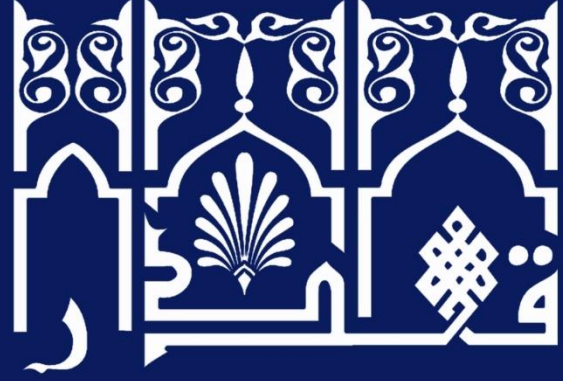


e-ISSN: 2602-2710



# Kader

Founded in 2003, Türkiye

Cilt | Volume : 23

Sayı | Issue : 1

Haziran | June 2025

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



## Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 23

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2025

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:  
KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

Eski Adla Yayınlanan Sayılar | Year Range of Publication with Former Title:

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

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

## Sahibi / Owner

Mehmet BULGEN

## Editörler / Editors

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / [duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / [ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)  
Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Türkiye

Doç. Dr. Ömer SADIKER / [01sadiker@gmail.com](mailto:01sadiker@gmail.com)  
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

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

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

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

## Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Mehmet Akif CEYHAN / [eylu1980@hotmail.com](mailto:eylu1980@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

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

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

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

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

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

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

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

Dr. Mustafa BORSBUĞA / [mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr)  
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity - Ankara/Türkiye

Dr. Mustafa KARATAY / [mustafakaratay1988@gmail.com](mailto:mustafakaratay1988@gmail.com)  
İğdır University Faculty of Theology - Iğdır/Türkiye

Dr. Osman SEZGİN / [osmansezgin@gmail.com](mailto:osmansezgin@gmail.com)  
Balıkesir University Faculty of Theology - Balıkesir/Türkiye

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

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

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

Dr. Tarık TANRIBİLİR / [tariktanribilir@osmaniye.edu.tr](mailto:tariktanribilir@osmaniye.edu.tr)  
Osmaniye Korkut Ata U. Faculty of Theology - Osmaniye/Türkiye

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

Arş. Gör. Abdullah YILDIZ / [abdullahyldiz11@gmail.com](mailto:abdullahyldiz11@gmail.com)  
Selçuk University Faculty of Islamic Sciences - Konya/Türkiye

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

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

Arş. Gör. Metin CİVEK / [metincivek@gmail.com](mailto:metincivek@gmail.com)  
Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology - Kilis/Türkiye

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

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

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

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

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / [duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Prof. Dr. Mehmet BULGEN / [mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)  
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Turkey

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

Dr. Abdullah DEMİR / [abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye



- Prof. Dr. Ali ÇETİN / [alicetin@kku.edu.tr](mailto:alicetin@kku.edu.tr)  
Kırıkkale University Faculty of Islamic Studies – Kırıkkale/Türkiye
- Prof. Dr. İbrahim ASLAN / [askanteog@hotmail.com](mailto:askanteog@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](mailto:metin.yurdagur@isam.org.tr)  
Kastamonu University Faculty of Theology – Kastamonu/Türkiye
- Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / [metin.ozdemin@asbu.edu.tr](mailto:metin.ozdemin@asbu.edu.tr)  
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity – Ankara/Türkiye
- Prof. Dr. Osman DEMİR / [osmandemir@hbv.edu.tr](mailto:osmandemir@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli U. Faculty of Islamic Sciences – Ankara/Türkiye
- Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / [tyesilyurt@kastamonu.edu.tr](mailto:tyesilyurt@kastamonu.edu.tr)  
Kastamonu University Faculty of Theology – Kastamonu/Türkiye
- Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / [murat.kilavuz@hotmail.com](mailto:murat.kilavuz@hotmail.com)  
Bursa Uludağ University Faculty of Theology – Bursa/Turkey
- Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / [emoosa1@nd.edu](mailto:emoosa1@nd.edu)  
University of Notra Dame – USA
- Doç. Dr. Enis DOKO / [enisdoko@gmail.com](mailto:enisdoko@gmail.com)  
İbn Haldun University Humanities and Social Sciences School – Istanbul/Türkiye
- Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / [huseyinmaraz78@hotmail.com](mailto:huseyinmaraz78@hotmail.com)  
Eskişehir Osmangazi U. Faculty of Theology – Eskişehir/Türkiye
- Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ / [kgombeyaz@hotmail.com](mailto:kgombeyaz@hotmail.com)  
İbn Haldun University Humanities and Social Sciences School – Istanbul/Türkiye
- Doç. Dr. Mahsum AYTEPE / [maytepe33@hotmail.com](mailto:maytepe33@hotmail.com)  
Gaziantep İslam Science And Technology U. Faculty of Islamic Sciences – Gaziantep/Türkiye
- Doç. Dr. Mehmet Akif CEYHAN / [eyul980@hotmail.com](mailto:eyul980@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies – Ankara/Türkiye
- Doç. Dr. Muzaffer BARLAK / [muzaffer\\_barlak@hotmail.com](mailto:muzaffer_barlak@hotmail.com)  
Samsun University Faculty of Theology – Samsun/Türkiye
- Assoc. Prof. Dr. Sultanmurat ABZHALOV / [sultanmurat.abzhalov@qyu.edu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@qyu.edu.kz)  
Akhmet Yassawi University – Kazakhstan
- Assoc. Prof. Dr. Otabek MUHAMMEDİEV / [otabekmuhammad@gmail.com](mailto:otabekmuhammad@gmail.com)  
Imam Bukhari International Scientific-Research Center, Samarkand/Uzbekistan

\*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

## Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. M. Saim YEPREM / [msaimyeprem@gmail.com](mailto:msaimyeprem@gmail.com)  
Marmara University (Emekli/Retired) – Istanbul/Türkiye
- Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / [ckaradas@uludag.edu.tr](mailto:ckaradas@uludag.edu.tr)  
Uludağ University – Bursa/Türkiye
- Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI / [cemerdemci@yahoo.com](mailto:cemerdemci@yahoo.com)  
Siirt University – Siirt/Türkiye
- Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / [hulusi.arslan@inonu.edu.tr](mailto:hulusi.arslan@inonu.edu.tr)  
İnönü University – Malatya/Türkiye
- Prof. Dr. Hülya ALPER / [hulyaalper@hotmail.com](mailto:hulyaalper@hotmail.com)  
Marmara University – Istanbul/Türkiye
- Prof. Dr. İlhami GÜLER / [iguler@ankara.edu.tr](mailto:iguler@ankara.edu.tr)  
Ankara University – Ankara/Türkiye
- Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / [ilyas\\_celebi@yahoo.com](mailto:ilyas_celebi@yahoo.com)  
İstanbul 29 Mayıs University – Istanbul/Türkiye
- Prof. Dr. Mahmut AY / [may@ankara.du.tr](mailto:may@ankara.du.tr)  
Ankara University – Ankara/Türkiye
- Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / [mehmet.evkuran@asbu.edu.tr](mailto:mehmet.evkuran@asbu.edu.tr)  
Social Sciences U. of Ankara Faculty of Divinity – Ankara/Türkiye
- Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / [ramazanaltintas59@hotmail.com](mailto:ramazanaltintas59@hotmail.com)  
Necmettin Erbakan University – Konya/Türkiye
- Prof. Dr. Sinan ÖGE / [sinanoge@atauni.edu.tr](mailto:sinanoge@atauni.edu.tr)  
Atatürk University – Erzurum/Türkiye
- Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / [emoosa1@nd.edu](mailto:emoosa1@nd.edu)  
University of Notra Dame – USA
- Prof. Dr. Kelly James CLARK / [clarck84@yahoo.com](mailto:clarck84@yahoo.com)  
Grand Valley University – USA
- Assoc. Prof. Dr. Sultanmurat ABZHALOV / [sultanmurat.abzhalov@qyu.edu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@qyu.edu.kz)  
Akhmet Yassawi University – Kazakhstan
- Assoc. Prof. Dr. Otabek MUHAMMEDİEV / [otabekmuhammad@gmail.com](mailto:otabekmuhammad@gmail.com)  
Imam Bukhari International Scientific-Research Center, Samarkand/Uzbekistan
- Dr. Shoaib Ahmad MALIK / [shoaib.malik@ed.ac.uk](mailto:shoaib.malik@ed.ac.uk)  
The University of Edinburgh – UK

## Kurumsal İletişim / Official Contact

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

## Editör İletişim / Editorial Contact

Prof. Dr. Mehmet BULGEN  
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL  
Tel: 0216 651 4375 - 1519  
[mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)  
[www.mehmetbulgen.com](http://www.mehmetbulgen.com)





## 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 isnad stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Kader'in normal sayılarının yayın dili Türkçe ve İngilizce, Aralık ayında yayımlanan özel sayısının dili ise yalnızca İngilizce'dir. Yazıların yayınlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Yazarlar, Kader'de yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [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

|     |                        |
|-----|------------------------|
| VII | Editörden<br>Editorial |
|-----|------------------------|

### Araştırma Makaleleri – Research Articles

|         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1-22    | Prof. Dr. M. Basil ALTAIE<br><i>Quantum Divine Action in Quantum-Time Perspective</i><br><i>Kuantum-Zaman Perspektifinden Kuantum İlahi Eylem</i>                                                                                                                                                                                                  |
| 23-48   | Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ<br><i>Bir Tahrife Dair Tespitler: Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605)</i><br><i>Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber'indeki Ebeveyn-i Resûl Bahsi Özelinde Bir Çalışma</i><br><i>Reflections on a Distortion: A Study on the Subject of the Prophet's Parents in the</i><br><i>Commentary on al-Fiqh al-Akbar by Ali el-Kārî (d. 1014/1605)</i> |
| 49-70   | Dr. Öğr. Ü. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ<br><i>İstidlâlî Olarak Bilinen Zarûrî Olarak Bilinebilir mi?</i><br><i>Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Yaklaşımı ve Basra Mu'tezilîleri Tarafından Eleştirisi</i><br><i>Is Inferential Knowledge Necessarily Knowable?</i><br><i>Abû'l-Qâsim al-Balkhî's Approach and Its Critique by the Basran Mu'tazilites</i>      |
| 71-91   | Dr. Öğr. Ü. Abdüssamet SARIKAYA – Dr. Öğr. Ü. Ahmet SÜRURİ<br><i>Hiçbir Tasavvur Kazanımlı (Mükteseb) Olamaz Mı?</i><br><i>Fahreddin er-Râzî ve İbn Ebi'l-Hadîd Merkezli Bir Tartışma</i><br><i>Is No Tasawwur Acquirable? A Debate Between Fakhr al-Dîn al-Râzî and Ibn Abî al-Ĥadîd</i>                                                          |
| 92-124  | Dr. Öğr. Ü. Serkan ÇETİN<br><i>Eleştirinin Eleştirisi: Fahreddin er-Râzî'nin Eleştirileri Karşısında</i><br><i>İbnü'l-Murtazâ'nın İstidlâl Yöntemleri Savunusu</i><br><i>Criticism of Criticism: Ibn al-Murtaḍā's Defense of Istidlāl Methods against</i><br><i>Fakhr al-Dîn al-Râzî's Criticism</i>                                               |
| 125-147 | Dr. Öğr. Ü. Cihan ÖZAYKAN<br><i>İbn Teymiyye'de Bütün: Tanrı'ya Ait Tekil Hakikatlerin Hudûsu İdesini</i><br><i>İlzam Eden Bir Kavramın Temaşası</i><br><i>The Whole in Ibn Taymiyya: Contemplating a Concept that Force Acceptance the Idea of</i><br><i>Occurrence of Singular Truths Belonging to God</i>                                       |



- 148-178 Dr. Öğr. Ü. Yakup HAFIZOĞLU  
*Teoriden Pratiğe Teklif-i Mâ Lâ Yutâk: Fahreddin er-Râzî'nin Görüşleri ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler*  
*From Theory to Practice in Taklîf Mâ Lâ Yutâq: The Opinion of Fakhr al-Din al-Râzî and His Criticisms of the Mu'tazila*
- 179-197 Dr. Öğr. Ü. Eyüp GÜR  
*Gazzâlî Özelinde Kelâmullahın Farklı Perspektifleri*  
*Different Perspectives on the Divine Speech (Kalâmullâh) in the Thought of al-Ghazzâlî*
- 198-217 Dr. Öğr. Ü. Adem SÜNGER  
*Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin Cüzî İrade Tartışmalarına Katkısı: Birgivi Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme*  
*Mehmed Amîn al-Üsküdârî's Contribution to the Discussions on Particual Will: A Study on Birgivi's Criticism*
- 218-244 Doç. Dr. Vezir HARMAN  
*Ateşe Arz, Hark-İltiâm ve Portal Kavramlarından Hareketle Kabir Azabının Keyfiyetine Dair Muhtemel Senaryolar*  
*Possible Scenarios About The Nature of The Torment of The Grave Based on The Concepts of Fire, Kharq-İltiâm and Portal*
- 245-261 Dr. Öğr. Ü. Ahmet ATEŞYÜREK  
*Mâverâünnehir Hanefiliği'nde İman-Amel İlişkisi Bağlamında Şerâi' Kavramı*  
*The Concept of Sharâ'i' in the Context of the İmân-'Amal Relationship in Mâwarâ' al-Nahr Hanafism*
- 262-290 Yusuf ŞİMŞEK  
*Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin İman ve Küfür Görüşleri Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Durumu*  
*The Status of Grave Sinners in the Context of Mu'tazila and Mâtürîdiyya's Views on Faith and Disbelief*
- 291-312 Dr. Öğr. Ü. Mehmet Hanifi YOLDAŞ  
*İbâdî Düşüncede Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Kullanım Alanı ve Bu İlkenin Pratiklerine Dair Bir İnceleme*  
*From Theory to Practice in Taklîf Mâ Lâ Yutâq: The Opinion of Fakhr al-Din al-Râzî and His Criticisms of the Mu'tazila*
- 313-334 Doç. Dr. Ayhan IŞIK  
*Osmanlı Son Dönem Âlimlerinden Seyyid Ali Haydar Zühütü Efendi (Hayatı, Ailesi ve Hadîkatü'l-'Uqalâ' Adlı Kelâm Eseri)*  
*One of The Late Ottoman Scholars Sayyid Ali Haydar Zuhtu Efendi (His Life, Family and Kalâm Work Hadîqat Al-Uqalâ)*



- 335-352 Dr. Muhammed Osman DOĞAN  
*18. Yüzyılda Çığır Açıcı Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlim: Hacı Çelebi Mehmed İsmet ve Temel Kelâmî Görüşleri*  
*A Groundbreaking 18th-Century Hanafî-Mâtürîdî Scholar: Hacı Çelebi Mehmed Ismet and His Core Theological Perspectives*
- 353-371 Dr. Öğr. Ü. Hamdi YALÇIN  
*Ömer Nasuhi Bilmen'in Muâviye Savunusu*  
*-Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları Özelinde-*  
*Ömer Nasuhi Bilmen's Defense of Muawiya*  
*-With Special Reference to His Book Entitled Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları-*
- 372-400 Dr. Nevzat ÇİÇEK  
*Kur'an'ı Yeniden Anlamak: Anakronizme Düşmeyen Rasyonel Bir Yorumlamanın İmkânı*  
*Re-understanding the Quran: The Possibility of a Non-anachronistic and Rational Interpretation*

#### Kitap Kritikleri – Book Reviews

---

- 401-409 Doç. Dr. İbrahim AKSU  
*Tanrı, İnsan, Yetkinlik: Tanrı'ya Benzeme Fikrinin Antik ve Orta Çağ Felsefe Geleneklerindeki Görünümleri*  
*God, Human, Excellence: The Idea of Godlikeness in Ancient and Medieval Philosophical Traditions*
- 410-416 Muhammed Sena ERDEM  
*A Review of "Islam and Environmental Ethics" by M. Y. Gada*  
*M. Y. Gada'nın "Islam and Environmental Ethics" Adlı Eserine Dair Bir İnceleme*
- 417-440 Yayın Esasları  
Publishing Policy





## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

İslam, din olarak hem Hz. Muhammed’le (a.s.) doğdu hem de kendinden önce var olan dinlerin gövdesini devraldı. Hristiyanlığın Roma’yı ele geçirmesi gibi İslamiyet de Yakın Doğu’yu ve mirasını ele geçirdi. F. Braudel’in ifadesiyle “... Daha baştan itibaren, zengin bir mirası, bir geçmişi, koskoca bir şimdiki zamanı ve daha şimdiden bir geleceği yüklenme gibi bir avantaja sahip oldu.” İslam’ın jeopolitiği bu coğrafyanın jeopolitiği oldu; bu coğrafyanın kurumları İslam’ın kurumlarına dönüştü, bir miras yeni varisleriyle buluştu. Bu karışım, kurulan İslam kültür dünyasının ve uygarlığının ruhunu oluşturdu. Bu, İslam’ın kendi dışındaki gerçekliklerle buluşmasının ilk aşamasıdır.

İkinci aşama, İslam’ın bunları içerdikten sonra aşmasıdır. Hegel’in *aufhebung* kavramını ödünc alırsak, tarihin düz çizgi halinde ilerlediği teziyle de birleştiğinde, her içererek aşma eylemi bir önceki aşamadan daha gelişmiş olmayı gerektirir. Bu durumda İslam doktrin olarak kendinden öncekileri içererek aşan ve yeri geldiğinde onlardan kopan ilkeler ve normlar içerir. Aynı süreç kendinden sonrası için de geçerlidir. Bu akış, zamanın içinde hareket etme ile zamanın dışına düşme arasında hassas bir çizgi yaratır. Zamanın dışına düşerek tarihsizliğe maruz kalmak istemeyenlerin zaman içinde hareket etme gibi bir zorunlulukları vardır. Ulemanın uygulamalarının takip eden asırlarda mutlaklaştırıldığı ve farklı coğrafyalara has maddi ve kültürel-antropolojik şartları hâvi zamanın yanlış bir şekilde ‘İslamî’ etiketiyle mühürlenip kutsallaştırıldığı dikkate alındığında, büyük gövdeli geleneklerin zamanın ritmini tutma ve gayeye yönelmede hantallaştığı görülür. Zamanın akmadığı, hareket ve gelişimin risk olarak görüldüğü, normların ebediyetle çerçevelendiği böyle bir dünyada üretilen her dünyevî hükme ‘İslamî’ sıfatını yapıştıran ve onu bizzat İslam’ın kendine dönüştüren norm üretme süreci bu donukluğun ve zamanı mühürlemenin ana etkenlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. *Kader*’in yeni sayısı vesilesiyle bütün okuyucularımızı, mevcut durumumuzu ve muhtemel geleceğimizi bu gidişatı dikkate alarak yeniden değerlendirmeye çağırıyoruz.

Dolu dolu içeriğiyle yeniden okuyucusuyla buluşan *Kader*’in yeni sayısı hayırlı olsun. Kelam’ın ciddi kavram setlerini bugünün zihniyle harmanlayarak irdeleyen yazarlarımıza minnettarız. Makalelerin kabulünden yayın aşamasına kadar bütün süreci özveriyle yürüten editörlerimize içten teşekkür ediyorum.

*Kader*’in bir sonraki sayısında sağlıklı buluşmak üzere...

**Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

**Editör**



## Quantum Divine Action in Quantum-Time Perspective

### Kuantum-Zaman Perspektifinden Kuantum İlahi Eylem

**Mohammed Basil ALTAIE**

Misafir Prof. Dr., Teorik Fizik Araştırma Grubu, Leeds Üniversitesi, Leeds/Birleşik Krallık  
Visiting Emeritus Professor, Theoretical Physics Research Group, University of Leeds, Leeds/United Kingdom  
[baseltaie@gmail.com](mailto:baseltaie@gmail.com) | [orcid.org/0000-0001-8170-8665](https://orcid.org/0000-0001-8170-8665) | [researchgate](https://researchgate.net/profile/Mohammed-Basil-Altaie) | [ror.org/024mrxd33](https://ror.org/024mrxd33)

#### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 17 Nisan 2025       | 17 April 2025         |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 18 Haziran 2025     | 18 June 2025          |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

#### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

#### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mohammed Basil Altaie). 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 (Mohammed Basil Altaie).

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

#### Atıf | Cite As

“Altaie, Mohammed Basil. “Quantum Divine Action in Quantum-Time Perspective”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 1-22.  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1677764>”

## Abstract

This article is intended to present my response to an article by Hakan Turan recently translated to English and published in Kader (Kader 22/2, 435-464). The discussion is centered on my proposal for Divine action. Here I try to answer some good questions raised by Turan and provide a wider scope of my theory on re-creation of quantum state upon which the model for divine action is based. The elaborations include perspectives of the quantum-time measurement which is very essential for clarifying the views and resting the foundation of the model. This presentation will resolve several questions related to the original proposal which utilizes the re-creation mechanism. Here I introduce quantum time measured by a quantum clock in concise description. This is a recent development taking place during the last ten years by physicists who are seeking merging relativity theory and quantum mechanics. Quantum time measure is an important complement for the re-creation hypothesis serving the construction of a model for quantum divine action. Time in this measure is discrete and is represented by a dynamical operator acting on the temporal states of the clock, which are entangled with the quantum states of the system. Beside this quantum time measurement aligns perfectly with the concept of discrete time devised by the Mutakallimūn which comes under the principles of Daqīq al-Kalām.

**Keywords:** Kalam, Divine Action, Quantum, Quantum-Time, Daqīq al-Kalam.

## Öz

Bu makale, Hakan Turan'ın yakın zamanda İngilizceye çevrilen ve Kader'de (Kader 22/2, 435-464) yayınlanan makalesine cevabımı sunmayı amaçlamaktadır. Tartışma benim ilahi eylem ile ilgili teklifim üzerine odaklanmaktadır. Burada Turan tarafından ortaya atılan bazı iyi soruları yanıtlamaya ve ilahi eylem modelinin dayandığı kuantum durumunun yeniden yaratılmasına ilişkin teorimi daha geniş bir kapsamda sunmaya çalışıyorum. Açıklamalar, görüşleri netleştirmek ve modelin temelini sağlamlaştırmak için çok önemli olan kuantum-zaman ölçümü perspektiflerini içermektedir. Bu sunum, yeniden yaratma mekanizmasını kullanan orijinal öneriyle ilgili çeşitli sorunları çözüme kavuşturacaktır. Burada bir kuantum saati tarafından ölçülen kuantum zamanını kısa ve öz bir şekilde tanıtıyorum. Bu, görelilik kuramı ile kuantum mekaniğini birleştirmeye çalışan fizikçiler tarafından son on yılda elde edilmiş yeni bir gelişmedir. Kuantum zaman ölçüsü, kuantum ilahi eylem için bir modelin inşasına hizmet eden yeniden yaratma hipotezi için önemli bir tamamlayıcıdır. Bu ölçümde zaman süresizdir ve sistemin kuantum durumlarıyla dolaşık olan saatin zamansal durumları üzerinde etkili dinamik bir operatör tarafından temsil edilir. Bunun yanı sıra, bu kuantum zaman ölçümü Mütakallimler tarafından tasarlanan ve Dakīku'l-Kelām ilkeleri arasında yer alan süresiz zaman kavramıyla mükemmel bir uyum içindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, ilahi Eylem, Kuantum, Kuantum-Zaman, Dakiku'l-kelam.

## Introduction

Several models are available for divine action in the world.<sup>1</sup> The model I propose here is a further development of an earlier one which utilizes the principle of re-creation. This principle was originally proposed by early Muslim theologians (the Mutakallimūn) and has been presented in several publications<sup>2</sup> The early mutakallimūn did not specify details of the re-creation process

---

<sup>1</sup> For detailed study of the Christian view see: C. Lameter, *Divine action in the framework of scientific knowledge: From quantum theory to divine action* (Fuller Theological Seminary, School of Theology, 2004).

