matter’. *The Myth of The Framework*. ed. M. A. Notturmo. 112-120. London-New York: Routledge, 2006.”

Tercüme

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli/Türkiye
Associate Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Türkiye
fatihibis81@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-4269-3012 | ror.org/01etz1309

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Tercüme Makale Translation

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Ekim 2023 15 October 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

14 Aralık 2023 14 December 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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

“Propper, Karl R.. “Felsefe ve Fizik Maddenin Yapısına Dair Bazı Metafiziksel Spekülasyonların Teorik ve Deneysel Fizik Üzerindeki Etkisi”. çev. Fatih İbiş. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 834-841.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1376361>

Öz

Bilim, felsefede tartışılmalı kimi sorunlara ışık tutarak onları çözüme kavuşturabilir. Felsefi birtakım sorunların çözümlenmesi bağlamında bilimin filozofa söyleyecek önemli şeyleri vardır. Bu yazı tam da bunun örneğini teşkil eder. Örneğin Descartes, Leibniz ve Kant farazi de olsa madde ve cisimle ilgili bazı görüşler ve öneriler ileri sürmüşlerdir. Söz konusu fikirler sonraki süreçte Faraday, Maxwell, Einstein, de Broglie ve Schrödinger gibi deneyci bilim insanları ve fizik teorisyenleri için bir çalışma zemini oluşturmuştur. Mesela Maxwell bir taslak halinde felsefe ve fiziği ilgilendiren yanılarıyla madde sorununun tarihini aktarır. Ancak o ilgili görüşlerin tarihini vermesine rağmen bu sorunun ve denenen çözümlerin etkisiyle durumun nasıl değiştiğinin tarihini vermez. Bu nokta ise özellikle felsefe ve fizik ilişkisi adına ortaya çıkan ciddi bir boşluktur. İşte bu metin tam olarak böyle bir boşluğu doldurmayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Fizik, Bilim, Cisim, Madde, Uzam.

Abstract

Science can shed light on some of the problems discussed in philosophy and contribute to solving some philosophical issues. In this context, science has significant findings to offer to philosophers. This issue is exactly examined in this article. For example, Descartes, Leibniz and Kant put forward views and suggestions, albeit hypothetical, on issues regarding the matter and the body. These ideas subsequently formed a working ground for experimental scientists and physics theorists such as Faraday, Maxwell, Einstein, de Broglie and Schrödinger. Maxwell, for instance, outlines the history of the problem of the matter with its aspects concerning philosophy and physics. However, although he gives the history of these views, he neglects to discuss the history of how the situation changed under the influence of the problem and the attempted solutions. This issue constitutes a significant gap in understanding the relationship between philosophy and science large, and particularly the relationship between philosophy and physics. This text aims to fill exactly such a gap.

Keywords: Philosophy, Physics, Science, Body, Matter, Extension.

Felsefe ve Fizik*

Aşağıdaki görüşler bilimin felsefi sorunları çözebileceği ve modern bilimin her halükârda felsefenin bazı klasik sorunlarıyla -özellikle de kadim madde sorunuyla- ilgili filozofa söyleyecek önemli şeyleri olduğu yönündeki mühim tezi örneklendirmek amacıyla bir araya getirilmiştir. Burada Descartes'tan bu yana madde sorununun belirli yönlerini tartışmaya açmak niyetindeyim. Öyle ki bu sorunlardan bazılarının, farazi de olsa önemli öneriler sunmak ve Faraday, Maxwell, Einstein, de Broglie ve Schrödinger gibi deneyci bilim insanları ve fizik teorisyenlerinin çalışma zeminini hazır hale getirmek suretiyle Descartes, Leibniz ve Kant gibi spekülâtif filozoflar tarafından tamamının ortaklaşa bir şekilde çözüldüğüne dair ilgi çekici gerçeğe dikkat çekmek istiyorum.

Madde sorununun tarihi daha önce Maxwell¹ tarafından önemli ölçüde anlatılmıştı. Ancak Maxwell felsefeyi ve fiziği ilgilendiren yanıyla görüşlerin tarihini bir taslak halinde ortaya

* Çeviri, Karl R. Popper'in *The Myth of The Framework* (ed. M. A. Notturmo, London-New York: Routledge, 2006) adlı yapıtının 112-120 sayfaları arasındaki "Philosophy and Physics" başlıklı bölümün çevirisidir. Bu çeviri "Tüm hakları saklı olmak kaydıyla Klagenfurt Üniversitesi/Karl Popper Arşivleri'nin izniyle" yapılmıştır. (ç.n.)

** İlk kez *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Venezia*, 1958, volume 2, Florence, 1960, pp.367-74'de yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş versiyonu. Bu makale, Einstein'ın Prag'daki teorik fizik kürsüsünün halefi ve mantıksal pozitivistlerden oluşan Viyana Çevresi'nin önde gelen üyelerinden biri olan kadim dostum Philipp Frank tarafından aynı Kongre'ye sunulan rapora eleştirel bir yanıt olarak kaleme alınmıştır.

¹ Bk. *Encyclopedia Britannica*'nın dokuzuncu baskısındaki Maxwell'in usta işi makalesi *Atom*.

koymasına rağmen sorunun ve denenen çözümlerin etkisi altında durumun nasıl değiştiğinin tarihini vermemiştir. İşte benim şu anda doldurmaya çalıştığım boşluk tam da bu boşluktur.²

Descartes, fiziğinin tamamını özcü³ veya Aristotelesçi bir cisim veya madde tanımı üzerine kurdu: Bir cisim, özü veya tözü itibarıyla uzamlıdır; ve madde, özü veya tözü itibarıyla uzamdır. Dolayısıyla madde, düşünen veya deneyimleyen bir töz olarak özünde *yoğunluk* olan zihnin aksine uzamlı bir tözdür. Cisim veya madde uzamla özdeş olduğundan, tüm uzam, tüm uzay cisim ya da maddedir: Dünya doludur, boşluk yoktur. Bu, Descartes'ın anladığı şekliyle Parmenides'in teorisi. Ancak Parmenides dolu bir dünyada hareketin mümkün olamayacağı sonucuna ulaşmışken Descartes tıpkı bir kova su içindeki hareket gibi dolu bir dünyada da hareketin mümkün olduğu yönünde Platon'un *Timaeus*'taki önerisini benimsemişti: Bir çay fincanı içinde çay yaprakları gibi dolu bir dünyada da şeyler hareket edebilir.⁴

Kartezyen dünyada tüm nedensellik temas yoluyla gerçekleşen eylemden ibarettir: ki o temas itmedir. Maddeyle dolu bir yerde (*plenum*), uzamlı bir cisim yalnızca diğer cisimleri itmek suretiyle hareket edebilir. Tüm fiziksel değişimler birbirini *iten* değişik hareketli parçalarla, saatlerdeki dişli çarklar veya girdaplar gibi çalışan mekanizmalarla açıklanabilir olmalıdır. İtme, mekanik açıklamanın, nedenselliğin ilkesidir. Uzaktan/dıştan hiçbir eylem [müdahale] olamaz. (Newton'un kendisi de bazen uzaktan/dıştan yapılan eylemin [müdahale] saçma olduğunu, bazen de doğaüstü olduğunu düşünmekteydi.)

Söz konusu spekülatif mekanik Kartezyen sistem, Leibniz tarafından tamamen spekülatif gerekçelerle eleştirinin hedefi oldu. Leibniz temel Kartezyen denklemi kabul etmekteydi: *cisim=uzam*. Nitekim Descartes, denkleminin indirgenemez, kanıt gereksinim duymayacak kadar bedihi, "açık ve seçik" olduğuna ve bu denklemde eylem ilkesinin itmeyi zorunlu kıldığına inanırken Leibniz tüm bunları sorgulamaya açtı: Eğer bir cisim başka bir cisme nüfuz etmek yerine onu itiyorsa bunun sebebi yalnızca her ikisinin de nüfuz etmeye karşı direnmesi olabilir. Dolayısıyla bu direnç madde (veya cisimler) için öz olmalıdır; zira maddenin veya cismin uzayı doldurması ve böylece Kartezyen anlamda uzamlı olması ancak bu direnç sayesinde mümkün hâle gelir.

² Yıllardır derslerimde (Hesiod ile başlayan) hikâyenin ana hatlarını aktarmayı bir alışkanlık haline getirmişimdir.

³ *Açık Toplum ve Düşmanları ve Tarihselciliğin Sefaleti* adlı eserlerimde (Aristotelesçi) özcülüğü ve özel tanımlar teorisini eleştirmiştim; bk. Dizinler, 'öz' ve 'özcülük'.

⁴ Descartes, *Principia Philosophiae*, Elzevir, Amsterdam, 1644, part II, point 33f. Descartes, maddenin sonsuz bölünebilirliğini öne sürerek Leibniz'in uzamsız monadlarına zemin hazırladı. (Monad=nokta. Bir nokta uzamsızdır ve *bu yüzden* maddî olmayandır.) II, 36'da. Descartes 'hareket miktarı'nın (*quantitas motūs*) korunumunu öne sürer: 'Başlangıçta maddeyi hareket ve sükunla birlikte yaratan' Tanrı'nın Kendisi, 'başlangıçta ona koyduğu hareket ve sükun miktarını bütünlüğü içinde korur.' Bu 'hareket niceliği'nin ne belirli bir yönü olan ve aslında korunan 'momentumumuz' ne de 'açısal momentumumuz' olduğunu, bundan ziyade kütle çarpı (non-vektörel) Leibniz'in gösterdiği gibi (*Mathematische Schriften*, edited by C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlin and Halle, 1849-63, volume VI, pp. 117ff.) korunmayan hız toplamı olduğunu bir kenara not edin. (Öte yandan Leibniz'in korunduğunu düşündüğü 'kuvvet' de korunmaz, hatta *vis viva* ($mv^2/2$), yani kinetik enerji de korunmaz. Gerçek şu ki, hem Descartes hem de Leibniz korunum yasalarıyla ilgili sezgisel bazı fikirlere sahiptiler ve Leibniz doğruya Descartes'tan daha yakın dursa da ikisinin de yaklaşabildikleri pek söylenemez.)

Leibniz'e göre biz bu direnci *kuvvetler* sebebiyle [ortaya çıkan olarak] açıklamalıyız: bir cisim kendi durumunu korumak, ve... değişimin nedenine direnmek için⁵ bir kuvvete ve eğilime sahiptir. İç içe geçmeye direnen kuvvetler vardır: uzaklaştırıcı ya da itici kuvvetler. Dolayısıyla Leibniz'in teorisine göre cisim veya madde, itici kuvvetler tarafından doldurulan uzaydır.

Bu görüş hem cismin Kartezyen özsel karakterini -yani uzamı- hem de itmeye dayalı Kartezyen nedenselliğin ilkesini açıklayacak bir teori için bir programdır/taslaktır.

Cisim veya madde veya fiziksel uzam, uzayı dolduran kuvvetler sebebiyle açıklanabileceğinden Leibniz'in teorisi atomculuk gibi maddenin yapısına ilişkin bir teoridir. Ne var ki Leibniz (çok genç yaşlarda inanmakta olduğu) atom teorisini reddediyordu. Zira o dönem atomlar çok küçük cisimlerden, maddenin çok küçük parçalarından, çok küçük *uzamlardan* başka bir şey değildi. Nitekim atomların uzam ve nüfuz edilemezliklerine ilişkin sorun daha büyük cisimler için geçerli olan sorunun tam olarak aynıydı: Uzamlı atomlar maddenin tüm özelliklerinin en temeli olan uzamı açıklamak için yeterli değildi.

O halde mekânın bir kısmının hangi anlamda itme kuvvetleri tarafından 'doldurulduğu' söylenebilir? Leibniz bu kuvvetlerin uzamsız noktalardan yayıldığını ve bu şekilde uzamsız noktalarda, yani *monadlarda* konumlanmış (yalnızca onlardan yayılmış olmak anlamında 'konumlanmış') olduğu kanaatindedir: Odak noktası bu uzamsız noktalar olan monadlar merkezî kuvvetlerdir. (*Bir noktaya bağlı bir yoğunluk* olan bir kuvvet, sözgelimi bir eğrinin bir noktadaki eğimiyle (ya da 'eğilim'iyile), yani bir 'diferansiyel'le kıyaslanabilir: Her ne kadar kuvvetlerin yoğunlukları ölçülebilir ve sayılarla ifade edilebilir olsa da uzamlı olmak bakımından diferansiyeller için söylenebileceğinden daha fazlası onlar için de söylenemez; ve kuvvetler uzamsız yoğunluklar olduğundan Kartezyen anlamda 'maddî' olamazlar.) Bu sebeple *mekânın uzamlı bir parçasının* -geometrik anlamda bir cismin (bir hacim integrali)-içine düşen geometrik noktalar veya monadlar tarafından 'doldurulması/işgal edilmesi' anlamında bu kuvvetler tarafından 'doldurulduğunu/işgal edildiğini' söylemek mümkündür.

Descartes için olduğu gibi Leibniz için de boşluk olamaz - boş mekan itici kuvvetlerden arınmış mekan olacaktır ki dolmaya karşı direnmeyeceğinden madde tarafından derhal doldurulacaktır. Birisi kalkıp diplomat Leibniz'in bu teorisini maddenin politik teorisi olarak betimleyebilir: Egemen devletler gibi cisimlerin de itici kuvvetler tarafından savunulması gereken hudutları veya sınırları vardır: ve politik iktidar boşluğu nasıl kabul edilemezse fiziksel bir boşluğun varlığı da kabul edilemez; çünkü bu boşluk çevredeki cisimler (veya devletler) tarafından hemen işgal edilecektir. Dolayısıyla dünyada itici kuvvetlerin eylemi sonucunda genel bir basıncın bulunduğunu ve hareketin olmadığı yerde bile mevcut kuvvetlerin eşitliği nedeniyle dinamik bir dengenin var olması zorunludur. Descartes bir dengeyi hareketin yokluğu dışında bir şeyle açıklayamazken Leibniz -hareketin yokluğu yanında- dengeyi eşit ve zıt kuvvetler (ki bunların

⁵ Leibniz, *Philosophische Schriften*, edited by C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlin, 1875-90, 837ölüme II, p. 170, lines 27f. J.W.N. Watkins, bu fikirleriyle Leibniz'in esas itibarıyla Hobbes'a dayandığını, onun (İngilizceye 'endeavour' diye çevrilen) *conatus* terimini benimseyip kuvvetle özdeşleştirdiğini göstererek bu argümanı bazı detaylarıyla geliştirmiştir. Bk. J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson, London, 1965, pp. 122-32; 2nd edition, 1973, pp. 85-94.

yoğunlukları çok büyük olabilir) tarafından dinamik olarak sürdürülen bir şey olarak açıklayabilmektedir.

Leibniz'in Kartezyen madde teorisine yönelik eleştirisinden doğan nokta-atomculuk (veya monadlar) doktrini için bu kadar açıklama yeterlidir. Leibniz'in doktrini açık bir şekilde anlaşılıyor ki metafiziksel ve bu doktrin cisimlerin (Kartezyen) uzamını kuvvetler teorisinin yardımıyla açıklamaya yönelik bir taslak olarak metafizik bir araştırma programının ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Bu program Boscovitch⁶ (ki Kant onu öngörmüştü) tarafından detaylı bir şekilde icra edilmiştir. Öncelikle atomculuk ve atomculuğun Newton dinamiğiyle ilişkisi hakkında birkaç söz söylersem muhtemelen Kant ve Boscovitch'in katkıları daha iyi anlaşılacaktır.

Eleatik-Platonik okulun ve Descartes ile Leibniz'in boşluksuz teorisinin büyük bir zorluğu bulunmaktadır-cisimlerin sıkıştırılabilirliği ve esnekliği sorunu. Oysaki Demokritos'un atom ve boşluk teorisi (atomculuğun şifresi buydu) kapsamlı biçimde tam da bu zorluğun üstesinden gelmek için tasarlanmıştı. Atomlar arasındaki boşluk, maddenin gözenekliliğini, onu sıkıştırma ve genişletme olasılığını açıklıyordu. Oysa Newton (ve Leibniz) dinamiği, esnekliğin atomistik teorisi için yeni ve ciddi bir zorluk yarattı. Atomlar küçük madde parçalarıydı ve eğer sıkıştırılabilirlik ve esneklik atomların boşluktaki hareketiyle açıklanacak olsaydı bu sefer de atomlar sıkıştırılabilir veya esnek olamazlardı. Bu bağlamda atomlar kesinlikle sıkıştırılmaz, kesinlikle sert, kesinlikle esnemez halde olmak zorundaydı. (Newton atomları böyle tasarımılamamıştır.) Öte yandan Newton veya Leibniz'inki gibi kuvvetleri (sonlu bir zaman birimindeki) ivmelere orantılı olarak açıklayan herhangi bir dinamik teoriye göre esnek olmayan cisimler arasında hiçbir itme, temas yoluyla hiçbir eylem olamaz. Zira kesinkes esnek olmayan bir cismin bu şekilde bir başka cisme uyguladığı itme işleminin anlık (ve o anda sonlu büyüklükte) olması gerekir ve anlık sonlu bir ivme sonsuz büyük kuvvetler içererek (zaman birimi içinde) sonsuz bir ivme olacaktır.⁷

⁶ Boscovitch'in *Doğada Var Olan Kuvvetlerin Benzersiz Yasasına Göre Düzenlenmiş Bir Doğa Felsefesi Teorisi* adlı yapıtı ilk kez 1758'de, Viyana'da yayımlandı. (İkinci, geliştirilmiş edisyonu *Doğa Felsefesi Teorisi* başlığıyla J.M. Child tarafından çevrilerek Londra'da, 1922'de yayımlandı.) Kant'ın (İngilizcede *Monadoloji* olarak atıf yapılan) *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius I. specimen continet Monadologiam physicam*'ı 1756'da, Königsberg'de çıktı. Otuz yıl sonra Kant, *Monadoloji*'sinin bir kısmını, Riga'da, 1786'da yayımlanan *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*'ta (James W. Ellington tarafından *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* olarak çevrildi, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1970) terk etti. Her ne kadar Boscovitch'in monadolojisinin temel fikri Kant'ta bulunsa da (bk. Kant, sonlu cisimlerde mevcut olan sonlu sayıda *ayrık* monadlar için öneri V ve uzun mesafelerde çekici ve kısa mesafelerde itici olan merkezî kuvvetler ve Kant'ın uzam açıklaması için öneri X), Kant'ın çalışması Boscovitch'inkiyle kıyaslandığında oldukça yüzeysel, yarım yamalıdır. (1973'te eklendi.) İlk sunulduğu sırada bu makalenin boyuta ilişkin kısıtlamaları beni Faraday'ı tartışmaktan alıkoymuştu. Boscovitch fiziksel olayları (ancak sonsuz küçük mesafelerde-adeta bir noktadan diğerine hareket ederek) merkezî kuvvetlere bağlı olarak ele alan Newtoncu araştırma programını geliştirdiği esnada Faraday'ın devrimci buluşu merkezî kuvvetler dogmasını yıkmıştı. Her ne kadar Maxwell de modelleriyle Ampere gibi merkezî olmayan kuvvetleri merkezî kuvvetlere indirgemeyi umuyor olsa da aslında onun etkili teorisi de bu dogmayı ortadan kaldırmıştı. Böylelikle tüm bunlar kanaatimce modern alan teorisini başlatan bir genellemeyi sonuç vermesi yanında özel ve genel göreliliğe giden yolu da açmış oldu.

Bu yüzden yalnızca esnek bir itme sonlu kuvvetlerle açıklanabilir. Bu da tüm itmelerin esnek olduğunu varsaymamız gerektiği anlamına gelir. O halde esnek itmeyi esnek olmayan atomlar teorisi içinde açıklamak istediğimizde temasla ortaya çıkan eylem fikrinden vazgeçmek zorundayız. Onun yerine atomlar arasına kısa mesafeli itici kuvvetleri veya kısa mesafedeki eylem veya yakınlardaki eylem olarak adlandırılabilir eylemi koymalıyız: Atomlar, mesafe azaldıkça hızla artan kuvvetlerle birbirlerini itmek zorundadır (ve mesafe sifıra indiğinde kuvvetler sonsuz hale gelecektir).