<sup>2</sup> M. B. Altaie, "The Scientific Value of Dakik al-Kalam", *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2 (1994), 7-18; Basil Altaie, "Re-Creation: A Possible Interpretation of Quantum Indeterminism", *Matter and Meaning*, edited by Michael Fuller (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 2010), 21-37; Basil Altaie, "God, Nature and the Cause", *Essays on Islam and Science* (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2016); Basil Altaie, *Islam & Natural Philosophy* (Oldham: Beacon Books, 2023).

other than saying that the transients (accidents) are under continuous change and that no transient stays two instants of time. I found that this principle resonates conceptually with the foundation of quantum mechanics. Therefore, I tried to utilize it on two levels: theological level where I propose a model for quantum divine action, explaining how the divine may interact with the world, and on a scientific physical level where I suggest that this principle has the potential of solving the fundamental problem of measurement in quantum mechanics. In my presentation of the hypothesis of re-creation I postulate that physical observables of the quantum state are under continued re-creation at a rate proportional to the total energy of that state. Such a postulate is based on Max Planck's relationship for the quantization of thermal radiation. Since the re-creation rate is extremely high for macroscopic systems, many features of macroscopic (classical) systems are regained including objectivity while maintaining the quantum features of the microscopic systems.

Hakan Turan thoroughly analyzed and discussed my proposal in his excellent work<sup>3</sup>. Assessing my proposal, Turan raised several important questions which need to be answered. In this article I present my response to those questions using this opportunity to present some unpublished material extending my model for divine action to include other recent discoveries of theoretical physics, reinforcing the model and enhancing it to become a full-fledged theory of the temporal development in nature. In this respect some mathematical symbols and physics concepts were unavoidable, as it is necessary to clarify the ideas behind those new ingredients incorporated with the basic re-creation hypothesis to construct the full picture of divine action in a self-consistent theory. In what follows I will present those discoveries, as much as I can, in a simplified mathematical and physical context, to move later to the second part of this article in which I respond to some important questions raised by Hakan Turan.

## 1. The problem of Time

The concept of time has long been the focus of both philosophical reflection and physical evaluation. According to Aristotle, time is a counter of changes and thus a measure of motion<sup>4</sup>. Time does not exist if there is no change; in other words, time exists whenever events happen. According to Aristotle, psychological time is a type of change that occurs within us even in absence of external change. Thus, the realm in which time is realized through our consciousness, is made up of space, motion, and matter. According to this perspective, time was believed to exist forever since the universe was believed to be eternal and without origin.

An alternative view of time was put out by the Algerian Christian philosopher and theologian St. Augustine of Hippo (356-430 C.E.), who assumed that the universe had a beginning. He acknowledged that time did not exist prior to the birth of the universe, even though he considered

---

<sup>3</sup> Hakan Turan, "The Kalām-based Continuous Re-creation Approach of Basil Altaie Compared to Quantum Divine Action Models from Christian Contexts", trans. Hakan Turan. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 435-464.

<sup>4</sup> Aristotle, *Physics*, trans. Robin Waterfield with an introduction and notes by David Bostock (Oxford: Oxford University Press, 1999), 105.

time in relation to events as it was in the Aristotelean notion. He provides a beautiful and profound explanation of eternity in his work "Confessions"<sup>5</sup>.

The Muslim philosopher and theologian Abu Hamid Al-Ghazali (1058–1111 C.E.) expanded on the idea that time is connected to the occurrence of events. He shared Augustine's belief that time marked the beginning of the universe. Al-Ghazali also urged that space and time be treated equally, acknowledging that the "time extension," as he dubbed it, ought to be handled similarly to the space extension. According to him: "In a similar vein, it will be stated that temporal extension is a concomitant of motion, just as spatial extension is a concomitant of body."<sup>6</sup> According to Al-Ghazali, there is no *before* or *after* other than in relation to another reference; time can only be identified in relation to other events<sup>7</sup>.

Traditionally physicists invented a scale indicating the chronological order of events. Such a scale, which was taken in reference to the astronomical ephemeris, was adopted by Issac Newton in developing his mechanics and the theory of gravity and is called *coordinate time*. This reference of time is external and independent of the dynamics of the physical systems. It is the time which is measured by conventional clocks. However, this linear scale-time is conceptually incompatible with the theory of relativity in which time measurement depends on the frame of reference of the observer. This Newtonian time is adopted in standard quantum mechanics and, besides this, despite that all dynamical observables in quantum mechanics have corresponding operators, time in quantum mechanics is usually taken as a parameter. Physicists found that there is a need to develop the theory of gravity as presented by Albert Einstein in his theory of general relativity in which time is not linear and depends on the frame of reference of the observer. Having the coordinate-time being a continuous parameter, it is hard to see how it can be associated with the long-sought quantization of gravity. Time and gravity are intimately associated with each other. In the general relativistic description, gravity is described by the curved time<sup>8</sup>.

A complete theory of physics requires merging relativity and quantum mechanics to enable considering microscopic systems with gravity acting at very short distances properly. This means that a theory of quantum gravity requires that the measurement of time follows a profoundly different scheme. Several attempts have been made during the last forty years to quantize gravity and most were unsuccessful. Yet recently, some physicists succeeded in spotting the essential point which makes the merging of relativity theory and quantum mechanics and possibly formulating an approach to quantum gravity. This is a time which needs to be treated as a quantum-mechanical observable.

An observable in quantum mechanics is the result of a mathematical *operator* acting on the *wavefunction*, say  $\psi(x, y, z, t)$  which is a mathematical symbol representing the physical system and containing all the physical information about the system. The result of an operator acting on

<sup>5</sup> Augustine, *Confessions*, trans. R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth Middlesex: Penguin Books, Book XI, 1961), 398.

<sup>6</sup> Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, trans. Michael Marmura, (Utah: Brigham Young University Press, 2000), 33.

<sup>7</sup> More details about al-Ghazālī's views on time and the universe can be found in my recently published book Basil Altaie, *Natural Philosophy of Imam al-Ghazālī*, (Penang Malaysia: Baytul Hikma, 2025).

<sup>8</sup> Kip S. Thorne - Charles W. Misner and John Archibald Wheeler, *Gravitation* (San Francisco: Freeman, 2000).



a wave function is in effecting a transition. For example, transition in space is effected by the operator of linear-momentum and the angular momentum operator effects rotation. The energy operator (called the Hamiltonian) effects translation in time, so that if you make transitions in time would produce energy. Energy and momentum are called *dynamical observables*, that emerge as a result of the act of an operator on the wavefunction. Formulating time as an operator is one of the most fundamental outstanding problems in standard quantum mechanics.

From a theological perspective a fundamental problem with most of the proposed models for the divine action is rooted in understanding time. Several problems emerging in such models might be solved once we deal properly with *natural time* which is part of the dynamics of physical systems. For example, according to the basic Islamic creed the world is deterministic in the knowledge of God, He knows the past, the present and the future, while quantum mechanics shows that it is indeterministic. Furthermore, events in the world are unfolding for us sequentially the future is unknown to us and we get knowledge about it as events unfolds.

It is important to remark here that my approach in correlating science and theology stems from the basic Islamic belief that God has formed this world to obey certain decreed laws that we call Laws of Nature which get to be discovered, at least in approximate forms, and are expressed according to our mental comprehension and them Laws of physics<sup>9</sup>.

The intrinsic measure of time can solve such many problems and resolve contradictions both in the theological belief and in physics. Such a measure of time makes it an emergent observable that is intimately correlated with the energy states of the system. This correlation is required since we know that the Hamiltonian is the drivers of the time-development of quantum systems according to the Schrödinger equation. Effectively, this equation tells us that the rate of change of a wavefunction is proportional to the Hamiltonian acting on the wave function. It is the most basic equation in quantum mechanics.

## 2. Quantum Time

According to quantum mechanics, the energy of a system is the sole driver of its temporal development. Primarily this aligns perfectly with the basic assumption that the state of the physical system is under continued re-creation at a rate proportional to its energy. For this reason, some physicists realized that two steps are necessary for qualifying time to become a full quantum-relativistic observable. First, they must construct an operator of time associated with time-states and, second it would be necessary to have time as an emergent observable associated with the dynamics of the physical system, with relativistic features compatible with both quantum mechanics and relativity theory. For this goal physicists based their works on a formulation which was suggested by Don Page and William Wootters<sup>10</sup> in 1982. This formulation was not clear enough when proposed but was further developed and qualified during the last ten

<sup>9</sup> This point is explained in details in the second edition of my book Basil Altaie, *God, Nature and the Cause*, (U.K.: Beacon Books, 2025).

<sup>10</sup> Don N. Page - W.K. Wootters, "Evolution without evolution: Dynamics described by stationary observables" *Physical Review* 27/12 2885 (1983).

years through the extensive works of Giovanetti et. al.<sup>11</sup>, Leon and Maccone<sup>12</sup>, Smith and Ahmadi<sup>13</sup>, Marletto and Vedral<sup>14</sup>, Maccone and Sacha<sup>15</sup> with further development by Favalli and Smerzi<sup>16</sup>. The basic idea is to refer the measurement of time to a *quantum clock* that is made to be part of a global system (called the universe) which includes the quantum system and the clock. The global system is represented by a Global wavefunction  $|\Psi\rangle$  composed of the direct product of the states of the clock and the states of the physical system under consideration. Changes in the energy states of the system are correlated (entangled) with the temporal transitions of the clock. Accordingly, time is no longer get measured with reference to an external and independent clock, but becomes an intrinsic dynamic observable part of the *universe*. By this reformulation of the reference of time physicists were able to formulate it as an operator acting on the states of the quantum clock. Several other physicists tried to elaborate on the relativistic features of the quantum time showing how time get dilated in quantum relativistic systems.<sup>17</sup> Favali and Smerzi<sup>18</sup> went further to expose how quantum time formulated according to the prescription suggested by Pegg<sup>19</sup> get dilated by gravity and tried to build a quantum spacetime based on that formulation. A full review of this topic is available.<sup>20</sup>

### 2.1. Quantum Time in physical context

In all the above formulations time is measured by a quantum clock with its states being entangled with the states of the physical system. In mathematical language we say that the Hamiltonian of the universe is the sum of the clock Hamiltonian and the Hamiltonian of the physical system.

To merge relativity with quantum mechanics John Wheeler and Bryce Dewitt modified Schrödinger's equation and applied it to the whole universe. It is known that the main feature of the universe in general relativity is being closed, has no outside, and is called *block-universe*. In such a universe the past, present and future all exist, but different observers live different times. In such a universe the dynamics is driven internally by energy and time development of the states, in addition to having time measured intrinsically with the relativistic features (measurements becoming observer-dependent).

<sup>11</sup> V. Giovannetti - S. Lloyd, and L. Maccone, "Quantum time", *Physical Review* 92/4 (2015).

<sup>12</sup> J. Leon - L. Maccone, "The Pauli Objection", *Foundations of Physics* 47/1597-1608 (2017).

<sup>13</sup> A. Smith - M. Ahmadi, "Quantizing time: interacting clocks and systems", *Quantum* 3/160 (2019).

<sup>14</sup> C. Marletto - V. Vlatko, "Evolution without evolution and without ambiguities", *Physical Review* 95/4 (2017).

<sup>15</sup> L. Maccone - K. Sacha "Quantum measurements of time", *Physical Review Letters* 124/11 (2020).

<sup>16</sup> T. Favalli - A. Smerzi, "Time observables in a timeless universe", *Quantum* 4/354 (2020).

<sup>17</sup> Alexander RH Smith - Mehdi Ahmadi, "Quantum clocks observe classical and quantum time dilation", *Nature Communications* 11/1 5360 (2020).

<sup>18</sup> T. Favalli - A. Smerzi, "Time dilation of quantum clocks in a Newtonian gravitational field" (2023).

<sup>19</sup> D. T. Pegg, *Phys. Rev. A* 58, 4307, (1998).

<sup>20</sup> M. Basil Altaie - Daniel Hodgson and Almut Beige, "Time and quantum clocks: A review of recent developments", *Frontiers in Physics* 10/897305 (2022).

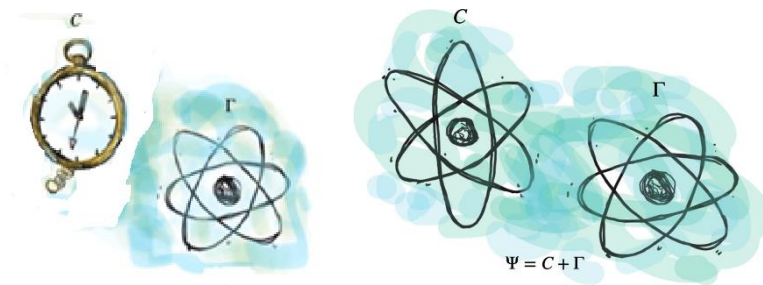


Figure (1) Left: shows a classical clock  $C$  measuring time-development of a quantum system  $\Gamma$ . Right depicts a quantum clock entangled with the quantum system forming a “universe” described by the global wavefunction  $\Psi=C+\Gamma$ . The figure is a slight modification of the original presented in Ref. (25).

If the universe is composed from the physical systems and the clock, then the total Hamiltonian is the sum of the system’s Hamiltonians and the clock Hamiltonian. This global Hamiltonian acting on the global wavefunction of the universe must be zero ( $H|\Psi\rangle=0$ ). This is called the Wheeler-DeWitt equation. When applied to the whole universe, it implies that the mass-energy of all constituents of the universe equals the gravitational energy between those constituents. This is one argument for claiming that the universe was created from nothing<sup>21</sup>.

Employing this equation in the formulation of time based on the Page-Wootters formulation the quantum states of the universe will be a sequence of stationary states (states stationed in their positions in space and or in time) engulfed by the global wavefunction  $|\Psi\rangle$  which is a solution of the Wheeler-DeWitt equation. Foti et. al., presented a nice discussion of the concepts involved in the Page-Wootters proposal trying to show that there is not a “quantum time”, possibly opposed to a “classical” one; there is only one time, and it is a manifestation of entanglement.<sup>22</sup> Such a conjecture might be feasible, but here we present the basic arrangement as proposed by Page and Wootters, not to confuse the reader with technical matters.

For the block-universe we have two different observers. One who is inside the universe, who experiences the time-development of the states of physical systems and consequently recognizes the causal sequence of change when states make transitions. Having the states of the physical system and the clock within the universe subjected quantum uncertainty according to Heisenberg’s relations, the states will have indeterministic status when viewed by this internal observer since.

The other observer is a *hypothetical* one and is considered hypothetical since no physical observer is allowed outside a block universe. Yet, in the quantum time formulation it is allowed to assess the status of the states engulfed by eternity. For this hypothetical observer, all the states are stationary appearing as 3d-holograms and existing at once; past, present and future. Time has no distinct meaning for him but may recognize the difference between the states and consequently,

<sup>21</sup> Lawrence M. A Krauss, *Universe from Nothing: Why there is something rather than nothing* (Simon and Schuster, 2012).

<sup>22</sup> Caterina Foti - Coppo Alessandro Coppo - Barni Giulio - Alessandro Cuccoli and Paola Verrucchi, "Time and classical equations of motion from quantum entanglement via the Page and Wootters mechanism with generalized coherent states" *Nature communications* 12/1 1787 (2021).

may reckon that time sequence exists (see Fig. 2). The available literature does not provide much detail in this respect.

Having the states of the universe being stationary, the global state  $|\Psi\rangle$  is composed of a sum of all the states of the system which are the direct product of the states of the clock and the states of the physical system. Obviously, the time dependence is accounted for by the states of the clock, while the states of the system are stationary having allocated by their *conditional probabilities* which allocates the states entangled (correlated) with time marked the quantum clock. The time development of the states of the physical system happens as the system goes through the available states. At any moment  $t_0$  the internal observer sees any event because of the projection of the global wavefunction  $|\Psi\rangle$  onto the time state at of the clock  $t_0$ . Symbolically, this is represented as  $\langle t_0 | \Psi \rangle$ .

In such a block-universe all the time, the past, present and the future are all there. The observer inside the universe sees the time development of the states inside the universe as he observes it happening as it is a three-dimensional holographic movie (see Fig. 2 depicting a 2-d projection). For him the *present* is what hesees and feels, the *past* is what has passed out, for which he may keep a memory, and the *future* is what is expected to happen ahead. On the other hand, a hypothetical observer outside the universe sees all states (events) at once in one pot. For this hypothetical observer, all states are deterministic, and all events occur deterministically.

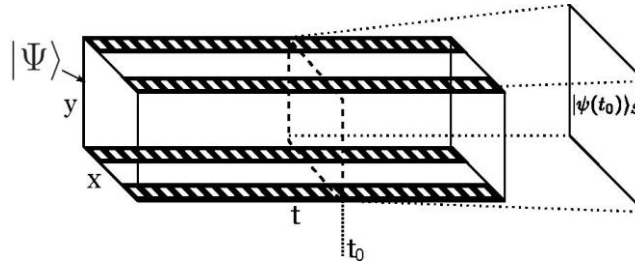


Fig. (2) stationary states of the clock engulfed in eternity (modified from ref. 5)

The theory currently is incomplete, but discoveries are going ahead, and the theoretical composition is progressing while experimental tests are also being proposed. We know that once this observer knows the dynamic of the system, he can predict the happenstance of the next event with some associated probability. However, it is not clear what determines the occurrence of events. Yes, it is logical to expect that the state with the highest probability to occur most, nevertheless we may have some low probability event occurring too. This indeterminism experienced by the internal observer can be explained by standard quantum mechanics.

In view of the classical and the quantum realms limits it means that the hypothetical external observer is finding events inside the universe behaving classically, whereas the observer inside the universe find the events indeterministic and follow quantum rules. Here the problem of the border between the classical and the quantum world arises. Smith and Ahmadi<sup>23</sup> (2020) presented the evolution of the system entangled with the states of the clock and extended the conditional

<sup>23</sup> Alexander RH Smith - Mehdi Ahmadi. "Quantizing time: interacting clocks and systems", *Quantum* 3/160 (2019).

probability to allow for the clock and the system to interact. Figure (3) depicts such tracking of the evolution of the system. Now, since states coming out from the superposition state represented by the global wavefunction  $|\Psi\rangle$  are not equally probable, they need a determinant. Standard quantum mechanics does not tell us what that determinant is. However, such a determinant could be assumed to be some form of superselection.

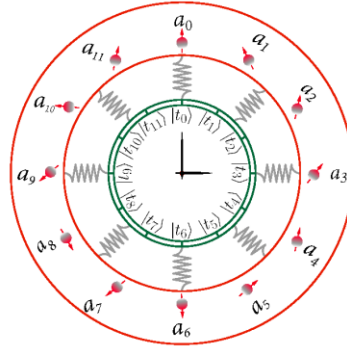


Fig (3) The quantum clock states entangled with system's states and are correlated with occurrence of events. (Ref. 25)

## 2.2. Quantum time in the theological context

Einstein's theory of general relativity suggested a Block Universe which has no outside. Such a universe contains all the space and time that is available. The physical description of time in a block universe at present might not provide us with the full story of the relationship between divine action and time. However, some features of this proposal are intriguing indeed, and mind provoking.

If we look at fig. (2) and fig. (3) above, we find that events are occurring according to their destined probabilities or conditional probabilities as described in mathematical terms. However, since there are many possible solutions for the state of a physical system we need to consider them in a process of re-creation. Each frame shown along the timeline represents a possible solution which is contingency for the event. These frames are packed up and get unfolded during the development of time.

An observer inside the universe sees events happening in a causal sequence, only past and present are determined while the future, although predictable, but nowhere is determined. Such an internal observer certainly thinks that he enjoys free-will and the indeterminacy of his world may make him think that nature has free will too. The internal observer finds that the events are indeterministic but can be predicted probabilistically. Yet, the case is different on the global level.

A hypothetical external observer sees all events occurring deterministically without reference to time, but according to their configurational status. For this observer, past present and future are all in front of his eye. As such one is strongly tempted to suggest that this external hypothetical observer itself determines the occurrence of all events inside the universe somehow or another through his consciousness.

Here I can visualize an analogy by suggesting a thought experiment. Let us imagine large number of pianos located in a grand hall. All the pianos are playing the same symphony but with a lag in between. An observer outside the hall sees what keys are played in each specific piano and he also knows which keys the other pianos will play the next moment. For him all the events take place deterministically. But wouldn't it be reasonable to conclude that such an external observer himself is determining the play of all the pianos in the grand hall?

Pierre Laplace imagined a super-intelligence that can see the world deterministic, he says:

*An intelligence knowing all the forces acting in nature at a given instant, as well as the momentary positions of all things in the universe, would be able to comprehend in one single formula the motions of the largest bodies as well as the lightest atoms in the world, provided that its intellect were sufficiently powerful to subject all data to analysis; to it nothing would be uncertain, the future as well as the past would be present to its eyes.<sup>24</sup>*

This paragraph is perhaps the best description in physics for the deterministic structure of classical mechanics. As one can easily notice, determinism requires knowing all the forces acting in nature and the momentary positions of all things in the universe, something that cannot be granted in quantum mechanics. However, taking the possibility of such knowledge as an assumption, one can see that Laplace is pointing to a *superbeing* that is “sufficiently powerful to subject all data to analysis; to it nothing would be uncertain, the future as well as the past would be present to its eyes”. This affirmation underlays a kind of metaphysical speculation over the presence of such an omniscient entity. Yet, admittedly, divine action was not in Laplace's belief as we know.

### 2.3. Superdeterminism or Superselection

Superdeterminism is a concept aiming at resolving the problem of measurement in quantum mechanics where there is a conflict between the measurement process which is non-linear and the original equation of motion (Schrödinger's equation) which is linear.<sup>25</sup>

It suggests that there is no Statistical Independence between the measurer and the systems being measured. By positing that all systems are correlated with the choices of measurements, superdeterminism provides a potential loophole in the arguments against hidden variables in quantum mechanics suggesting that everything in the universe may be predetermined. This raises the question of free will.

The proposal of superdeterminism faced several objections from physicists, the most important of which is the argument that superdeterminism cannot faithfully reproduce the predictions quantum mechanics in all circumstances. Landsman argued that to reproduce quantum mechanics requires true randomness and this means that the theory cannot be deterministic.<sup>26</sup>

Physicists Sabine Hossenfelder made a good effort to explain and discuss the confusion and problems associated with superdeterminism and in collaboration with Tim Palmer argued that

---

<sup>24</sup> Rouse Ball - Walter W., “Pierre Simon Laplace (1749–1827)”, *A Short Account of the History of Mathematics* 4th ed. (New York: Dover Publications, 2003).

<sup>25</sup> S. Hossenfelder, *Superdeterminism: A guide for the perplexed*, (2020).

<sup>26</sup> K. Landsman, “Randomness? What Randomness?”, *Foundations of physics* 50 (2020), 61–104.



superdeterminism "is a promising approach not only to solve the measurement problem, but also to understand the apparent non-locality of quantum physics".<sup>27</sup>

The conditional probability adopted by quantum time-measurement formulation limits the probability of having an observable with a given value occurring at a specific moment of time. By such an assumption we are saying that the measured value of the observable is correlated with the time of measurement. This implies a superselection which brings up physics to be effectively ruled through a kind of transcendental agency. This assumption is imposed in the theory as we don't clearly understand the motive behind choosing certain value for the physical observable at a specific moment of time under measurement rather than another. Incidentally, the Copenhagen school lead by Niels Bohr and Werner Heisenberg assumes the concept of wavefunction collapse, by which the state of the system falls on one of the possible states and consequently an observable takes the assigned value. Physicists call the assumption of the collapse of states metaphysical without assigning a source for it, yet some authors believe that the collapse of the wave function has a metaphysical connection of some sort. For instance, David Chalmers and Kelvin McQueen<sup>28</sup> have explored the relationship between consciousness and the collapse of the wavefunction, suggesting that the notion of "measurement" in quantum mechanics is vague and anthropocentric. This view implies that collapse is not purely a physical process but involves metaphysical considerations. Other works present a similar stand on physical basis<sup>29</sup>.

Recently, Baas and Le Behan have criticized superdeterminism arguing that that the view requires a neo-Humean account of at least some laws, and creates a significant problem for the use of statistical independence in other parts of physics and science more generally.<sup>30</sup>

A better realization of determinism/indeterminism can be achieved by adopting a block universe with quantum time measurement inside which physical systems are under continued re-creation. In this case we have two perspectives: one which is experienced by an external hypothetical observer in which all events, past, present and future are available in no time (as stationary states), the external observer lives in no time. The other perspective is what the internal observer in a block universe sees, where only events that have passed and those at present are known to him. As time passes events in the future unfold. Such events can be predicted with some probability but never determined; the world as seen by the internal observer is indeterministic. This is the picture we get from the quantum time formulation. Superselection comes in this context upon the occurrence of an event out of different possibilities with different probabilities. Such selection which implies superdeterminism too but in a different perspective. This is the reason why I choose the term *superselection* when expressing the status from the perspective of the internal observer while not objecting to using the term *superdeterminism* when looking from

<sup>27</sup> Sabine Hossenfelder - Tim Palmer, "Rethinking Superdeterminism", *Frontiers in Physics* 8/139 (2020).

<sup>28</sup> David J. Chalmers - Kelvin J. McQueen, "Consciousness and the collapse of the wave function" (2021).

<sup>29</sup> Ney - Alyssa and David Z Albert (eds), *The Wave Function: Essays on the Metaphysics of Quantum Mechanics* (Oxford Academic, 23 May 2013).

<sup>30</sup> A. Baas - B. Le Bihan, "What does the world look like according to superdeterminism?", *The British Journal for the Philosophy of Science* 74/3 (2023), 555-572.

the perspective of the hypothetical external observer. I hope the reader will be able to appreciate the theological implications of such a picture.

### 3. The Re-creation Proposal

About fifteen years<sup>31</sup> ago I proposed that the problem of measurement in quantum mechanics besides the question of free will and resolving the dilemma of determinism and indeterminism could be solved by proposing that physical systems are under continued re-creation at a rate proportional to their total energy.<sup>32</sup> As such macroscopic systems will behave almost classically because of their very high rate of re-creation while microscopic systems like atomic and subatomic particles behave quantum mechanically. This proposal can resolve several fundamental problems in quantum mechanics and predict others. Furthermore, the re-creation process can explain the wave-particle duality, which is fundamental for nonlocality and can explain quantum entanglement and other quantum phenomena. In this article I will not go any further in presenting the detailed formulations of the re-creation process, as such formulation gets involved in many technical and mathematical details which are out of the scope of this article. However, if we associate the quantum time measurement with re-creation it would be easy then to see that the two perspectives presented in the previous section get realized.

### 4. Response to Turan's Questions

Now I turn to comment on some of the fundamental questions raised by Turan in his article cited above.

#### 4.1. On Special Divine Action

Historic Salvation, Miracles, Fulfilment of prayers. All four are allowed in a general framework of the Divine providence. However, in my approach an outline of a theistic evolution is possible through the mechanism of superselection. An overview of this scheme is presented in my article cited below<sup>33</sup>. As for the miracles there are two types to be considered in this respect (a) events that are allowed to happen by the solutions of the equations of motion (laws of physics) irrespective of their probability provided that it is not zero, and (b) events which cannot be justified through natural processes (e.g., staff becoming a snake), such type of miracles are subject religious doctrines, rather than having an interpretation in natural sciences, and therefore might be subjected to some lingual or semantic interpretations. Incidentally, the Qur'ān has already alluded to some sort of psychological effects that produce illusion in the people and make them imagine the objects inanimate objects behaving like live characters (see for example verse 20:65-66) where Moses himself was deluded by the magicians. Metaphoric explanations for some miracles of this type are alluded to in the Qur'ān where in the case when Moses challenges the magicians of the Phero he thaws his stick, and it turns into a snake.

---

<sup>31</sup> See reference (3) above.

<sup>32</sup> M. Basil. Altaie, "Re-Creation: A possible interpretation of quantum indeterminism", 2009.

<sup>33</sup> M. Basil. Altaie, "The Quran and Evolution: on the creation and development of Humans", ResearchGate (2024).

Fulfilment of prayers take place in special cases when God accepts the prayer of a person. This has some conditions to be fulfilled. Within the same context falls the action of historical salvations. There, in the acceptance of prayers and salvation, can one see the divine *hand* more clearly.

Events that have the highest probability are the most expected to happen and these are the classical limit of the quantum system. At this point it is important to remind that in Islamic kalam laws of nature are called the *established habits* (mustaqar al-‘āda), and since these established habits are indeterministic, therefore we may say that the miracles are breaching laws of nature in the classical sense. However, in the quantum model we need not say that miracles are breaking laws of nature, since they are basically described by contingent states of an extremely low probability. Such events therefore may happen naturally subject to conditional probability or superselection.

The way macroscopic effects resulting from microscopic quantum re-creation process is subject to the superselection taking place within the process of re-creation which usually has a very high rate. For example, this high rate of re-creation,  $10^{22}$  Hz, allows a single electron to be thought of as passing through the two adjacent slits at the same time. Here I have an explanation for the confusing situation of a particle having to pass through two adjacent slits to build the interference pattern seen on the screen.

#### 4.2. On Scientific Realism

Events in the world on the microscopic level are indeterministic. This is what standard quantum physics tells us, and this is what the experiments have directly verified. So, there is no question that a modification of the theory will reinstall determinism without confirming some principles that have been verified experimentally, e.g., Bell’s inequalities. Theories like Hidden variables or else have no future on this issue. However, if it is said that there are some indications that quantum mechanics is incomplete, then this is possible since there are unsolved paradoxes like the problem of Schrödinger’s cat and EPR. Indeed, as we have seen above, introducing quantum time-measurement elucidates the possibility of merging relativity with quantum mechanics through having time-measurement correlated with changes of the physical system and be described by an intrinsic reference showed that several features of relativity theory merge with quantum features.

It is true after all that God does not play dice, but it is the world which is playing dice with us. Complementing quantum mechanics with quantum-time measurement resolves several paradoxes including the Schrödinger cat problem, the EPR and other problems once we bring in the picture the re-creation process and the superselection which is represented by the conditional probability. For example, quantum entanglement in EPR is a consequence of conservation of the phase of re-creation and need not imply a superluminal speed.

My model for divine action, which is based on the re-creation principle, utilizes quantum-time measurement and assumes the presence of superselection to be performed when choosing the events according to the respective conditional probability associated with quantum time formulation.

Somehow the external “hypothetical observer” proposed by quantum time formulation which, is assumed to be outside the block universe, is a hint for the divine presence in a scientific perspective. Accordingly, it is acceptable to say that my model is not concerned with theological or eschatological implications, therefore it does not necessarily subscribe to any religious faith, yet it can be understood as based on the principles of Islamic kalam in natural philosophy.

#### 4.3. The Ontological Randomness

As for the question of the ontological randomness in quantum mechanics, the model suggests that re-creating observables at extremely high rate would exhibit a classical behavior of the system. For macroscopic systems the rate of re-creation (their total energy divided by Planck’s constant) is extremely high and, therefore, shows deterministic classical behavior. Since our model suggests that the value obtained upon measuring an observable is always the temporal statistical average of that observable taken over the duration of the measurement, accordingly randomness is ontic since the process of re-creating states produces wide spectrum of values for the observable, but in each case a *superselection* intervenes randomly, as it appears to us, to produce the measured result. This is what al-Ghazālī may have meant by the concept of “preponderance”.<sup>34</sup> This superselection is expressed as the conditional probability when quantum time is adopted. So, the calculated probability for each possible state indicates the recurrence of that value of the observable within the spectrum of all the possible values for that observable. This can be better understood by adopting the Heisenberg picture in which operators are time dependent. Applying a quantum operator on a wave function results in producing an *eigenvalue* which is the physical observable. If we imagine a set of *creation operators* constructed according to the methodologies of quantum field theory acting on the wavefunction in discrete time counted with units of re-creation time  $t_r$ , we get a spectrum of values for that observable within the duration of the measurement. The longer the duration is, the thinner the spectrum is and the nearer the average to the “*expectation value*”.

The question is who is effecting the collapse of the wave function? In physics there is no precise answer, however we may say it is the measurement process, or the observer according to the Copenhagen naive interpretation. Yet, we need a determinant choosing at which value of the observable to embark upon by the collapse, otherwise the universe will be in chaos which is not the case. Therefore, we may say that actual randomness may exist in the microscopic world in one view or another, as we don’t know what the intentions are of the preponderant (or the superselection), not necessarily in a teleological sense, yet we know that this randomness get smoothed out in the macroscopic world due to the extremely high re-creation rate.

#### 4.4. The Objective Reality

As already remarked by Hakan Turan, the interpretation of quantum mechanics through re-creation reintroduces the concept of objective reality into the quantum world both before and during the measurement process. Further technical details can be found in ref. (2) cited above. The Heisenberg uncertainty principle emerges naturally from the process of re-creation because

---

<sup>34</sup> Al-Ghazālī, *Incoherence*, 23. Also see: Basil Altaie, *Islam & Natural Philosophy*, 89-93; Basil Altaie, *Natural Philosophy of Imam Al-Ghazālī*, 44-46 also Box 2 p.60-64.

of the entanglement between transitions into position space and momentum space. Once a position is re-created a momentum is generated and as the momentum gets re-created in the next moment a position is generated and so on. If unitarity is to be preserved, then this can be expressed as a commutation relation between the position and the momentum. Requiring that the unitarity is to be preserved under such a commutation leads to uncertainty relationship similar to that of Werner Heisenberg. Yet this conjecture needs to be justified through technical details possibly involving the Aharonov multiple-time measurements cited above.

#### 4.5. On Human Free Will

This might be one of the most important questions to tackle. However, within the scope of the two perspectives produced by quantum-time measurement presented above, it would be straightforward to say while freewill exist from the perspective of the internal observers, such a free will does not exist in the perspective of the external observer who sees the global status with all events are pre-determined. The internal observer sees the world as indeterministic and therefore free will is there. This aligns perfectly with standard quantum mechanics.

#### 4.6. On Occasionalism

The stand on occasionalism in my model for the divine action has been mentioned in Turan's article several times, most important of which is the point where he recognizes my distinct position on occasionalism, and quotes what I have said during a webinar shared by Mehmet Bulgen and Nazif Muhtaroglu. There I said "In occasionalism there is no clear role of the law. In my understanding of occasionalism, I say there is a law which is devised by the creator. The law is a set of causal relationships which occur regularly under specific conditions to expose a phenomenon. This stand I take it from the Qur'an where in several verses the creation of the heavens and the Earth is said to have been achieved with justice, for example: 'khalaqa assamāwāti wa l-arḍa bi-l-ḥaqq. Bi-l-ḥaqq', which that there must be a law." Indeed, here again I find that it is necessary to affirm this position which stems from the basis of *daqīq al-kalām* deriving its principles from the Qur'an. On that occasion, Mukhtaroglu commented on my position saying, "It's a new modern form of occasionalism."

However, apart from the common understanding of Islamic occasionalism a more precise description of the act of the omnipotent God in a world of contingencies without sacrificing his sovereignty or break laws of nature, can be presented as quantum theory has demonstrated that the world is indeterministic, yet causal relationships remain valid. The argument which could be put forward for negating deterministic causality is that being indeterministic means that there is a choice to be made between contingent results. The question is: who is making such a choice? More precisely what is activating the given outcome among several possible outcomes? We certainly cannot assume that the one who is making the choice is a natural agency. Certainly not, since in such a case the outcome of that law will be indeterministic too. Consequently, the argument becomes circular. Therefore, the activator can only be a transcendent agent acting beyond space and time.

One may say that, as such, the role of the divine has been limited to the specific action of choosing between contingent (allowed) results. Yes, indeed but this role is very important as it would rule

all the events in the universe. Since the allowed possibilities for a given event are defined by the laws of physics, therefore, a superselection is taking place on choosing between the epistemic contingencies. Traditionally this is accounted for by divine will. the absolute will of the divine in this scope is confined within the allowed possibilities. This would make the concept more specific and get better definition. For example, the spin state of an electron could be either up or down. These are the two contingent states which he has created and out of which God may choose. One more limitation is that for each contingent state we have a well-defined probability, in most cases the event happens with the highest probability. Accordingly, one may say that God is forced to follow certain pattern of actions by which he mostly chooses the result with the highest probability. This means that the ability of God is limited and that he is confined to act within certain algorithms within natural systems. This limits the omnipotence of God, consequently, it might then be against the religious belief that God is free to do whatever he may will.

The resolution of the above dilemma is to say that God has created all the universe to work according to laws that he respects. These are the laws of nature decreed to play over the contingent possibilities or chances. The indeterministic nature of these laws requires a determinant or preponderant. So, while the divine has the full power to choose from the contingencies, he abides himself with the laws generating those contingencies. Here comes the play between the divine transcendence and the providence.

The concept “Occasionalism” as presented in the traditional literature may have become a classical monumental term that is used to describe divine action in a theistic context. The implication of this term is no longer valid in light the new developments in understanding divine action in the light of modern physics. Quantum mechanics has abolished classical determinism and locality. Relativity theory has integrated space and time and presented a picture of a block-universe in which past, present and future are all existing; it is only the observer’s perspective which allocates events in space and time. Furthermore, describing the divine action using the hypothesis of re-creation takes the divine action away from being occasional, unless we mean by it that the divine is making the choice according to what he requires for the “occasion”. In this sense occasionalism has a new dimension. This hypothesis furnishes a fundamental physical basis for changes taking place in nature while providing robust explanations to many quantum features and phenomena including wave-particle duality. In this context, modern views about divine action do not seem to be occasional anymore. Yet, there are useful details which expresses a different view in articles presented in the monograph *Occasionalism Revisited*”.<sup>35</sup>

## 5. Laws of Nature and Divine Action

The Qur’ān presents the fundamental belief that God is the creator and sustainer of every part in the world. However, we look at the detailed description of the relationship between divine and the laws of nature, which might look to be acting autonomously, where we find that God has described these laws as his way of ruling (sunnatullah) confirming that it is generally immutable, though indeterministic. Such a ruling has been expressed in verse (41:11) where we read

---

<sup>35</sup> Nazif Muhtaroglu (ed.), *Occasionalism revisited: new essays from the Islamic and Western traditions* (Columbus: Lockwood Press, 2025)

*"Then HE turned to the heaven, while it was something like smoke, and said to it and to the earth; 'Come ye both of you in obedience, willingly or unwillingly.' They said, 'We come willingly.'"*

From this verse we understand that the inanimate matter has accepted the way prescribed by God to become laws of nature according to which the development of the universe is performed. Accordingly, laws of nature are acting under the auspices of the Divine. This expressed clearly in (41:12) which say

*"So, he ordained them seven heavens in two periods and revealed in every heaven its order; and We adorned the lower heaven with brilliant stars and provided it with protection; that is the decree of the Mighty, the Knowing."*

This verse clearly shows that God is ruling the world according to laws that he has prescribed and that the constituents of the universe has accepted these laws which we now call Laws of Nature, yet the Qur'ān tells us that these laws works under the auspices of God and for this reason for attributing the action to the divine despite that there is a law at work. This confirms that God is ruling and sustaining the universe through Laws of Nature, such laws through which the mechanism of empowering events takes place, a fundamental doctrine which is part of Daqiq al-Kalām. Divine action does not break the laws of nature because these laws are created and sustained by the divine, consequently the sustainment of these laws is understood as showing a divine respect for these laws.

It is sometimes asked how does the action of God is found in determining the event? In my model the action of God is there beside the process of creation and re-creation by which the universe is sustained. Laws of nature are the invention of God to show how such effect is maintained, it provides the apparent, or secondary causes, for events that happens within the world. The need for God arises, in part, out of the indeterminism which is manifested in the microscopic world. Having the macroscopic world looking as being deterministic does not rule out the fact that indeterminism is a built-in intrinsic feature of the world. Understanding the world as such by an Intelligent being like human necessitates the existence of a creator, a coordinator and a sustainer of the world who is beyond the laws of nature yet using them. From a scientific perspective the assumption of wavefunction collapse is usually considered to be metaphysical. However, the wave function collapse is not rich enough concept, it is a formal assumption lacking requirements like the will and intention. God who creates and chooses which event is to be effected is a richer concept that involves a consciousness and will.

As for the question is the act of God to be considered an intervention or not? In our model the action of the laws of nature are operated and sustained through regularity by the divine. All events are subject to divine will, and the laws of nature are means by which the universe is ruled, just like the laws and legislations by which individuals and society is ruled.

### 5.1. The Speed of Re-creation

The re-creation of individual particles goes at a rate proportional to the total energy of the particle. However, once we consider the whole universe to be under re-creation then using the adopted formula that the re-creation rate equals the total energy divided by Planck's constant it is easy to see that the rate of re-creation of the whole universe will be take about  $10^{-44}$  second. It



is reasonable then to speculate this figure for the rate of the re-creation of the quantum spacetime units. This coincides with another constant derived from the universal constants of physics, which is called Planck time.

## 6. Toward a Definitive Physical Theory

One of the main problems with quantum field theory (QFT) as we know is the presence of divergences which appear on calculating physical quantities. According to some physicists, these divergences are thought to be associated with a chronic disorder on the adopted basis of the theory.<sup>36</sup> My published works on the quantum divine action model might not be proposing explicitly a definitive physical theory, yet the proposal is approaching that goal primarily through the basic hypothesis of re-creation. First, the continued re-creation process implicitly involves quantization of time expressed in terms of the re-creation period. The repetition of the re-creations forms an ensemble of states, which is equivalent to the state experiencing re-creation many times. Therefore, incorporating the quantum time approach mentioned above and the assumption of superselection in my model would certainly lead us to construct a definitive physical theory that covers wide range of applications. I have already presented some important implications of the model, including explaining the emergence of wave particle duality, in Ref. (2).

Turan correctly recognized that the “statistical character of quantum physics comes as a result of the extremely rapidly alternating values (e.g. the position coordinate) of a single particle, which exist even without interaction, are sufficient due to the rapidly repeating re-creation.” This then would match in a nice way and conform in a more elegant presentation with Pollard understanding of the wave function presented in Pollard’s transcendence and providence.

## 7. Safeguarding the Divine Action Model

Turan questioned: “if, instead of God, another cause could be given for the transition from pure possibilities to a concrete reality of particles, then the model would lack a *safeguard* for the actually decisive theological component at this point.”

It was recognized earlier by Turan that indeterminism, in our physical world, is an essential pillar of my model of quantum divine action. Viewed in a physical and philosophical context, the indeterminism of the world as uncovered by quantum mechanics is not an artifact of the theory that may get replaced by deterministic alternative. This is supported by several conclusions. Bell’s theorem and the experimental verification of the violation of Bell’s inequalities (e.g. Aspect’s experiments<sup>37</sup>) is one important evidence in support for having indeterminism as a deep and intrinsic feature of nature.

Despite those other theories, which imply restoring determinism are available (David Bohm theory and the hidden variable theories for example), nevertheless none of these, at least until now, could provide robust conclusive evidence on their predictions.

---

<sup>36</sup> J.D. Bjorken, and S.D. Drell, *Relativistic quantum Fields*, (in the introduction) (McGraw Hill, 1965).

<sup>37</sup> Aspect - Alain - Jean Dalibard and Gérard Roger "Experimental test of Bell's inequalities using time-varying analyzers." *Physical review letters* 49/25 1804 (1982).

Contrary to the expectation of Einstein claiming that a spooky action at a distance is involved in quantum mechanics, quantum entanglement has been confirmed experimentally. Quantum indeterminism is like spacetime affinity which cannot be disposed with even if alternative theories appear. Even if new theories are discovered, the correspondence principle safeguards to preserve all fundamental features of the old theory at least in the limits. In our physical world indeterminism is the result of the fundamental wave-mechanical feature in nature which exhibits non-locality. The incompleteness of quantum theory is possible in the interpretations of some of its fundamental features and these could be complemented by the re-creation hypothesis and the adoption of quantum time measurement.

Certainly, in some respects one might be tempted to leave a door open for the role of determinism for the ruling of the world. Such a temptation is motivated by our comprehension of the classical world and the need to see a ruler who does not “play dice”. Indeed, such a wish can be realized when we incorporate quantum time in our formulations, where we discover that a hypothetical observer outside a block universe figuring all events inside the universe happening deterministically while the real observer inside the block universe see events happening in a time sequence like a movie, yet are indeterministic. Accordingly, we discover there is a deterministic ruling in our universe played this time by God. This means that Einstein was correct, God do not play dice, but it is the universe which is playing dice with us.

## Conclusion

Perhaps the most important pivotal point in my model for divine action is the reference it makes to Superselection that allude to the intervention of the hypothetical external observer in a block universe configuration. This is a concept that science is approaching from different sides of knowledge. In quantum mechanics we have now the concept of Superdeterminism on the table and it seems to be plausible to accept such a concept which could contribute to solve the fundamental *problem of measurement* in quantum mechanics. However, I find that the formulation of this concept and the available arguments supporting it need a fundamental revision. Hossenfelder and Palmer<sup>38</sup> gave a touch on rethinking the arguments, yet we need to consider the topic on a more fundamental level. The proposal of having two observers chasing the universe with two different perspectives is quite promising since it solves many problems in the philosophy of religion and marks a border line between physics and metaphysics. No longer it is acceptable to follow the age old original Aristotelian approach on this matter. Metaphysics cannot be projected on physics and our understanding of the causes and reasons cannot be complete from one perspective only. We must consider both the hypothetical external observer who sees the whole on the stationary states of the block-universe observing the past, present and the future in one glance and the perspective of the observer inside the block universe, who sees all states as time-developing according to the basic equations of physics. Both perspectives are complementary to each other and can explain the problems related to the divine actions and quantum mechanics as well, possibly, providing us with an explanation on the realization

---

<sup>38</sup> See Ref. (29).

causality from two perspectives in which it is deterministic and uncaused (in the eyes of the external observer), indeterministic and occasional (in the eyes of the internal observer).

In conclusion I say: Albert Einstein was right in saying “God does not play dice”, here I complement the phrase by saying: being a resident inside the universe I find that “the world is playing dice with us not God.”

## Acknowledgments

The author is on the editorial board of Kader. However, in this issue, in which the author's article was published, the editorial duties and authorizations of the author were suspended. Thus, the principle of double-blind refereeing was complied with.

The author would like to thank the reviewer of the article for his comments enhancing the clarity of the presentation.

## Bibliography

- Al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers*. trans. Michael Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- Altaie, Basil. "Re-Creation: A Possible Interpretation of Quantum Indeterminism". *Matter and Meaning*, edited by Michael Fuller, 21–37. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 2010. Available at arXiv:quant-ph/0907.3419v1.
- Altaie, Basil. *Natural Philosophy of Imam al-Ghazālī*. Penang Malaysia: Baytul Hikma, 2025.
- Altaie, Basil. *God, Nature and the Cause. Essays on Islam and Science*. Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2016.
- Altaie, Basil. *Islam & Natural Philosophy*. Oldham: Beacon Books, 2023.
- Altaie, M. B. "The Scientific Value of Dakik al-Kalam". *Islamic Thought and Scientific Creativity* 5/2, (1994), 7-18.
- Altaie, M. Basil, Daniel Hodgson, and Almut Beige. "Time and quantum clocks: A review of recent developments." *Frontiers in Physics* 10 897305 (2022).
- Altaie, M. Basil. "The Quran and Evolution: on the creation and development of Humans." ResearchGate, (2024).
- Aristotle. *Physics*. trans. Robin Water eld, with an introduction and notes by David Bostock. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Aspect, Alain, Jean Dalibard, and Gérard Roger. "Experimental test of Bell's inequalities using time-varying analyzers." *Physical review letters* 49/25 1804 (1982).
- Augustine. *Confessions*. Translated by R. S. Pine-Coffin, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, Book XI, 1961.
- Baas, A., & Le Bihan, B. "What does the world look like according to superdeterminism?." *The British Journal for the Philosophy of Science*, 74(3) (2023), 555-572.
- Bjorken, J.D and Drell, S.D. *Relativistic quantum Fields* (in the introduction). McGraw Hill, 1965.
- Favalli, T., & Smerzi, A. (2023). "Time dilation of quantum clocks in a Newtonian gravitational field." (2023), arXiv preprint arXiv:2304.04281.
- Favalli, T., and Smerzi, A. "Time observables in a timeless universe." *Quantum* 4 (2020): 354.
- Foti, Caterina, Alessandro Coppo, Giulio Barni, Alessandro Cuccoli, and Paola Verrucchi. "Time and classical equations of motion from quantum entanglement via the Page and Wootters mechanism with generalized coherent states." *Nature communications* 12/1 1787 (2021).
- Giovannetti, V., Lloyd, S. and Maccone, L.. "Quantum time." *Physical Review* 92/4 045033 (2015).
- Hossenfelder, S. (2020). "Superdeterminism: A guide for the perplexed." arXiv preprint arXiv:2010.01324.