Bu sebeple biz dinamik madde teorisinin iç mantığı gereği merkezi itici kuvvetleri mekanik içine dahil etmek zorundayız. Ancak bunları dahil ettiğimizde atomculuğun iki temel varsayımından biri olan atomların küçük uzamlı cisimler olduğu varsayımı da gereksiz hale gelir. Bu durumda atomların yerine Leibnizci itici kuvvet merkezlerini koymamız gerektiği için biz atomların yerine gayet de Leibnizci uzamsız noktaları koyabiliriz: Böylece atomları, itici kuvvetlerden başka bir şey olmayan Leibnizci monadlar-la özdeşleştirebiliriz. Fakat öyle görünüyor ki atomculuğun diğer temel varsayımını korumamız gerekiyor: boşluk. Atomlar veya monadlar arasındaki mesafe sifıra doğru yaklaşırsa itici kuvvetler sonsuza yöneldiğinden açıktır ki sonlu mesafeler arasında monadların olması zorunluluk arz eder: Madde, içinde ayırık kuvvet merkezlerinin bulunduğu bir boşluktan meydana gelir.

Söz konusu adımlar Kant ve Boscovitch tarafından atılmıştı. Onların Leibniz, Demokritos ve Newton'un fikirlerini sentezledikleri söylenebilir. Teori, Leibniz'inki gibi bir maddenin yapı teorisidir ve dolayısıyla bir madde teorisidir. Burada uzamlı madde açıklanmakta ancak madde olmayan bir şeyle, kuvvetler ve monadlar gibi uzamsız varlıklarla, kendisinden kuvvetlerin meydana geldiği uzamsız noktalarla açıklanmaktadır. Özellikle maddenin Kartezyen uzamı söz konusu teoriyle son derece tatmin edici bir şekilde vuzuha kavuşmaktadır. Aslında teori daha fazlasını ifade eder: Teori sadece denge uzamını –çekme ve itme dâhil tüm kuvvetlerin dengede olduğu zaman bir cismin uzamını- açıklamakla kalmayan aynı zamanda dış basınç veya etki veya itme altında değişen uzamı da açıklayan dinamik bir uzam teorisidir.⁸

Bu noktada Kartezyen madde teorisi ve Leibniz'in maddenin dinamik açıklama programıyla neredeyse eşdeğer öneme sahip, bir başka gelişme daha söz konusudur: Kant-Boscovitch teorisi,

⁷ Bu argüman Kant tarafından *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri*'nde açıkça ifade edilmiştir. 'Mekanik Üzerine Genel Gözlem', pp. 115-17. Ayrıca bk. *Monadoloji*, öneri XIII ve 'Hareket ve Sükûna İlişkin Yeni Öğrenim Konsepti', 1758 (Süreklilik İlkesi bölümü). Benzer argümanlar Leibniz'de de bulunabilir; ki ona göre yalnızca esneklik 'cisimlerin yenilenmesini sağlıyor' görünmektedir. (bk. *Mathematische Schriften*, volume II, p. 145). Argümanın en iyi ifadesi Boscovitch'in çalışmasında bulunabilir.

⁸ Boscovitch'in kuvvetlerinin Newton kuvvetleriyle özdeşleştirilmemesi gerektiğinin altını çizmek gerekir: Kuvvetler ivme çarpı kütleyle değil, ivme çarpı saf sayıya (monadların sayısına) eşittir. Bu husus L. L. Whyte tarafından açıklığa kavuşturuldu (*Doğa'daki çok ilginç bir notta*, 179, 1957, pp. 284f.). Whyte, (Newton dinamiği bağlamında 'dinamik' yönlerinin aksine) Boscovitch'in teorisinin 'kinematik' yönlerini vurgular. Bana öyle geliyor ki Whyte'ın Maxwell'e verdiği karşılık doğrudur. Belki bunu, Boscovitch'in yalnızca uzam ve yerçekimi teorisi değil aynı zamanda Newton'un eylemsizlik kütlelerini de ortaya koyduğunu söyleyerek ifade edebilirim. Öte yandan, Boscovitch'in kuvvetleri, Whyte'in haklı olarak vurguladığı gibi, biçimsel veya boyutsal açıdan *ivmeler* olsa da fiziksel ve metafiziksel açıdan Newton'unkine büyük oranda benzeyen kuvvetlerdir: Onlar bizatihi var olan eğilimlerdir; onlar *ivmeleri belirleyen nedenler*dir. Öte yandan Kant tamamen Newtoncu terimlerle düşünmekte ve monadlarına eylemsizlik izafe etmektedir; bk. *Monadology*, önerme XI.

itici ve çekici kuvvetlerle donatılmış temel parçacıklardan oluşan modern uzamlı madde teorisini kaba hatlarıyla öngörmüşken bu ikinci gelişme Faraday-Maxwell alan teorisinin doğrudan öncülüğünü üstlenir.

Söz konusu gelişmedeki belirleyici adım Kant'ın maddenin süreksiz olduğu öğretisini terk ettiği eseri *Doğa Bilimlerinin Metafiziksel Temelleri*'nde bulunur;⁹ ki kendisi *Monadoloji*'sinde maddenin süreksizliğini savunmaktaydı. Kant şimdise maddenin süreksizlik öğretisinin yerine maddenin dinamik sürekliliği öğretisini yerleştirir. Onun argümanı şu şekilde serimlenebilir.

Uzayın belirli bir bölgesinde (uzamlı) maddenin varlığı o bölgede itici kuvvetlerin, nüfuz etmeyi durdurabilecek kuvvetlerin (veya en azından çekici kuvvetlere, artı o yerdeki basınca eşit olan kuvvetlerin) varlığından oluşan bir fenomendir. Bu açıdan maddenin, itici kuvvetlerin kendisinden yayıldığı monadlardan oluştuğunu varsaymak saçmadır. Zira monadların bulunmadığı fakat onlardan yayılan kuvvetlerin başka bir maddeyi durduracak kadar güçlü olduğu yerlerde de madde mevcut olacaktır. Üstelik madde, söz konusu madde parçasına ait olan (ve iddiaya göre onu oluşturan) herhangi iki monad arasında herhangi bir noktada da aynı nedenle mevcut olacaktır.

İmdi bu argümanın değeri ne olursa olsun,¹⁰ sürekli (ve esnek) bir şeye -kuvvetlerin mevcudiyetinden oluşan bir varlığa- ilişkin muğlak fikri deneme (ve belki de daha spesifik hale getirme) önerisi her halükârda büyük bir değere sahiptir. Zira bu öneri, sürekli madde fikri kisvesine bürünmüş sürekli bir kuvvetler alanı fikrinden başka bir şey değildir. Bana ilginç bir durum olarak görünmektedir ki, (Kartezyen) uzamlı maddeye ve esnekliğe ilişkin bu ikinci dinamik açıklama, matematiksel olarak Poisson ve Cauchy tarafından geliştirilmiş; ve Faraday'ın kuvvetler alanı fikrinin matematiksel formu, Maxwell yoluyla, Kant'ın süreklilik teorisinin Cauchy'deki formunun bir gelişimi olarak tasvir edilebilir.

Bu nedenle Boscovitch'in teorisi ve Kant'ın iki teorisi, Leibniz'in Kartezyen uzamlı maddeyi açıklayan dinamik bir teoriye dair programını daha ileri taşımaya yönelik en önemli iki girişim olarak tanımlanabilir. Onlar, Faraday ve Maxwell'in, Einstein'ın, de Broglie ve Schrödinger'in teorileri, ve ayrıca 'madde ve alan düalizmi' teorisi gibi maddenin yapısına ilişkin tüm modern teorilerin ortak ataları olarak görülebilirler. Bu düalizm söz konusu açıdan bakıldığında, belki de

⁹ Bk. İkinci bölüm, teorem 4, özellikle not 1'in ilk paragrafı ve not 2. Kant'ın eski görüşünü terketmesi (*Saf Aklın Kritiği*'nde) 'transandantal idealizm' olarak adlandırdığı doktrinin sonucudur: Kant kendinde şeylerin *mekansal yapısına* ilişkin bir doktrin olarak monadolojiyi reddeder. (Bu konuşma şekli Kant için farklı alanların bir karışımı olacaktır; 'kategori hatası' gibi bir şey.)

¹⁰ Bu türden tüm kanıtlar gibi burada verilen biçimiyle dahi olsa Kant'ın kanıtı da geçersizdir; Kant'ın bu girişimi bir nebze de olsa kendi versiyonunu geliştirmeye dönük bir çabadır. Kant, hareket eden (itici) bir kuvvet anlamında 'hareket edici/ettirici' ile 'hareket edebilen' kuraldışı bir şekilde özdeş görür; cp. Not 1'den teorem 4'e kadar olan notun sonundan önceki paragrafı. Belirsizlik kötüdür ancak bu belirsizlik bir gerçeği, Kant'ın hareket eden/ettiren bir kuvvetin varlığını hareket edebilen maddeninkiyle özdeş kılmak *istediği* gerçeğini ortaya çıkarır. Mantıksal durum özetle şu şekildedir. Bu post-eleştirel çalışmada tesadüfen geçerli bir argümanla, Kant'ın transandantal idealizmi, sürekli madde öğretisine yönelik kendi özgün *itirazlarını* ortadan kaldırmak için kullanılır. Ne var ki Kant daha sonra geçersiz olmasına rağmen ilginç ve önemli bir argümanla hatalı bir şekilde sürekliliği kanıtlayabileceğini düşünür. Argüman önemliydi zira bu argüman onu dinamiklerini son sınırına (ve tanımlarında öngördüğü sınırların çok daha ötesine) götürmeye zorlamıştı.

madde üzerine düşünürken kaba ve dinamik olmayan Kartezyen bir modelden uzaklaşamayanlara görüldüğü gibi öyle çok da derin görünmeyebilir. Kartezyen gelenekten ve Helmholtz aracılığıyla Kantçı gelenekten kaynaklanan bir diğer önemli etkinin, atomları eterin girdapları şeklinde açıklama düşüncesi olduğu zikredilebilir; bu düşünce, Lord Kelvin ve J. J. Thomson'un atom modellerine giden yolu açmıştır. Bu fikrin Rutherford tarafından gerçekleştirilen deneysel çürütmesi, modern atom teorisi olarak betimlenebilecek olan şeyin başlangıcına işaret eder.

Ana hatlarıyla ortaya koyduğum gelişimin en ilginç yönlerinden biri de dile getirilen metafizik spekülasyonların *eleştiriye açık* olmaları gerçeği yanında saf spekülatif karakterde olmalarıdır, yani eleştirel anlamda tartışılabilir olmaları. Bu tartışma dünyayı anlama arzusundan ve insan aklının en azından onu anlamaya çalışabileceği, belki de buradan bir yere varabileceği umudundan, inancından esinlenmişti. Ve problemlerinden birine yönelik spekülatif bir çözümün deneysel olarak çürütülmesi onun nükleer bilime dönüşmesine yol açtı.

Berkeley'den Mach'a kadar, pozitivizm bu spekülasyonlara her zaman karşı durdu. Maddenin atomik yapısına ilişkin metafiziksel teorinin Einstein'ın Brownçı hareket teorisinin bir sonucu olarak test edilebilir bir fiziksel teoriye dönüştüğü bir zamanda (1905'ten sonra) bile Mach'ın hâlâ fiziksel bir madde teorisinin olamayacağı görüşünü (ki bu ona göre metafiziksel bir "töz"den başka bir şey değildi ve bu sebeple anlamsız olmasa bile gereksizdi) hâlâ savunduğunu görmek oldukça tuhaftır. İşin belki bir miktar ironik ama kesinlikle daha ilginç olan yanı, atom teorisinden artık kimsenin ciddi anlamda kuşku duymadığı bir dönemde Mach'ın bu görüşlerinin etkisinin zirve yapması ve atom fiziğinin en önde gelen isimleri, özellikle de Bohr, Heisenberg ve Pauli nezdinde bu görüşlerin hâlâ çok etkili olmasıdır.¹¹

Oysaki bu büyük fizikçilerin göz kamaştırıcı teorileri, fiziksel dünyanın yapısını anlama girişimleri ve bu girişimlerin çıktılarının eleştirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle onların teorileri, kendilerinin ve diğer pozitivistlerin bugün bize anlatmaya çalıştıkları şeyle pekala çelişebilir: yani biz ilke olarak maddenin yapısına dair herhangi bir şeyi anlamaktan ümidi kesmeliyiz; madde teorisi, teknik detayların, matematiksel tekniklerin ve 'anlambilim'in içine hapsolmuş bir gizem olarak sonsuza kadar bilirdişinin, uzmanın özel meselesi olarak bırakılmalıdır; bilim herhangi bir felsefi veya teorik ilgiden yoksun ve yalnızca 'teknolojik' veya 'pragmatik' veya 'operasyonel' öneme sahip bir araçtan başka bir şey değildir. Ben bu 'post-rasyonalist' öğretinin tek bir kelimesine bile inanmıyorum. Hiçbir şey fiziksel dünyayı anlama çabalarımızda ve özellikle de bu büyük fizikçilerin çabalarında kaydedilen ilerlemeden daha etkileyici olamaz. Kuşkusuz, teorilerimizi değiştireceğiz hatta çoğu kez onları bir kenara atacağız. Ancak öyle görünüyor ki en nihayet biz fiziksel dünyayı anlamaya doğru giden bir yol bulmuşuz.

¹¹ Bu çalışma kaleme alındığında Niels Bohr, Werner Heisenberg ve Wolfgang Pauli, hepsi de hayattaydı.



Kuzey Afrika Kelâmı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı

“Çelik, Ahmet. *Kuzey Afrika Kelâmı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021, 214 s.”

Mustafa SÖNMEZ

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan/Türkiye
Associate Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan/Türkiye
mustafasonmez25@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-3651-6044 | ror.org/02h1e8605

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

19 Ağustos 2023 19 August 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

10 Ekim 2023 10 October 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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 Sönmez).

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 Sönmez).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Kuzey Afrika Kelâmı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı adlı bu eserde Yazar, es-Senûsî'nin şahsında Kuzey Afrika'nın siyasi, sosyal, dinî, tarihî ve kültürel yapısına dikkat çekmiştir. Yazar, eserinde Eş'ârîliğin bu coğrafyaya girişi ve yerleşmesi serüvenini anlatmıştır. O, es-Senûsî'nin gerek yazdığı eserleriyle ve gerekse yetiştirdiği talebeleri aracılığıyla yaşadığı döneme damgasını vurduğunu ve bölgede Eş'ârîliğin yerleşmesinde ikinci derecede söz sahibi olduğunu ifade etmiştir. Kelâm ilminin konularını ulûhiyyet ve nübüvvet olarak ikiye irca eden es-Senûsî'nin, tasavvufî yönünün de olması nedeniyle, sistemini "akâidî kelâm" üzerine kurduğuna ve bu vesile ile halk üzerinde büyük etki sahibi olduğuna dikkat çeker. es-Senûsî'nin, Kelâm sisteminde akıl-nakil ilişkisinde akla büyük önem vermekle beraber, 'Kitap, Sünnet ve Selefın icmâ' diyerek nakli de esas aldığı görülür. Onun amacı, "doğru bir itikad yayarak halkı ıslah etmek ve onları taklitten kurtarmak" şeklinde özetlenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kuzey Afrika, es-Senûsî, Eş'ârîlik, Mağrib, Ehl-i Sünnet.

Abstract

In the book, *Kuzey Afrika Kelâmı: Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı* (North African Kalâm: Muhammad b. Yûsuf al-Sanûsî's Understanding of Kalâm), the author drew attention to the political, social, religious, historical, and cultural structure of North Africa through the works of al-Sanûsî. In the book, the author explains the emergence and development of Ash'arism in this region. He argues that al-Sanûsî left his mark on that period both with the works he wrote and the students he trained. Thus, according to the author, al-Sanûsî has a significant role in the settlement of Ash'arism in the region. He emphasizes that al-Sanûsî, who divides the subjects of Kalâm into two as divinity and prophecy, bases his system on "the creeds of kalâm" due to his mystical inclination and, therefore, greatly influences the people. Al-Sanûsî gives great importance to the intellect in the relationship between the intellect and transmission, which is one of the classical debates in Kalâm. At the same time, he stresses the importance of transmission as a source of knowledge in religion by repeating the phrase "the Book, the Sunnah and the consensus of the Salaf." His aim can be summarized as "to reform the people by spreading a true belief and to save them from imitation."

Keywords: Kalâm, North Africa, al-Sanûsî, Ash'arism, Maghrib, Ahl al-Sunnah.

Giriş

Ahmet Çelik tarafından kaleme alınan *Kuzey Afrika Kelâmı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı* adlı bu eser, Sonçağ Akademi tarafından 2021 yılında basılarak kitap haline getirilmiştir. Eser; bir giriş ve üç ana bölümden, sonuç ve geniş bir kaynakçadan oluşmaktadır.

Müellif, eserinin giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve kaynakları hakkında bilgi vermektedir. Yazar, araştırmanın konusu ve önemini hem kelâm tarihi hem de sistematik kelâm açısından değerli bulduğunu belirtmektedir. Ona göre bu çalışmanın kelâm tarihi açısından önemi, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (kısa adıyla bundan sonra "es-Senûsî" denilecek) (ö. 895/1490) yaşadığı Kuzey Afrika'yı (Mağrib'i) kapsamaktadır. Yazar, haklı olarak ülkemizde İslâm Dünyasının doğusunun (Meşrik) ele alındığını, bu bölgenin ise ihmal edildiğini dile getirmektedir. Müellif, es-Senûsî gibi bu bölgenin önemli bir şahsiyetinin kelâm görüşlerinin araştırılması vesilesi ile o coğrafyadaki inanç ve düşünce yapısının bir yansımasının ortaya konulacağını ifade etmektedir. Yazar, bu eserin sistematik kelâm açısından önemini ise şöyle anlatmaktadır: İslâm dünyasında en fazla müntesibi bulunan ve ülkemizde de müntesipleri olan

Eş'ârî mezhebinin Mağribteki önemli bir temsilcisinin kelâmî görüşlerinin ele alınmış olması ve ülkemiz insanına tanıtılmasıdır.¹

es-Senûsî, şerh ve haşiye dönemi Eş'ârî âlimlerindedir. Yazar, ilk dönem Eş'ârî âlimlerinin görüşleri hakkında çok sayıda araştırma yapıldığını, fakat Eş'ârîliğin görüşlerinin yerleştiği, şerh ve haşiye dönemi âlimlerinin fikirleri hakkında fazla bir çalışmanın olmadığını söyleyerek, es-Senûsî hakkında yaptığı bu çalışmanın önemine dikkat çekmektedir. Yine yazar, Türkiye'deki kelâm çalışmalarının genelde Mâtürîdî eksenli olduğunu söylemektedir. Bu nedenle, "Eş'ârîlikteki şerh ve haşiye döneminin kelâmî havasını yansıtmaması ve mantıksal kelâmın anlaşılması açısından es-Senûsî'nin görüşlerinin ortaya konulması" ifadesi ile bu çalışmayı orijinal kılan sebepler arasında saymaktadır (s. 9-10). Ayrıca Türkiye'de bir-iki ansiklopedi maddesi dışında es-Senûsî hakkında herhangi bir araştırmanın yapılmamış olması, bana göre de bu çalışmayı orijinal kılmaktadır.

Yazar; es-Senûsî'nin yaşadığı ortam, aile çevresi, aldığı eğitim, hocaları, öğrencileri, yararlandığı kaynaklar ve yazdığı eserlerden bahsederek hayatını ve ilmî kişiliğini ortaya koymaktadır. Yazarın burada anlattıklarından anlaşılacağına göre es-Senûsî'nin, kelâm ve akâid yönü ağır basmakla birlikte diğer ilimlere de vukufiyeti vardır. Yazdığı eserler arasında kelâm ve akâidin yanı sıra tasavvuf, duâ ve ezkâr, tefsir, hadis, matematik, siyer, tıp, tılsım ilmi, fıkıh, astronomi, kıraat, mantık, nahiv ve vaaz konularını işlediği de görülmektedir. Bu eserlerin sadece isimlerine baktığımızda bile bu durum, onun yaşadığı zaman ve coğrafyada çok yönlü ve etkili bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. İncelediğimiz bu araştırmadan anlaşılacağına göre es-Senûsî'nin, gerek yazdığı eserleri ve gerekse yetiştirdiği öğrencileri vesilesi ile yaşadığı Mağrib coğrafyasında etkili olduğu gibi İslâm dünyasının başka muhitlerinde de etkili olduğu görülmektedir (s. 20-59).