- Hossenfelder, Sabine; Palmer, Tim (2020). "Rethinking Superdeterminism". *Frontiers in Physics*. 8: 139. Chalmers, David J., and Kelvin J. McQueen. "Consciousness and the collapse of the wave function." arXiv preprint arXiv:2105.02314 (2021).
- Krauss, Lawrence M. *A universe from nothing: Why there is something rather than nothing*. Simon and Schuster, 2012.
- Lameter, C. *Divine action in the framework of scientific knowledge: From quantum theory to divine action*. Fuller Theological Seminary, School of Theology, 2004.
- Leon, J., and Maccone, L. "The Pauli objection." *Foundations of Physics* 47/1597-1608 (2017).
- Landsman, K. (2020). "Randomness? What Randomness?." *Foundations of physics* 50, 61-104.
- Maccone, L., and Sacha, K. "Quantum measurements of time." *Physical Review Letters* 124/11 110402 (2020).
- Marletto, C., and Vlatko, V. "Evolution without evolution and without ambiguities." *Physical Review* 95/4 043510 (2017).
- Muhtaroglu, Nazif (ed.). *Occasionalism revisited: new essays from the Islamic and Western traditions*. Columbus: Lockwood Press 2025.
- Ney, Alyssa, and David Z Albert (eds). *The Wave Function: Essays on the Metaphysics of Quantum Mechanics*. (Oxford Academic, 23 May 2013).
- Page, Don N., and Wootters, W. K.. "Evolution without evolution: Dynamics described by stationary observables." *Physical Review* 27/12 2885 (1983).
- Pegg, D. T. *Phys. Rev. A* 58, (1998), 4307.
- Rouse Ball, Walter W. "Pierre Simon Laplace (1749–1827)". *A Short Account of the History of Mathematics*. New York: Dover Publications, 2003.
- Smith, Alexander RH, and Ahmadi, Mehdi. "Quantizing time: interacting clocks and systems." *Quantum* 3/160 (2019).
- Smith, Alexander RH, and Ahmadi, Mehdi. "Quantum clocks observe classical and quantum time dilation." *Nature communications* 11/1 5360 (2020).
- Thorne, Kip S., Charles W. Misner, and John Archibald Wheeler. *Gravitation*. San Francisco: Freeman, 2000.
- Turan, Hakan. "The Kalām-based Continuous Re-creation Approach of Basil Altaie Compared to Quantum Divine Action Models from Christian Contexts". trans. Hakan Turan. *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 435-464.



## Bir Tahrife Dair Tespitler: Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605) Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber'indeki Ebeveyn-i Resûl Bahsi Özelinde Bir Çalışma

Reflections on a Distortion: A Study on the Subject of the Prophet's Parents in  
the Commentary on al-Fiqh al-Akbar by Ali el-Kārî (d. 1014/1605)

**Mustafa AYKAÇ**

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Associate Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye  
[maykac19@gmail.com](mailto:maykac19@gmail.com) | [orcid.org/0000-0003-3126-1070](https://orcid.org/0000-0003-3126-1070) | [ror.org/015scty35](https://ror.org/015scty35)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 06 Ocak 2025        | 06 January 2025       |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 21 Mart 2025        | 21 March 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan Ethical Statement

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

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 Aykaç).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

### Atıf | Cite As

“ Aykaç, Mustafa. “Bir Tahrife Dair Tespitler: Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605)  
Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber'indeki Ebeveyn-i Resûl Bahsi Özelinde Bir Çalışma”.  
Kader 23/1 (Haziran 2025), 23-48. ”  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1614054>

## Öz

“Tahrif” kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup orijinal bir metni veya bir fikri kastedilen anlamı taşımayacak şekilde değiştirmek anlamına gelir. Yazılı edebiyatın birçok alanında olduğu gibi dinî eserlerde de bazı tahriflerin yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışma Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'inde Hz. Peygamber'in annesi ve babasının âhiretteki durumunu ele alan kısımlarda yapıldığı düşünülen bir tahrifi konu edinmektedir. Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarının ne olduğu konusu İslâm literatürde tartışılan önemli bir konudur. İslâm âlimlerinin çoğu Hz. Peygamber'e saygısızlık olacağını ve onu inciteceğini düşünerek onun anne ve babasının cennetlik olduğunu söylemiştir. Bununla beraber Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi bazı âlimler daha gerçekçi olduğunu düşünerek onların küfür üzere öldüklerini belirtmişlerdir. Hayatının sonuna kadar bu görüşünden dönmeyen Ali el-Kârî, Hanefîler tarafından çok eleştirilmiştir. Onun bu konudaki görüşlerini dile getirdiği eserleri üzerinde yapılan çalışmalarda Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber* isimli risâlesinin üzerine Ali el-Kârî'nin yazdığı şerh olan *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli kitabının nüshalarında birtakım farklılıkların olduğu tespit edilmiştir. Bununla beraber eserin metninde yapılan bu değişiklikler hakkında kapsamlı bir araştırmaya girilmemiştir. Bu çalışma Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eserinde söz konusu edilen değişiklikleri/tahrifatı tarihî süreç içinde ortaya çıkarmayı ve bunun muhtemel sebebini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumu, Ebû Hanîfe'nin bu konuya dair görüşleri, konuyu ele alması bakımından *el-Fıkhü'l-ekber*'in farklı nüshaları hakkındaki tartışmalar araştırmamızın konusuna dâhil değildir. Çalışmamızda Ali el-Kârî'nin bu eserinin Hz. Peygamber'in anne ve babasının durumunu ele alan kısımların yazma nüshalarda, Osmanlı dönemi matbaa baskılarında, modern dönem matbaa baskılarında ve eserin tercümelerinde nasıl ele alındığı araştırılmıştır. Böylece tarihî süreç içinde konunun eserin farklı nüsha ve baskılarında yapılan tahrifler tespit edilmiştir. Tahrif hakkında daha kapsamlı tespitler yapabilmek için müellifin ilmî perspektifini, eserinin özelliklerini de değerlendirmek gerekir. Ali el-Kârî'nin şerhine konu olan eserin yazarının Hanefîliğin kurucusu Ebû Hanîfe olması önemlidir. Ali el-Kârî ise yaşadığı dönemde Hanbelîliğin yaygın olduğu Hicaz bölgesinde Hanefîliğin önemli bir temsilcisidir. Kaynaklar Ali el-Kârî'nin Hanefîliği savunmak için hiç çekinmeden diğer mezhep kurucularını eleştiren önder bir Hanefî olduğunu nakletmektedir. Buna göre eserin ortaya çıkmasında etkili olan her iki âlimin de Hanefîlik için önder isimler olduğu tespitini yapmak gerekir. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eser ise bu iki önemli kişinin yani Ebû Hanîfe ve Ali el-Kârî'nin fikirlerinin kesişim noktasını teşkil etmesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan eserleri yayına hazırlayan muhakkiklerin ilmî perspektifleri de tahrif hakkında önemli ipuçları barındırabilecektir. Bu çalışmanın bulgularının temsil gücü yüksek isim ve eserlerdeki tartışmalı konuları ele alırken tahkikli nüshalarda da tahrif olasılığının dikkate alınması gerektiğine dair bir perspektif kazandırmasını hedefliyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tahrif, Ebû Hanîfe, Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*.

## Abstract

The word “tahrif” is a word of Arabic origin and means changing an original text or an idea in a way that does not convey the intended meaning. It is known that some distortions have been made in religious works, as in many areas of written literature. This study deals with a textual alteration that is thought to have been made in the sections of Ali al-Ḳārî's *Sharḥ al-Fiqh al-akbar* that deal with the situation of the Prophet's mother and father in the afterlife. The situation of the Prophet's parents in the afterlife is an important topic has long been a matter of significant theological debate in Islamic literature. Most of the Islamic scholars thought that it would be disrespectful to the Prophet and hurt him, and argued that his parents were destined for heaven. However, some scholars such as Ali el-Ḳārî (d. 1014/1605) thought it was more realistic and said that they died in disbelief. Ali el-Ḳārî, who did not abandon this view until the end of his life, was criticized a lot by the Hanafis. In the studies conducted on his works in which he expressed his views on this subject, it has been determined that there are some differences in the copies of the book *Sharḥ al-Fiqh al-akbar*, which is the commentary written by Ali el-Ḳārî on Abu Ḥanîfa (d. 150/767)'s booklet *al-Fiqh al-akbar*. However, no comprehensive research has been undertaken on these changes made to the text of the work. This study aims to reveal the changes/distortion mentioned in Ali al-Ḳārî's book titled *Sharḥ al-Fiqh al-akbar* in the historical process and to determine the possible reason for this. The situation of the Prophet's mother and father in the afterlife, Abu Ḥanîfa's views on this issue, and the discussions on the different editions of *al-Fiqh al-akbar* in terms of how they deal with the issue are not included in the scope of our research. In this study, it will be investigated how the parts of Ali al-Ḳārî's book that deal with the situation of the Prophet's mother and father were evaluated in the manuscripts, Ottoman-era printing presses, modern-era printing presses, and translations of the book. Thus, the distortion made in different copies and editions of the work on the subject throughout

the historical process will be determined. In order to make more comprehensive determinations about the distortion, it is necessary to evaluate the scientific perspective of the author and the characteristics of his book. It is important that the author of the booklet that is the subject of Ali al-Ḳārī's commentary is Abu Hanifa, the founder of Hanafism. Ali al-Ḳārī is an important representative of Hanafis in the Hijaz region, where Hanbalism was widespread during his time. Sources narrate that Ali al-Ḳārī was a leading Hanafi who criticized the founders of other schools of thought without hesitation in order to defend Hanafism. Accordingly, it should be determined that both scholars who were influential in the emergence of the work were leading names for Hanafism. The book titled *Sharḥ al-Fiqh al-akbar* is important because it constitutes the intersection of the ideas of these two important people, namely Abu Hanifa and Ali el-Ḳārī. On the other hand, the scientific perspectives of the researchers who prepared the works for publication may also contain important clues about the distortion. The findings of this study are intended to provide a perspective on the need to consider the possibility of tampering in edited copies when dealing with controversial issues in highly representative names and books.

**Keywords:** Kalam, Distortion, Abu Hanifa, Ali al-Ḳārī, *Sharḥ al-Fiqh al-akbar*.

## Giriş

Arapça *ḥ-r-f* kökünün tef'îl babından mastarı olan *tahrîf* kelimesi, sözlük anlamı olarak “yönelmek, meyletmek, sapmak, lafzı kastedilen anlamı taşımayacak şekilde değiştirmek” anlamına gelmektedir. İslâmî literatürde “İslâm’dan önceki kutsal kitapların metninin veya anlamının bozulması” anlamında kullanılsa da tarihî süreçte herhangi bir orijinal metni veya bir fikri değiştirerek bozmayı ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>1</sup> Genellikle ana metinde değiştirme, alıntılarda çarpıtma, yanlış tercüme etme, sahte isnatlar yoluyla yapılan tahriflerdeki amacın manipülasyon ve propaganda, karalama, itibar kazandırma veya itibar yükseltme, menfaat, ideolojik veya siyasî avantaj kazanma olduğu düşünülebilir.

Tahrif konusu ilahiyat alanında öncelikle kutsal metinlerde yapıldığı düşünülen değişikliklerle ilgili söz konusu edilmiştir. İncil, Zebûr ve Tevrat’ın tahrif edildiğine dair bazı bilgiler söz konusu iken<sup>2</sup>, erken dönemde bazı kimselerin İslâm’ı tahrife yönelik faaliyetlerle suçlandığı, bazılarının da bu suçlamalar sebebiyle idam edildiği bilinmektedir.<sup>3</sup> Diğer tahrif çeşidi ise çalışmamızın da konusu olan din âlimlerinin dinî meselelere dair görüşlerinde yapılan tahriftir. Tarihî süreçte farklı sâiklerle âlimlerin eserlerinde ve görüşlerinde de birtakım tahrifin söz konusu edildiğini görmekteyiz. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi isimler eser ve görüşlerinde tahrif iddiaları sürekli dillendirilen isimler olmuştur. Mesela Ebû Hanîfe’ye bazı bozuk görüşler nispet ederek onu tekfir eden bir kitap, kendisine ait olmasa bile Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî’ye (ö. 817/1415) nispet edilmiştir. Tecsîm ve teşbih taraftarlarınca Ahmed b. Hanbel’in görüşleri tahrif edilerek, teşbih ve tecsîm taraftarıymış gibi gösterilmiştir.<sup>4</sup> Gazzâlî’nin *İhyâ’ında* ele aldığı bazı görüşlerine birtakım sokuşturmalar

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012), 115; Muhammed Tarakçı, “Tahrif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 2010) 39/422-424.

<sup>2</sup> Arif Yıldırım, “Kelami Açıdan Tevrât ve İncil’de Tahrif Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2006), 11-26; Kendinden önceki kutsal kitapların tahrifiyle ilgili Kur’ân’ın bazı beyanları için bk. el-Bakara 2/75, 79, 211; Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46.

<sup>3</sup> Muhammed Hayri Şahin, “Mushafta Eksiklik-Fazlalık Tartışmalarına Mukâtil ve Câbirî Perspektifinden Bir Değerlendirme”, *Kalemname* 7/13 (Haziran 2022), 73-91; Yusuf Koçak, *Erken Dönem Şiilikte Gnostik Tezahürler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 192.

<sup>4</sup> Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), 253.



yapılmış, Kādî İyâz (ö. 544/1149) bu nüshalardan bir tanesine ulaşmış ve bunun yakılmasını emretmiştir.<sup>5</sup> Yine İbn Arabî'nin eserlerinde tahrif iddiası dillendirilmiş, Şa'rânî'ye (ö. 973/1565) ait olan *el-Bahrü'l-mevrûd* isimli esere kendisine ait olmayan bazı bozuk akîdelerin sokuşturulduğu Şa'rânî'nin bizzat kendisi tarafından söylenmiştir.<sup>6</sup> Aynı şekilde Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (ö. 1206/1792), İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) ait görüşlerden kendi fikrine uygun olanları aldığı, bazılarını da tahrif ettiği,<sup>7</sup> yine önemli İslâm tarihçilerinden Vâkıdî'nin eserlerinde tahrifatın kuvvetle muhtemel olduğu<sup>8</sup> iddiaları da ileri sürülmüştür. Bu örnekler diğer alanlarda olduğu gibi İslâmî ilimler alanında da birtakım tahriflerin söz konusu olduğunu göstermektedir. Ali el-Kârî'nin *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eserinin ebeveyn-i resûlün âhiretteki durumlarını ele alan satırlarında rastlanan tahriflerin de bu konunun örneklerinden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Hiz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarının ne olduğu konusundaki tartışmaların merkezinde Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i vardır. *el-Fıkhü'l-ekber*'deki ebeveyn-i resûl konusu etrafında yapılan çalışmalar Ali el-Kârî'nin konu hakkındaki değerlendirmelerine de değinmektedir. Bu çalışmalar arasından özellikle Mustafa Akçay tarafından yazılan makale konu hakkında geniş, tatmin edici bilgiler vermektedir. Akçay makalesinde bir *el-Fıkhü'l-ekber* şârihi olması hasebiyle Ali el-Kârî'nin eserine de değinmekte, İbrahim Kutluay'ın aynı konuyu anlatan satırlarını<sup>9</sup> da referans vererek bu eserin nüshaları hakkında soru işaretleri bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>10</sup> Makalesinin temel konusunu teşkil etmemesi sebebiyle Akçay tarafından geniş bilgi verilmeyen Ali el-Kârî'nin bu eserinin farklı nüsha ve baskılarının incelenmesi makalemizin konusunu teşkil etmektedir. Ali el-Kârî'nin makalemize konu olan bu eserinin asıl adı *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* olsa da eser Ali el-Kârî'ye nispetle *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* şeklinde meşhur olmuştur. Eserin nüshaları hakkında yapılacak araştırmamız Hiz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarının ele alındığı bölüm etrafında şekillenecektir.

Ebeveyn-i resûl meselesi etrafında tartışılan *el-Fıkhü'l-ekber*'in farklı nüshaları, *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispetinin doğru olup olmadığı, kelâmî açıdan Hiz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarının ne olduğu, Ali el-Kârî'nin bu konu hakkındaki kanaatinden vazgeçip geçmediği gibi meselelere açıklık getirmek çalışmamızın amacı dışındadır. Çalışmamız Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eserinde ebeveyn-i resûl meselesi hakkındaki görüşlerine sonraki dönemlerde yapılan müdahaleleri tespit etmek ve muhtemel sebebini araştırmaktır. Bu sebeple çalışmamızda esere yapılan müdahaleler, Ali el-Kârî'nin şerhinde ebeveyn-i resûl konusunu ele aldığı satırlarının tarihî süreçte nasıl yazıldığını tespit etmek suretiyle ortaya konacaktır. Bu amaçla müellifin bu eserinde ebeveyn-i resûl konusunu ele aldığı satırların yazma nüshalarındaki, ilk matbaa nüshalarındaki, modern matbaa nüshalarındaki ve başka dillere yapılan

<sup>5</sup> Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, çev. Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/74, 76; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınevi, 1989), 2/ 82-87.

<sup>6</sup> Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, 1/76,78.

<sup>7</sup> Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (Dersaaset: Matbaa-i Osmaniyye, 1309), 7/189.

<sup>8</sup> Mehmet Azimli, *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2010), 14-16.

<sup>9</sup> Halil İbrâhîm Kutlây, *el-İmâm 'Alî el-Kârî ve eşeruhû fi 'ilmi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 108.

<sup>10</sup> Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 18-19.

tercümelerindeki durumu araştırılacak ve elde edilen veriler üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır.

## 1. Ebeveyn-i Resûl Meselesi Etrafındaki Tartışmalar

Peygamberlerin temel görevi gönderildikleri toplumları aldıkları vahye uygun olarak dönüştürmek ve geliştirmektir. Bu hedefe matuf olarak da getirdikleri şeriatın ilk uygulayıcıları olmak, diğer insanlara da örnek olmak durumundadırlar. Hz. Muhammed de İslâm şeriatını en güzel hâliyle yaşamaya çalışmış ve “*Muhakkak sizin için, Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı uman ve Allah’ı çok zikreden kimseler için Allah’ın resûlünde güzel bir örnek vardır.*”<sup>11</sup> âyetiyle Allah tarafından insanlara en güzel örnek olarak takdim edilmiştir. Bu durum otorite akâid metinlerine de yansımış, Hz. Peygamber’in Allah’ın seçtiği tertemiz ve günahsız kulu olduğu, âhirette de cennettin en güzel yerinde, en güzel nimetlere ve birtakım ayrıcalıklara mazhar bir konumda bulunacağı belirtilmiştir.<sup>12</sup>

Hz. Peygamber’in cennetlik olduğu tüm Müslümanlar katında kabul edilmekle birlikte onun anne ve babasının âhiretteki durumunun İslâm kelâmında tartışmalı olduğu görülmektedir. Çoğu İslâm âlimi hem Hz. Peygamber’e hem de onun anne ve babasına saygısızlık olacağı düşüncesinden hareketle Hz. Peygamber gibi ebeveyninin de cennetlik olduğunu kabul etmiştir. Bununla beraber İslâm’dan önce Arap yarımadasındaki kültürel ve itikadî durumdan ve Hz. Peygamber’in yakın akrabalarının müşrik olmalarından hareketle Hz. Peygamber’in anne ve babasının şirk üzere öldüğünü söyleyenler de olmuştur.<sup>13</sup> İlerleyen süreçte bu konu itikadî bir polemik konusu hâline gelmiş ve Hz. Peygamber’in anne ve babasının âhiretteki durumu, onların şirk üzere öldüklerini söylemenin itikadî bir sıkıntıya sebep olup olmayacağı, böyle bir sözün Hz. Peygamber’e saygısızlık anlamına gelip gelmeyeceği âlimlerce tartışılmış, itikadî metinlerde “Ebeveyi’r-Resûl, Ebeveyi’n-Nebî, Vâlideyi’n-Nebî, Vâlideyi Resûlillah, Âbâ-i Resûl, Ebeveyn-i Resûl” gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Konunun Ehl-i sünnet’in en önemli isimlerinden Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhü’l-ekber* isimli eserine yansımaları yazılı literatüre girdiği görülmektedir. Öncelikle *el-Fıkhü’l-ekber* metinleri ve şerhleri üzerinden tartışılan bu konu daha sonraları müstakil olarak ele alınır olmuş, özellikle de Osmanlı döneminde müstakil risâleler yazılmıştır.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber’in anne ve babasının âhiretteki durumlarını ele alan literatür incelendiğinde şu altı tavırla karşılaşılmaktadır:

<sup>11</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>12</sup> Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit, “el-Fıkhü’l-ekber”, çev. Mustafa Öz, *Ebû Hanîfe’nin Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 55, 57.

<sup>13</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2006), 8/250.

<sup>14</sup> *el-Fıkhü’l-ekber*’de ebeveyn-i resûl konusunu ele alan çok miktarda çalışmanın mevcudiyeti sebebiyle bu konuya girmiyoruz. Bu konudaki örnek çalışmalar için bk. Mustafa Akçay, “Hz. Peygamber’in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, 1-27; Kadir Gömbeyaz, “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî’ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi”, *Bilimname* 2/38 (2019), 57-81; Halil İbrahim Bulut, “Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızade ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* (İstanbul: y.y., 2005), 1/69-79; Ulvi Murat Kılavuz, “İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resul Risalesi Ravzatü’ş-şafa fî Valideyi’l-Mustafa -Aidiyet ve Muhteva Analizi-”, *Kader* 20/1 (2022), 236-262; Yunus Öztürk, “el-Fıkhü’l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.

- a. Ebeveyn-i resûl fetret ehliendir ve fetret ehli imanla mükellef değildir.
- b. Ebeveyn-i resûl fetret ehliendir ve fetret ehli imanla mükelleftir. Hz. Peygamber'in anne ve babası da iman etmişlerdir.
- c. Ebeveyn-i resûl fetret ehliendir ve fetret ehli imanla mükelleftir. Ancak Hz. Peygamber'in anne ve babası iman etmeyip, küfür üzere ölmüşlerdir.
- d. Ebeveyn-i resûl fetret ehliendir, fetret ehli imanla mükelleftir. Hz. Peygamber'in anne ve babası iman etmeyip, küfür üzere ölmüşlerdir. Ancak tekrar diriltip iman ettikten sonra tekrar vefat etmişlerdir.
- e. Ebeveyn-i resûl fetret ehliendir, fetret ehlinin durumu âhiretteki sorgu sonrasında belirlenecektir.
- f. Tevakkuf edip görüş bildirmeyenler<sup>15</sup>

Bu altı görüş sonuçları itibarıyla telif edildiğinde ise Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman üzere öldüklerini söyleyenler, küfür üzere öldüklerini söyleyenler ve bu konuda görüş bildirmeyenler şeklinde üç zümre belirmektedir.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldükleri, bu sebeple ehl-i necât ve cennetlik olduklarına dair kanaatin en hararetli savunucuları Şîa olmuştur. Şîa bu meseleyi Hz. Peygamber'in ve soyunun günahattan korunmuş/mâsum olduklarına dair ismet anlayışı kapsamında değerlendirmiştir. Onlar Hz. Peygamber'in ebeveynini, Hz. Ali'nin babası olması sebebiyle Ebû Tâlib'i ve hatta Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar olan tüm atalarını da ismet anlayışının içine dâhil etmiştir. Onlara göre Hz. Peygamber'in soyu içinde kimse inkâr ehli değildir.<sup>17</sup> Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman üzere öldüğünü savunan Sünnî âlimlerin en önemlisi Celâlüddîn es-Suyûtî'dir (ö. 911/1505). Suyûtî meseleyi âyet ve hadisler ışığında ayrıntılı şekilde ele alarak kendinden sonraki çok sayıda Sünnî âlim için referans kaynağı olmuştur.<sup>18</sup> Literatürde Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüklerini söyleyen ilk eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu düşünülmektedir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ali el-Kârî ve Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) de aynı kanaati paylaşmaktadırlar.<sup>19</sup>

Bu isimlerden Ebû Hanîfe İslâm dünyasının en büyük amelî ve itikadî mezheplerinin kurucusu olduğundan ebeveyn-i resûl literatüründe adı en çok anılan kişi olmuştur. Konunun ona atfedilen

---

<sup>15</sup> Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri", 69-73.

<sup>16</sup> Bu üç zümrenin kimlerden oluştuğuna dair bk. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 19-22.

<sup>17</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 131; Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 8; Ulvi Murat Kılavuz, "İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Ravzatü's-şafâ fî vâlideyi'l-Muştafa-Aidiyet ve Muhteva Analizi-", 239.

<sup>18</sup> Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 6-7; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Mesâlikü'l-hunefâ fî vâlideyi'l-Muştafa*, thk. Muhammed Zeynehum - Muhammed Azb (Beyrut: Darü'l-Emîn, 1993).

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/250; Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 11; Semih Ceyhan, "Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Süfîlerinin Ebeveyn-i Resul Literatürüne Kazandırdığı Perspektif", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 654.

en önemli eseri *el-Fıkhü'l-ekber*'de zikredilmesi meselenin çoğunlukla<sup>20</sup> onun bu eseri etrafında tartışılmasına sebep olmuştur. *el-Fıkhü'l-ekber* şerhleri üzerinden tartışılmaya başlanan konu müstakil risâlelerle ele alınarak bir literatür oluşmuştur. Eserde yer alan “Ebeveyn-i Resûl küfür üzere ölmüştür” ifadesinin Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığı, ona aitse zâhir üzere anlaşılıp anlaşılmayacağı, bu ifadenin esere sonradan ilave edilip edilmediği, ifadede imla hatası yapıp yapılmadığı, Hz. Peygamber'in ebeveynine nispet edilen küfrün hakiki küfür olup olmadığı ve konu ile ilgili yorumların telif etmenin imkânı tartışılan başlıca konular olmuştur.<sup>21</sup> Konunun tarihî süreçte çok sayıda âlim tarafından irdelenmesi meseleyi günümüzde bile araştırmalara konu olan önemli bir polemik hâline getirmiştir.

## 2. Ebeveyn-i Resûl Meselesinde Ali el-Kârî İsmiinin Önemi

Ali el-Kârî döneminin önde gelen Hanefî âlimlerindendir. Fıkıh, hadis, kelâm, tefsir ve kıraat gibi İslâmî ilimlere dair yüz seksene yakın eser yazmış, bunların hemen hemen tümü günümüze intikal etmiştir. Tam adı, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî el-Hanefî'dir.<sup>22</sup> Adındaki “el-Kârî” ifadesi kıraat ilmindeki vukûfiyeti sebebiyle verilmiştir. Çocukluğu ve ilköğrenim hayatı doğduğu Herat'ta geçen Ali el-Kârî Herat'ın Safevîlerin eline geçmesi ve bölgenin yoğun Şîîleştirme faaliyetine maruz kalması sebebiyle Mekke'ye gitmiştir. İlim hayatının en verimli kısmını vefat edinceye kadar kaldığı Mekke'de geçirmiş ve Mekke'de Hanefîliğin kuvvetli bir temsilcisi olmuştur. İlmî karakterinin en belirgin özelliği, kim olursa olsun yanlış görüş sahiplerine karşı çıkması ve dönemindeki en önemli Hanefîlik savunucusu olmasıdır. Müteşâbihât ve müşkil naslar hakkında Selef'in kanaatini benimsediği görülmektedir. O, dindeki her türlü aşırılığa, bid'ata karşı olması sebebiyle bir aşırılık olarak gördüğü vahdet-i vücûd anlayışını şiddetle reddetmiş, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi de tekfir etmiştir. İlim sahibi olmalarından dolayı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i takdir ederken tasavvufa da karşı çıkmamıştır. Akılcı ve felsefî olması sebebiyle kelâmı eleştirmiş, buna gerekçe olarak da İmam Mâlik ve İmam Şafîî gibi isimlerden nakiller yapmıştır.<sup>23</sup>

Fıkıhçı Hanefîlerin<sup>24</sup> ilmî karakterini taşıyan Ali el-Kârî her ne kadar kelâm yapmaktan mümkün olduğunca kaçınsa da kelâmî konulara dair görüş bildirmekten de geri kalmamıştır. Kelâmî bir mesele olan Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarının ne olacağı meselesindeki kanaati, bu mesele etrafındaki tartışmalarda onun isminin çokça zikredilmesine sebep olmuştur. Ali el-Kârî Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldükleri kanaatindedir. Daha gerçekçi bulunduğu bu görüşü *el-Fıkhü'l-ekber* şerhinde duygusallıktan uzak bir şekilde savunmaktadır. Eserinde Ebû Hanîfe'nin ilgili satırlarını açıklarken, “Ebû Hanîfe'nin bu sözü, onların iman üzere

<sup>20</sup> Ebeveyn-i resûl konusundaki tartışmalar sırf *el-Fıkhü'l-ekber*'de geçmesi sebebiyle ortaya çıkmış olmamakla beraber özellikle Osmanlı döneminde müstakil risâlelere konu olmasının sebebinin *el-Fıkhü'l-ekber*'de geçiyor olması ve Hanefî kimlikli ulemânın bu ifadeyi anlamlandırma çabası olduğu söylenebilir.

<sup>21</sup> Ayrıntı için bk. Mustafa Akçay, “Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, 11-24.

<sup>22</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge Kilîsî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/24, 60.

<sup>23</sup> Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1989), 2/403-405.

<sup>24</sup> Fıkıhçı ve kelâmcı Hanefîlik için bk. Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/643-658.

öldüğünü söyleyenlere veya küfür üzere öldüğünü ancak sonra Allah'ın onları dirilttiğini, sonra da iman üzere tekrar öldüklerini söyleyenlere reddiyedir.” diyerek görüşünü net şekilde anlatmaktadır. Devam eden satırlarda da kendisiyle aynı kanaati paylaşmayan Hanefileri yadırgadığı da görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'ine yaptığı şerhteki yazdıklarının yanı sıra aynı konuyla ilgili müstakil olarak yazdığı *Edilletü'l-mu'tekadi Ebî Hanîfe'l-a'zam fi ebeveyi'r-rasûl* isimli eserinde de aynı kanaatini ısrarla devam ettirmiş<sup>25</sup> ve bu görüşüyle Hanefiler arasında istisnâ bir konuma yerleşmiştir. Bu mesele hakkındaki kanaati sebebiyle birçok çevreden kuvvetli eleştirilere uğramıştır. Onun Ehl-i hadîs'in, özellikle de Hanbelîliğin hâkim olduğu Hicaz bölgesinde Hanefîliğin önde gelen bir temsilcisi olması, bununla beraber Hanefîlik adına Hanefîlerin bile tepkisini çekecek görüşleri ortaya atabilecek bir ilmî karaktere sahip olması tespit edilmesi gereken bir husustur.

### 3. Ali el-Kârî'nin Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber Nüshalarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

#### 3.1. Ali el-Kârî'nin Şerhine Temel Aldığı *el-Fıkhü'l-ekber* Nüshasında Ebeveyn-i Resûl Meselesi ve Onun Konuya Dair Yaptığı Şerh

Hiz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarının ne olduğuna dair görüşlerin ilk yansıdığı kelâm metninin Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i olduğunu düşünülmektedir.<sup>26</sup> Bununla beraber *el-Fıkhü'l-ekber* metninin Hiz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumları ile ilgili olan kısmında farklı rivayetler söz konusudur. Bu eserin bazı nüshalarında Hiz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumları hakkında bilgi verilirken, bazılarında konuya hiç değinilmemiştir. Ali el-Kârî'nin şerhinde temel aldığı *el-Fıkhü'l-ekber* metninde bu konuya üç cümle ile değinildiği görülmektedir. Ali el-Kârî'nin şerhinin konuyu ele alan kısmının farklı yazma nüshalarındaki metinlerinden yararlanarak oluşturduğumuz *el-Fıkhü'l-ekber*'e ait üç cümle en geniş hâliyle şu şekildedir:

1. Cümle: Allah resûlü'nün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.
2. Cümle: Rasûlullah (s.a.v.) iman üzere ölmüştür.
3. Cümle: Amcası Ebû Tâlib (Hz. Ali'nin (r.a.) babası) kâfir olarak ölmüştür.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu üç cümle ve Ali el-Kârî'nin yaptığı şerh ise aşağıdaki gibidir:

***el-Fıkhü'l-ekber*:** “Allah resûlü'nün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.”

***Ali el-Kârî'nin Şerhi*:** “Bu ifade onların iman üzere öldüğünü söyleyenlere veya küfür üzere öldüğünü ancak sonra Allah'ın onları dirilttiğini, sonra da iman üzere tekrar öldüklerini söyleyenlere reddiyedir. Bu konuda müstakil bir eser yazdım ve Suyûtî'nin bu konuda yazdığı üç risâlesinde söylediklerine karşı kitap, sünnet, kıyas ve ümmetin icmâından oluşan kapsamlı delillerle çürüttüm/defettim. Bazı cahil Hanefîlerin bu konudaki açıklamalarını reddetmeleri ve bunun İmam'ın (Ebû Hanîfe'nin) makamına uygun olmadığını belirtmeleri gariptir. Allah'ın “*Rahmân arşa istiva etti*”<sup>27</sup> sözünü mushaftan kaldırmak isteyen sapık Cehm b. Safvân'ın bu sözü, diğer bir sapık

---

<sup>25</sup> Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe el-A'zam fi ebeveyi'r-resûl*, thk. Meşhûr b. Hasan b. Selmân (Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, 1993), 62.

<sup>26</sup> Kevser Demir Bektaş - Ulvi Murat Kılavuz, “Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-ıstifâ' fi hakkı âbâ'i'l-Muştafâ'sı*” *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 59.

<sup>27</sup> et-Tâhâ 20/5.

olan Ahmed b. Ebî Dâvud el-Kādî'nin halife Me'mûn'dan Kâbe'nin örtüsünün üzerine "O'nun benzeri yoktur. O, aziz ve hakîmdir." yazmasını istemesi ve Rafizîlerin ileri gelenlerinin içinde es-Siddîku'l-Ekber'in (Hz. Ebûbekir'in) özelliklerinin olduğu mushaftan uzak olduklarını söylemeleri de işte tam olarak bu cahil Hanefîlerin yaptıklarına benzemektedir."<sup>28</sup>

**el-Fıkhü'l-ekber:** "Ve Rasûlullah (s.a.v.) iman üzere ölmüştür."

**Ali el-Kârî'nin Şerhi:** "Gayet açık bir husus olması sebebiyle bu noktada şârihin bunu açıklamasına gerek yok. Bu konuda peygamberin yüceliğini anlatmaya gerek yoktur. Belki imamın (Ebû Hanîfe'nin) muradı onun (s.a.v.) başlangıç ve sonu itibarıyla küfürden korunmuş olan nebîlerden bir nebi olduğu gerçeğini pekiştirmektir. Biz onun (Hz. Peygamber'in) iman üzere öldüğüne inanırız. Onun dışındaki velî kullara, âlimlere ve diğer seçkin kullara gelince her ne kadar onlardan tabiat kurallarını alt üst eden fiiller, kâmil hâller, tâatların en güzelleri sadır olsa da onların ölümlerinin iman üzere olduğundan kesin olarak emin olamayız. Bu kulların durumları ancak Allah katında bellidir. Kullara ise kapalıdır. Bundan dolayı aşere-i mübeşşere (Cennetle müjdelenen on kişi) ve onlar gibi olanlar, hâllerinin değişerek kötüye varmasından korkarlardı. Selefin bir kimsenin cennetlik olduğuna dair şehâdet hususunda üç görüşü olduğunu bilmelisin: Bunlardan ilki peygamberler dışında hiçbir kimsenin cennetlik olduğuna şehâdet etmemektir. Bu, Muhammed ibnü'l-Hanefiyye'den ve Evzâî'den nakledilmiştir. Bu husus kesin olup hakkında herhangi bir tartışma yoktur. İkincisi her müminin cennetlik olduğuna şehâdet etmektir. Bu konu hakkında nas vardır. Bu görüş âlimlerin çoğunun görüşü olup zannî bir hükümdür. Üçüncüsü ise *Şahîhîyân*'da (Buhârî ve Müslim'in hadis kitaplarında) geçtiği üzere bir müminin cennetle şehâdet ettiği kimsenin cennetlik olduğuna şehâdet etmektir. Hz. Peygamber müminlerin hayırla andıkları bir cenazeye rastladı ve "vacip oldu" dedi. Sonra Müminlerin kötü andıkları bir başka cenazeye rastladı ve "vacip oldu" dedi. Bunun üzerine Ömer de "ne vacip oldu?" diye sordu. Allah'ın resûlü (s.a.v.) de "Hayırla andığınız bu kişiye cennet, kötü andığınız bu kişiye de cehennem vacip olmuştur. Sizler Allah'ın yeryüzündeki şahitlerisiniz." buyurdu. Bu, zâhire göre galip zanla varılan bir hükümdür. Allah en iyi bilendir."<sup>29</sup>

**el-Fıkhü'l-ekber:** "Amcası Ebû Tâlib Hz. Ali'nin (r.a.) babası kâfir olarak ölmüştür."

**Ali el-Kârî'nin Şerhi:** "Yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası, bu konuda şöyle bir rivayet vârit olmuştur: Ebû Talib'in ölüm vakti geldiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) yanına geldi. Ebû Cehil ve arkadaşları da oradaydı. Hz. Peygamber (s.a.v.) amcasına "Ey amca! Allah katında ihtiyacın olacak sözü söyle." dedi. Bunun üzerine Ebû Cehil de "Abdumuttalib'in dininden yüz mü çeviriyorsun?" dedi ve orada bu sözü tekrar tekrar söyledi. Ebû Tâlib de sonunda "Ben Abdumuttalib'in dini üzereyim." dedi ve "Lâ ilâhe illallah/Allah'tan başka ilah yoktur." demekten kaçındı. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise "Nehyedilmediğim müddetçe senin bağışlanman için dua edeceğim." dedi. Bunun üzerine Allah da "Peygamber ve iman edenler akraba dahi olsalar cehennem ashabından oldukları belli olduktan sonra müşrikler için bağışlanma dileyemezler"<sup>30</sup> buyurmuştur. Yine Allah Ebû Tâlib ile ilgili olarak "Şüphesiz sen sevdiğin bir kimseye hidayet veremezsin. Ancak Allah dileyen kimseye hidayeti verir"<sup>31</sup> buyurmuştur. Bunu (bu âyetin Ebû Tâlib hakkında indiğini) Buhârî ve Müslim rivayet etmiştir."<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, thk. Mervân Muhammed eş-Şa'âr (Şam: Dârü'n-Nefâis, 2009/1430), 220.

<sup>29</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Dârü'n-Nefâis Baskısı), 221.

<sup>30</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>31</sup> el-Kasas 28/56.

<sup>32</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Dârü'n-Nefâis Baskısı), 221; Tam metin için bk. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-fıkhî'l-ekber* (Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 01 HK 844/1), 103-104; a.mlf., *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber* (İstanbul: İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, 34 Ae Arabî 1178/1), 88b-90a; a. mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-fıkhî'l-ekber* (Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge

### 3.2. Eserin Yazma Nüshalarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

Yazma eserler üzerinde yaptığımız kapsamlı araştırmalarda ilgili şerhin Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarını ele alan metnin ilk cümlesi olan “Allah resûlü'nün (Sallallâhu aleyhi ve sellem) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.” ifadesinin tüm yazmalarda tam olarak bulunduğu görülmektedir.<sup>33</sup> Önemsiz bir ayrıntı olsa da bazı yazmalarda Hz. Peygamber'in isminden sonraki salavatların yazılışlarında farklılıkların bulunduğunu belirtmekte beis görmüyoruz.<sup>34</sup>

İkinci cümle olan “Ve Rasûlullah (Sallallâhu aleyhi ve sellem) iman üzere ölmüştür.” ifadesi de Hz. Peygamber’in isminden sonra salavat da bulunmak kaydıyla tüm yazmalarda tam olarak mevcuttur.<sup>35</sup> Yazmalardaki “Amcası Ebû Tâlib, Hz. Ali’nin (r.a.) babası kâfir olarak ölmüştür.”

Müdürlüğü, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 26 Hk 793/1), 50b-51a; a. mlf., *Şerhu fıkhi'l-ekber* (Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Nevşehir Gülşehir Karavezir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 50 Gül-Kara 133), 78a-79b; a. mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 03091), 127a-128a; a.mlf., *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 06437-002), 113a-113b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 01372), 69b-70a; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 01304), 65a-65b.

33 Konuyu çok sayıda yazma eser üzerinden tetkik etmek de referans vermek bakımından bunlardan bir kısmına yer vermenin yeterli olduğunu düşünüyoruz: Ali el-Kârî, *Şerhu fîkhi'l-ekber* (Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Şarkikaraağaç Koleksiyonu, 32 Şarki 37/2), 95a; a.mlf., *Şerhu fîkhi'l-ekber* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü, Nuruosmaniye, 2185), 77a; a.mlf., *Şerhu fîkhi'l-ekber* (Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Sinop İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57 Hk 2769/1), 67b; a.mlf., *Şerhu fîkhi'l-ekber* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, Mısır Süleymânîye Medresesi Koleksiyonu, Y.İ./0119), 147b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 005038-I), 88b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 008267-I), 93a; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 001977-II), 83a; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 005727-I), 72b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (İstanbul: Atif Efendi Kütüphanesi, Atif Efendi Koleksiyonu, 01315), 93a; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (İstanbul: Atif Efendi Kütüphanesi, Atif Efendi Koleksiyonu, 01316), 102b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 02346), 124b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 02344), 68b; a.mlf., *Şerhu fîkhi'l-ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik Koleksiyonu, 00115), 93b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-fîkhi'l-ekber* (Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 01 Hk 844/1), 103; a.mlf., *Şerhu'l-fîkhi'l-ekber* (Ali Emîrî Koleksiyonu, 34 Ae Arabî 1178/1), 88b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-fîkhi'l-ekber* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 26 Hk 793/1), 50b; a.mlf., *Şerhu fîkhi'l-ekber* (Nevşehir Şehir Gülsheir Karavezir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 50 Gül-Kara 133), 78a; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (Fatih Koleksiyonu, 03091), 127a; a.mlf., *Şerhu'l-fîkhi'l-ekber* (Yazma Başışlar Koleksiyonu, 06437-002), 113a; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (Serez Koleksiyonu, 01372), 69b; a.mlf., *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fîkhi'l-ekber* (Serez Koleksiyonu, 01304), 65a.

<sup>34</sup> Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 26 Hk 793/1), 50b.

<sup>35</sup> Ali el-Kârî, *Minehu'r-razvî'l-ezher şerhu'ı-Fıkhi'l-ekber* (Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 01 Hk 844/1), 102b; a.mlf., *Minehu'r-razvî'l-ezher şerhu'ı-Fıkhi'l-ekber* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 26 Hk 793/1), 50b; a.mlf., *Şerhu'ı-Fıkhi'l-ekber* (Ali Emîrî Koleksiyonu, 34 Ae Arabî 1178/1), 88b; a.mlf., *Şerhu Fikhi'l-ekber* (Nevşehir Gülşehir Karavezir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 50 Gül-Kara 133), 78b; a.mlf., *Şerhu Fikhi'l-ekber* (Şarkikaraağaç Koleksiyonu, 32 Şarki 37/2), 95a; Ali el-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-ekber* (Nuruosmaniyye, 2185), 77a; a.mlf., *Şerhu Fikhi'l-ekber* (Sinop İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57 Hk 2769/1), 67b; a.mlf., *Minehu'r-razvî'l-ezher şerhu'ı-Fıkhi'l-ekber* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 26 Hk 793/1), 50b; a.mlf., *Şerhu fikhi'l-ekber* (Süleymâniye Medresesi, Y.I/0119), 148a; a.mlf., *Minehu'r-razvî'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 005038-I), 88b; a.mlf., *Minehu'r-razvî'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 008267-I), 93a; a.mlf., *Minehu'r-razvî'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 001977-II), 83b; a.mlf., *Minehu'r-razvî'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 005727-I), 73a; a.mlf., *Minehu'r-razvî'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber*

şeklindeki üçüncü cümle ise şerh bölümünde iki parçaya ayrılarak ifade edilmiştir. Şârih “Amcası Ebû Tâlib” ifadesine Hz. Peygamber’in amcasının kastedildiğini söyleyerek kısa bir açıklama yapmak ihtiyacı hissetmiştir. Cümlelerin kalan kısmı da tüm yazmalarda mevcuttur.<sup>36</sup>

Ali el-Kârî’nin eserinin en eski örnekleri olması bakımından bu yazmaların Ali el-Kârî’nin *el-Fıkhü’l-ekber* şerhinin orijinalini temsil ettiği tespiti yapmak gerekir. Buna göre Ali el-Kârî’nin *el-Fıkhü’l-ekber* şerhinin yazma nüshaları üzerinde yaptığımız araştırmada yazmalarda eserin metninde herhangi bir eksiltme-ekleme yapılmadığını, Hz. Peygamber’in anne ve babasının âhiretteki durumlarını ele alan bölümün hem ana metin olan *el-Fıkhü’l-ekber* bölümünde hem de Ali el-Kârî’nin yaptığı şerh bölümünde eksiksiz yer aldığı, yine bu yazmaların kendi aralarında tam bir uyum hâlinde olduğunu söyleyebiliriz.

### 3.3. Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber’in Osmanlı Dönemindeki İlk Matbaa Baskılarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

Tarihî süreçte Ali el-Kârî’nin *el-Fıkhü’l-ekber* şerhinin nüshalarının izini sürdüğümüzde dört adet taş baskı nüshasına rastladık. Bu baskılardan iki tanesi Mısırdaki, bir tanesi İstanbul’da, bir tanesi de Konya’da basılmıştır. Mısır baskılarından biri Darü’l-Kütübî’l-Arabiyyetî’l-Kübrâ matbaasında Mustafa el-Bâbî Çelebi ile Bekrî ve İsâ adındaki kardeşler tarafından tarihsiz olarak; diğeri ise 1323/1905 yılında Matbaatü’t-Tekaddüm isimli matbaada Muhammed Bedreddin el-Halebî’nin tahkiki ile Ahmed Nâcî el-Cemâlî, Muhammed Emin Hâncî ve kardeşi tarafından basılmıştır. İstanbul baskısı Çenberlitaş’ta, Matbaa-i Osmâniyye tarafından 1303/1886 yılında, Konya baskısı ise yine Matbaatü’t-Tekaddüm adlı matbaada, Muhammed Bedreddin tahkiki ile 1323/1905 yılında basılmıştır. Eserin Konya baskısının eserin Mısır’daki Matbaatü’t-Tekaddüm matbaası tarafından basılan nüsha ile uyumu dikkat çekmektedir. Matbaa isimleri, muhakikler ve basım tarihi aynı olan bu iki baskıda dizginin de aynı olduğu göze çarpmaktadır. Bununla beraber Konya baskısının

şerhi’l-fıkhî’l-ekber (Atıf Efendi Koleksiyonu, 01315), 93a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Atıf Efendi Koleksiyonu, 01316), 102b-103a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Laleli Koleksiyonu, 02346), 125a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Laleli Koleksiyonu, 02344), 69a; a.mlf., *Şerhu fıkhî’l-ekber* (Yahya Tevfik Koleksiyonu, 00115), 94a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Fatih Koleksiyonu, 03091), 127b; a.mlf., *Şerhu’l-fıkhî’l-ekber* (Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 06437-002), 113a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Serez Koleksiyonu, 01372), 70a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Serez Koleksiyonu, 01304), 65b.