1. İçerik Analizi

Yazar, "es-Senûsî'nin yaşadığı dönem ve kelâm geleneğindeki konumu" başlığıyla verdiği birinci bölümde, Kuzey Afrika'da es-Senûsî'nin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve kültürel çevresinden bahsetmektedir (s. 63-76). Büyük insanların yetişmesinde yaşadığı ve eğitim gördüğü muhitin önemi inkâr edilemez. Bu bakımdan yazarın, es-Senûsî'nin yetiştiği ortamı görebilmemiz için böyle bir konuya değinmesi isabetli olmuştur. Ayrıca yazar, es-Senûsî'nin yaşadığı ve hayatı boyunca hemen hemen hiç ayrılmadığı Tilimsân şehrinin, başta İslâmî ilimler olmak üzere diğer ilim dallarındaki ve İslâm kültür ve medeniyetindeki yerine ve önemine de dikkat çekmektedir (s. 72). Yine göç yoluyla Endülüs'ten gelen ilim ve sanat erbabının da Tilimsân'ın ilim ve kültürel yapısına renk kattığı düşünülürse es-Senûsî'nin nasıl bir ortamda yetiştiği daha iyi anlaşılır.

Yazara göre es-Senûsî'nin bütün çabası, yaşadığı dönemde doğru inancı yerleştirmek ve bölge insanlarının taklidî imandan kurtulup tahkikî imana ulaşmalarını sağlamaktır (s. 85). Bu nedenle yazdığı akâid kitapları halk üzerinde çok etkili olmuştur. Özellikle *Akâidü's-Suğrâ'sı* bu eserler içerisinde en önemlisi olarak öne çıkmaktadır. es-Senûsî'nin bu durumundan dolayı bölge Eş'ârîliği içinde kendisine "*el-İmâm*" unvanı verilmiştir (s. 85). Yazar, es-Senûsî'nin etkisinin sadece Mağrib'de kalmadığını, eserlerine yapılan şerh ve haşiyeler yoluyla İslâm coğrafyasının

¹ Ahmet Çelik, *Kuzey Afrika Kelâmı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 9.

muhtelif bölgelerinde ve Türkiye’de de etkili olduğunu söylemektedir. Özellikle eserleri içerisinde “*el-Akîdetü’s-Suğrâ*” ya büyük ilgi duyulmuş ve en çok şerh edilen eseri bu olmuştur (s. 85-86).

Yazar, “es-Senûsî’nin kelâm anlayışının metodolojik temelleri” başlığıyla verdiği ikinci bölümde, es-Senûsî’nin “kelâm ilmine bakışı” başlığı altında onun, kelâm ilmi ile ilgili yaptığı tanımlara yer vermektedir. Onun, kelâm ilmini genel teamülde olduğu gibi konusuna ve gayesine göre tanımladığı görülmektedir. Konusuna göre yaptığı tanımlarda ulûhiyet ve nübüvvet ön plana çıkmakta, inanılması gereken diğer konuları (kitaplar, melekler, ahiret halleri vb.) ise peygamberlerin verdikleri doğru haberleri ve buna bağlı hususları bilmeye bağlamaktadır.² Gayesine göre yaptığı tanım ise “kat’î delilleriyle dini inançları bilmek” şeklinde bir tanım yapmaktadır. Yazar, es-Senûsî’nin yaptığı bu tanımı, Meşriktaki kelâmcılardan Adudüddin el-Îcî (ö. 755/1353) ve et-Teftâzânî’nin (ö. 793/1390) yaptıkları tanımlarla karşılaştırmakta ve bunların birbirleriyle örtüştüğünü söylemektedir (s. 94-95). Yazara göre es-Senûsî’nin kelâm ilminin konusuna ve gayesine göre yaptığı tanımlarındaki hususiyetler, kelâma verdiği misyonu göstermektedir. es-Senûsî, kelâmı, ilahî ve nebevî olarak vacip, caiz ve müstahil kavramlarıyla açıklamaya çalışmaktadır. Yazara göre es-Senûsî’nin “kesin delil” vurgusu yapması, onun kelâmı “dışa karşı bir savunmayı değil, içe karşı bir ıslah hareketini hedeflediğini” göstermektedir (s. 95). Yazarın, burada kesin deliller ile es-Senûsî’nin “içe karşı bir ıslah hareketini hedeflediğini” söylemesi anlaşılmaktadır. Ancak aynı kesin deliller ile neden “dışa karşı bir savunmayı hedeflemediği” izaha muhtaçtır.

Yazar, es-Senûsî’nin, Eş’ârîliğin Kuzey Afrika’da yayılmasında, Muvahhidler devletinin kurucusu, dinî ve siyasî lider olan İbn Tûmert’ten (ö. 524/1130) sonra ikinci paya sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre es-Senûsî’nin verdiği eğitim, bölge halkının akâid konusunda yerel kaynağı olmuştur. Ayrıca sûfî karaktere bürünmüş kişiliği ve eserleri, bölge halkınca büyük bir kabulle karşılanmıştır. Öğrencileri, eserlerine şerh ve haşiye yazanlar, onun etkisinde kalarak kelâm ilmine yönelmişlerdir. Yazara göre es-Senûsî’nin etkisi zamanla bölgede o kadar çok yükselmiştir ki, onun kelâm anlayışına karşı çıkanlar bid’atçı ve sapık mezheplerden sayılarak tekfir edilir hale gelmiş ve onun kitaplarından başka kitaplar okutulmamıştır (s. 96). Yazar, Osmanlı Devleti’nin bölgeye hâkim olmasından sonra da Osmanlıların es-Senûsî’nin eserlerini teşvik ettiğini söylemektedir. Bunda tasavvufun yanlış mecralara kaymasının siyaseten tehlikeler doğuracağı ihtimalinin de büyük payı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, ayrıca Osmanlı Devleti yöneticilerinin hilafet sahibi olarak daha geniş kitlelere hitap edebilmeleri için felsefî kelâmı değil, akâidî kelâmı tercih etmeleri, es-Senûsî’nin görüşlerinin Osmanlılarca desteklenmesinde büyük pay sahibi olduğunu düşündürmektedir (s. 96-97). Yazarın bu ifadelerinden es-Senûsî’nin kelâm sisteminin felsefî kelâm değil, akâidî kelâm olduğu anlaşılmaktadır.

es-Senûsî, diğer kelâm âlimleri gibi aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak onun üzerinde durduğu akıl, “nazar-ı aklî”dir. Nazar, düşünme anlamına geldiğine göre burada onun

² Kelâm tarihinde kelâm ilminin konuları olan altı iman esasını önce “ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd” şeklinde usûl-ü selâse olarak üçe irca edilir, bu üç asıl da daha sonra “ulûhiyyet” şeklinde aslu’l-usûle (bire) irca edilmektedir. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 6. baskı, 2010), 4. es-Senûsî ise söz konusu altı iman esasını geleneksel tasniften farklı olarak “ulûhiyyet ve nübüvvet” şeklinde ikiye irca etmektedir. Çelik, *Kuzey Afrika Kelâmı*, 91-92.

kastettiği akıl, düşünen/faâl akıl olmalıdır ki, es-Senûsî de bunu kelâm anlayışının merkezine almıştır (s. 108-113).

Yazar, es-Senûsî'ye göre bilgi kaynaklarından birisinin de duyular olduğunu söyler. Ancak es-Senûsî, duyulardan başka bilgi kaynağını kabul etmeyen “hissiyyûn” grubunu eleştirir. Ona göre es-Senûsî de diğer kelâmcılar gibi beş duyuyu bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak onun bu konuda parçacı yaklaşım sergilediğini de söylemektedir. Yazara göre es-Senûsî; görme, işitme, koklama, dokunma, tatma gibi beş duyuya ilaveten bir de insanın “konuşma” vasfını bilgi kaynağı olarak sunmaktadır. Bununla birlikte yazar, es-Senûsî'nin insan için kullanılan bu duyulardan “işime, görme ve konuşma” duyularının Allah için de kullanılmasında bir sakınca görmezken, “koklama, tatma ve dokunma” duyularının Allah için kullanılmasını uygun bulmadığını belirtir. Ayrıca lezzet ve elemın insanlar için kemal bir noktayı ifade ederken Allah için noksanlık ifade edeceğini söylemektedir (s. 113-114).

Yazar, es-Senûsî'ye göre bilgi kaynaklarından birinin de haber olduğunu söylemektedir. Ona göre haber, doğruya ya da yalana ihtimali olan kelâmdır. es-Senûsî, haberi aklen değerlendirmekte ve vakıya mutabık olan haberi doğru kabul etmektedir. Vakıya uygun olmayan haberi de yalan kabul etmektedir. Bunu yaparken muhbirin/haber veren kişinin itikadını da göz ardı etmediği anlaşılmaktadır (s. 115-119).

Kelâmcılar, objektif bilgi elde etme yollarını akıl, sağlam beş duyu ve doğru haber³ olarak üç kısımda ele almaktadırlar. Yazar, es-Senûsî'nin de diğer kelâmcılar gibi objektif bilgi elde etme yollarını kabul etmekle birlikte, ilham ve keşfle elde edilen bilgiyi de (ilm-i ledün), vahiyle elde edilen bilgiden sonra ikinci derecede üst bilgi olarak değerlendirdiğini söylemektedir. Bu durumda es-Senûsî'nin ilham yoluyla elde edilen ledünnî bilgiyi, diğer kesbi bilgiden daha üstün kabul ettiği görülmektedir (s. 119-122).

Yazar, es-Senûsî'nin kelâm sistemini anlatırken istidlâl ve türleri konusuna da değinmektedir. Ona göre es-Senûsî, öncelikle delil kavramı üzerinde durmakta, delilin tam olarak anlamının onun netice ile arasındaki bağda ortaya çıktığını söylemektedir. Bu konuda dört farklı yaklaşımın olduğunu söyleyen es-Senûsî, kendisi delil ile netice arasındaki bağın aklî olduğu görüşünü tercih etmektedir (s. 125-126). Yazar, es-Senûsî'nin kitaplarında kelâmî konuları işlerken istidlâl çeşitlerinden de bahsettiğini, bu hususta Kur'ân'la, hadislerle, sahabe kavli ve fiilleriyle, icmâ ile ve aklî istidlâller ile istidlâlde bulunduğunu anlatmaktadır (s. 126-134). Yazar, es-Senûsî'nin Eş'ârîlik ekseninde kalarak aynı zamanda da kendine has üslup ile aklî istidlâl çeşitlerini kullandığını ifade etmektedir. Bunlar; şahidden gâibe istidlâl ya da kıyas, mukaddimelerden sonuçlara varmak, sebr ve taksim, mucize ile istidlâl vb. gibileridir (s. 134-139). Ona göre bunlar, es-Senûsî'nin kelâmdaki anlayışını ortaya koyan önemli hususlardır.

Yazar, üçüncü bölümde “es-Senûsî'nin kelâm anlayışında aklın ve naklin yerini” işlemektedir. Başta kelâm ilmi olmak üzere bütün İslâmî ilimlerde akıl ve nakil, iki temel esası oluşturmaktadır. es-Senûsî'nin kelâm sistemi de bundan ayrı düşünülmemelidir. Yazara göre es-Senûsî'nin akıl

³ Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer et-Teftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-(Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 105-121; Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 101-112.

anlayışında mantıksal akıl ön plana çıkmaktadır. Mantığın kelâm ilmindeki yerine ve önemine değinen yazar, kelâm tarihinde çok sayıda kelâm uleması tarafından yazılmış mantık eserlerinin bir listesini sunmakta (s. 143-146) ve es-Senûsî'nin de bu geleneğe uyarak mantık alanında eserler verdiğini belirtmektedir. Yazara göre, varlık hakkında aklın vereceği hükümleri vacip, caiz/mümkün ve müstahil olarak üçe ayıran es-Senûsî'nin, bu konuda Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) çizgisindeki Eş'ârî geleneğe uyduğunu göstermektedir (s. 144-151).

Yazar, es-Senûsî'nin “akıl alan açısından kalbe doğru giden bir yönü bulunduğunu”, bu nedenle kalbin akıl manasında kullanıldığını söylemektedir. es-Senûsî'ye göre kalbin en önemli alanını bilgi ve ilim oluşturmaktır; çünkü bilginin yeri kalptir. Yine ona göre kalp aynı zamanda imanın da mahallidir; çünkü iman kalpte gerçekleşmektedir. Yine kalp sekinetin ve itminanın da mahallidir; insan bununla vesveselerden ve şüphelerden kendisini korur. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki es-Senûsî, kalbi; bilgi, iman ve maneviyatın birlikte yaşandığı bir “kompleks” olarak görmektedir. Ona göre kalp, akıl manasında kullanılmakla birlikte ondan daha geniş bir manaya sahiptir (s. 168-171).

Yazar, es-Senûsî'nin naklî delillerden bahsederken “sem'î delil” tabirini kullandığını ve birinci sırada kitap olarak Kur'ân'ı zikrettiğini söyler. Bununla birlikte özellikle Peygamberimizin nübüvvetinden bahsettiği yerlerde diğer semavî kitaplardan da nakillerde bulunur (s. 171-175). İkinci sem'î delil olarak sünneti kabul ettiğini anlatır. Yazar, es-Senûsî'nin sünnete bakış açısını ortaya koyarken, onun bir kelâmcı olduğunun hadislerle yaptığı açıklamalardan anlaşıldığını söylemektedir. Ona göre es-Senûsî, sünneti bir yaşam tarzı olarak düşünmüş, bu yüzden de hadis ilmine büyük önem vermiştir. Hadisleri şerh ederken kelâmî anlayışını buralarda birebir yansıttığı görülmektedir (s. 175-178).

Yazar, es-Senûsî'nin te'vil anlayışında da akla büyük önem verdiği tespitini yapmaktadır. es-Senûsî'ye göre te'vil, herkesin işi olmayıp ilimde derinleşmiş kimselerin yapması gereken önemli bir görevdir. Te'vil, “müteşabih” nasslarda olur, ancak yazara göre es-Senûsî, müteşabih kavramı yerine “müşkîl” lafzını kullanır. Ona göre te'vili de küfrü gerektiren te'vil ve bid'atı gerektiren te'vil olmak üzere ikiye ayıran es-Senûsî, bunları ayetlerden örnekler vererek açıklar. Te'vilde akıl, mantık ve dil kaidelerinin bilinmesine büyük önem veren es-Senûsî, doğru bir te'vilin ancak bunların bilinmesi ve sözün bağlamında değerlendirilmesiyle mümkün olacağını ifade eder (s. 184-191).

Sonuç

Kuzey Afrika, ülkemizde kelâm ilmi araştırmaları için bakir bir alandır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışma, kelâm ilmi alanında ülkemizde Kuzey Afrika üzerine yazılmış ilk eser olma özelliği ile oldukça orijinaldir. es-Senûsî'nin görüşlerini derli toplu ortaya koyması, konuyla ilgili birinci derecedeki kaynaklara ulaşılarak akademik bir üslupla yazılmış olması eseri oldukça değerli kılmaktadır. Bu nedenle eseri başta tüm akademik camiaya, özellikle de Kuzey Afrika üzerine çalışmak isteyen yeni araştırmacılara tavsiye ediyor, onlara bu alanda ışık tutacağımı ve yol göstereceğimi ümit ediyorum.

Her eserde olabileceği gibi, bu eserde de sehven yazım hataları ve eksik yazılan kelimeler bulunmaktadır (s. 100, 115, 150, 185). Mesela (s. 84'te) dördüncü paragrafın ikinci satırında geçen "Murabıtlar" kelimesi yerine "Muvahhidler" kelimesinin olması gerekirdi. Ayrıca "vacip, caiz/mümkün ve müstahil" kelimeleri çok tekrar edilmiş (s. 93, 147, 148, 156, 157, 158, 159, 160, 180). Bunların yeniden kontrol edilmesi ve varsa fazlalıkların bir sonraki baskıda giderilmesi uygun olur.

Eserde, Kuzey Afrika'da Eş'ârilikten önce Ehl-i Sünnet olarak bazı Ehl-i hadis temsilcilerinin bulunduğu söylenmektedir. Bunlardan başka bu bölgede Harici, Mürcie, Mutezile ve Şiâ gibi farklı mezheplerin de yer aldığı görülmektedir. Özellikle İdrisî devleti ve Fatımîlerin çabaları sayesinde Şiiğin de bu bölgede etkin hâle geldiği müşahede edilmektedir (s. 76-78). Fıkıh mezhepleri olarak da Evzâî fıkıhı, Malikî fıkıhı, Zahirî fıkıhı ve Haricî fıkıhı gibi birçok fıkıh mezhebinin bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bunlar arasında daha sonraları Malikiliğin öne çıktığı ve baskın hale geldiği görülmektedir (s. 79). Ayrıca bu bölgede Selefî eğilime yakın duran "Ehlü't-Teslîm ve't-Tefvîz" inancına mensup Murabıtlar devletinin varlığı da bilinmektedir. Böyle bir ortamda Eş'âriğin Mağrîbe girmesi kolay olmamış ve çok şiddetli mücadeleler yaşanmıştır. Bu mücadeleler esnasında Murabıtlar devleti tarafından Eş'ârilik tekfir edilerek yasaklanmış ve hatta Gazzâlî gibi Eş'ârî bir âlimin kitaplarının yakılması dahi emredilmiştir (s. 82). Daha sonra uzun mücadeleler sonunda bu bölgede Muvahhidler devleti kurulmuş ve bu devletin kurucusu, dinî ve siyasî lideri olan İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) çalışmaları ile Eş'ârilik bölgede hâkim mezhep haline gelmiştir. İbn Tûmert'ten sonra bu bölgede Eş'âriğin yayılmasında es-Senûsî'nin ikinci derecede paya sahip olduğu ifade edilmektedir (s. 96).

Eserden anladığımızı göre es-Senûsî, kelâm ilmini savunmak için onun, Kur'ân ve Sünnet'e olan yakınlığını dile getirmektedir. O, kelâm ilminin "Kitap ve Sünnet'teki delillerin şerhinden başka bir şey olmadığını" söylemektedir. Eserde, aynı zamanda mütekellimlerin, kelâmın konularını anlatırlarken getirdikleri deliller noktasında Kur'ân'ın metodunu kullandıkları ifade edilmektedir (s. 97-98). Bu metot, önce kâfirlerin şüphelerini ve sözlerini zikredip, ardından peygamberlerin onlarla olan münazara ve mücadelelerini, onlara karşı hüccetler ve burhanlarla verdikleri cevapları anlatmaktır. es-Senûsî'ye göre kelâmcılar da aynı yöntemi kullanarak, fasit görüşleri ve şüpheleri zikrederek, ardından onları iptal için kat'î deliller ortaya koymuşlardır (s. 97-98, 171-175). Hâlbuki es-Senûsî'nin Kur'ân yöntemi olarak gördüğü bu metot, Selef uleması tarafından eleştirilmekte ve kabul görmemektedir. Bununla birlikte es-Senûsî de Gazzâlî gibi, kelâm ilminin ince meseleleriyle uğraşmanın ancak bu ilimde ihtisas sahibi olan âlimlere has olduğu, avam halkın bu işlerle uğraşmasının doğru olmadığı görüşünü dile getirmektedir (s. 98).

Dikkatimizi çeken bir diğer husus da es-Senûsî'nin, altı iman esasını ikiye irca etmiş olmasıdır (s. 94-95). Bilindiği üzere kelâm tarihinde altı iman esasını önce "uluhiyyet, nübüvvet ve meâd" olmak üzere üçe (usul-ü selase) irca edilir. Daha sonra ikinci bir irca ile bu üç asıl da bire (aslü'l-usûl) irca edilmektedir. es-Senûsî ise diğer kelâmcıların yaptığı geleneksel tasniften farklı olarak altı iman esasını, "uluhiyyet ve nübüvvet" olarak ikiye irca etmektedir. Onun bu ikili irca ameliyesinde kelime-i tevhidi ölçü aldığı anlaşılmaktadır.

es-Senûsî, bilgiye önem vererek taklide karşı çıkmaktadır. Onun "mukallid, başkasının sözünü 'delilsiz' olarak alan kimsedir" (s. 100) sözü, oldukça dikkat çekicidir. Hatta akıl-nakil ilişkisinde

aklı ön plana çıkarmasındaki asıl vurgulamak istediği şey, insanın taklitten kurtulmasıdır (s. 179-184). Buradan hareketle es-Senûsî'nin, akaide dair yazdığı eserlerle halkın imanını taklitten tahkike çıkarmayı amaçladığı anlaşılmaktadır diyebiliriz. Bu noktada onun büyük çaba harcadığı ve mücadele verdiği görülmektedir.

Yazarın aktardıklarından anladığımız kadarıyla es-Senûsî, akla büyük önem veren ve nakli de esas alan bir kelamcı kimliğinin yanında sûfî karaktere bürünmüş (s. 96) bir kişiliğe de sahiptir. Bu noktada “felsefî kelâmı” değil “akâidî kelâmı” benimsemiş olması (s. 96-97), onun sûfî karakterinden kaynaklanmış olabilir. Ayrıca mantık kitabı yazacak düzeyde bu ilme de vukufiyeti vardır (s. 144-151). Diğer İslamî ilimlere de vukufiyeti olan es-Senûsî'nin, çok yönlü özelliklere sahip bir âlim olduğu görülmektedir. Yine bu özelliklerinin yanında ıslahatçı yönüyle de öne çıkmaktadır (s. 12-13). Gerek yaşadığı dönemde bulunduğu bölgede gerekse vefatından sonra geniş çevrelerde etkili olmasının nedeni söz konusu bu çok yönlü özelliklerine bağlanabilir. es-Senûsî, bu özellikleriyle Eş'ariliğin Kuzey Afrika'da yayılmasında çok büyük bir rol oynamıştır. es-Senûsî'nin, çok sayıda eserleriyle ve yetiştirdiği talebeleriyle hem Kuzey Afrika'da hem de İslam dünyasında oldukça etkili olduğu görülmektedir.

es-Senûsî'nin, şerh ve haşiye dönemi âlimlerinden olması nedeniyle eserlerine hem kendisinin hem de başka müelliflerin çok sayıda şerh ve haşiye yazdıklarını görmekteyiz. Ancak onun eserlerine şerh ve haşiye yazarların onu aşamaması, ilimde bir duraklamaya ve donukluğa sebep olmuştur (s. 87). Bu olumsuz hâl (sonradan gelenlerin önden gidenleri aşamaması hâli), sadece Kuzey Afrika kelamının değil, İslam dünyasındaki bütün ilmî gelişmelerdeki duraklama ve donukluğun, hatta gerilemenin de genel durumunu yansıtmaya açısından oldukça önemlidir.

es-Senûsî'nin sûfî kişiliğinin yanında felsefî kelâmı değil, akaidi kelâmı tercih etmesi nedeniyle onun etkisi zamanla bölgede o kadar çok yükselmiştir ki, onun kelâm anlayışına karşı çıkanlar bid'atçı ve sapık mezheplerden sayılarak tekfir edilir hale gelmiş ve onun kitaplarından başka kitaplar okutulmamıştır (s. 96). Ayrıca Osmanlı Devleti yöneticilerinin siyasi saiklerle hilafet sahibi olarak daha geniş kitlelere hitap edebilmeleri için felsefî kelâmı değil, akâidî kelâmı tercih etmeleri de (s. 96-97) duraklama ve gerilemenin nedenleri arasında sayılabilir.

Burada dikkatimizi çeken durum, düşüncede görülen duraklama ve gerilemenin temel sebeplerinden birinin de hem Kuzey Afrika'da hem de İslam Dünyası'nın genelinde fikir hürriyetine yeteri kadar saygı duyulmaması, hâkimiyeti ele geçiren zümrelerin karşı tarafı ötekileştirerek “sapık, bid'atçı vb.” şeylerle suçlamaları, hatta “tekfir” ederek kitaplarını yakmaya kadar vardırımlarıdır. Akla önem verilen ve farklı düşüncelere toleranslı yaklaşılmalı muhitlerde fikirlerin gelişebileceğinin ve ilerlemenin ancak böyle ortamlarda mümkün olacağı unutulmaması gerekir.

Kaynakça

Çelik, Ahmet. *Kuzey Afrika Kelâmı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 6. baskı, 2010.

Kılavuz, Ulvi Murat - Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-(Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.



İmâm Mâtürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vilâtü'l-Ku'rân ve Kitâbü't-Tevhîd Bağlamında)

“Mehmet Kenan Şahin. *İmâm Mâtürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vilâtü'l-Ku'rân ve Kitâbü't-Tevhîd Bağlamında)*. Ankara: İlâhiyât Yay., 2021, 137 s. ISBN: 978-625-8031-46-1”

Aydın FINDIK

Doktora Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara/Türkiye

Ph.D. Student, Ministry of National Education, Ankara/Türkiye

findikaydin@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-2998-8548 | ror.org/00jga9g46

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Kitap Kritiği	Book Review
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Ekim 2023	15 October 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Kasım 2023	29 November 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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 (Aydın Fındık).

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 (Aydın Fındık).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

Bu çalışma Mehmet Kenan Şahin'in kaleme aldığı "İmam Mâtürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Kitâbü't-Tevhîd Bağlamında)" isimli eserini içermektedir. Şahin, Mâtürîdî'nin iman, amel, insan ve ahlâk anlayışı hakkındaki görüşlerini onun *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Ku'rân* adlı iki önemli eserini dikkate alarak belirlemeye çalışmıştır. Şahin, İmam Mâtürîdî'nin iman tanımını yaşadığı dönemdeki iman anlayışlarından daha farklı bir yaklaşımla izah ettiğini savunmaktadır. Bununla birlikte inceleyeceğimiz bu çalışmada yazar, Mâtürîdî'nin eserlerinde sıklıkla imân ile ahlâkî yaşam arasında çok sıkı bir bağ kurduğuna dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, İman, Ahlâk, İnsan, Amel.

Abstract

This study reviews the Mehmet Kenan Şahin's work titled above and can be translated as: İmam al-Mâtürîdî's understanding of faith and ethics with regards to his *Ta'vilât al-Qur'ân* and *Kitâb al-Tawhîd*. While laying out the key elements of faith, deeds, humanity and morality according to the mentioned works in the title, Şahin also argues that al-Mâtürîdî explained the definition of faith with a different approach than his contemporaries. Moreover, the author draws further attention to an established connection between faith and moral life in al-Mâtürîdî's thought.

Keywords: Kalâm, Al-Mâtürîdî, Faith, Morality, Humanity, Deed.

İmam Mâtürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vilâtü'l-Ku'rân ve Kitâbü't-Tevhîd Bağlamında)

Mehmet Kenan Şahin tarafından "İmam Mâtürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vilâtü'l-Ku'rân ve Kitâbü't-Tevhîd Bağlamında)" ismiyle kaleme alınan eser, ilâhiyât yayınları tarafından yayımlanmıştır. Eser önsöz, giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından meydana gelmektedir. Müellif giriş kısmında İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hayatı, yaşadığı coğrafya, eserleri ve kelâm ilmindeki yeri hakkında bilgi vermiştir. Zirâ yazarın giriş kısmında da belirttiği gibi Mâtürîdî'nin iman, insan ve ahlâk anlayışını anlayabilmek için onu ve yaşadığı çağı tanımak gerekmektedir (s. 17). Birinci bölümü Mâtürîdî'nin iman anlayışı olarak isimlendiren yazar, bu kısımda iman mahiyetinin ne olduğunu, iman nasıl bir süreçte meydana geldiğini, iman irâde, bilgi, gayb, güven ve amel gibi kavramlarla nasıl bir ilişkisinin olduğunu detaylı bir şekilde açıklamıştır. Yine bu kısımda yazar, insan zihnini her zaman meşgul eden, kişiyi imana ya da inkâra götüren sebepleri *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Ku'rân* ekseninde detaylı bir şekilde irdelemiştir. Şahin, son bölüm olan ikinci bölümde ise Mâtürîdiyye ekolü kurucusunun eserlerinde insan tabiatına büyük bir önem vermesinden hareketle insan tabiatına etki eden faktörleri, insan fitratının ahlâk ile olan münasebetini ve ahlâkî değerlerin ontolojik kaynağını incelemiştir.

İman ve ahlâk arasındaki irtibatın yeteri derecede anlaşılabilmesi için İslâm düşüncesinin oluşumunu çok iyi okumak ve değerlendirmek gerekir. Bu nedenle müellif konuya kelâm tarihinde iman tanımını, mâhiyeti, iman temel unsurlarının neler olduğu, iman kalp, bilgi, amel ve ahlâk ile ilişkisine dair tartışılan konularda mezheplerin görüşlerine kısaca değinmiştir. Giriş bölümünde dikkat çekilen bir diğer konu ise Mâtürîdî'nin itikâdî görüşlerinin oluşmasında Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) önemli payının olduğudur. Nitekim o Hanefî temelli bir eğitim almış, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fikhü'l-ekber*, *er-Risâle*, *el-Vasiyye*, *el-Fikhü'l-ebsat*, *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risalelerini okuma imkânı bulmuştur. Böylece o, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini benimseyip aklî

yöntemlerle destekleyerek daha sistematik bir hale getirmiştir. Başka bir deyişle İmâm Mâtürîdî Ebû Hanîfe'den aldığı mirası klasik metodun dışına çıkarak yeni bir yöntemle ortaya koymaya ve yaşadığı dönemin gelen problemlerine çözüm bulmaya çalışmıştır (s.19). İmâm Mâtürîdî'nin fikirlerinden beslenen ve bu fikirleri farklı coğrafyalara ulaştıran birçok öğrencisinden bahseden yazar, bu öğrenciler arasında Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953), Ebû'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî (ö. 345/959), Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî (ö. 373/983) ve Ebû Muhammed Abdul Kerîm b. Musa el Pezdevî (ö. 493/1100) gibi seçkin isimleri zikretmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin çağdaşı Ehl-i Sünnet'in diğer kolunu oluşturan Ebû'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) kadar tabakât kitaplarında yer almadığından bahsetmiştir. Nitekim müellif, İbn Nedim'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde, Bağdâdî'nin (ö.429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak*'ında, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'inde ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sindeki gibi klasik kaynaklarda Mâtürîdî'den hiç bahsedilmediğini dile getirmiştir. Yazar bu durumu düşündürücü bulurken bunun o dönemde yaşanan mezhep taassubundan kaynaklanabileceğini zikretmiştir (s.21). Başka bir ifadeyle Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı olarak düşündüğümüzde bu yalnızca onun fikirlerinin değil, aynı zamanda onun temsil ettiği düşünce sisteminin de görmezden gelmeye yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Eserin *İmâm Mâtürîdî'nin İman Anlayışı* isimli birinci bölümünde kelâm ilminin en temel konularından biri olan iman anlayışı üzerinde durulmuştur. Eserin bu kısmında yazar, İmâm Mâtürîdî'nin kendinden önce ifade edilen iman tanımlarını *Te'vilât* adlı eserinde dile getirdiğini ve bunları aklî ve naklî delillerle incelediğini açıklamıştır. Yazarın bu yaklaşımı okuyucuya aynı zamanda mezhep imamının metodolojisi hakkında da ipuçları vermektedir. Müellifin giriş bölümündeki görüşlerini destekler mahiyette Mâtürîdî'nin iman tanımı Ebû Hanîfe'nin tanımıyla paraleldir. O iman kavramını açıklarken ikrâr, bilgi ve amel gibi içeriklere değinmeden imanı kalp ile tasdik olarak beyân etmiştir. Şahin burada "*İmanın sadece tasdikten ibaret sayılması onun aklî muhakemeye, bilgiye ve amele önem vermediği manasına mı gelmektedir?*" meâlinde sorular yönelterek okuyucusu için konuyu daha ilgi çekici hale getirmek istemiştir (s.33). Müellife göre her ne kadar tanım böyle olsa da onun eserleri incelendiğinde imanın gayb ile ilişkili olduğu, bunun bir süreç gerektirdiği, imanın gerçekleşmesinde bilgi, akıl, güven, irâde gibi etkenlerin de katkı sağladığı açıkça görülmektedir (s.34). Bundan dolayı yazar birinci bölümde gayb, ikrâr, akıl, bilgi ve güven gibi unsurların onun tarafından nasıl anlaşıldığını izah etmek için başlıklar açmıştır.

Bu başlıklar analiz edildiğinde İmâm Mâtürîdî'nin bilgi kaynağı olarak duyulara ve akla büyük bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre duyulardan elde edilen veriler üzerinde tefekküre dayalı olan bir bilgi güvenilirdir ve kişiyi imana götürebilecek bir zemin sağlamaktadır. Yine ona göre nesnel âlemi peşin hükümlerden uzak bir şekilde gözlemleyen kişi duyularla elde edilen bilgileri inceleyip bunların arkasındaki hikmeti düşünerek gayb âlemine ait birtakım ipuçları elde edebilir. Başka bir ifadeyle nesnel âlem üzerinde istidlâl lüzumludur ve bu sayede insan kâinatın bir yaratıcısı olduğuna iman etmek gerektiğini kavrayabilir. Bu bilgilere dayanarak yazar, İmâm Mâtürîdî'nin tasdik ya da diğer ismiyle yakın diye isimlendirdiği imanın aslında kuşkudan arınmış, taklitten uzak, bilgiye, tefekküre ve istidlâle dayalı bir iman olduğunu açıklamıştır (s. 50).

İncelediğimiz eserde yazarın üzerinde durduğu bir başka husus İmâm Mâtürîdî'nin “iman” ve “islâm” kavramlarına verdiği anlam ile bu bağlamda iman-amel ilişkisine dair görüşleridir. O “iman” ve “islâm” kelimeleri arasında bir anlam farkı gözetmemektedir. Zirâ o “islâm” kelimesini hem fikrî hem de fiilî bir teslimiyet olarak tanımlamıştır. Yine ona göre amellerin gerçekleşmesiyle imanda bir artma ve eksilme olmamakla birlikte tasdik ve yakîn manada herkesin imanının da aynı olduğu söylenemez. Başka bir ifadeyle iman, amellerin yapılıp yapılmamasına göre değil, kanıt ve delil açısından artıp eksilmektedir. Yazara göre onun bu yaklaşımı ile de teori ve pratik aynı paydada buluşmakta olup iman ve amelin aynı anlamlara gelen kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. (s. 58).

Müellif birinci bölümde iman-küfür ilişkisi üzerinden “İmana Engel Haller” isimli bir başlık açarak konuyu detaylandırma yoluna gitmiştir. Nitekim imanda kalben bir kabul, inkârda da bir yalanlama söz konusudur. Çünkü her iki durumda kalbin eylemidir ve onun tatminine dayanmaktadır. Her iki tercih de bilgi ve irâdeye dayanmaları açısından benzerlik içermektedir. Müellif her ne kadar böyle bir benzerlik olsa da inkâr edenin inanan kimseden farklı olarak bir delile dayalı olarak inkâr etmediğini ifade etmiştir. Şahin bu görüşünü desteklemek için inkârda daha çok insanın bilgisizliği, arzuları ve kibri gibi kişisel zaaflarının göz ardı edilemeyeceğini savunmaktadır (s. 83). Nitekim yazar, Mâtürîdî'nin kişinin inanmasına mâni olan durumlara dair görüşlerine yer vererek bu düşüncesini temellendirmiştir. Şahin, birinci bölümün son kısmında ise *Te'vilât* ve *Kitâbü't-Tevhîd* ekseninde imana dair tartışılan diğer problemlere de temas etmiştir. Diğer meseleler kısmında “Allah'a ve Peygambere imanın nasıl olması gerektiği” sorusunu cevaplandığı gibi “Fetret döneminde iman, hidâyet, lütuf ve dalâlet” gibi mesele ile ilgili kavramları izah etmiştir.

Yazar, İmâm Mâtürîdî'nin eserlerinde sıklıkla iman ile ahlâkî yaşam arasındaki bağa dikkat çekmesinden dolayı bu meseleyi *İmâm Mâtürîdî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı* adlı ikinci bölümde incelemiştir. Nitekim iman anlayışı ahlâkî yaşamda insanoğluna düzgün bir hayatın altyapısını hazırlamaktadır. Buradan hareketle müellif, eserini yalnızca *İmâm Mâtürîdî'nin İman Anlayışı* ile sınırlandırmamış, *Mâtürîdî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı* ni de okuyucuya sunmuştur.

İnsanın yaratılıştan bir fitrata ve bazı eğilimlere sahip olmasıyla beraber bireyin hayatta gördüğü eğitimin, edindiği tecrübelerin onun kişiliğini veya ahlâkını oluşturduğunu belirten yazar, İmâm Mâtürîdî'nin eserlerinde karakterin oluşumunda insan tabiatının, aklın ve nefsin mühim bir rol oynadığını belirtmiştir. Mâtürîdî'ye göre insandaki ahlâkî yapısı bu üç etkenin uyumu veya birbirleriyle çatışması neticesinde oluşur (s. 109). Müellif onun ahlâk anlayışında insan tabiatından kastedilen anlamın daha çok insanın eğilimleri ve insandaki kalıplaşmış huyları olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî'ye göre her insanın doğuştan kendinde barındırdığı iyi ve kötü eğilimler vardır. Eğer iyi yönde olanlar kuvvetlendirilse iyi ahlâk, kötü eğilimde olanlar pekiştirilirse kötü ahlâk meydan gelir. Buradan hareketle yazar, insanın doğuştan gelen eğilimlerinin ahlâkî bir eğitimle şekillenebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Şahin, İmâm Mâtürîdî'nin insanın yaratılışıyla beraber değişmez iyi ve kötü ahlâk anlayışını reddettiğini ifade etmektedir. Çünkü insanın sonradan elde ettiği kazanımlar insanın irâdesi doğrultusunda ve ısrarlı gayretiyle değişebilir.

İncelemiş olduğumuz eserin ikinci bölümünde “mizan” kavramı yazarın üzerinde önemle durduğu mefhumların başını çekmektedir. Mizan ifadesi Mâtürîdî kelâmında eylemlerin sonuçlarını ölçüp tartmasından dolayı akıl için kullanılmıştır. Akıl bu işlevi sayesinde yazara göre otokontrol sağlamaktadır. Aklın otokontrolü neticesinde kişi yaptığı eylemlerin muhtemel neticelerini ve ihtimallerini görür. Yine yazar İmâm Mâtürîdî'nin akli bilgi edinme yollarından biri olarak vurgulamasının nedenlerinden biri olarak onun iyi ve kötünün ayrışmasındaki ahlâkî yönünü açığa çıkarmasına vurgu yapmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın bir şeyi akletmesi onun aynı zamanda ahlâklî olmasını da ifade etmektedir. Buna karşılık kişinin ahlâk sahibi olamaması ise, aklın devre dışı kalmasıyla ilişkilendirilebilir (s. 113). Müellif, Mâtürîdî'nin Allah Teâlâ'nın mahlukatı yaratırken bunların her birine tek tek işaretler yerleştirdiğine dair görüşünü ifade etmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu deliller sayesinde insan, Allah'ın bilgisine, O'nun tek yaratıcı olduğuna ve kâinatı amaçsız yaratmadığına ulaşabilir. Yazar, insanın bu sırra ulaşabilmesi için Yaratıcı tarafından akıl ve dinin insana bir lütuf olarak verildiğini okuyucuya sunmuştur. Her ikisinin de kaynağının var edilmesi Allah'tır. Dolayısıyla aklın ve dinin birbirleriyle çeliştikleri düşünülemez (s. 132). Bununla birlikte müellif, Mâtürîdî'nin aklın birtakım sınırlıklarının da var olduğunu ve bundan dolayı da ilâhî bir rehber her zaman ihtiyaç duyulduğunu okuyucuyla paylaşmaktadır. Aklın eşyayı ve olayları her anlamda kavrayamayacağını altını çizen yazar, bu durumun yine de akli güvenilir ve sağlam bir bilgi kaynağı olmaktan çıkartmadığını da belirtmektedir. Yazar, İmâm Mâtürîdî'nin insanın bir eylemi gerçekleştirirken kendi tabiatının heva, istek ve arzularının mizan dediği akıl süzgecinden geçirmesinin büyük bir önem teşkil ettiğine dair görüşünü aktarmıştır. Müellif eserin son bölümünde ise İmâm Mâtürîdî'nin ahlâk konusundaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun Mu'tezile ve Cebriyye gibi aşırı uçlar arasında itidalli bir yerde durduğunu, Ehl-i Sünnetin diğer temsilcisi Eş'arî'den farklı olarak da insan tabiatına dikkat çektiğini okuyucusuyla paylaşmıştır (s. 132).