<sup>36</sup> Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher şerhu’l-fıkhî’l-ekber* (Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 01 Hk 844/1), 104; a.mlf., *Şerhu’l-fıkhî’l-ekber* (Ali Emîrî Koleksiyonu, 34 Ae Arabî 1178/1), 90a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher şerhu’l-fıkhî’l-ekber* (Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 26 Hk 793/1), 51a; a.mlf., *Şerhu fıkhî’l-ekber* (Nevşehir Gülşehir Karavezir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 50 Gül-Kara 133), 79b; a.mlf., *Şerhu fıkhî’l-ekber* (Şarkikaraağaç Koleksiyonu, 32 Şarki 37/2), 96b; a.mlf., *Şerhu fıkhî’l-ekber* (Nuruosmaniyye, 2185), 77b; a.mlf., *Şerhu fıkhî’l-ekber* (Sinop İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57 Hk 2769/1), 68a; a.mlf., *Şerhu fıkhî’l-ekber* (Süleymaniye Medresesi Koleksiyonu, Y.I/0119), 148a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 005038-I) 89a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 008267-I) 93b; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 001977-II), 83b; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 005727-I), 73a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Atıf Efendi Koleksiyonu, 01315), 94a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Atıf Efendi, 01316), 103b; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Laleli, 02346), 125b; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Laleli, 02344), 69b; a.mlf., *Şerhu fıkhî’l-ekber* (Yahya Tevfik, 00115), 94a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Fatih, 03091), 128a; a.mlf., *Şerhu’l-fıkhî’l-ekber* (Yazma Bağışlar, 06437-002), 113b; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Serez, 01372), 70a; a.mlf., *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-fıkhî’l-ekber* (Serez, 01304), 65b.



jenerik sayfasının, içindekiler bölümünün ve sayfa numaralarının kendine has olması sebebiyle ayrı bir eser olarak ele alınmıştır.

Darü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ tarafından Mısır'da basılan nüshada, Ali el-Kârî'nin şerhine temel aldığı *el-Fıkhü'l-ekber* metnine ait olan "Allah resûlü'nün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir." cümlesinin ve Ali el-Kârî'nin bu cümleye yaptığı açıklamaların hiç yer almadığı görülmektedir. Eser konuya "bir *fıkhü'l-ekber* nüshasında ziyade edildiği" notu düşülerek "Ve Rasûlullah (s.a.v.) iman üzere ölmüştür." cümlesiyle başlamakta, peşinden Ali el-Kârî'nin bu cümleye yaptığı şerh eksiksiz yer almaktadır. "Amcası Ebû Tâlib, Hz. Ali'nin (r.a.) babası kâfir olarak ölmüştür." cümlesi ise bu baskıda yer almış ama yazma nüshalardan farklı olarak bu cümlelerin şerh kısmına "O Allah'a iman etmedi." cümlesiyle başlanmıştır.<sup>37</sup>

Mısır'da Matbaatü't-Tekaddüm isimli matbaada basılan nüshada da *el-Fıkhü'l-ekber*'in konuya dair Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüklerini ifade eden ilk cümlesinin kitaba dâhil edilmediği görülmektedir. Bu baskıda da konuya bir *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasında ziyade edildiği bilgisi verilerek *el-Fıkhü'l-ekber*'in konuya dair ikinci cümlesi olan "Rasûlullah (s.a.v.) iman üzere ölmüştür." cümlesi ile başlanmış ve bu cümleye dair Ali el-Kârî'nin şerhi aynen zikredilmiştir. Üçüncü cümle olan "Amcası Ebû Tâlib, Hz. Ali'nin (r.a.) babası kâfir olarak ölmüştür." cümlesi de yukarıda zikrettiğimiz Darü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ baskısında olduğu gibi kitaba dâhil edilmiş ama yine yazma nüshalardan farklı olarak bu cümlelerin şerh kısmına "O Allah'a iman etmedi." cümlesi eklenerek başlanmıştır.<sup>38</sup>

Eserin İstanbul baskısında ise eserin yazma nüshaları ile tam bir uyum söz konusudur. Diğer matbaa nüshalarından farklı olarak *el-Fıkhü'l-ekber*'in konuya dair üç cümlesinin üçünün de kitaba dâhil edildiği, Ali el-Kârî'nin bu cümlelere dair açıklamalarının da noksanlık-ziyade yapılmadan aynen korunduğu görülmektedir.<sup>39</sup> Buna göre eserin İstanbul baskısında herhangi bir tahrifin uygulanmadığı söylenebilir.

Daha önce eserin 1323/1905'te Mısır'da yapılan Darü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ baskısı ile uyumlu olduğunu zikrettiğimiz Konya baskısına gelince, aynı uyumun ilgili konuyu ele alan bölümler bakımından da sürdüğü görülmektedir. Konya baskısında da Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüklerine dair bölüm baskıya dâhil edilmeyip sansür uygulanmıştır.<sup>40</sup>

Buna göre Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eserinin Osmanlı Devleti zamanında basılan ilk matbaa baskılarından Mısır'da basılan nüshalarının ikisinde de Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere öldüklerine dair bölümün bir nevi sansür uygulanarak baskıya dâhil edilmediği, aynı baskının Konya'da da mükerreren yapıldığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber eserin İstanbul baskısında böyle bir sansür veya tahrifin söz konusu olmadığı, eserin yazmalarında olduğu şekliyle eksiksiz basıldığı görülmektedir. Ortaya çıkan bu sansür veya tahrifin sebebinin Hanefî-Mâtürîdîlerin azınlıkta kaldığı, çoğunluğun Şâfiî-Eş'arî olduğu Mısır toplumunda Hanefî-Mâtürîdîliğe karşı oluşabilecek bir tepkiyi engelleme çabası olduğu düşünülebilir. Aynı baskının

<sup>37</sup> Ali el-Kârî, *Kitâbü'l-Fıkhî'l-ekber ve şerhuhu* (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 97.

<sup>38</sup> Ali el-Kârî, *Kitâbü'l-Fıkhî'l-ekber ve şerhuhu*, thk. Muhammed Bedreddîn el-Halebî (Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323), 97.

<sup>39</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Çenberlitaş/İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1303), 195-197.

<sup>40</sup> Ali el-Kârî, *Kitâbü'l-Fıkhî'l-ekber ve şerhuhu*, thk. Muhammed Bedreddîn el-Halebî (Konya: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323), 88-89.

Konya’da tekrarlanması arka planında da -Ali el-Kârî’nin kendisinin de zikrettiği üzere- bazı Hanefîlerin kendisinin bu konudaki görüşlerine karşı duydukları rahatsızlığın yattığı söylenebilir. İstanbul nüshasında ise bu kaygının baskıya yansımadağı anlaşılmaktadır.

#### 3.4. *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*’in Modern Matbaa Baskılarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

Araştırmalarımız sonunda Ali el-Kârî’nin *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*’inin modern matbaalarda basılan dört farklı baskısı olduğunu tespit ettik. Bunlardan ilki Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye yayınevi tarafından 1998/1419 yılında Vehbî Süleyman Gâvecî tahkiki ile Beyrut’ta basılmış olup eserin adı *Minehu’r-ravzi’l-ezher şerhu’l-Fıkhî’l-ekber* olarak yazılmıştır. Esere sanal ortamda ulaşılabilir. İkinci nüsha Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye yayınevi tarafından yine Beyrut’ta Ali Muhammed Dendel tahkiki ile 2019/1440 yılında basılmış olup eserin adı *Şerhu Kitâbi’l-Fıkhî’l-ekber*’dir. Farklı tarihlerde birkaç kez basılan eserin nüshalarına sanal ortamda ulaşmak mümkündür. Üçüncü nüsha Dârü’n-Nefâis yayınevi tarafından, Mervân Muhammed eş-Şa’âr tahkiki ile 2009/1430 yılında Şam’da basılmıştır. Adı *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber* diye yazılan eserin farklı baskılarına sanal ortamda ulaşmak mümkündür. Dördüncüsü ise Mektebetü’l-Medîne yayınevi tarafından Karaçi’de 2014/1435 yılında basılmış nüshadır. Bu eserin muhakkiki yoktur ancak yayınevi eserde uygun gördüğü yerlere bazı açıklamalar eklemiştir. Eserin adı ise *Minehu’r-ravzi’l-ezher şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*’dir.

Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye tarafından basılan eserde *el-Fıkhü’l-ekber*’in ana metninin konu ile ilgili ilk cümle olan “Allah resûlü’nün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.” ifadesine yer verilmediği, diğer iki cümlelerin ana metne dâhil edildiği görülmektedir. Bununla beraber ana metinde olmayan “Allah resûlünün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.” ifadesi Ali el-Kârî’nin açıklamalarına dâhil edilerek, eserin şerh kısmında zikredilmiştir. Buna göre eserin bu baskısında ana metinde eksiklik olmasına rağmen eksik olan bu kısmın şerh kısmına alınarak bu eksikliğin telafi edildiği söylenebilir.<sup>41</sup>

Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye tarafından basılan eserde ise hem ana metinde konu ile ilgili ilk cümle olan “Allah resûlü’nün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.” ifadesine hem de bu ifadeye dair Ali el-Kârî’nin yaptığı açıklamalara yer verilmemiştir. Buna göre bu baskıda Hz. Peygamber’in anne ve babasının küfür üzere öldüklerine dair tüm ifadelerin eserden çıkarıldığını, bu suretle bir tahrif yapıldığını söyleyebiliriz.<sup>42</sup>

Eserin Dârü’n-Nefâis baskısında ise gerek eserin ana metninde gerekse şerh kısmında herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Bu baskıda eserin orijinal hâli korunmuş, herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır.<sup>43</sup> Eserin muhakkiki Mervan Muhammed eş-Şa’âr tahkikini yaparken Osmanlı döneminde basılan ve tahrifat yapıldığını tespit ettiğimiz Darü’l-Kütübi’l-Arabiyyeti’l-Kübrâ matbaasının Mısır’da bastığı nüshayı da tahkikinde dikkate aldığını söylemektedir.<sup>44</sup> Bu durumda onun bu nüshadaki tahrifi görmüş olduğunu ama ilmî bir tavır olarak tahrifi devam ettirmemiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

<sup>41</sup> Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher fî şerhi’l-Fıkhî’l-ekber*, thk. Vehbî Süleyman Gâvecî (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1998), 310-312.

<sup>42</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi’l-Fıkhî’l-ekber*, thk. Ali Muhammed Dendel (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019), 182-184.

<sup>43</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber* (Dârü’n-Nefâis Baskısı), 220-222.

<sup>44</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*, 11.

Mektebetü'l-Medîne tarafından basılan eserde ise konu diğer baskılardan farklı olarak *el-Fıkhü'l-ekber*'in ana metni, Ali el-Kârî'nin şerhi ve muhakkikin konuya dair açıklamaları olmak üzere üç bölüm hâlinde ele alınmaktadır. Bu baskıda *el-Fıkhü'l-ekber*'in ana metninin sadece üçüncü cümlesi olan “Amcası Ebû Tâlib (Hz. Ali'nin (r.a.) babası) kâfir olarak ölmüştür.” ifadesine yer verilmiş diğer iki cümle hiç anılmamıştır. Ana metinde bulunmayan “Rasûlullah (s.a.v.) iman üzere ölmüştür.” şeklindeki ikinci cümle eserin şerh kısmına dâhil edilmiştir. İlk cümle olan “Allah resûlünün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.” ifadesi ise Ali el-Kârî'nin yaptığı şerhle birlikte muhakkikin dipnot vererek yaptığı açıklamaların içine alınmıştır. Muhakkik, Ali el-Kârî'nin açıklamalarını verdikten sonra onun yazdığı son eserlerinden olan *Şifâ Şerhi*'nde bu görüşünden vazgeçtiğini söylemektedir. Devamında Hz. Peygamber'in küfür üzere öldüklerine dair ifadenin *el-Fıkhü'l-ekber*'in bir ifadesi olup olmadığı konusunu tartışmakta ve Tahtâvî (ö. 1231/1816), Beycûrî (ö. 1277/1860), Zebîdî (ö. 1205/1791) ve Zâhid el-Kevserî (ö. 1879/1952) gibi isimlerin görüşlerinden de nakiller yaparak bu ifadenin *el-Fıkhü'l-ekber*'e ait olamayacağına dair kanaatini izhar etmektedir. Muhakkik bu açıklamalarını Hz. Peygamber'in ebeveyninin kurtuluş ehli olduğuna dair yazılan on altı eser adı zikrederek sonlandırmaktadır.<sup>45</sup>

Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eserinin modern matbaa nüshaları üzerinde yaptığımız araştırma sonunda bazı baskılarda gerek ana metindeki gerekse şerhteki bazı ifadelerin zikredilmediği görülmektedir. Eserin bazı baskılarında da ana metinde zikredilmeyen kısımların şerh bölümünün içine veya söz konusu ifadelerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını ispatlamaya çalışan muhakkikin açıklamalarının içine taşındığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber eserin orijinal hâli bazı baskılarda korunmaktadır.

### 3.5. Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber'in Tercüme Baskılarında Ebeveyn-i Resûl Meselesi

Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'inin biri Türkçe'ye diğeri Urduca'ya yapılmış iki adet tercümesi vardır. Bu başlık altında bu iki tercüme makalemize konu olan ifadeler bakımından incelenecektir. Bu tercümelerden ilki Yunus Vehbi Yavuz tarafından Türkçe'ye yapılmış olup eserin adı “*Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*” olarak yazılmıştır. Farklı baskıları olan esere sanal ortamda erişilebilmektedir. Eserin 1979 yılında ve 1981 yılında Çağrı Yayınları tarafından İstanbul'da yapılan baskıları elimizdedir. Hemen hemen aynı jenerik, aynı içerik ve aynı sayfa yapısıyla yapılan bu baskılar arasında ufak yazım farklılıkları söz konusudur. Diğer tercüme ise *Şerhu Fıkhî'l-ekber* adıyla Urduca'ya yapılmış olup mütercimi Mevlânâ Muhammed Nüveydî'dir. Eser Mektebetü Rahmâniyye yayınevi tarafından Lahor'da tarihsiz olarak basılmıştır.

Eserin Türkçe baskısındaki<sup>46</sup> *el-Fıkhü'l-ekber* metninde ilgili konuya ikinci cümle olan “Rasûlullah (s.a.v.) iman üzere ölmüştür.” ifadesiyle başlanmaktadır. İlk cümle olan “Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.” cümlesi ana metne dâhil edilmemiştir. Konu üçüncü cümle olan “Amcası Ebû Tâlib (Hz. Ali'nin (r.a.) babası) kâfir olarak ölmüştür.” cümlesiyle bitirilmektedir. Eserin Ali el-Kârî'nin şerhinin ifade edildiği kısmında ise ana metne tâbi olunarak ilk cümlelerin açıklamasının tamamen çıkarıldığını görüyoruz. Şerhin ana metninin ikinci cümlesine dair olan kısmının baş tarafında metne sadık kalınmadan “Peygamber aleyhissalâtü vesselâm peygamberlerden biri olması ve peygamberlerin de başlangıçta ve sonunda küfürden

<sup>45</sup> Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2014), 195-198.

<sup>46</sup> Mütercim tercümesinde hangi nüshayı esas aldığını belirtmemiştir.

korunmuş bulunması sebebiyle bizim peygamberimizin imanın üzere öldüğüne inanırız.” şeklinde bir tercüme yapıldığı görülmektedir. Ana metnin üçüncü cümlesine yapılan şerhin sonunda da Kasas sûresinin 56. âyetinin Ebû Tâlib hakkında indiğine dair bilginin Buhârî ve Müslim’e ait olduğu bilgisi yer 1981 yılında yapılan baskıda yer almazken, 1979 yılında yapılan bir önceki baskıda parantez içinde yer almaktadır. Her iki baskıda ilgili konuların geçtiği sayfa numaraları aynıdır.<sup>47</sup>

Eserin Urduca tercümesinde<sup>48</sup> de Türkçe tercümesinde olduğu gibi *el-Fıkhü'l-ekber*'deki “Allah resûlü'nün (s.a.v.) anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir.” cümlesine ve Ali el-Kârî'nin bu cümleye dair açıklamalarına yer verilmediği görülmektedir. *el-Fıkhü'l-ekber*'in “Rasûlullah (s.a.v.) iman üzere ölmüştür.” ve “Amcası Ebû Tâlib (Hz. Ali'nin (r.a.) babası) kâfir olarak ölmüştür.” cümlelerinin ve bu cümlelere dair Ali el-Kârî'nin yaptığı açıklamalarına tercümeyle sadık kalınarak esere dâhil edildiği görülmektedir. Yine Türkçe tercümesinde olduğu gibi Urduca tercümesinde de *el-Fıkhü'l-ekber*'in Hz. Ali'nin (r.a.) babasının kâfir olarak öldüğüne dair cümlesi ile ilgili Ali el-Kârî'nin açıklamalarının son kısmında yer alan Kasas sûresinin 56. âyetinin Ebû Tâlib hakkında indiğini rivayet edenlerin Buhârî ve Müslim oldukları bilgisi zikredilmemiştir.<sup>49</sup>

Buna göre eserin iki tercümesinin konuyu ele alış tarzı açısından birbiriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Her iki çeviride de konunun en önemli cümlesi olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) anne ve babasının küfür üzere öldüklerine dair ifadenin ve Ali el-Kârî'nin bu ifadeye dair yaptığı açıklamaların yer almadığı görülmektedir. Yine her iki tercümede de metne sadık kalınmadan bazı küçük tasarruflarda bulunulduğunu, ancak bu tasarrufların konunun akışını bozan ve metni minvalinden çıkaran bir özellikte olmadığını söyleyebiliriz.

#### 4. Eserde Yapılan Tahrifatın Sebebi Ne Olabilir?

Bu soruya cevap bulabilmek için söz konusu tahrifatın yapıldığı konunun, eserin ve yazarının özelliklerinin, tahrifatı yapan muhakkiklerin ilmi karakterinin tespit edilmesi gerekir. Yukarıda da zikredildiği üzere ebeveyn-i resûl meselesi Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarını ele aldığından herkes tarafından nazik olunması gereken, hassas bir konu olarak kabul edilmiştir. Zira herkes için anne ve baba en kıymetli yakınları ifade etmektedir. Bu sebeple İslâm âlimlerinin çoğu tarafından Hz. Peygamber'e saygısızlık olacağı, onlar hakkında olumsuz kanaatler serdetmenin onu incitebileceği düşünerek<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in anne ve babasının cennetlik olduğu söylenmiştir.

Eserdeki görüşlerin sahipleri Ebû Hanîfe ve Ali el-Kârî'dir. Bu isimlerin Hanefî mezhebi içinde önder isimler olduğu ve bu isimler hakkında olumsuz söylemlerin Hanefîleri üzeceği bir gerçektir. *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber* ise bu iki ismin görüşlerinin kesişim noktasını ifade eden bir eserdir. Hem Ebû

<sup>47</sup> Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 273-274.

<sup>48</sup> Urduca'dan tercüme hususundaki yardımlarından dolayı Javeria Zaman'a teşekkür ederim.

<sup>49</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Fıkhü'l-ekber*, çev. Mevlânâ Muhammed Nüveyd (Lahor: Mektebetü Rahmâniyye, ts.), 226-228.

<sup>50</sup> Ali el-Kârî de *Edilletü mu'tekad*'ında Hz. Peygamber'in nesebi hakkında incitici söz söylemeyi tasvip etmemekte ve konunun hassasiyeti üzerinde durmaktadır. Bununla beraber müellif *el-Fıkhü'l-ekber Şerh*'inde Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldükleri kanaatini izhar ederek bir durum tespiti yapmaktan geri durmamaktadır. Buna göre yaptığı bu durum tespitini incitici olarak kabul etmediği sonucuna ulaşmak mümkündür. Konu ile ilgili olarak bk. Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebi Hanîfe el-A'zam fi ebeveyi'r-resûl*, 143-144; Yunus Öztürk, “el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz”, 111.

Hanîfe'nin hem de Ali el-Kârî'nin ebeveyn hakkındaki olumsuz yargılarının yer aldığı bu eserde söz konusu tahrifin hem Ali el-Kârî'nin ve Ebû Hanîfe'nin ilmî şahsiyetini hem de Hanefiliği olumsuz yorumlardan korumak için yapılabileceği sonucuna ulaşılabilir.

Eserin baskılarının yapıldığı yerler ve muhakkiklerin ilmî perspektifi de bize tahrifin arka planı hakkında bilgi verebilir. Osmanlılar döneminde Mısır matbaalarında yapılan baskılarda eserdeki ilgili bölümlerin çıkarılmış olması bu tahrifin Hanefîlerle Şâfiîlerin/Eş'arîlerin bir arada yaşadığı bir coğrafyada Hanefîler hakkındaki olumsuz yargıların önüne geçmek için yapıldığını düşündürmektedir. Aynı baskının Mısır'dan sonra Konya'da da yapılması, Hanefîlik adına kaygılanan çevrelerin Konya'da da olduğunu göstermektedir. Söz konusu tahrifin amacının Hanefiliği ve mezhebin iki önder ismi olan Ali el-Kârî ve Ebû Hanîfe'nin ilmî şahsiyetini korumak olduğu düşünüldüğünde fâillerinin de yine Hanefîler olduğu düşünülebilir. Ali el-Kârî'nin de şerhinde bazı cahil Hanefîlerin kendisinin bu görüşünden rahatsız olduklarına dair ifadeleri<sup>51</sup> bu kanaati destekleyici niteliktedir. Nitekim Saçaklızâde Mehmet Efendi (ö. 1145/1732) "Herhâlde soğuk başına vurdu ve aklı karıştı" diyerek, Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî eş-Şehrezûrî (ö. 1103/1691) "Ebeveyn-i Resûl'ü kötöleme hakkında Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber"deki Ali el-Kârî'nin tavrı haddi aşmış, hatta onların küfür üzere öldüğüne dair müstakil bir risâle yazmış; üstelik Şifâ şerhinde de bununla iftihar etmiştir." diyerek ve Zâhid el-Kevserî de "Ali el-Kârî şerhini hatalı nüshaya dayandırmış ve Allah kendisini affetsin edep sınırını aşmıştır." diyerek onu eleştirmiştir.<sup>52</sup> Kimi alaycı kimi sert üsluplu bu eleştiriler mezhep içinde onun bu tavrına karşı ciddi bir rahatsızlığın olduğunu göstergesidir.

Modern matbaalarda Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye yayınevi tarafından basılan nüshanın muhakkiki olan Vehbi Süleyman Gâvecî 17 Mayıs 1923 - 19 Temmuz 2013 tarihleri arasında yaşamış olan İşkodralı Arnavut bir Hanefî-Mâtürîdî din âlimidir. İşkodra'nın Garuç semtindedir. Mısır'da Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesinde eğitim aldıktan sonra Halep ve Şam'da öğretmen ve imam olarak; Suudi Arabistan'da Kral Suud Üniversitesi ve Medine İslam Üniversitesi'nde, Birleşik Arap Emirlikleri'nde Dubai Din ve Dilbilim Fakültesi'nde de akademisyen olarak çalışmıştır.<sup>53</sup> Sanal ortamda ulaşılan bu bilgiler muhakkikin Selefî anlayışın hâkim olduğu bir bölgede yaşayan bir Hanefî olduğunu göstermektedir. Mektebetü'l-Medîne tarafından basılan eserin baş tarafında ise kelâm ilminin meşrûiyeti, önemi, önde gelen İslâm âlimlerinin kelâm ilmi hakkındaki olumlu kanaatleri konusunda bilgiler verilmektedir. Daha sonra Ebû Hanîfe hakkında övücü ifadeler kullanılmakta, Ali el-Kârî ise Hanefiliğin önemli ve önder bir ismi olarak takdim edilmektedir. Bu bölümde İmâm Mâtürîdî'nin ismine de herhangi bir itiraz veya menfi yorum yapılmadan yer verilmektedir.<sup>54</sup> Yine bu yayınevinin Hanefiliğin yaygın olduğu Pakistan'da bulunduğu da dikkate değer bir ayrıntıdır. Bu hususlar göz önüne alındığında bu yayınevinin günümüz Selefiliğinin

<sup>51</sup> Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber (Şam: Dârü'n-Nefâis Baskısı), 220.

<sup>52</sup> Kutlây, el-İmâm 'Alî el-Kârî ve eşeruhû fî 'ilmi'l-hadîs, 106; Zâhid el-Kevserî, "Mukaddime", el-Âlim ve'l-müte'allim, mlf. Ebû Hanîfe (Kahire: Mektebetü Hâncî, 1368), 7; Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 12.