İncelediğimiz bu eserde İmâm Mâtürîdî'nin iman ve ahlâka dair anlayışının neler olduğu, neleri kastettiği okuyucuya geniş bir şekilde sunulmuştur. Kritiğini yaptığımız eserin akademik bir üslupla ilk kaynaklara başvurarak Mâtürîdî'nin iman ve ahlâk konusundaki fikirlerini bir arada ele almış olması, eserin irdelenmesini ve okuyucuya tanıtılmasını değerli kılmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'nin fikirleri hakkında birçok eser kaleme alınmasına rağmen onun iman ve ahlak anlayışı arasındaki ilişkiye dair müstakil bir eser ortaya konulmamıştır. Bu açıdan çalışmamızla alandaki bir boşluğun doldurulması ve alana literatür bakımından önemli bir katkının sağlanması hedeflenmiştir.

Kaynakça

Şahin, Mehmet Kenan. *İmâm Mâtürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Kitâbü't-Tevhîd Bağlamında)*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.



‘Emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker’ Bağlamında Din Özgürlüğü Meselesi

Barış, Mustafa. ‘Emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker’ Bağlamında Din Özgürlüğü Meselesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Mustafa BARIŞ

Arş. Gör. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Edirne/Türkiye
Research Assistant Ph.D., Trakya University, Faculty of Theology, Edirne/Türkiye
mustafabaris@gmail.com | orcid.org/0000-0002-0647-1917 | ror.org/00xa0xn82

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Doktora Tez Özeti Doctoral Dissertation Summary

Geliş Tarihi Date Recieved

01 Eylül 2023 01 September 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

29 Ekim 2023 29 October 2023

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

İntihal Plagiarism

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

This article has been scanned with iThenticate 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 Barış).

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 Barış).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Özet

Eğer geleceğe tümüyle gelenek hükmetseydi asla yeni bir şey olmayacaktı. Şayet tarih tümüyle yeniliklerden oluşsaydı geleneğin hiçbir değeri olmayacaktı. O halde; geleceği şekillendiren geleneğin önemli kısmıyla, gelenek ile bağı kopmayacak olan geleceğin bağlantılarını belirleyen unsurları araştırmak gerekmektedir. Müslümanlar için Kur'an'ın günümüze kadar korunmuşluğunu destekleyen sebepler vardır. Kur'an'ın kendi kendini doğrulaması yani hem iç tutarlılık hem de Allah'ın kitabını koruması altına alması ve tevatür ile nesilden nesile korunması başlıca etmenlerdir. Şüphe Kur'an'da değildir. Bilakis bireyin yaşadığı anda verdiği kararın ilahî maksat ile uyumluluğundadır. Müslümanların bilimsel şüpheciliğini Kur'an'ın "nasıl anlaşılması gerektiğine" yönlendirmesi gerekir. Kur'an metni açık ve net olarak ortadadır. Fakat bu metinden değişen zaman ve coğrafyaya göre ne anlam çıkarsanması gerektiğine ancak bilimsel şüphecilik ile ulaşılabilir. Bu bağlamda bilimsel diyalektiğin tarihte bazen birbirini "değilleyerek" devam etmesi vakıadır. Sözelimi elektriğin vakumlanmış, havasız bir ortamda işlevsellik kazanması, kendinden önce aydınlanmanın "oksijen" zorunluluğuyla imkân bulmasındaki diyalektik ilişki hayatı anlama konusunda bazı ipuçlarını insanoğluna vermektedir.

Bazı koşullarda ayetleri anlama çabası, literal okumanın tam tersi bir sonuca ulaşmaya yol açabilmektedir. Örneğin deontolojik ahlak bağlamında "Her zaman doğru olan söylenmelidir." gibi bir ilkenin dahi olay, zaman ve mekâna bağlı değişkenliği söz konusudur. Kur'an'ın metni açıktır. Her bir birey, Kur'an'da yer alan emirlerin, tavsiyelerin, münakaşaların, kıssaların ne kadarının insandan insana, toplumdaki topluma ve mekândan mekâna değişkenlik göstermesine iten sebepleri akletmekle sorumludur. Bu husus da değişik anlama çabalarının özgürlüğüne ve dolayısıyla başta İslam dini içindeki hem de İslam dini dışındaki din, düşünce ve vicdan özgürlüğüne yaşam alanı açmanın kanıtı olabilmektedir.

Toplumların ilerlemesine ya da gerilemesine etki eden faktörlerden birisi ve en önemlisi onların din özgürlüğü meselesine yaklaşımlarında yatmaktadır. Bu alanda yapılan yanlışlar; "dine dayalı devlet sistemi kurmak" ya da "devlete dayalı din sistemi kurmak" başlıklarında sıralanabilir. Birinde, hiçbir kayıt ile sınırlanmayan bir gücün tümüden yaşam ve ilişkileri din esasları ile çevreleyerek yönetme istemesi vardır. Diğerinde ise din adamlarının birer "Sezar" olması kaçınılmazdır.

Kur'an doğru veya yanlış olsun bütün inançlara "din" demektir. Bu anlayış bütün inançların hayat bulmasının Kur'an'dan delilidir. Dinin ilkelerinden kopmadan semavî olsun veya olmasın diğer din ve müntesipleri ile "tanışmak" din özgürlüğü çerçevesindedir. Çünkü bir şey, bu bağlamda din, hem kendinin ne olduğunu bilmekle, hem de ne olmadığını bilmekle en iyi şekilde öğrenilir. Tezde, Kur'an'da aile hukuku, ceza hukuku, muhakeme usulü, muamelat gibi başlıklarda aynen korunan ve kısmen değişiklik yapılan oranlarının toplamı % 79 sonucunu veren araştırmaya yer verilmiştir. Bu da göstermektedir ki Kur'an, toplumdaki şirk ve küfür inançlarıyla mücadelede son derece katı ve mutlak bir anlayış ileri sürerken içinde yaşadığı ve tevhit inancına hâlel getirmeyecek örf ve gelenekleri aynen korumaktan çekinmemiştir. Hatta güzel geleneğin korunmasını tavsiye etmiştir. Gelenek içinde, sözelimi İmam el-Cüveynî'nin vahiy ve hukuk ayırtması bu bağlamı daha kolay anlamaya yardımcı olur. Ona göre vahiy; bir binanın temelidir. Hukukî olan vahye dayanır, ondan güç alır. Lakin doğrudan, ağaç örneğinde olduğu gibi, üst yapıyı

zorunlu kılmayan, insan yaratıcılığına ve müdahalelerine olanak sağlayan bir anlayışla hukuk ve geleneği anlama çabası söz konusudur.

Tezde, Euclides ve Euclides dışı geometrilerin gelişimindeki tarihi bilimsel metodun Kur'an'ı anlama çabasında kullanılabilirliği ve örnekliği ileri sürülmüştür. Matematikçi Euclides'in postulatlarını belirlediği geometride küçük yeryüzü şekilleri hata vermeden ölçülebilmektedir. Günümüzdeki marangozlar, bazıları bilinçli olmasalar da, hala aynı beş postulat üzerine ölçümlerini yapmaktadır ve doğru sonuç almaktadır. XIX. yüzyıldaysa Euclides'in 5. postulatının yerine, diğer bir postulatın konulmasıyla tamamen yeni geometrilere ulaşılmıştır. Euclides geometrisi sadece düz yüzeylerle geometriyi sınırlandırırken, Euclides dışı geometriler eğri yüzeylerde de geçerlidir. Euclides'in geometrisinin dışındaki bu geometriler, Euclides dışı geometriler olarak adlandırılmıştır. Euclides dışı geometriler 2000 senelik bir geleneğin değişmesine sebep olmuştur. Uzay çalışmalarında kullanılan Euclides dışı geometrilerin doğmasına 2500 yıllık bir gelenek kaynaklık ve rehberlik etmiştir. Hem ayetlerin kılavuzluğunda hem de insanlığın geliştirdiği hukuk ile "kölelik" kavramı bu bağlamda incelenmiştir. Kısaca bireyin din özgürlüğünün nass ve akıl çerçevesinde temelleri ortaya konulmuş ve gerekçelendirilmiştir.

Tez, söz konusu din özgürlüğünün önündeki en önemli engeli "taassup" olarak tespit etmiştir. Taassup, bir kişinin sahip olduğu inancın veya kendine göre doğru olarak benimsediği dünya görüşü ve kanaatin dışında kalanlara karşı hasmâne duygular içinde yaşaması ve diğer kişilere yaşam hakkı vermeyecek derecede kendilerini ifade etmelerine engel olmasıdır. Dini taassubu üçe ayırmak mümkündür:

- a. İfrat: Diğer din ve kanaat sahiplerine düşmanlık beslemektir. Diğerlerinin bütün haklarına tecâvüz ve taarruzdur.
- b. Tefrit: Dini laubaliliktir. Dini alaya almaktır.
- c. İtidal ve Mutedil: Dînî salâbet/sağlamlık ve metanettir.

Tezin meselesi din özgürlüğüdür. Kur'an semavî olsun, olmasın her inanca din demiştir. O halde her inanç yaşama hakkına sahiptir. Fakat Kur'an Müslümanlara akli kullanarak "delil" bulmayı tavsiye etmiştir. Akılcı olması ve delile dayanması dolayısıyla ki İslam, Allah katında tek hak dindir. Günümüzde dinin özgürlükle icra edilmesinde en temelde iki engel bulunmaktadır. Bunlar; içtimaî hayatta karşımıza çıkan kölelik kurumu ve bireysel planda kişilerin taassubudur. Köleliğin doğuşundan ilgâsına geçen süreçte göz ardı edilemeyecek müktesebat oluşmuştur. Köleliği gerçekten ortadan kaldırmış toplumlar, ifrat ve tefrit "savrulmalarının" üstesinden gelmiş bireylerden oluşuyorsa mutedil bir anlayışla din özgürlüğünü yaşama alanı yaratılmış demektir.

Mesele, Kur'an'ı idrak meselesidir. İdrakin sınırları başka bir ifadeyle kişinin Kur'an'dan nasibini belirleyen unsurlar ise kişinin ilimden, irfandan, hikmetten, adetten, örften, haktan ve hukuktan, ticaretten, kültürden, sanattan ve spordan kısaca hayatın dinamiklerinden anladığı ve anlamlandırıldığı kadardır.

Müslümanların miladı "Oku" emriyle başlar. Yani "bilgi" temellidir. Hem tarihî vakıa olarak Kur'an'ın bilgi temelli bir emir ile başlaması hem de Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesi gerekliliği bilmeyi sevmeyi, istemeyi ve doğru bilgiye ulaşma çabasını sadece bilim ve felsefenin

değil, Müslümanlığın da başat öncülleri yapmıştır. Tez, başta Müslümanların, sonra tüm insanların, önce bilmeyi bilebilecekleri fırsat eşitliği olan bir dünya yaratmak için çaba göstermesi gerektiğini işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Kur'an, Din özgürlüğü, Bilimsel şüphecilik, Ma'rûf, Münker.

Abstract

If the future were entirely dominated by tradition, then nothing new would ever appear. If history consisted solely of innovations, tradition would hold no value. In that case, it is necessary to investigate the factors that determine the interplay between tradition that shapes the future and the future that remains connected to tradition. There are reasons supporting the preservation of the Qur'an until today for Muslims. The self-affirmation of the Qur'an, encompassing both internal consistency and its embrace under Allah's protection, along with its preservation through tawatur, are the main factors. Doubt does not exist in the Qur'an. On the contrary, it aligns with the divine purpose of decisions made by individuals during their lifetimes.

Muslims must channel their scientific skepticism toward "how it should be understood." The text of the Qur'an is clear and unambiguous. Nonetheless, it illustrates that the meaning deduced from this text, considering changing times and geography, can only be comprehended through scientific skepticism. In this context, it's a fact that scientific dialectics sometimes persist throughout history by "negating" each other. For instance, the functionality of electricity in a vacuum and airless environment, and the dialectical relationship allowing enlightenment with the necessity of "oxygen," provide insights for understanding life. In some circumstances, the effort to understand the verses can lead to interpretations opposite to the literal meaning. For instance, in the context of deontological ethics, the principle "The truth must always be told" may vary based on the event, time, and place.

The text of the Qur'an is clear. Each individual is responsible for making sense of the reasons conveying the variations in orders, recommendations, arguments, and stories in the Qur'an, as these differ from person to person, society to society, and place to place. This issue can serve as evidence of creating space for the freedom of diverse efforts to understand, thereby fostering freedom of religion, thought, and conscience both within and outside the realm of Islam. One of the factors influencing the progress or regression of societies, most importantly, lies in their approach to the issue of freedom of religion. Mistakes made in this area can be categorized under the headings of "establishing a religion-based state system" or "establishing a state-based religion system." In the former, there's the aspiration for an unchecked power to govern all aspects of life and relationships by surrounding them with religious principles. In the latter, the clergy inevitably assumes a role akin to "Caesars."

The Qur'an refers to all beliefs as "religions," whether true or false. This understanding is evidence from the Qur'an that all beliefs come to life. It falls within the framework of freedom of religion to engage with other religions and their adherents, whether celestial or not, without forsaking the principles of religion. Understanding religion, in this context, is best accomplished by knowing both what it is and what it is not.

The thesis encompasses research yielding results of 79% preservation in the Qur'an under headings such as family law, criminal law, trial procedures, and partial modifications. This indicates that while the Qur'an presents an extremely stringent and absolute understanding in countering polytheism and unbelief in society, it's unhesitant in preserving customs and traditions that align with monotheistic beliefs. It even advocates for the preservation of these admirable traditions. Within the tradition, for instance, Imam al-Juwayni's distinction between revelation and law aids in understanding this context more easily. According to him, revelation forms the foundation of a building. The legal aspect builds upon revelation and derives strength from it. Nevertheless, there's an effort to comprehend law and tradition with an understanding not solely reliant on structure, analogous to a tree, but one that encourages human creativity and intervention.

The thesis suggests that the historical scientific method employed in the development of Euclidean and non-Euclidean geometries can also be employed as an example in understanding the Qur'an. In geometry, where postulates were defined by mathematician Euclid, minor landforms could be accurately measured. Carpenters today still measure using the same five postulates and achieve precise results, sometimes unconsciously. In the 19th century, completely new geometries emerged by substituting Euclid's 5th postulate with another. While Euclidean geometry limited itself to flat surfaces, non-Euclidean geometries were applicable to curved surfaces. These geometries beyond Euclid's framework were termed non-Euclidean geometries. Non-Euclidean geometries have revolutionized a 2000-year-old tradition. A tradition spanning 2500 years has spurred and guided the inception of non-Euclidean geometries used in space studies. Guided by verses and the laws devised by humanity, the concept of "slavery" has been explored in this context. In short, the foundations of individual freedom of religion, within the "nass" and reason framework, have been unveiled and justified.

The thesis identifies the most significant impediment to freedom of religion as bigotry. It's the fact that individuals harbor hostile feelings toward those outside their beliefs or the worldview they consider true, hindering them from expressing themselves in a manner that grants others the right to live. Religious bigotry can be divided into three categories:

- a. Ifrat: Harboring hostility toward people of differing religions and opinions, infringing and assaulting their rights.
- b. Tafrit: Ridiculing religion.
- c. Itidal: Demonstrating religious stability and fortitude.

The focal point of the thesis is freedom of religion. The Qur'an designates every belief as a religion, whether heavenly or not. Every faith has the right to exist. However, the Qur'an encourages Muslims to seek "evidence" through reason. Since Islam is rational and grounded in evidence, it is the only true religion in Allah's view. Presently, two primary obstacles hinder the unhindered practice of religion. These are the institutions of slavery evident in social life and the personal-level bigotry of individuals. Throughout the process from the birth of slavery to its abolition, invaluable lessons have been acquired. For societies that have effectively eradicated slavery, a space for experiencing freedom of religion has been forged.

The issue revolves around understanding the Qur'an. The limits of cognition, encompassing the factors that determine a person's understanding of the Qur'an, are as vast as what the individual comprehends and interprets from science, wisdom, customs, rights and laws, trade, culture, art, sports, and, in essence, the dynamics of life.

The journey of Muslims commences with the directive "Read." Thus, Islam is founded upon "knowledge." The fact that the Qur'an, as a historical fact, commences with a knowledge-oriented command, and the necessity of recognizing and understanding the unity and existence of Allah, desiring to understand, aspiring to comprehend, and striving for accurate knowledge, has positioned the pioneers not only of science and philosophy but also of Islam. The thesis underscores that Muslims, and subsequently all individuals, should endeavor to establish a world of equal opportunities where learning how to learn takes precedence.

Keywords: Kalam, The Qur'an, Freedom of religion, Scientific skepticism, Ma'rûf, Munker.



Prof. Dr. Hüseyin Atay (1930-2023) Hocamızın Ardından

Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye
duzgun@ankara.edu.tr | orcid.org/0000-0002-0447-9018 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Vefeyat Obituary

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Şaban Ali Düzgün).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

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 (Şaban Ali Düzgün).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Hüseyin Atay, resmî doğum kaydını dikkate aldığımızda 1930'da, Rize'de dünyaya geldi. Ama gerçek yaşı için 6 yıl daha geriye gitmemiz gerekiyor. Allah Atay hocaya, Kur'an'ı anlamaya ve anlatmaya adanan 99 yıllık bereketli bir ömür lutfetmiş. Bir ömür nasıl yaşanırsa 'yaşamaya değdi' denebilir? sorusunun en iyi cevaplarından biri Atay hocanınkidir.

Bu bereketli 99 yılın ilkokul 4. sınıfa kadar olan kısmı ikizdere'nin Hacı Şeyh Köyü'nde geçer. Atay, hafızlığını burada tamamlar. Sonra çoğu başarılı hikâyenin ardındaki göç faktörü Atay hoca için de devreye girer. Rize'den İstanbul'a göç edilir. Baba, Beyazıt camiiinin imamıdır. Yeni çevre, Fatih'tir. İnsan sadece kendi anne rahminin değil, toplumun rahminin de çocuğudur. Bu durum, çocuk Hüseyin için de geçerlidir. Olaylar örgüsünü dikkate aldığımızda içinde yaşadığı çevrenin Atay'ın kaderi üzerindeki etkisini görürüz. Atay'ın lise tahsili için Bağdat'a gidiş sürecini hazırlayan bütün süreç bu çevrede cereyan eder. Atay, Harbiye'de yaşasaydı büyük ihtimalle eğitim için Bağdat'a değil Fransa'ya giderdi. Peyami Safa'nın Fatih Harbiye romanında temsil edilen Fatih (Doğu) ve Harbiye (Batı) gerçek anlamda ortadan ikiye yarılmış gerçek bir İstanbul resmidir. Atay, İstanbul'un Doğu'sundadır ve burada ilkokuldan sonra Doğu'nun ilmî mirası olan medreseyle ve Arapça'yla tanışır. Kadırca ilkokulunun 5. Sınıfından sonra ortaokul bitene kadar Arapça'nın yanında medreselerde okutulan dersleri de tahsil eder. Lise eğitimi için 1948'de Bağdat'a gider. Lise birincilikle bitirilir; sonra Bağdat İlahiyat Fakültesi de birincilikle bitirilir. 150 yılında Bağdat'ta vefat eden İmam-ı Azam'ın medfun bulunduğu Selçuklu'nun emaneti Azamiye külliyesi hocanın sık uğrak yerlerinden biridir.