<sup>53</sup> Wikipedia, "Wahbi Sulayman Ghawji" (Erişim 14 Aralık 2024).

<sup>54</sup> Ali el-Kârî, Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-Fıkhî'l-ekber, vii-xvii.

etkisinden uzak,<sup>55</sup> Hanefî çizgiye yakın bir yayınevi olduğu çıkarımını yapabiliriz. Yayınevinin ebeveyn hakkındaki olumsuz ifadelerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığına, Ali el-Kârî'nin de sonradan bu görüşlerinden vazgeçtiğine dair açıklamalarının<sup>56</sup> nâhoş bulunan bu kanaati bu iki âlimden, dolaylı olarak da Hanefîlikten uzaklaştırmaya yönelik olduğu düşünülebilir. Buna göre bu nüshada yapılan tahrif/değişikliklerin de Hanefîlik adına mezhebî kaygılarla yapılmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir.

Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından basılan eserin muhakkiki Ali Muhammed Dendel hakkında sanal ortamda yapılan araştırmalar sonunda muhakkikin bir Arap ülkesinde yaşayan bir Arap olduğu bilgisine ulaşılabilmektedir. Eserin hazırlanması ile ilgili olarak âyet ve hadislerle, dilbilgisi ve etimolojik kurallara ve bazı kişilere dair bazı açıklamalar yer alsa da tahkikte esas alınan yazma veya baskılara dair herhangi bir bilgi giriş bölümünde veya eser içinde mevcut değildir.<sup>57</sup> Bu durum onun tahkikte tahrifli Mısır matbaa baskılarından birini esas aldığını, farklı baskı veya yazmalara bakmadığını göstermektedir. Diğer taraftan eserde herhangi bir mezhebî motif de dikkat çekmemektedir. Buna göre bu baskıdaki tahrifin mezhebî sâiklerden ziyade bilmeden veya kolaylıktan veyahut Hz. Peygamber'e duyulan saygıdan kaynaklanabileceğini düşünmek gerekir.

Bu hususlar değerlendirildiğinde çalışmamızda söz konusu ettiğimiz tahrifin sebebinin Hanefîlik adına mezhebi sâiklerden veya Hz. Peygamber'e saygıdan kaynaklandığı kanaati ortaya çıkmaktadır. Ali el-Kârî'nin açıklamalarında da geçtiği gibi Hanefîlerin çoğu tarafından Hz. Peygamber'in ebeveyni hakkında olumsuz sözlerin Ebû Hanîfe gibi önemli bir âlime yakışmadığının söylenmesi bu kanaatimizi desteklemektedir.

## Sonuç

Tahrif, yazılı literatürde sıkça rastlanan bir gerçekliktir. Yazılı literatürün önemli bir dalını ifade eden dinî alan, samimiyetin esas olduğu bir alandır. Buna rağmen zaman zaman bu alanda da bir takım tahrifatın söz konusu edildiğine şahit olmaktayız. Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eserinin ebeveyn-i resûl meselesini ele alan bölümlerini konu edinen çalışmamız bu durumun bir örneğini ortaya koymaktadır.

Eserin yazmaları, Osmanlı dönemi matbaa baskıları, modern dönem matbaa baskıları ve tercümeleri üzerinden şekillendirdiğimiz çalışmamızda eserin yazma nüshalarının ebeveyn-i resûl meselesini ele alan bölümler bakımından tam bir uyum hâlinde olduğunu, herhangi bir değişikliğin/tahrifin söz konusu olmadığını göstermektedir. Çalışmamızda Osmanlılar dönemi matbaalarında basılan nüshalardan İstanbul nüshası dışındaki üç nüshada ebeveyn-i resûlün küfür üzere öldüğünü ifade eden kısımların çıkarıldığı görülmüştür. Modern matbaa baskılarından Dârü'n-Nefâis baskısı haricindeki baskılarda ise kısmî veya tam bir tahrife şahit olunmaktadır. Osmanlılar dönemi İstanbul baskısı ile modern dönem Dârü'n-Nefâis baskısının mezkûr konuyu anlatan ibareler bakımından tahrif içermemesi sebebiyle ilmî bakış açısının

<sup>55</sup> Zira Modern selefi ilim geleneği kelâm ilmine karşı olmakla beraber Mâtürîdîlerin Ebû Hanîfe'nin fikirlerini değiştirerek suistimal ettiğini düşünür. Konuyla ilgili bk. Muhammed İbn Abdurrahman el-Hümeyyis, *Uşûlu'd-dîn 'indel-İmâm-ı Ebû Hanîfe* (b.y.: Dârü's-Süme'îli'n-Neşr ve't-Tevzi', 1992), 588.

<sup>56</sup> Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 195-198.

<sup>57</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-ekber* (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Baskısı), 4.

korunduğu baskılar olduğu söylenebilir. Eserin Türkçe ve Urduca tercümelerinde de aynı tahrifin/eksikliğin bilinçli veya bilinçsiz şekilde devam ettirildiği tespit edilmiştir.

Tespit edilen bu tahrifin sebebi olarak mezhebî sâikler ve Hz. Peygamber'e duyulan saygı ön plana çıkmaktadır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumlarının söz konusu edildiği ebeveyn-i resûl meselesinde nazik davranmanın gerekli olduğunu, olumsuz değerlendirmelerin Hz. Peygamber'i inciteceğini düşünmüştür. Bu düşünce *Fıkhü'l-ekber* şâirhlerinin şerhlerinde temel aldıkları nüsha tercihlerine de yansımıştır.

Ali el-Kârî bu hususta istisnâî birkaç isimden biridir. Ebeveyn-i resûlün küfür üzerine öldüklerine dair kanaatini izhar eden ve hayatının sonuna kadar bu fikrinden dönmeyen<sup>58</sup> Ali el-Kârî Hanefîlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Hz. Peygamber'in anne ve babası hakkındaki bu olumsuz kanaatin hem Ebû Hanîfe'ye hem de Ali el-Kârî'ye yakışmayacağı, Hanefîlik açısından bir olumsuzluk ifade edeceği düşünülmektedir onun eserleri üzerinde Hanefîlik adına söz konusu tahrife gidildiği anlaşılmaktadır. Ali el-Kârî'nin eserinde bir kısım Hanefîlerin kendisinin bu kanaatinden rahatsız olduklarına dair ifadeleri bu kanaatimizi desteklemektedir. Bununla beraber Hanefî olmayan muhakkiklerin de aynı tahrife iştirak etmelerinin arka planında mezhebî kaygılardan ziyade Hz. Peygamber'e duyulan saygının yattığı düşünülebilir.

Sonuç olarak, Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* isimli eserinin farklı dönemlerdeki nüshaları üzerinde yaptığımız çalışmamızda müellif sağ iken görüşlerine duyulan rahatsızlığın ve gösterilen tepkinin vefatından sonra da eserleri üzerinden uzun yıllar devam ettiği anlaşılmıştır. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*'de görülen tahriflerin bu rahatsızlık ve tepkinin bir dışı vurumu olduğu söylenebilir. Diğer taraftan çalışmamızda ulaşılan bulgular geçmişteki ulemânın müellifin görüşlerine katılmasa da metnine müdahaleden uzak durduğunu, metne yapılan müdahalenin son yüzyılda gerçekleştiğini göstermektedir. Buradan hareketle yapılan bu tahrif son yüzyılda İslâm dünyasının yaşadığı buhranın sebep olduğu özgüven kaybı ve kendini savunma girişiminin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir.

---

<sup>58</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ' bi ta'rîfi hukûkî'l-Muştafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 000455), 335a; a. mlf., *Şerhu'ş-Şifâ' bi ta'rîfi hukûkî'l-Muştafâ* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulu Cami, 801), 187b.

## Kaynakça

- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 1-27.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe el-A'zam fî ebeveyi'r-resûl*. thk. Meşhûr b. Hasan b. Selmân. Medinetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Gurebâi'l-Eseriyye, 1993.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Kitâbü'l-Fıkhî'l-ekber ve şerhuhû*. thk. Muhammed Bedreddîn el-Halebî. Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Kitâbü'l-Fıkhî'l-ekber ve şerhuhû*. thk. Muhammed Bedreddîn el-Halebî. Konya: Matbaatü't-Tekaddüm, 1323.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Kitâbü'l-Fıkhî'l-ekber ve şerhuhû*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Vehbî Süleyman Gâvecî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2014.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-fıkhî'l-ekber*. Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 01 Hk 844/1, 1a-106a.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher şerhu'l-fıkhî'l-ekber*. Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 26 Hk 793/1, 1a-53a.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Nevşehir Gülşehir Karavezir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 50 Gül-Kara 133, 1a-82a.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Şarkikaraağaç Koleksiyonu, 32 Şarki 37/2, 1a-98b.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü, Nuruosmaniyye, 2185, 1a-80b.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. Ankara: Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Sinop İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 57 Hk 2769/1, 1a-80b.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Mısır Süleymâniye Medresesi, Y.I/0119, 1a-154a. <https://kutuphane.ttk.gov.tr/resource?itemId=135833&dkymId=62639>



Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 005038-I, 1a-93a.  
<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/resource?itemId=11160&dkymId=61212>

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 008267-I, 1a-97b.  
<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/resource?itemId=20239&dkymId=70596>

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 001977-II, 1a-86a.  
<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/resource?itemId=5270&dkymId=55373>

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 005727-I, 1a-76b.  
<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/resource?itemId=10682&dkymId=60744>

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 01315, 1a-97b.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, 01316, 1a-108a.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 02344, 1a-72b.  
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/300696>.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 02346, 1a-130b.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik Koleksiyonu, 00115, 1a-98b.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 06437-002, 1a-116b.  
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/352385>

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 01372, 1a-73a.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Koleksiyonu, 01304, 1a-68b.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu fıkhî'l-ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, 03091, 1a-122b.  
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/241101>.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*. İstanbul: İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, 34 Ae Arabî 1178/1, 1a-93a.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Fıkhi'l-ekber*. çev. Mevlânâ Muhammed Nüveyd. Lahor: Mektebetü Rahmâniyye, ts.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Ali Muhammed Dendel. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Mervân Muhammed eş-Şa'âr. Şam: Darü'n-Nefâis, 2009.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu's-Şifâ' bi ta'rîfi hûkûkî'l-Muştafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 000455.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu's-Şifâ' bi ta'rîfi hûkûkî'l-Muştafâ*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulu Cami, 801.

Azimli, Mehmet. *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2010.

Bektaş, Kevser Demir - Kılavuz, Ulvi Murat. "Osmanlı Ebeveyn-i Resûl Risâleleri Geleneğinin İlk Halkası: İbnü'l-Hatîb el-Amâsî'nin (ö. 940/1534) *İnbâ'ü'l-ıstıfâ' fî hâkkı âbâ'î'l-Muştafâ'sı*". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023) 55-94. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1163133>

Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* 1/69-79. İstanbul: y.y., 2005.

Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. Dersaaset: Matbaa-i Osmaniyye, 1309.

Ceyhan, Semih. "Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resul Literatürüne Kazandırdığı Perspektif". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. 653-685. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

Cürcânî, 'Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 2012.

Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-ekber". çev. Mustafa Öz. *Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2016.

Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 2/38 (2019), 57-81. <https://doi.org/doi:http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.592278>

Hümeyyis, Muhammed İbn Abdurrahman. *Uşûlu'd-dîn 'indel-İmâm-ı Ebû Hanîfe*. b.y: Dârü's-Süme'yîli'n-Neşr ve't-Tevzi', 1992.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya - Rıfat Bilge Kilîsî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kevserî, Zâhid. "Muḳaddime". *el-'Alim ve'l-müte'allim*. mlf. Ebû Hanîfe. Kahire: Mektebetü Hâncî, 1368.

Kılavuz, Ulvi Murat. "İlk Osmanlı Türkçesi Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Ravzatü's-şafâ fî vâlideyi'l-Muştafâ-Aidiyet ve Muhteva Analizi-". *Kader* 20/1 (2022), 236-262. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099288>

- Koçak, Yusuf. *Erken Dönem Şiilikte Gnostik Tezahürler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh. *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Kutlây, Halil İbrâhîm. *el-İmâm 'Alî el-Kārî ve eşeruhû fî 'ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2006.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kārî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öztürk, Yunus. "el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.
- Pezdevî, Ebü'l-Yûs. *Uşûlû'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mesâlikü'l-hunefâ fî vâlideyyi'l-Muştafa*. thk. Muhammed Zeynehum - Muhammed Azb. Beyrut: Darü'l-Emîn, 1993.
- Şahin, Muhammed Hayri. "Mushafta Eksiklik-Fazlalık Tartışmalarına Mukâtil ve Câbirî Perspektifinden Bir Değerlendirme". *Kalemname* 7/13 (Haziran 2022), 73-91.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî. *el-Yevaķit ve'l-cevâhir*. çev. Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tarakçı, Muhammet. "Tahrif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yıldırım, Arif. "Kelami Açıdan Tevrât ve İncil'de Tahrif Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2006), 11-26.
- Wikipedia. "Wahbi Sulayman Ghawji". Erişim 14 Aralık 2024. [https://en.wikipedia.org/wiki/Wahbi\\_Sulayman\\_Ghawji](https://en.wikipedia.org/wiki/Wahbi_Sulayman_Ghawji)

**EK 1:** Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber'in orijinalini temsil eden yazmalarda ilgili bölüm örneği olarak: İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 02346:

124b

فيعلمه ابا عدل واما فضل ووالدارسول الله صلى  
الله تعالى عليه وسلم ماتا علي الكفر هذا حرم من  
قال انهما ماتا علي الايمان او ماتا علي الكفر ثم احيياهما  
الله فمات في مقام الايمان وقد اوردت لهذه المسألة  
رسالة مستقلة ودفعنا ما ذكره السيوطي في رسالته  
الثلاثة في تقوية هذه المقالة بالدلة الجامعة  
المجتمعة من الكتاب والسنة والقياس واجماع الامة  
ومن غريب ما وقع في هذه القضية انكار بعض الجهلة  
من الخفية علي في بسط هذا الكلام بل اشار الي انه  
غير لائق بمقام الامام وهذا بعيد كما قال الضال جهمة  
صفوان ودوت ان احك من المصنف قوله تعالى  
ثم استوي علي العرش وشارة الضال الاخر وهو

125b

لا نزاع فيه والثاني ان يشهد بالجنة لكل مؤمن جازي  
في حقه وهذا قول كثير من العلماء لكنه حكم علي وثالث  
ان يشهد ايضا لمن شهد له المؤمنون كما في الصحيحين  
انه من جنة فاشوا عليها بخير فقال النبي عليه  
السلام وجبت وهر باخري فاشي عليه باخري فقال وجبت فقال  
عمر بن رسول الله ما وجبت فقال رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم هذا اثبت عليه خيرا وجبت له  
الجنة وهذا اثبت عليه شر وجبت له النار انتم  
شهداء الله في الارض وهذا امر ظاهري فاجابي  
والله اعلم وابوطالب عمه اي عم النبي عليه السلام  
والسلام وابو علي رضي الله تعالى عنه مات كاذرا  
فقد ورد انه لما حضر ابوطالب الوفاة جاءه عليه  
السلام فوجد عنده اباجهل واضربه فقال عليه  
السلام يا عمه قل كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو  
جهل ارجب من ملة عبد المطلب وتكرر هذا الكلام  
في ذلك المقام حتي قال ابوطالب في اخر المرام انا علي  
ملة ابي عبد المطلب واخي ان يقول لا اله الا الله فقال  
عليه السلام والله لا استغفرك لك ما لم اذ عنك  
فانزل الله ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا

125a

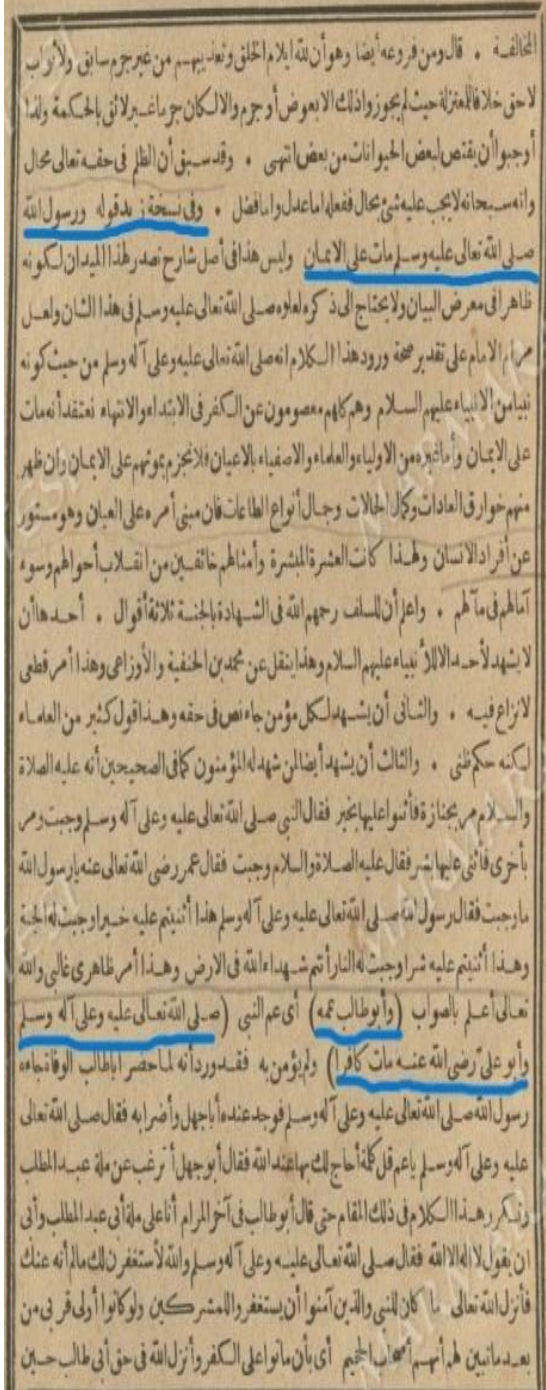
احد بن ابي داود القاضي الي الخليفة المأمون ان يكتب  
علي ستر الكعبة ليس كمثل شي وهو العزيز الحكيم و  
قول اترافض الاكبر انه بريء من المصنف الذي فيه  
نعت الصديق الاكبر وفي نسخة ورسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم مات علي الايمان وليس هذا في  
اصل شارح تصدق لهذا الميدان لكونه ظاهري معرض  
البيان ولا يحتاج ذكره لعلوه في هذا الشأن ولعل  
ملاء الامام علي تقدير صحة ورود هذا الكلام انه  
عليه السلام من حيث كونه نبيا من الانبياء وهم  
كلهم معصومون عن الكفر في الابتداء والانتها ونعتقد  
انه مات علي الايمان وما غيره من الاولياء والخلفاء  
والاصفياء بالاعيان فلا يخفى منلوتهم علي الايمان وأن  
ظهر منهم خوارق العادات وكال الحالات وجمال انواع  
الطاعات فان مبني امر علي الجان وهو مستوعب  
اواراد الانسان ولهذا كانت العشرة المبشرة وامثالهم  
كانوا خائفين من انقلاب احوالهم وسوء ما لهم  
في ما لهم واعلم ان للسلف في الشهادة بالجنة  
ثلاثة اقوال احدها ان لا يشهد لاحد الا بالانبياء  
وهذا ينقل عن محمد بن الحنفية والاوزاعي وهذا امر

المشركين ولو كانوا اولي قربة من بعد ما تبين لهم  
انهم اصحاب الجحيم وانزل الله في ابي طالب انك لا  
تهدي منا حجت ولكن الله يهدي من يشاء رواه  
البخاري ومسلم وقاسم وظاهر ابراهيم كانوا

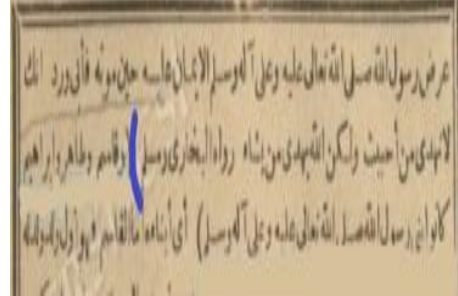


**EK 2:** Osmanlı Devri matbaalarında basılan tahrifli nüshada ilgili bölüm: Mısır, Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ baskısı:

s. 97



s. 98



### EK 3: Modern matbaalarda basılan tahrifli nüshada ilgili bölüm: Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye Baskısı:

ورسول الله ﷺ مات على الإيمان

قال ابن الهمام: ولا يخفى أن الدليل الأول ليس في محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمل على جيل فيموت، وأما عند المعتزلة فيناه على جواز أنواع الإيلاء بقصد التوضيح وجوباً، وأما عند الحنفية المانعين منه أيضاً فبعضاً بحكم زعمهم على المصائب، ولا يجوز أن يكلفه أن يحمل جيل بحيث لا يتم إلا بفعل يعاقب ويؤزره الأشرار، كما قال الله تعالى: ﴿لَا تُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>(١)</sup>.

وعن هذا النص ذهب المحققون ضمن جزئه عقلاً من الأشارة إلى امتناعه سماعاً، وإن جاز عقلاً أي ولا لزم وقوع خلاف خبره سبحانه، أما الفعل المستحيل باعتبار سبق العلم الأولي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مستلزماً، وهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل وغيره من الكثرة بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به، لما تقدم من أنه لا أثر للعلم في سلب قدر المكلف، وفي جبره على المخالفة.

قال: ومن فروعه أيضاً وهو أن الله ﷻ إلام الخلق وتمذهبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك إلا بتوضيح، أو يزوج. ولا لكان جرماً غير لائق بالحكمة، ولذا أرجو أن يتبين ليحيى الخيراتان من بعض انتهى.

وقد سبق أن الظلم في حقه تعالى محال، وأنه سبحانه لا يجب عليه شيء بهال، فقلله إما عدل، وإما فضل.

وفي نسخة زيد قوله: (ورسول الله ﷺ مات على الإيمان) وليس هذا في أصل

= ٣٣٣٢، وأحمد ٢٨١/١ و٣٠٧، والبيهقي في دلائل النبوة ٢/ ١٨١-١٨٢، والبيهقي في شرح السنة ٣٧٤٢، والطبري في جامع البيان ١٩/ ١٢١، وابن حبان ٦٥٥٠ من ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَوَّلِينَ﴾ ورواهك منهم المصنفين. قال: روى في إرادة عبد الله خرج رسول الله ﷺ حتى أتى الصفاء فصعد عليها ثم نادى يا صاحبا فاجتنب الناس إليه فيئز رجل رجلي يحيى وبين رجل يمشي رسول الله ﷻ فقال: يا بني عبد المطلب، يا بني فهر، يا بني عبد مناف، يا بني، يا بني، أريد أن أخبركم أن خيراً يستحق هذا الجبل يريد أن تغير عليكم أصدقكموني قالوا: نعم، قال: إني نذر لكم بين يدي عذاب شديد، فقال أبو لهب: يا كذا سائر اليوم، أما دعوتنا إلا لهذا، ثم قام، فقرأت: ﴿يَتَذَكَّرُ لَوْلَا أَلَيْسَ لِهَذَا قَدْ نَزَّلَ وَأَلَا مَا جِئْنَا بِهِ كَذِبًا﴾. انظر جامع الأصول ٢/ ٢٨٧، وشرح مسلم ٨٣/٣، وضع البيهقي ٥٠٢/٨.

(١) البقرة: ٢٨٦.