Lise ve üniversite Bağdat'ta tamamlandıktan sonra Türkiye'ye dönüş zamanıdır. İlahiyat eğitimi için tek kurum 1949'da açılan Ankara İlahiyat'tır ve Atay hoca 1956 yılında İlahiyat Fakültesi'ne asistan olur. Atay'ın doktora hocası açık zihinli ve yüce gönüllü bir insan olarak saygıyla andığı Fas asıllı Muhammed Tâvîr Tancî'dir. Bir Türk vatandaşı olarak ölen ve Zincirlikuyu'da medfun bulunan bu büyük zat, Atay hocanın kariyerinde bir kilometre taşıdır. Tancî'nin İbn Haldun'un Mukaddimesi'ni tahkik etmiş olması, Atay'da yazma eserleri tahkik arzusunu uyandırmıştır. Musa b. Meymun'un *Delâletü'l-hâirîn*'i, Neseî'nin *Tabsiratu'l-edille*'si (ikinci cildini beraber tahkik etme şansına sahip olduğum eser), İbn Sina'nın *Şifâ*'sı gibi. Tancî'nin danışmanlığında *Kur'an'a Göre İman Esasları* adlı doktorasını 1960'da tamamladı. Doktorasıyla başlayan Kur'an'ı inancın ve düşüncenin sahih referans çerçevesi olarak kurma çabası hayatının sonuna kadar devam etti. Merhum Yaşar Kutluay'la birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'na hazırladıkları Kur'an Çevirisi (1960-61) bu çabanın bir parçasıdır.

Atay hoca 1962 yılında iki yıllığına İsrail'de, 1965-66'da Chicago'da bulunur. *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* çalışmasıyla doçentliğini 1968'de alır. 1974'te de Kelam kürsüsüne profesör olarak atanır. 1974-75 akademik yılında Harvard'da bulunur. Türkiye'de din eğitiminin ideal bir toplum projesinin kurucu parçası olarak nasıl örgütlenmesi gerektiğine ilişkin Atay'ın ilk çalışmaları bu zamanda başlar. Harvard Üniversitesi burs programının bir parçası olarak kendisinden Türkiye'de din eğitimi konusunda araştırma yapmasını talep eder. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Dergah Yay., 1983) kitabının nüvesi bu zamanda atılır.

Türkiye'nin iç kavgalarla harcadığı yılların ardından 1980'de gelen askerî darbe Atay'ın hayatında yeni bir aşamayı işaretler. Hiçbir zaman resmi olarak ilan edilmese de 1979'da Sovyetler'in Afganistan'ı işgalinin yarattığı gerilime karşı Amerika'nın Carter Planı gereği yeşil kuşak projesi

Orta Doğu'da İslam'ı devlet destekli bir koruyucu kemer olarak inşa etme sürecini başlatır. Atay hocanın darbe lideri Kenan Evren başta olmak üzere askerlerle yolunun kesişmesi bu döneme denk gelir. Atay'ın erdemli-ahlaklı bir toplum yaratma projesi ile devletin İslam'ı koruyucu kemer olarak inşa etme talebi örtüşür. Darbeden sonra yapılan 1982 anayasasının 24. maddesiyle din derslerinin ilköğretim ve liselerde zorunlu hale gelmesinde İlahiyat Fakültesi'nin dekanı olarak alt yapı çalışmalarını hazırlama ve süreci yönetme konusunda Hüseyin Atay ana aktördür. 1949'da çok partili hayata geçmeye çalışan Türkiye'nin tek parti yönetimince 4. ve 5. sınıflara konulan ve 1961 anayasasında seçmeli hale getirilen din dersi eğitim ve öğretimi, Atay ve Beyza Bilgin başta olmak üzere Talim Terbiye Kurulu'nda oluşturulan komisyon üyelerinin çabalarıyla 1980 anayasasıyla zorunlu hale getirilir.

Atay 1985-89 yılları arasında Kral Fahd Petrol ve Madenler Üniversitesinin davetlisi olarak Suudi Arabistan'da hocalık yapar. 89'da Türkiye'ye döner ve 1997'de emekliliğine kadar kürsü başkanı olarak görevine devam eder. Emekliliğinden sonra rahatsızlandığı son 3 yıl hariç, Atay 20 yıl istisnasız her gün İlahiyat Fakültesi'nde ilim-irfan sofrasına herkesi buyur eder. Şu sözü bu istikrarın ardındaki motivasyonu açık etmektedir: "Asistan olunca doktor olmak için gayret ettim. Doktoramı verdikten sonra doçent olmak için çabaladım. Doçentlikten sonra da profesör olmaya çalıştım. Profesörlükten sonra da âlim olmaya gayret ediyorum."

Hüseyin Atay her şeyden önce bir kriz dönemi mütefekkiridir. Kriz onu eleştirel olmaya yöneltmiştir. Eleştiri demek, akıl demek. Zira akıl, hayatın en acı fotoğraflarını çeker ve insanı tedbir almaya sevk eder. Atay bu anlamda akıl Allah'ın yeryüzündeki terazisi olarak tanımlayan İslam düşünce damarının devamıdır. Akılın çektiği acı fotoğraftan kurtulmak için ise irade gerekir. Hüseyin Atay'ın tarihsel-toplumsal şartların belirlemesinin ötesine geçen, düşünerek kendi otonom kararlarını veren özgür iradeli insan tasarımı akıl anlayışının zorunlu sonucudur. Akıllı ve özgür iradeli insanın tasarladığı toplumda dinde kolaylık ilkesi esastır. Ona göre, din insana yapılacaklar listesi sunmaz. Nelerin yapılmaması gerektiğini istisnalarla düzenler ve hayatı bir helaller/imkânlar/cevazlar alanı olarak insanın akıl ve iradesine emanet eder.

Hüseyin Atay, ilahî olanın onun akıl ve iradesine teslim ettiği emaneti bütün çabasıyla korumaya ve geliştirmeye gayret etti. O, insanlık için çabalayan bir avuç erdemli azınlık içinde onurla, saygıyla ve rahmetle anılacaktır. Hayatımıza ve düşünce dünyamıza her dokunuşu için hocamıza minnettarız.

Prof. Dr. Mustafa Kara'nın Hüseyin Atay hocanın vefatına düştüğü tarih şöyledir:

Mektepte medresede hoca

Doğuda ve Batıda hoca

Dört mütekellim çıkıp dedi:

"MERHUM HÜSEYİN ATAY HOCA" 1445



Hocamız Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın Bendeki İzleri

Rabiye ÇETİN

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Associate Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye
rcetin@ankara.edu.tr | orcid.org/0000-0002-4706-0022 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Vefeyat Obituary

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Yüksek lisansa başladığım 2001 yılından pandeminin başladığı 2020 yılına kadar hocamızla paha biçilemez bir süre geçirdiğimi ifade etmeliyim. Özellikle de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladığım 2007 yılından itibaren yaklaşık 13 yıl boyunca hocamız ile her gün görüşüp konuşma fırsatı bulduğum için ne kadar şükretsem az. Atay hocamız her gün saat 11.00 de fakülteye gelir, beni arar ve “Ben geldim.” derdi. Bu cümle hocamızın fakülteye gelmesinden çok daha büyük anlamlar içeriyordu benim için. Hemen yaptığım işi bırakır soluğu hocamızın odasında alırdım. 11.00-14.00 saatleri arasında yaklaşık üç saat hoca ile sohbet ederdik. Bu sohbetlerin konusunu; Kur’an-ı Kerim ayetleri, klasik kelimeler ve meseleleri, Müslümanların içinde bulunduğu durum, fakültenin tarihi süreci ve eğitimin güncel durumu, okuduğumuz yeni bir kitap, benim tez konumun temel tartışma alanları ve Türkiye ve Dünya gündemindeki meseleler oluştururdu. Her gün düzenli olarak yaptığımız bu sohbetlerde hocamızın dizinin dibinde büyüme fırsatı bulduğum gibi hocamızı yakından tanıma imkanına da kavuşmuş oldum. Pandeminin dayattığı aşılması zor mekânsal mesafeler ve sınırlar bizi, çok özlesek de hocamızın sağlığını düşünerek onu daha az görme ve eşsiz birikiminden daha az istifade etme durumunda bıraktı. Belki de bu süreç hepimizi hocamız olmadan yaşamaya alıştırdı.

Öğrencisi olmaktan büyük onur ve gurur duyduğum hocam Prof. Dr. Hüseyin Atay’la tanışmam yüksek lisans döneminde aldığım ders vesilesiyle oldu. Lisans öğrencisi olduğum dönemde hocamız emekli olduğu için ders alma fırsatı bulamamıştım. Ankara İlahiyatın efsane ismi “Atay hoca” ile tanışacağım ilk derse büyük bir heyecan ile katılmıştım. Hocamıza kendimi tanıttikten sonra bana sorduğu “Anlat bakalım, bugün senden ne öğreneceğim?” sorusu tüm heyecanımı yok ettiği gibi “Ben hocaya ne söyleyebilirim? Hoca benden ne öğrenebilir ki?” sorularının zihnimde dönmesine sebep oldu. Hocamız şaşkınlığımı anlayınca “Aziz kardeşim bildiğin bir şeylerden bahset, bugünlerde ne dikkatini çekiyor. Senin açımdan bana aktar ki ben de öğreneyim.” deyip zihnimi açmaya çalıştı. Hocamızla güzel ve verimli bir ders yaptıktan sonra bu soru zihnimden hiç çıkmadı. Okuduğum, gördüğüm, duyduğum, şahit olduğum her şeye başka bir açıdan bakmaya başladım. Zira hocamız kendisinin en önemli yönlerinden birinin olaylara farklı açıdan bakabilme, olayları farklı açılardan anlama ve yorumlama yetisi olduğunu ifade ederdi. Bize öğretmek istediği şey, bir olay veya olgunun görünen boyutunun ötesine dair bir farkındalıkla bakabilmektir. Ona göre hayata, insana dair olan her şey ilahiyatın ve ilahiyatçının konusuydu.

Atay hocamız ile ilk karşılaşmamda damga vuran “Anlat bakalım, bugün senden ne öğreneceğim?” sorusu bana bir özgüven aşısı olduğu gibi çalışma azmimi de tetikleyen bir kıvılcım olmuştu. Bundan sonra hocamızın odasına her gittiğimde, yanımda onunla paylaşacak bir bilgi ile gittim. Hocama ne anlatacağıma dair kendimi hep bir zihinsel hazırlık içerisinde bulurdum. Okuduğum her cümleye, yaşadığım veya şahit olduğum olumlu olumsuz her olaya artık başka bir gözle bakmaya başladım. Zira Atay hocamız, basit olarak görüp üzerinde durmadığımız, konuşmaya değer görmediğimiz şeylerin hayatta ne kadar önemli bir anlama sahip olduğunu, kendimize, hayata, varlığa dair bilincimizin yenilenmesini mümkün kılacak zihniyet değişiminin, alıştığımız için üzerinde düşünmeye değer görmediğimiz şeylerle başlayacağımızı vurgulardı. Ona göre küçük büyük demeden yaşanan her olay, hayatın bütünü üzerinde düşünülme hak ediyordu. Hocamızın bu sorusu ve her şeyin üzerinde konuşmaya değer bir yönünün olduğuna dair vurgusu,

bakış açımı geliştirdiği gibi kendi açımdan olay ve olgulara, ilişkilere dair anlamlandırma faaliyetime de önemli katkılarda bulunmuştur.

Atay hocamız, hayatındaki temel düsturunun “nasıl düşüneceğim” sorusuna cevap bulmak olduğunu ifade ederdi. Bu arayış süreci Bağdat'ta geçirdiği öğrencilik yıllarında başlamıştı. Hayatının ve bilim adamlığının temel felsefesini oluşturan “sorgulama” ilkesini Bağdat'ta aldığı eğitime borçlu olduğunu dile getirirdi. 1950 yılında Mısır'da Muhammed Halit Muhammed isminde bir âlimin “Buradan Başlayacağız” başlıklı kitabı sebebiyle Ezher uleması tarafından görevden almasının kendisini derinden etkilediğini aktarırdı. Bu olaydan sonra kendisinin de yaptığı her işte öncelikle “ben ne yapacağım, nereden başlayacağım, nasıl yapacağım, niçin yapacağım” diye kendisine sorular sormaya başladığını ve hala da sormaya devam ettiğini belirtirdi. Hocamız düşünmenin yöntemi olarak ifade ettiği “Ne Yapacağım? Nereden Başlamalıyım? Nasıl Yapacağım? Niçin yapacağım” sorularını “4 N” kuralı olarak formüle etmişti. Bu bağlamda bize önerdiği şey problem olarak gördüğümüz her konuya dair bu dört soru çerçevesinde bir öneri geliştirmemiz ve önerimizi içeren bir rapor hazırlamamızdı. Raporumuzun dosyalanmış birkaç nüshasını, katıldığımız her toplantıya yanımızda götürmemizdi. Önerimizi anlatma fırsatı bulduğumuz kişilere bir nüsha rapor bırakmanın önemini “Söz uçar yazı kalır.”, bıraktığınız rapor bir şekilde insanların gündemine gelir şeklinde açıklardı. Hocamız Din Derslerinin 1982 Anayasasıyla zorunlu hale getirilmesi sürecindeki çabalarını, konuya ilişkin hazırladığı ve yetkililerle yaptığı görüşmelerde ilettiği raporlar yoluyla olduğunu haklı bir gururla anlatırdı.

Tanıyan herkesin bildiği gibi Atay hocamız cümlelerine “Aziz kardeşim” ifadesi ile başlardı. “Bir fikrim var Aziz kardeşim” cümlesi, hocamızın özelde Müslümanların genelde insanlığın içinde bulunduğu düşünsel ve ahlaki krizin çözümüne yönelik fikri çabasının somutlaşmış haliydi. Katıldığı her toplantıya, konferansa, derse yeni bir fikri paylaşmak üzere gelirdi. Yaptığı konuşmalarda herkesin bildiği genel şeyler söylemek yerine yeni bir fikir veya yeni bir bağlam aktarmayı hedeflerdi. Şahit olduğum süreçte katıldığı her toplantı için özel olarak hazırlanırdı. Hatta toplantı öncesi ne konuşacağını, hangi konuya vurgu yapacağını bizimle paylaşırdı. Bu durum hocamızın işini ve muhataplarını, insanlığı ne kadar önemseydiğinin en önemli göstergesiydi. Öğretim üyesi olup kendi derslerime girmeye başlayınca her dönem Atay hocamızı bir derse davet ederdim. İsterdim ki öğrencilerim, Ankara İlahiyatta okuyup da Atay hocamızı tanımadan, ondan ders almadan fakülteden mezun olmasınlar. Öğrencilerimi hocamızla tanıştırmayı boynumun borcu olarak düşündüm hep. Hocamız ders teklifimi zevkle kabul eder, engin birikimine rağmen her ders öncesi anlatacağı konuya özel olarak hazırlanırdı. Sınıfa gelirken şık bir takım elbise giyerdi. Birikimini paylaşma heyecanı yüzündeki tebessümden okunurdu. Asıl büyük heyecanı ben yaşırdım. Hem heyecan hem paha biçilmez bir gurur. Hocamla birlikte sınıfa varıncaya kadar yürüdüğümüz koridorlar bu haklı gururun en özel şahitleridir. Bazen bu duygulara kaygı da eşlik ederdi. Duyduğum kaygının sebebi, olmaz ama olur da bir öğrencimiz hocayı kıracak incitecek bir cümle kurarsa diyeydi. Hocamı davet ettiğim her ders tamamlandığında hocama, öğrencilerime, bir hoca olarak kendime düşen sorumluluğu yerine getirmiş olmanın huzuru ile kuş gibi hafiflemiş hissedirdim. Zira her ne kadar hocamızın kitaplarını okutsam, tavsiye etsem de yaşarken hocamızı herkes görsün, tanısin isterdim.

Atay hocamızın öğrencilik yıllarında başlayan bitmek tükenmek bilmeyen çalışma azmi ilerleyen yaşına rağmen hiç azalmamıştı. Pandemi öncesinde yaptığımız sohbetlerde, çabuk yorulduğundan bahsedirdi. O zamana kadar dinlenme ihtiyacı duymadan masanın başında saatlerce kalıp çalıştığını ama artık bunu yapamadığından şikâyet ederdi. Şikâyeti, çalışmamak değil iki saatte bir dinlenmek zorunda kalmasından dolayıldı. Zira hocamız bu yaşına kadar günde on sekiz saatin altında çalışmamıştı. Bu çalışma azmi ve disiplini orta okul ve lise çağlarına kadar geri gidiyordu. Bağdat'ta okurken günde on sekiz saat çalışan hocamızın çalışma konusundaki düsturu şuydu: Çalışmayı şarta bağlayıp, şöyle olursa çalışırım demeyip, her durumda çalışmak. Bu düşüncesini Arapların kullandığı “Li külli şeyin mâni’un ve li’l-ilmî mevânî’. Her şeye bir şey mani, ilme her şey mani.” atasözü ile ifade ederdi. İnsanın her durumda her halde çalışmayı düstur haline getirmesi gerektiğini söyler, bu düsturu hayatından örneklerdi. Bağdat'ta öğrenci iken ders saatleri dışında kalan tüm vakitlerinde farklı nitelikte kitaplar okuduğunu söylerdi. Yemek sırasında beklerken daha kolay anlaşılabilen kitapları okuduğunu zamanının hiçbir anını boşa harcamadığını anlatırdı. Bu durumun bir diğer örneğini de Bağdat'taki eğitimi boyunca Arapçayı daha iyi öğrenmek için harcadığı çaba oluşturuyordu. Atay hocamız, daha iyi Arapça öğrenebilmek için Bağdat'ta “yirmi bin beyit şiir” ezberlemişti. Hocamızın ezberlediği şiirleri, şair bir aileye mensup olup kendisi de şair olan sınıf arkadaşı Hüseyin belirliyordu. Şair Hüseyin, her gün Atay hocamıza ezberlemesi için 10 beyit şiir getirirmiş. Hocamız ezberlemesi gereken bu on beyit şiiri her gece 12.00 de ezberlemeye başlarmış ve ezberlemeden asla uymazmış. İlk zamanlarda daha uzun süre alan bu ezber işi sonraki süreçte daha kısa sürelerde tamamlanmış. Ezberlediği on beyit şiiri ertesi gün öğle tatilinde arkadaşı şair Hüseyin'e okuyup bilmediği kelimeleri açıklamasını ister kendisi de bu açıklamaları not almış. Ardından ertesi günün şiir ödevini alıp öğleden sonraki derslere devam edermiş. Zamanla şiirleri ezberleme süresi kısaldığı gibi şiirlerde açıklamaya ihtiyaç hissettiği kelimelerin sayısı da azalmış. Bu sürecin sonunda Atay hocamız yirmi bin beyit şiiri ezberlemiş ve bu beyitleri kayda geçirmiş. Bir gün şiirleri yazdığı defterleri gösterdiğinde duyduğum hayranlık gün gibi aklımda. İlk defterlerde beyitlerde yer alan birçok kelimenin açıklamasını kırmızı kalemle not almış. Zamanla şiir defterlerine alınan notlar azalıp hiç kalmadığı gibi Arapça yazısının ne kadar gelişip güzelleştiğini de görmek mümkün. Her ne zaman şiir ezberleme sürecinden ve arkadaşı şair Hüseyin'den bahsetse hocamızın gözlerinin içi gülerdi.

Atay hocamızın zihnime mühür gibi kazınan bir diğer cümlesi ise “Müslümanların halinden memnun musunuz? Memnunsanız diyecek bir şeyim yok. Değilseniz nelerden memnun değilsiniz? Bu durumdan nasıl kurtulabiliriz? Ne dersiniz?” sorularıydı. O, öğrencilerine, meslektaşlarına, kapısını çalan, ziyaretine gelen herkese ısrarla bu soruyu yönelterek hem kendi görüşlerini paylaşır hem de muhatabının konuya dair düşünmesine, görüşlerini ifade etmesine imkân tanırırdı. Böylece tadına doyum olmayan verimli ilmi bir sohbet başlamış olurdu. Hocamız Müslümanların Müslümanlıklarından memnun olmadığı gibi Müslümanların parçalanmışlığından da şikâyetçiydi. Hocamızın tek derdi, Müslümanların içinde bulunduğu duruma dair memnuniyetsizliğinin nedenlerine ve çözümüne dair farkındalık oluşturmaktı. Bunun öncelikli yolunun insan aklına güvenmek olduğuna kani idi. Tevhid ve ahlak temelli bir din anlayışını hâkim kılmayı hedefleyen hocamız, hedefine ulaşmak için yani iyi Müslüman olmak ve iyi Müslüman olanlara yardım etmek için elli yıldır Kur'an-ı Kerim'i anlamaya çalıştığını ifade ederdi. Hocamız

Kur'an-ı Kerim'e, özellikle Müslümanların anlayışlarının Kur'an-ı Kerim'e uygun olup olmadığını tespit etmek için başvuruyordu. "Bu ümmetin başı Kur'an ile ıslah oldu sonu da Kur'an ile ıslah olur." sözünü sık sık zikrederdi. Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamaktan başka yolumuzun olmadığını ısrarla vurgulardı.

Atay hocamızın ilim konusunda hiçbir kutsalının olmadığını dile getirdiğine çok kez şahit oldum. İlimde Allah'tan başka hiçbir otorite tanımazdı. İslam medeniyetinin de kendisi gibi düşünen ilk dönem alimleri sayesinde kurulduğunu belirtirdi. "وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" ayetinden hareketle Müslümanların bir medeniyet kurabildiğini ve ilimde Allah'tan başka otorite tanımadıkları için rahatlıkla birbirlerini eleştirerek düşünceleri daha ileri mecalara taşıyabildiklerini ifade ederdi. Ne zaman ilimde otoriteler oluşmaya başladı o zaman düşünce donuklaştı, durağanlaştı derdi. Müslümanların, ilimde, dinde birçok otorite tanıdıkları için özgüven kaybı yaşadıklarını, bu durum düzelmediği sürece düşünce ve bilim üretemeyeceklerini ifade ederdi.

İçine doğduğumuz aile, çevre, kültür bize doğal olarak doğru kabul ettiğimiz bir din ve dindarlık anlayışı sunmaktadır. Bu anlayış, doğruluğunu ve kesinliğini, Kur'an-ı Kerim'e uygunluğundan değil hep öyle oluşuna aşına ve alışkın oluşumuzdan almaktadır. Alışkanlıkları ve aşına olunan şeyleri, doğal kabul etmeyen Atay hocamız, kültürün sunduğu ve dayattığı din ve dindarlık anlayışını Kur'an-ı Kerim'e uygunluğu bakımından irdelemeyi kendine, Müslümanlara ve insanlığa karşı yerine getirilmesi gereken bir görev olarak telakki ederdi. Bu bağlamda ısrarla vurguladığı şey, kültürün üzerimizdeki etkisini fark edebildiğimiz kadarıyla değiştirebileceğimiz ilkesiydi. Hocamız, Kur'an-ı Kerim'i anlama faaliyetimizde kültürel bakış açımızın belirleyici olduğunu belirterek bu durumu aşmanın her bir Kur'an ayetinin tek tek ve özel olarak çalışılması durumunda mümkün olabileceğini ifade ederdi. 1960-61 yıllarında merhum Doç. Dr. Yaşar Kutluay'la beraber hazırladıkları Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı Kur'an-ı Kerim meali, Atay Hocamızın ilk tercüme çalışmasıydı. Bundan sonra o, farklı yedi Kur'an-ı Kerim tercümesi daha yaptı. Süreçte Kur'an-ı Kerim'i yeniden tercüme etme ihtiyacı hissetmesinin sebebini, tercümelerini eski bilgilerine, geleneğe göre yaptığı ancak bir mesele olduğunu fark ettiği yerlerde ayet-i kerimenin üzerine özel olarak eğildiği, lügatleri, tefsirleri incelediği ve verdiği mana yanlışsa değiştirdiği şekilde açıklardı. Ancak bu değişiklikler bir problem çıktığında fark edebildikleri ile sınırlıydı. Eğer bir problem yoksa aynı manayı kabul ettiğini dile getirirdi. Anlama ve yorumlamaya dair yanlışların ancak bu şekilde düzelebileceğini belirtirdi. Onun yaptığı tercümelerinde hareket noktası Kur'an-ı Kerim'i okumak ve anlamak isteyen herkese ulaşabilmektir. Bu amaçla sadece ilahiyatçıların ve İslam kültürüne aşına olanların anlayabileceği kelimeleri değil, herkesin anlayabileceği Türkçe kelimeleri kullanmayı tercih ederdi. Yaptığı yedi Kur'an-ı Kerim tercümesi, hayatını Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamaya, yaşamaya ve anlatmaya adanmış bir bilim adamının ilmî çabasının ürünüdür.

Aleyhinde konuşulanlara karşı tavrı, hocamızın bana kattığı önemli öğrenmelerden biridir. Hocamızla birlikte birçok sempozyum, konferans ve toplantıya katılma şansı buldum. Katıldığımız toplantılardan birinde, birbirine yakın masaların etrafında bir araya gelen hocalar ve öğrenciler sohbet ediyorlardı. Ben de Atay hocamızın yanındaydım. Ama diğer masaya yakın bir konumda olduğum için konuşulanları duyabiliyordum. Diğer masadaki hoca, etrafındaki öğrencilere Atay hocamızın fikirlerinin ne kadar yanlış ve zararlı olduğundan bahsediyordu. Önce duyduklarına

inanamadım. Şaşkınlık içerisindeydim. Çünkü biraz önce Atay hocamız ile selamlaşıp sohbet eden, saygılarını ifade eden hoca, şimdi etrafına toplanan öğrencilere Atay hocamızın aleyhinde cümleler kuruyordu. Duyduklarım ve şahit olduklarım beni çok üzmüştü. Uzunca bir süre bu olayı kafamda ölçtüm biçtim, düşündüm ve çok da üzüldüm. Yaşadığım derin üzüntünün sebebi, vicdanen, ahlaken, dinen yanlış bir tutum ve davranışın dinen meşrulaştırılarak hoyratça haklı çıkarılmasıydı. Bir gün yine Atay hocamız ile sohbet ederken beni üzen bu olaydan genel hatları ile bahsettim. İnsanların bu tutum ve davranışlarının farkında olduğu halde bu sürece nasıl bu kadar kayıtsız kalabildiğini sordum. Bunun üzerine Atay hocamız bana önemli bir hayat dersi verdi. “Hakkımda söylenen her şeyin farkındayım ama önemsemiyorum. Eğer hakkımda her söylenileni dikkate alıp üzerinde dursaydım çalışamazdım. Benim dedikoduya ayıracak vaktim yok. Ben hakkımda söylenenleri ancak herhangi bir görüşüme ilmi bir reddiye yazılırsa dikkate alırım. Şimdiye kadar kimse reddiye yazacak ilmi cesareti gösteremedi. Bu nedenle sen de önemseyip canını sıkma.” dedi. Atay hocamız ilmi birikimine güvendiği gibi yanlış yapmaktan eleştirilmekten de hiç endişe etmezdi. Görüşlerine yöneltilen eleştirilere verdiği tepkiye şahit olduğum gibi bazen de “Şöyle düşünelim, böyle yorumlasak ne dersiniz?” şeklindeki sorularına “Ben bu konuda biraz çalışayım sonra tekrar konuşuruz.” cevabını verirdi. Konuya ilişkin gerekli araştırmayı yapıp görüşü netleşinceye kadar konuyu hiç açmazdı. Sonra soru veya eleştiri sahibini çağırır, konuya dair görüşünü paylaşır, eleştiriyi haklı bulup görüşünü değiştirmişse bunu ifade etmekten asla imtina etmezdi. Özellikle de ayet mealleri ile ilgili bir eleştiri yöneltilmişse bir hafta on gün konu ile ilgili klasik tüm kaynakları görüp üzerinde çalıştıktan sonra önceki fikri değişmişse önce yeni kanaatini paylaşır sonra da hazırladığı meale bu değişikliği yansıtırdı.

Atay hocamız Türkiye’de dini düşüncenin gelişmesi, dini zihniyetin değişmesinde öncü bir ilim insanıdır. Hocamız, dini düşüncede değişim gibi oldukça riskli bir talebi dile getirerek, bu değişim ve dönüşümün Kur’an-ı Kerim temelinde gerçekleştirilmesi için yılmadan, çekinmeden doğru bildiği yolda çalışmıştır. İlmî cesaret ve özgürlüğünün tek gerekçesini, “Kendimi sadece Allah’a beğendirmek istiyorum, beni Allah beğensin yeter.” cümlesi ile ifade etmiştir hep. Allah’ın rızasını kazanmak dışında hiçbir amacı olmayan Atay hocamız, yaşamı boyunca fikirleri sebebiyle kıyasıya eleştirildi ve birçok haksız ithama maruz kaldı. Maruz kaldığı bu durumu açıklayan “Dindarların şiddeti daha elim ve vahimdir. Zira onlar şiddetlerini Allah adına yaparlar ve sınır tanımazlar.” cümlesi, hem güncel olarak yaşadığımız hem de Müslüman düşünce geleneğinde yaşanan dini taassubun boyutlarına dair şaşkınlığımı, çaresizliğimi anlamlandırmam için bir bakış açısı sağladı. Üzülerek ifade etmeliyim ki hocamızın vefatı sonrası ahlaksızca ve pervasızca yazılanlar İslam’a rağmen yaşanan dinî darlığın, müsamahasızlığın, hadsizliğin vahim boyutları ile bizi bir kez daha yüzleştirmiş oldu. Hocamız, öğrenme ve öğretmeye adanmış ömrünü tamamlarken de yeni öğrenmeler yaşattı bana. İslam düşüncesine, ülkemdeki dinî düşünceye, ilahiyat alanına, kelam düşüncesine ve bana kattığı değer ve öğrettiği her şey için minnettarım.

Hocamızı mekâmı Cennet, makâmı âlî olsun. Allah rahmet eylesin...



İlme İştîyâk Duyuracak Aydınlık Bir Değer: Prof. Dr. Hüseyin Atay (1930-2023)

Tuğba GÜNAL

Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
Ph.D., Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye
tgunal@ankara.edu.tr | orcid.org/0000-0003-0949-8565 | ror.org/01wntqw50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Vefeyat Obituary

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2023 31 December 2023

Etik Beyan Ethical Statement

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

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Bir düşünce geleneğindeki insanları iki karşıt grupta toplamak mümkündür. Birinci grup, çok dar çerçevede, kendini geleneksel kurallara, örf ve adetlere sıkı sıkıya bağlar. Diğeri ise geniş bir çerçevede bütün insanların sorunlarını çözmeye önem verir ve toplumunu aşmak ister. Birinciler taklitçi, ikinciler ise idealist insanlardır. Taklitçi grup geçmişe, idealist grup geleceğe bakar.

Bu sözler, geleneğin ve kültürün din ile eşitlendiği toplum yapısı içinden önemli bir sesleniştir. Bu sözler; bireyin, toplumun ve tarihin, farkındalıkla bezenmiş şuuru olmayı hedefleyen bir âlimin seslenişidir.

Bu seslenişin sahibi Hüseyin Atay, 1930 yılında, Rize'nin İkizdere ilçesinde dünyaya geldi. Çocukluğu da dâhil bütün ömrü ilimle geçti. Hafızlığını çok küçük yaşta yaptı. Hafızlığa başladığı zamanlarla ilgili, "Çok küçüktüm, elime Amme cüzünün verildiğini hatırlıyorum. Ne kadar sürdü bilmiyorum. Kaç gün, kaç ay olduğunu hatırlamıyorum." sözleri dökülür Atay'ın ağzından. Belli ki yaşı oldukça küçüktür.

Babası, Beyazıt Camiinde imam olarak göreve başladığı için 1941 yılında köyünden ayrılıp İstanbul'a gitmiştir. Öğrenme heyecanı erken yaşlardan itibaren hep diri olan Atay, ilköğretimi başarıyla bitirdikten sonra, İstanbul medreselerinde okutulan bütün ilimlerin yanı sıra medrese programlarında olmayan ilimleri de okumuştur. Atay ne yapacağını çok iyi biliyordu. Onun bu bilinci gün geçtikçe bir davaya dönüştü. *Davası, Kur'an'ı anlamaktı.* Çünkü ona göre, hiçbir din ve hiçbir dinin kutsal kitabı, insanlık tarihine bir dünya medeniyeti ve bir dünya felsefesi sunmuş değildir. Yalnızca Kur'an bu hükmün dışındadır. Atay, Kur'an'ın bir dünya medeniyeti ve felsefesi oluşturan ilk örnek olduğunu düşünmektedir. Bunun inkar edilemez kanıtını ise tarihin kendisi olarak sunmaktadır. Atay'ın *gerçekleştirmek istediği ise İslam'ın ilk dönemlerindeki sadeliğe; akıl ve Kur'an temelli sağlam anlayış metodolojisine geri dönmektir.* Çünkü Müslüman dünyanın sorunları ancak böyle çözülebilirdi. Belli ki Atay bunu çok erken yaşta fark etmişti.

Atay 1948'de, Türkiye'de ilahiyat fakültesinin olmadığı bir dönemde, lise ve lisans eğitimi için Bağdat'a gitmiştir. Atay başarılı eğitim hayatını burada da devam ettirmiş, 1950 yılında liseden, 1954'te de Bağdat İlahiyat Fakültesi'nden birincilikle mezun olmuştur. Burada da gördüğü örgün eğitimle yetinmeyip İslamî ilimlere ilişkin birikimini derinleştirmek amacıyla bölgenin önemli isimlerinden özel dersler almıştır. *Çünkü her öğrenim, Atay için, yeni bir ufuktur. Her öğrenim, onun ilme olan sevdasını perçinliyordu. Her öğrenimle, yüzyılların katmerlenmiş tortusunun ancak ve ancak ilimle ortadan kaldırılabilceğine yeniden inanıyor, bu inancı da onu daha fazla çalışmaya sevk ediyordu.* Bağdat'ta okurken günde ortalama 18 saat çalışırdı Atay. Kur'an'ın diline vakıf olabilmek için Arapça 20 bin beyit ezberlemişti yine bu yıllarda. Atay, Bağdat'ta eğitim gördüğü yılları, hayatını etkileyen önemli faktörler arasında sayar. Bu etkinin nedenini de şu şekilde açıklar: "Ben Bağdat'ta felsefeye merak saldım. Zaten önceleri de okurdum. Bunu orada da devam ettirdim. Felsefeyi anlamaya başlayınca Kur'an'ı daha iyi anlamaya başladım." Çünkü ona göre *akıl, bilgi deposu değildi; akıl, bilgi fabrikasıydı.* Bu fabrikayı daha yetkin bir şekilde işler kıldığını düşündüğü felsefi bakış ise artık onun ayrılmaz bir parçası olacaktı. Bağdat'ta hocasından edindiği bir bakış açısı ise onun geleneğe yaklaşımında nirengi noktasını oluşturacaktı: *Kitaba mahkum olmak değil, kitaba hakim olmak gerekliydi.* Bunun için de bir sorgulama yöntemi geliştirmiştir Atay. Sorgulama yöntemi şu basamaklardan oluşmaktadır: a) *Bilgi sorgulanır. Nedir, diye!* b) *Amacı sorgulanır. Niçindir, diye!* c) *Bicimi, yöntemi sorgulanır. Nasıldır, diye!* d) *Her türlü bilgi sorgulanır. Doğru mudur, diye!*

Atay, 1956 yılında yedek subay olarak askerliğini tamamlayıp Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi kürsüsüne asistan olarak girdi. Daha yeni kurulan ve emekleme aşamasında olan İlahiyat Fakültesine ilk giren asistanlardan olan Atay, bu bakımdan İlahiyat Fakültesi için lokomotif görevini üstlenmiştir. Bu görevi yerine getirmesinde, Bağdat'taki eğitiminin, ona hem dil hem de ilim derinliği kazandırmış olması etkilidir. Ayrıca Atay, o dönemde fakültede var olan hocalar arasında İslâmî ilimleri tahsil etmiş yetkin yönüyle de farklı bir yerde durmaktaydı.

Atay, 1960 yılında “Kur’ân’a Göre İman Esaslarının Tespiti ve Müdafaası” adlı teziyle doktorasını tamamladı. Doktorası, gece gündüz ömrünü uğruna verdiği İslâmı anlamak ve aktarmak için önemli bir adımdı. Çünkü ona göre *İslam dünyasının ilerlemesi, İslamiyetin esaslarının iyi bilinmesi ile mümkündür. Aslında ona göre İslam dünyasının ilerlemesi, Kur’ân’ın daha iyi anlaşılması ile mümkündür.* Bu doğrultuda Atay, “Bu ümmetin ilkleri neyle ıslah oldu ise sonrakileri de onunla ıslah olur. O da Kur’ân’dır.” rivayetinin hayatı boyunca zihninde önemli bir ilke olarak durduğunu aktarmaktaydı.

Atay, 1962 yılında, kendi hayatı ve ilim dünyası için önemli bir adım daha atacaktı. Bu tarihte, Ankara Üniversitesi tarafından İbranice’yi öğrenmek için iki sene müddetle İsrail’e gönderilecek ve bu sayede İslâm Felsefesinin İbranice’ye yapılan tercümelerini ve Yahudiler yoluyla Avrupa’ya geçişini doğrudan doğruya inceleme fırsatını bulacaktı. Atay için yeni bir dünyanın kapıları açılmıştır. *Atay ilmî perspektifini genişletecek her fırsatı, aynı zamanda bir katkıya dönüştürme çabasında olmuştur.* Onun bu karakteristik yapısı, İsrail’de bulunduğu süreci yalnızca dil öğrenimi ile sınırlı bırakmasına engeldir. Daha etkili çalışmalarda bulunmalıdır; ki bu süreç, Yahudi filozof Musa b. Meymun’un, “Delâletü’l-Hâirîn” eserini Arapça neşretmesi ile sonuçlanmıştır.

Atay, 1965 yılında bursla Amerika’ya gidip Chicago Üniversitesinde yaklaşık iki yıl İslâm Felsefesi alanında ilmî araştırmalar ve incelemeler yapmıştır. Bu nitelikli araştırmaları, bu konuda çalışan her akademisyenin kendisine referansta bulunduğu önemli bir ürün vermiş ve Atay, 1968 yılında “Fârâbî ve İbn-i Sînâ’ya Göre Yaratma” adlı çalışmasıyla İslâm Felsefesi alanında doçent olmuştur.

Atay’ın, 1974 yılında profesör olmasıyla ise İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi kürsüsü bünyesinde bir ders olarak okutulan Kelam, yirmi beş yıl sonra Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından müstakil bir kürsü haline getirilecektir. *Bu adım, yalnızca bir kürsünün var edilişi değil, aynı zamanda hem ulusal hem de uluslararası düzeyde etkinliğini ve yetkinliğini kanıtlamış “kelamcılık” kimliğinin var edilişi olacaktır.* Atay eğitim-öğretimin niteliğini artırmak için de girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerden biri, ilk üç yılın ortak; 4. ve 5. sınıfların ise Tefsir, Hadis ve Kelam-Felsefe bölümlerine ayrıldığı bir program dahilinde İlahiyat Fakültesinin eğitim süresinin beş yıl olarak belirlenmesidir. Atay’ın eğitim-öğretim hayatına ilişkin bir diğer katkısı ise İmam Hatip Okullarının “lise” isminin almasını sağlamasıdır.

Türkiye’de ilk ve orta dereceli okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu hale getirilmesini de Atay sağlamıştır. 1980-82 yılları arasına tekabül eden bu süreçte İlahiyat Fakültesinin dekanıdır; ki o, seçimle dekanlık görevine gelen son kişidir. Dönemin danışma meclisi üyelerinin her birine gönderdiği bildirimler ve 19 Kasım 1980’de “Din Öğretim ve Eğitiminin Bir Bütünlük İçinde Ele Alınmasına Dair” adıyla Kenan Evren’e yazdığı raporla başlayan süreç, 1982 Anayasa’sının 24. maddesinde yer alan hükme dönüşecektir. Bu, şu anlama gelmektedir: *Buğün, ilk ve ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri her ailedeki çocuğa ulaşıyorsa, bunu, 80’li yılların zor*

koşullarında, 12 Eylül dönemi askerî yönetimine kabul ettiren Hüseyin Atay'a borçluyuz. Atay, yazdığı raporu Kenan Evren'e götürürken dekanlık aracını kullanmamış, kendi şahsî aracını kullanmayı tercih etmiştir. Bununla amacı, salt bir ilim adamı vasfıyla bu görüşmeyi yapmaktır. Sonraki süreçte Atay, Almanya'da da din derslerinin müfredata koyulmasında etkili olacaktır. Bu, onun fikr-i takip metoduna sahip olduğunu göstermektedir. Atay aynı süreçte, Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat fakültesine çevrilmesi için de çaba göstermiş ve başarılı olmuştur. Atay bu şekilde pek çok öncü ve ufuk açıcı çalışmada bulunmuştur. Örneğin,

- Diyanet İşleri Başkanlığının ilk Kur'ân çevirisi, Atay ve Yaşar Kutluay'a aittir. (1960-61 yıllarında yapılan çevirinin fikri Atay'dan gelmiştir.)
- 1979'da Birinci İslam İlimleri Kongresi,
- 1981'de Birinci Din Eğitimi Semineri,
- 1985'de Birinci İbn Kemal Sempozyumu,
- İlahiyat Vakfı kuruculuğu,
- İbn Kemal Paşa Araştırma Merkezi kuruculuğu Atay'a aittir.

1971'de Rabat'ta gerçekleştirilen Aile Planlaması Kongresinde sunduğu "Kur'ân ve Hadis'te Aile Planlaması" tebliği dolayısıyla Harvard'a dâhil edilmiştir. 1974-1975 öğretim yılında Harvard Üniversitesi Aile Planlaması Merkezinde; Aile Planlaması, Ahlâk ve Hukuk Felsefesiyle ilgili araştırmalar yapmıştır. O günden sonra Unesco, 1997 yılında emekli olana dek bütün yurt içi yurt dışı konferans ve sempozyumlarına ilahiyat temsilcisi olarak Atay'ı davet etmiş ve yetkili görmüştür.

Atay, yurt içinde olduğu kadar yurt dışında da önemli sempozyum ve kongrelerde bulunmuştur. Mısır, Ürdün, Fransa, İtalya, Fas, Amerika, Malezya, Irak, İspanya gibi ülkelerde, insanlığın ilerleyişinin, yetkin ve etkin medeniyet kurmasının ilkelerini ortaya koymayı amaçlayan pek çok tebliğ sunmuş, seminerlere yöneticilik yapmış, ilmî başkanlık görevlerinde bulunmuştur. Bu çalışmaları, Atay'ın uluslararası tanınırlığının ve etkisinin bir göstergesidir. Tüm bu temsillerde; cesareti, taviz vermediği ilmî tavrı ve her koşul ve şartta çalışmaktan vazgeçmediği örnek disiplini ile bulunduğu ortamlarda rol model olmuştur. Kendisine "Çok sertsin, söylemini biraz yumuşatsan" dendiğinde, zihne kazınacak şu cümleyi kurmuştur: *Doğruyu eğdiğin zaman eğri olur, Doğru düzdür.* Atay, bu cesur söylem ve duruşunun temelini ise şu şekilde ifade etmekteydi: *İnsanların fikirlerimden rahatsız olması beni ilgilendirmiyor. Ben Allah'ın rahatsız olmamasına uğraşıyorum. Benim davam; Allah'ı memnun etmektir. Birilerinin hoşuna gitmek benim davam değildir. Benim Allah'tan başka darıltmak istemediğim kimse yok.* Atay'ın Allah'tan başka otorite tanımadığını gösteren bu ifadeleri, örnek bir Müslüman duruşun dışı vurumudur. Bu güçlü duruşunu; *dürüstlük, düşünme, direnç ve disiplin* unsurlarından oluşan ve "4D" olarak formüle ettiği *evrensel kişilik ilkelerine* ve *Ne yapmalıyım?, Niçin yapmalıyım?, Nasıl yapmalıyım?* ve *Ne zaman yapmalıyım?* sorularından oluşan ve "4N" olarak formüle ettiği *evrensel başarı ilkelerine* tam uyumuna borçludur.

Onun tek motivasyonu yeni ve faydalı işler yapmaktı. Bu motivasyon, onu daima çalışmaya itiyordu. Atay'ın içindeki engin ilim okyanusu, her seferinde katkısı büyük bir düşünceye ve esere dönüşüyordu. Kalam alanı başta olmak üzere; mantık, felsefe, İslam mezhepleri, İslam hukuku, Arap dili gibi İslamî ilimlerin pek çok alanında yazdığı; Arapça, İngilizce ve Türkçe kitap, makale, tebliğ, edisyon kritik, tercüme gibi sonraki nesillere miras bıraktığı çalışmalarının toplam sayısı bine yakındır. Çünkü Atay, *İslam'ı, iyi insan projesi* olarak nitelendirmekteydi. Dolayısıyla hayatı anlamlandıran şeyin, iyi olmaya dönük bir hayat pratiği içermesi gerektiğini düşünüyordu. Bunun ise Kur'ân'ı doğru anlama ile mümkün olabileceğini biliyor ve tüm eserlerinde metodunu bu şekilde kuruyordu.

30 Ağustos 2023'te vefat ettiğinde yaklaşık bir asra dayanan ömre, etkisi ve meyvesi nesiller boyu sürecek kalıcı izlere sahipti. Zira ilahi vahyin vaad ettiği gibi *Makul ve makbul bir öğreti, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzer.. ve o ağaç, Rabbin izniyle her zaman meyvesini verecektir.*

Öğrencisi olmaktan onur duyduğum Prof. Dr. Hüseyin ATAY Hocamı rahmetle, sevgiyle ve özlemle anıyorum...

- ❖ Bu yazının bir kısmı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı tarafından 03 Kasım 2023 tarihinde düzenlenen *Prof. Dr. Hüseyin Atay'a Vefa -Bilgiye Saygı ve Hakikat Arayışına Tanıklık-* başlıklı panel için hazırlanmış olduğum belgeselde kullanılmıştır. Belgesel videosuna aşağıdaki linkten ulaşılabilir:

https://youtu.be/W_2YL3kxMto?si=yHd_S1ckPS8elOil



YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere (dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç) 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde giriş, yöntem, bulgular, değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar dâhil olmak üzere araştırma içeriğini yansıtacak şekilde 350-400 kelime aralığında (boşluklar dahil 5000 karakteri geçmemeli) Türkçe özet ve muadili İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ *Kader*'in yazı dili Türkçedir. Bununla birlikte her sayıda yayınlanan makalelerin üçte birini aşmayacak bir oranda İngilizce ve Arapça makaleler yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı *Kader*'e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, “Word” formatında gönderilmesi gerekmektedir.
- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 4 cm boşluk bırakılarak, en az, 12nk' satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “İsnad Font” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bu yazı karakteri İSNAD atıf sistemi sitesinden [indirilebilir](#). Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde İSNAD atıf sistemi 2. Edisyonu kullanılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazar telif hakkı devir formu imzalayarak sisteme yüklemelidir. ([Telif hakkı devir formu](#))
- ◆ **Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:**
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Bunun yanında yazarın çalıştığı kurumun ROR Id'si belirtilmelidir (<https://ror.org/>). Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.
- ◆ **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**
- ◆ KADER, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

YAYIN ARALIKLARI VE MAKALE KABUL TARİHLERİ

Haziran (30 Haziran)

Makale kabul tarihleri: 1 Ocak - 15 Nisan

Aralık (31 Aralık)

Makale kabul tarihleri: 1 Temmuz - 15 Ekim

ETİK KURALLAR

KADER'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. KADER, yayın etiği kapsamında tüm paydaşlardan aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklemektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

1. Yazarların Etik Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen yazılar için telif ücreti talep edilemez.
- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir.
- Kaynakça listesi eksiksiz olmalı ve alıntı yapılan kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yayın için gönderilmiş çalışmalarını gecikme veya diğer bir nedenle dergiden çekmek isteyenlerin bir yazı ile başvurmaları gerekir.
- Yazar(lar)ın potansiyel çıkar çatışmaları belirtilmelidir.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.
- Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- Yayın kurulu, KADER için gönderilmiş yazılarda makale sahiplerinin bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayar.

- Yazarların KADER'e gönderdikleri çalışmalar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- **a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- **b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- **c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- **ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines](#)"

for Journal Editors” ve “COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors” rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editöryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körleme hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

Dergide yayınlanan esere ilişkin inka edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikayetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.
- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmalarını değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasal inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabii olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

4. Yayıncının Etik Sorumlulukları

Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayımlanmış her makaleyi içeren veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

5. İntihal Tespit Politikası

Yayımlanmak üzere KADER'e gönderilen tüm makaleler, daha önce yayımlanmış olup olmadıklarını teyit etmek ve intihalden kaçınmak için Turnitin veya Ithenticate (veya başka bir uygun araç) ile kontrol edilir.

KADER, yazar haklarının korunması taahhüdü kapsamında, özellikle (şüpheli) mükerrer gönderim veya intihal durumlarında yayın etiği çerçevesinde bilim camiasına yardımcı olma yükümlülüğü taşır.

Yayımlanmak üzere gönderilen bir makalede editör kontrolü veya hakem değerlendirmesi sırasında intihalden şüphelenilmesi durumunda sorunun niteliği incelenir.

- Kaynağa atıfta bulunulmasına rağmen bilgilerin tırnak içine alınmaması gibi hata sonucu oluştuğuna inanılan ve kolayca düzeltilebilecek intihaller yazara bildirilir ve düzeltme istenir.
- İntihalin hatadan kaynaklanmadığına dair güçlü kanaat oluşması halinde makale reddedilir ve yazar bilgilendirilir.

6. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER’de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen kaderdergi@gmail.com adresine e-posta yoluyla bildiriniz. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](http://www.isnadsistemi.org) 2. Edisyonunu kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemini <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden inceleyebilir, yazım kılavuzu ve şablonlarını <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresinden indirebilirsiniz.

Kısaltmalar için lütfen İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyonu kılavuzunu inceleyiniz.

PUBLISHING POLICY

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Papers may not exceed 10.000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. (and excluding keynotes, bibliographies, abstracts and summaries in English). Papers must be submitted with abstracts comprising the introduction, methodology, findings, discussions and conclusion sections briefly, both in Turkish and English (350-400 words, may not exceed 5000 characters including space) along with key words (5-7 words).
- ◆ The language of KADER is Turkish. However, each issue may include papers in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of papers in the issue.
- ◆ The editorial board peruses the submitted paper with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, the submitted paper is sent to two referees. If the paper is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any paper to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for a paper to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their papers.
- ◆ A paper cannot be withdrawn by its author after the completion of the evaluation process without a reasonable justification within the scope of publication ethics. In case of such a request, the paper is removed from the system by rejection.
- ◆ The authors have to take notice of referees' report. The authors assume the responsibility of the paper with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. The texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in KADER are copyrighted by the journal; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in "word" file format without specifying name and surname, after being a member of KADER, by paper sent button.
- ◆ The texts submitted for publication should be written in A4 size with white space at the top, bottom, right 4 cm and 5 cm from the left side with at least 12nk line spacing, two sides, without line hyphenation and 10 points Isnad font (You can [download the font here](#)). However, the submitted tables, figures, pictures, graphics and etc. should not exceed 12X17 cm in order that they will not go beyond the edges of the page and will be for easy usage. Therefore, smaller points and single space could be used in tables, figures, pictures, graphics and etc. [the ISNAD Citation Style](#) 2nd Edition is highly required in footnotes and references.

- ◆ Papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not.

The information below must be given:

- ◆ The title of the paper (both in Turkish and English), the name and surname of the author, his/her title, institution, ROR ID of the institution (<https://ror.org/>) and ORCID ID number must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

Processing Charges

- ◆ KADER does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30th June)

Submissions: 1st January – 15th April

December (31th December)

Submissions: 1st July – 15th October

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style](#) 2nd edition. For more information you can visit the website <http://www.isnadsistemi.org/en/guide/> and download the handbook and templates from <http://www.isnadsistemi.org/en/downloads/>.

ETHICS POLICY

Publication Ethics

The publication process at KADER is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. KADER expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

1. Ethical Responsibilities of Authors

The authors who submit their manuscripts to KADER are expected to comply with the following ethical responsibilities:

- There is no charge for the paper submitted to the journal.
- Author(s) must submit original studies to the journal.
- If author(s) utilize or use other studies, they must make the in-text and end-text references accurately and completely.
- People who have not contributed to the study at the intellectual level should not be indicated as author.
- If the manuscripts submitted to be published are subject of conflicting interests or relations, these must be explained.
- During the review process of their manuscripts, author(s) may be asked to supply raw data. In such a case, author(s) should be ready to submit such data and information to the editorial board.
- Author(s) should document that they have the participants' consent and the necessary permissions related with the sharing and research/analysis of the data that are used.
- Author(s) bears the responsibility to inform the editor of the journal or publisher if they happen to notice a mistake in their study which is in early release or publication process and to cooperate with the editors during the correction or withdrawal process.
- Authors cannot submit their studies to multiple journals simultaneously. Each submission can be made only after the previous one is completed. A study published in another journal cannot be submitted to KADER.
- Author responsibilities given in a study (e.g., adding an author, reordering of author names) cannot be changed if the review process has begun.

2. Ethical Responsibilities of Editors

The editors of KADER should hold the following ethical responsibilities that are based on the guides “[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” and “[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” published as open Access by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

General duties and responsibilities

Editors are responsible for each study published in KADER. In this respect, the editors have the following roles and responsibilities:

- Making efforts to meet the demand for knowledge from readers and authors,
- Ensuring the continuous development of the journal,
- Managing the procedures aimed to improve the quality of the studies published in the journal,
- Supporting intellectual freedom,
- Ensuring academic integrity,
- Following the procedures without making concessions on intellectual property rights and ethical standards,
- Being transparent and clear in issues that require correction or explanation.

Relationships with Readers

Editors must make decisions taking into consideration the knowledge, skills and expectations of all readers, researchers and practitioners that they need. Editors must also ensure that the published studies should contribute to literature and be original. Moreover, they must take notice of the feedback received from readers, researchers and practitioners and provide explanatory and informative feedback.

Relationships with Authors

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with authors:

- Editors must make positive or negative decisions about the studies' importance, originality, validity, clarity in wording and suitability with the journal's aims and objectives.
- Editors must take the studies that are within the scope of publication into pre-review process unless there are serious problems with the study.
- Editors must not ignore positive suggestions made by reviewers unless there are serious problems with the study.

-
- New editors, unless there are serious issues, must not change the previous editor's decisions about the studies.
 - “[Blind Review and Review Process](#)” must be published and editors must prevent possible diversions from the defined processes.
 - Editors must publish an “[Author’s Guide](#)” that is comprehensive enough in answering queries by authors. This guide must be updated regularly.
 - Authors should be provided with explanatory and informative feedback.

Relationships with Reviewers

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with reviewers:

Editors must

- respect that their own papers are evaluated by appropriate independent referees from the editorial board.
- choose reviewers according to the subject of the study.
- provide the information and guidance reviewers may need during the review process.
- observe whether there are conflicting interests between reviewers and authors.
- keep the identities of reviewers confidential in blind review.
- encourage the reviewers to review the manuscript in an unbiased, scientific and objective tone.
- evaluate reviewers regularly based on criteria like performance and timing.
- develop practices and policies that increase the performance of reviewers.
- take necessary steps to update the reviewer pool dynamically.
- prevent unkind and unscientific reviews.
- make effort to ensure the reviewer pool has a wide range.

Relationships with the Editorial Board

Editors must make sure that the members of the editorial board follow the procedures in accordance with the publication policies and guidelines, and must inform the members about the publication policies and developments. The editors must also train new members of the editorial board and provide the information they need.

Moreover, editors must

- ensure that the members of the editorial board review the manuscripts in an unbiased and independent manner.
- select the new members of the editorial board from those who can contribute to the journal and are qualified enough.

- send manuscripts for review based on the subject of expertise of the editorial board members.
- regularly communicate with the editorial board.
- arrange regular meetings with the editorial board for the development of publication policies and the journal.

Relationships with the Journal's Owner and Publisher

The relationship between the editors and publisher is based on the principle of the independency of editors.

Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of "Blind Review and Review Process" stated in the journal's publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects' consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee's approval about the population given in such studies.

Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must

- pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism.
- grant the right of reply to the author(s) of the criticized study.
- not ignore or exclude the study that include negative results.

Complaints

Editors must examine the complaints from authors, reviewers or readers and respond to them in an explanatory and enlightening manner.

Political and Economic Apprehensions

Neither the owner of the journal, publisher or any other political or economical factor can influence the independent decision taking of the editors.

Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner.

3. Ethical Responsibilities of Reviewers

The fact that all manuscripts are reviewed through “Blind Review” has a direct influence on the publication quality. This process ensures confidentiality by objective and independent review. The review process at KADER is carried out on the principle of double blind review. Reviewers do not contact the authors directly, and the reviews and comments are conveyed through the journal management system. In this process, the

reviewer comments on the evaluation forms and full texts are assigned to the author(s) by the editor. After the blind review process is completed, the accepted papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not, and they have been previously published or not. In this context, the reviewers doing review work for KADER are supposed to bear the following ethical responsibilities:

- Each paper submitted to the journal is evaluated by two referees at least.
- If one of the two referees rejects a paper while the other accepts it; the paper is sent to third referee or to the editor for making final decision.

Reviewers must

- agree to review only in their subject of expertise.
- review in an unbiased and confidential manner.
- inform the editor of the journal if they think that they encounter conflict of interests and decline to review the manuscript during the review process.
- dispose the manuscripts they have reviewed in accordance with the principle of confidentiality after the review process. Reviewers can use the final versions of the manuscripts they have reviewed only after publication.
- review the manuscript objectively and only in terms of its content and ensure that nationality, gender, religious and political beliefs, and economic apprehension do not influence the review.
- review the manuscript in a constructive and kind tone, avoid making personal comments including hostility, slander and insult.
- review the manuscript they have agreed to review on time and in accordance with the ethical rules stated above.

4. Ethical Responsibilities of Publisher

The Board of KADER is conscious of the fact that they must observe the ethical responsibilities below and act accordingly:

- KADER does not charge any article submission from authors.
- Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to KADER will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
- The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
- However, the journal has left the database open on the internet.
- The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

5. Plagiarism Detection Policy

All articles that sent to KADER for publication are checked by Turnitin or Ithenticate (or another suitable tool) in order to confirm that those are not published before and avoid plagiarism.

As part of KADER's commitment to the protection of author rights, KADER has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

If plagiarism is suspected in an article during editorial control or peer review, the nature of the problem is examined.

Plagiarism that is believed to have occurred as a result of error and can be easily corrected, such as not putting the information in quotation marks despite giving credit to the source, is reported to the author and correction is requested.

If there is a strong opinion that plagiarism is not caused by error, the article is rejected and the author is informed.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in KADER have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to kaderdergi@gmail.com

We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

6. Unethical Behavior

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at kaderdergi@gmail.com.

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2nd edition. Articles that submitted to our journal should be written in accordance with this style. You can review ISNAD citation style at <http://www.isnadsistemi.org/guide/>.

For abbreviations, please see ISNAD 2nd edition handbook.