١٨٢

وأبو طالب عنه ﷺ وأبو علي رضي الله عنه مات كافراً وقاسم وطاهر وإبراهيم كانوا بني رسول الله ﷺ

(وأبو طالب عنه) أي عم النبي ﷺ وأبو علي رضي الله عنه مات كافراً، ولم يؤمن به، فقد ورد أنه لما حضر أبا طالب الوفا جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنه أبا جهل وأضرابه، فقال ﷺ: يا عم قل كلمة أمان لك بها عند الله، فقال أبو جهل: أترغب عن ملة عبد المطلب؟ وتكرر هذا الكلام في ذلك المقام حتى قال أبو طالب في آخر المرام: أنا على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله، فقال ﷺ: والله لاستغفرنك لك ما لم أنك، فأنزل الله تعالى: ﴿مَا كَانُوا لِنَبِيِّهِمْ وَمَنْ أُولَئِكَ أَنْ يَشْفَعُوا لِلشَّارِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أُشْرِكُوا بِرَبِّهِمْ﴾. أي بأن ماتوا على الكفر، وأنزل الله في حن أبي طالب حين مرض رسول الله ﷺ الإيمان عليه حين موته فبى ورد: ﴿وَتِلْكَ لَآئِهِي مَنْ أَخْبَتَ وَلَكِنْ لَلَّ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(١)</sup>. رواه البخاري ومسلم<sup>(٢)</sup>.

(وقاسم وطاهر وإبراهيم كانوا بني رسول الله ﷺ) أي أبناء، أما القاسم فهو أول ولد وليد له علي الصلاة والسلام قبل النبوة، وإن كان يكنى وعاش حتى مضى، وقيل: عاش ستين، وقيل: بلغ ركوب الدابة، والأصح أنه عاش سبعة عشر شهراً، ومات قبل البيعة وفي مستدرک القرياني<sup>(٣)</sup> ما يدل على أنه توفي في الإسلام وهو أول من مات من أولاده علي الصلاة والسلام، وأما طاهر فقال الزبير بن بكار: كان له علي الصلاة والسلام سوى القاسم وإبراهيم عبد الله مات صغيراً يسكة، ويقال له: الطيب، والطاهر ثلاثة أسماء، وهو قول أكثر أهل النسب، كما قال أبو عمرو، وقال الدارقطني: هو الأئيب، ويسمى عبد الله بالطيب والطاهر لأنه ولد بعد النبوة وقيل: عبد الله غير الطيب والطاهر، كما سكاه الدارقطني وغيره.

وقيل: كان له علي الصلاة والسلام الطيب والمطيب وليدا في بطن، والطاهر

(١) البقرة: ١١٣.

القصص: ٥٦.

(٢) أخرجه البخاري ١٣٦٠ و٣٨٨٤ و٤٦٧٥ و٤٧٧٢ و٦٦٨١، ومسلم ٢٤ ح ٤٠، والنسائي ٩٠/٤، وابن حبان ٩٨٢، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٨٨، ٩٧، والطبري في جمع البيان ١١/ ٤٦، ٤٧، ٩٢/٢٠، والرازي في أسباب النزول ص ١٨٧، كلهم من حديث السيب بن عزم.

(٣) هو أحمد بن علي بن محمد القرياني شهاب الدين المتوفى سنة ٧٧٨، له شرح الإسلام في أمانيه الأسماك لابن دقن العيد ولفات صحيح مسلم بن الحجاج.

١٨٤

شراح تفسر لهذا الميدان لكونه ظاهراً في معرض البيان، ولا يحتاج إلى ذكره لعلوه ﷺ في هذا الشأن، ولعل مرام الإمام على تقدير صحة ورود هذا الكلام أنه ﷺ من حيث كونه نبياً من الأنبياء عليهم السلام، وهم كلهم معصومون عن الكفر في الإبقاء والانتهاج نعتهم أنه مات على الإيمان، وأما غيره من الأولياء والعلماء والأصفياء بالأعيان فلا يجوز بموتهم على الإيمان، وإن ظهر منهم خوارق العادات وكمال الحالات، وجمال أنواع العادات فإن من أمره على العيان وهو مستور عن أفراد الإنسان، ولهذا كانت العشرة البشيرة<sup>(١)</sup> وأمثالهم خاتمين من انقلاب أحوالهم وسره أمالهم في مالهم.

واعلم أن السلف رحمهم الله في الشهادة بالبيعة ثلاثة أقوال:

أحدها: أن لا يشهد لأحد إلا لأئبياء عليهم السلام، وهذا ينقل عن محمد بن الحنفية والأوزاعي، وهذا أمر قلبي لا نزاع فيه.

والثاني: أن يشهد لكل مؤمن جاءه نص في حقه، وهذا قول كثير من العلماء لكنه حكم ظني.

والثالث: أن يشهد أيضاً لمن شهد له المؤمنون كما في الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام مَرَّ بِجَازَةٍ فَأَتَوْا عَلِيًّا بِخَيْرٍ، فقال النبي ﷺ: «وجبت»، ومَرَّ بِأُخْرَىٰ فَأَتَىٰ عَلِيًّا بِشَرٍّ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «وجبت». فقال عمر رضي الله تعالى عنه: يا رسول الله ما وجبت؟ فقال رسول الله ﷺ: هذا أئمتهم عليه خيراً وجبت له الجنة، وهذا أئمتهم عليه شراً وجبت له النار أئمتهم شهادة الله في الأرض<sup>(٢)</sup>. وهذا أمر ظاهري ظاهري، والله تعالى أعلم بالصواب<sup>(٣)</sup>.

(١) وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة بن عبد الله النبي، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة عمر بن الجراح، والزبير بن العوام، انظر مسند أحمد ١/ ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣، وشيئ إلى دواء ٤١٤٩ و٤١٥٠، والقرطبي ٣٧٤٨ و٣٧٤٩، وابن ماجة ١٣٤.

(٢) أخرجه البخاري ١٣٦٧ و٢٤٦٤، ومسلم ٩١٩، وأخرجه الطيالسي ١٠٦٢، والنسائي ٤/ ٤٩، وأحمد ٥٠، والبخاري ١٨٦/٣ في مشكل الآثار ٤/ ٢٨٩ من حديث أس بن مالك. ورواه من حديث أس بن مالك دون ذكر لعمر رضي الله عنه، مسلم ٩١٩، والقرطبي ١٠٠٨، وابن ماجة ١٤١١، والبيهقي ١٥٠٨، والبخاري ٢٨٨/٤.

(٣) أقوال السلف في الشهادة بالبيعة أضعها المتصنف في شرح الطحاوية لابن أبي العز ٢/ ٥٣٨، ٥٣٩، بشيء من التصريح.

١٨٣

**EK 4:** Tahrifli Türkçe'ye tercüme nüshada ilgili bölüm: Yunus Vehbi Yavuz tercümesi, Çağrı Yayınları 1981 Baskısı:

#### PEYGAMBERLERİN İMAN ÜZERİNDE ÖLDÜĞÜ KESİNDİR.

(Hz. Peygamber sallallahu aleyhi vesellem iman üzerinde ölmüştür.)

Peygamber aleyhissalâtu vesselâm peygamberlerden biri olma-sı ve peygamberlerin de başlangıçta ve sonunda küfürden korunmuş bulunması sebebiyle bizim peygamberimizin iman üzerinde öldüğü-ne inanırız. Bazı harikalar ve oğun hallerde güzel ibadetler zuhur etse de, Hz. Peygamber'in dışında kalan Allah'ın velileri, saf kulları-nın iman üzerinde öldüklerine kesinlikle hükmedemeyiz. Zira böyle kulların durumu Allah katında açıktır. Fakat insanlar üzerine ka-palıdır. Hatta bu sebepten Cennetle müjdelenen on sahabi ve benze-ri sahabeler sonunda hallerinin değişmesinden ve kötüye varmasın-dan korkarlardı.

Bil ki Selefin, bir kimsenin Cennetlik olduğuna şahitlik etmek hususunda üç türlü görüşü vardır: Birincisi, peygamberlerden başka hiç kimse için Cennetlik denilemez. Bu görüş Muhammed b. Hanefi-ye ile Evzaî'den nakledilmiştir. Bu, kesindir, üzerinde herhangi bir münakaşa yoktur. İkincisi, her mümin için Cennetle şahadet edilir. Bunun hakkında da nas vardır. İlim adamlarının çoğunluğu bu gö-rüştedir. Ancak bu zanni bir hüküm ifade eder. Üçüncüsü; Buhari ve Müslimde geçtiği üzere, müminlerin şahid olduğu kişiler için de Cen-netlik denilebilir. «Hz. Peygamber sallallahu aleyhi vesellem, bir cena-zeye rastladı ki onu hayırla andılar ve bu cenaze için «Vacib oldu» buyurdu. Başka bir cenazeye uğradığında onu da «Kötülükle» andı-lar. Bu cenaze için de yine «Vacib oldu» buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ömer: «Yâ Resûlellah, vacib olan nedir?» diye bir soru sordu. Hz. Peygamber de: «Bu hayırla andığınız cenazeye cennet vacip olmuştur. Şu kötülükle andığınız cenazeye de cehennem vacip olmuştur. Sizler, Allah'ın yeryüzündeki şahidlerisiniz.» buyurdu.»

Bu zahiri ve zanni bir meseledir. Doğrusunu Allah Teâlâ bilir.

#### EBU TALİB'İN KAFİR OLARAK ÖLMESİ :

(Ebû Talib Hz. Peygamber'in amcası Hz. Ali'nin babası olup ka-fir olarak ölmüştür.)

Ebû Talib Hz. Peygamber'e iman etmemiştir. Rivayet edildiğine göre Ebû Talib'in vefatı yaklaşıncı Hz. Peygamber sallallahu aleyhi vesellem yanına geldi. O sırada Ebû Cehil ve arkadaşları Ebû Talib'in yanında idi. Hz. Peygamber amcasına: «Ey amca! Allah katında senin için delil olacak kelimeyi-Şehadet kelimesini söyle» dedi. Bu esnada Ebû Cehil, Ebû Talib'e hitaben: «Abdül-Muttalib'in milletinden yüz mü çeviriyorsun?» diyerek müdahale etti ve bu söz orada bir kaç kerre tekrarlandı. Nihayet Ebû Talib en sonunda: «Ben Abdül-Mut-talib'in milleti üzerindeyim.» diyerek (Lâ ilâhe illallah) demayı kabul etmedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber sallallahu aleyhi vesellem: «Bana bir yasak gelmedikçe vallahi senin için istiğfar edeceğim.» bu-yurdu. Bunun üzerine:

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا  
لِلشَّارِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا  
تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

«Müşriklerin cehennemlik oldukları belli olduktan sonra, müş-rikler akraba da olsalar, ne de müminlere onlar için istiğfar etmek yoktur.»<sup>414</sup>

Yani küfür üzerinde öldükleri belli olduktan sonra onlar için Allah'tan mağfiret dilemek yoktur. Hz. Peygamber, ölümü anında Ebû Talib'e iman teklif edince, Ebû Talib'in bu teklifi kabul etme-mesi üzerine Allah Teâlâ onun hakkında şu âyeti indirdi:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي  
مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

«Şüphesiz sen, istediğini doğru yola sevk edemezsin. Lâkin Al-lah dileyeni doğru yola iletir.»<sup>415</sup>

414) et-Tevbe, 9/113;

415) el-Kasas, 28/58



## İstidlâlî Olarak Bilinen Zarûrî Olarak Bilinebilir mi? Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Yaklaşımı ve Basra Mu'tezilîleri Tarafından Eleştirisi

Is Inferential Knowledge Necessarily Knowable?  
Abû'l-Qâsim al-Balkhî's Approach and Its Critique by the Basran Mu'tazilites

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye  
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye  
[hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr](mailto:hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr) | [orcid.org/0000-0003-1155-0916](https://orcid.org/0000-0003-1155-0916) | [ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 14 Nisan 2025       | 14 April 2025         |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 17 Haziran 2025     | 17 June 2025          |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hayrettin Nebi Güdekli).

### 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 (Hayrettin Nebi Güdekli).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Güdekli, Hayrettin Nebi. “İstidlâlî Olarak Bilinen Zarûrî Olarak Bilinebilir mi? Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Yaklaşımı ve Basra Mu'tezilîleri Tarafından Eleştirisi”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 49-70.  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1676371>

”



## Öz

Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin insanın biliş tarzlarının evrenselliği düşüncesi bağlamında ileri sürdüğü zorunlu olarak bilinenin zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin ise istidlâlî olarak bilineceği görüşü Mu'tezile dinî epistemolojisinde önemli bir tartışmaya yol açmıştır. Kâdî Abdülcebbar, Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh gibi Basra Mu'tezilesi'nin temsilcilerine göre, Belhî'nin görüşünün biri epistemolojik diğeri teolojik iki sorunu bulunmaktadır. Bu görüşün epistemolojik sorunu zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâlî olarak, istidlâlî olarak bilinen bir şeyin de zorunlu olarak bilinmesinin mümkün olmadığı şeklinde yanlış bir iddiaya dayanmasıdır. Basra Mu'tezilîleri zorunlu olarak bilinen şeylerden pek çoğunun istidlâl ile; istidlâlî olarak bilinenin şeylerin de zorunlu (*ızdırârî*) olarak bilinmesinin mümkün olduğunu göstererek bu iddiayı yanlışlarlar. Sözgelimi Zeyd'in evde olduğunu müşahade ederek yani zorunlu bilgiyle bilmek mümkün olduğu gibi doğru haber vericinin haber vermesiyle yani istidlâl yoluyla bilmek de mümkündür. Zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâl ile bilinmeyeceği iki durumdan bahsedilebilir: Birincisi zorunlu olarak bildiğimiz bir şeyi, zaten bildiğimiz için artık istidlâl yapmamızın gerekmemesidir. Ancak bu olgusal gerçeklik, zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu olarak bilinmesini gerektirmemektedir. Bu nedenle zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâlî olarak bilinmemesinin sebebi, onun zorunlu olarak bilinmesinden değil, salt bilinmesinden kaynaklanmaktadır. İkincisi zorunlu olarak bilinenler kapsamında aklın yetkinliğini (*kemâlî'l-akl*) oluşturan bilgiler de yer almaktadır. Bu türden bilgilerin akıl yürütmeye elde edilmesi ise mümkün değildir. Çünkü bu bilgiler zaten akli oluşturmakta ve henüz akıl oluşmamışken akıl yürütme etkinliğinden bahsetmemiz mümkün olmamaktadır. Bu nedenle Belhî'nin zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu olarak bilineceği önermesinin doğru olduğu tek yer aklın yetkinliğini oluşturan zorunlu bilgilerdir. Öte yandan istidlâlî olarak bilinenin sadece istidlâlî olarak bilineceği önermesi bilginin bir fiil olarak güç yeterilen şeyler cinsinden olduğunu düşündüğümüzde yanlış olmaktadır. Zira bir eylem olarak bilgi ya bizim gücümüzü aşıyordur ya da aşmıyordur. İster bizim gücümüzü aşsın ister aşmasın her iki durumda da bilgi zâtıyla kâdir olan Tanrı'nın gücü dahilindedir. Çünkü zâtıyla kâdir olmak güç yetirilebilen şeylerin tamamını kuşatmaktadır. Bilgi de güç yeterilen şeyler cinsindedir. Dolayısıyla bilgi Tanrı'nın kudreti kapsamında yer almaktadır. Bu ise Tanrı'nın istidlâlî bilgiyi bizde yaratmaya kâdir olmasını, dolayısıyla bu bilginin karakterinin zorunlu olabileceğini göstermektedir. Tam da bu noktada Belhî'nin görüşünün teolojik açıdan sorunlu olan yönü, yani onun söz konusu ilkesinin sonucu olan Tanrı'nın tıpkı bu dünyada istidlâlî olarak bilindiği gibi âhirette de istidlâlî olarak bilinmesi sorunu karşımıza çıkmaktadır. Basra Mu'tezilîleri'ne göre Tanrı bilgisinin âhirette istidlâlî olduğunu söylemek teklifin âhirette de geçerli olmasına neden olmaktadır. Halbuki âhiret teklif yurdu değildir. Bu nedenle âhirette Tanrı'yı bilmek istidlâlî olamaz. Âhirette Tanrı bilgisinin türüne ilişkin tartışmayı âhiret ehli için ayrı ayrı değerlendiren Basra Mu'tezilîleri Tanrı'nın âhirette istidlâl yoluyla bilinmesinin Cennet ehli için nazar ve istidlâl kaynaklı meşakkati gerektireceğini; Cehennem ehli için ise nazar ve istidlâl Tanrı bilgisine ulaşmanın azabın sona ermesini düşünmeye yol açacağını öne sürerek yanlışlamaya çalışmışlardır. İşte bu makalede Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin Tanrı bilgisinin tarzına yönelik Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalara neden olan görüşünün gündeme getirdiği söz konusu problemler ele alınacaktır. Bu çerçevede makalede Kâdî Abdülcebbar, Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh gibi Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının Belhî'nin görüşlerine yönelik analiz, eleştiri ve değerlendirmeleri incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, Tanrı, Epistemoloji, Bilgi, İstidlâl.

## Abstract

The view advanced by Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī—that what is known necessarily must necessarily be known as such, and what is known inferentially must be known inferentially—sparked a significant debate in Mu'tazilī religious epistemology, particularly concerning the universality of human modes of cognition. Representatives of the Basran Mu'tazilite tradition, such as Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Abū Rashīd al-Nisābūrī, and Ibn Mattawayh, sought to refute the validity of Balkhī's thesis. According to them, this thesis gives rise to two distinct problems: one epistemological, the other theological. The epistemological issue lies in the assertion that something necessarily known cannot also be known inferentially, and conversely, that something known inferentially cannot be known necessarily. The Basran Mu'tazilites challenged this claim by arguing that many things known necessarily can in fact be known through inference, and vice versa. For instance, one may come to know that Zayd is at home through direct observation (a form of necessary knowledge), but also by relying on the report of a reliable informant (an inferential route). Two cases can be identified where something necessarily known might not be known inferentially. The first concerns cases where we no longer infer what we already know, precisely because the knowledge is already established; inference is unnecessary in such situations. However, this does not mean that something necessarily known cannot be inferentially known—it merely reflects the fact

that we do not seek inference for what is already known. Thus, the impossibility of inferential knowledge in these cases stems not from the necessary nature of the knowledge, but from the mere fact of its being already known. The second case concerns foundational knowledge that constitutes the very perfection of the intellect (*kamāl al-‘aql*). This kind of knowledge cannot be reached through reasoning, for it is that which enables reasoning in the first place; without an already-formed intellect, the act of inference is inconceivable. Hence, the only case where Balkhī’s thesis—that what is necessarily known must be known necessarily—holds true is with respect to the necessary knowledge that constitutes the perfection of the intellect. On the other hand, the claim that what is inferentially known can only be known inferentially proves problematic when knowledge is understood as an act among those things subject to volition. As a human act, knowledge is either within our power or beyond it. Regardless, it certainly lies within the scope of divine power, for God’s omnipotence encompasses all things that can be actualized. Since knowledge is among such things, it falls under God’s power. Therefore, God is capable of creating inferential knowledge within us as necessary knowledge, which in turn implies that inferential knowledge can take on a necessary character. This leads directly to the theological problem inherent in Balkhī’s view: the implication that, just as God is known inferentially in this world, He would also be known inferentially in the hereafter. For the Basran Mu‘tazilites, this consequence is unacceptable, as it would entail the continued applicability of moral responsibility (*taklīf*) in the afterlife—a realm that is not a domain of obligation. Thus, they held that knowledge of God in the hereafter cannot be inferential. Basran Mu‘tazilites examined the nature of knowledge of God in the hereafter in light of the differing conditions of its inhabitants. They argued that, for the righteous, inferential knowledge would imply an undue burden of contemplation and reasoning, while for the damned, it would imply the possibility of reaching knowledge of God through reflection, thereby opening the door to hope for relief from punishment—an implication they sought to reject. This article investigates the theological and epistemological issues raised by Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī’s view on the modes of divine knowledge, which gave rise to substantial debate among Mu‘tazilite theologians. Within this framework, the paper will analyze, critique, and evaluate the responses of key Basran Mu‘tazilite figures such as Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, Abū Rashīd al-Nisābūrī, and Ibn Mattawayh to Balkhī’s position.

**Keywords:** Kalām, Mu‘tazilism, Abū’l-Qāsim al-Balkhī al-Ka‘bī, God, Epistemology, Knowledge, Istidlāl.

## Giriş

Ebū’l-Kāsim el-Belhī el-Ka‘bī (ö. 319/931) ileri sürmüş olduğu görüşleriyle Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi arasındaki muhalefetin önemli bir örneğini temsil eder. Nitekim Ebû Reşîd en-Nisâbûrî Mu‘tezilîler arasındaki ihtilafa dair yazdığı *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* isimli eserinde varlık ve âlem, tabiat ve nedensellik, bilgi ve istidlâl gibi pek çok konuda Bağdat Mu‘tezilesi’nin bir temsilcisi olarak Belhî’nin, Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarından nasıl ayrıldığını detaylı bir biçimde ortaya koyar. Buradaki malumat dikkate alındığında Belhî’nin Mu‘tezilîler arasında tartışmalara neden olmuş görüşlerinin önemli bir kısmının epistemolojiyle ilgili olduğunu gözlemliyoruz.

Belhî’nin epistemolojiyle ilgili kendine özgü denilebilecek birçok görüşü olmakla birlikte,<sup>1</sup> bunlardan özellikle iki tanesinin genelde kelâmî özelde Mu‘tezilî dinî epistemolojiye yönelik bir muhalefeti içererek öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu muhalefetin birinci yönü bilginin “doğru inanç olarak” tanımlanması ve bunun yol açtığı taklidin bilgilenmenin bir aracı olması, Tanrı’ya ilişkin bilginin taklit yoluyla elde edilmesi ve bunun sonucu olarak Tanrı’nın kişiye yüklediği ilk sorumluluğun O’nu bilmeye götüren akıl yürütme olmayıp doğrudan bu bilginin kendisi olması

<sup>1</sup> Bu görüşler için bk. Nisâbûrî, Ebû Reşîd es-Saîd b. Muhammed b. *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma’n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma’hedü’l-İnmâi’l-Arabî, 1979), 287-352; Hâkim el-Cüşemî, *‘Uyûnü’l-mesâil*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Darü’l-İhsan, 2018), 370-405; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu’l-‘uyûni’l-mesâil*, thk. Fâris O. Nofal (Moscow: Sadra, 2021), 439-581.

gibi sorunları içermektedir. Belhî'nin Basra Mu'tezilesi'nin dinî epistemolojisine muhalefetine ikinci yönü ise “zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin de sadece istidlâlî olarak bilinebileceği” görüşünün Tanrı bilgisinin tıpkı bu dünyada olduğu gibi âhirette de istidlâlî olarak gerçekleşeceğine yol açmasıdır.

Belhî, bu dünyada Tanrı'ya ilişkin bilginin epistemolojik statüsü hakkında mensubu bulunduğu Mu'tezile'den farklı düşünmez, ancak onun bu tarz bir bilginin âhirette de istidlâlî olacağını ifade etmesi hâkim Mu'tezilî anlayıştan önemli bir ayrılığı temsil etmektedir. Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebû Reşîd (ö. V./XI. yüzyılın ortaları), İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) ve Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) gibi yazarlarca gündeme getirilen bu tartışmada onun âhirette Tanrı bilgisinin türüne ilişkin görüşüyle Basra Mu'tezilesi kelâmcılarından ayrıştığı vurgulanır.

Basra Mu'tezilîlerince Belhî'nin görüşünün sorunlu olan iki tarafı bulunmaktadır: Birincisi epistemolojik açıdan bilgi tarzlarının evrenselliği görüşünün kabul edilemeyeceği, ikincisi ise teolojik açıdan Tanrı'ya ilişkin bilginin âhirette istidlâlî olarak gerçekleşmesinin teklif düşüncesiyle çeliştiği için savunulamayacağıdır. İşte bu makalede Belhî'nin Tanrı bilgisinin tarzıyla ilgili görüşünün Mu'tezile kelâmında neden olduğu söz konusu tartışma ele alınacaktır. Bu çerçevede Belhî'nin epistemolojik muhalefetine neden olan bu görüşlerinin sonraki Mu'tezilî yazarların söyledikleri gibi gerçekten Belhî tarafından savunulup savunulmadığı başlangıçta soruşturulması gereken bir husus olarak durmaktadır. Zira her iki görüş de hâkim Mu'tezilî anlayışla pek uyumuyor. Birinci görüş bağlamında taklidi bilgilenmenin bir yolu olarak değerlendirip Tanrı'nın taklit yoluyla bilindiğini kelâmî ve Mu'tezilî metodoloji açısından ileri süremeyiz.<sup>2</sup> İkinci görüş bağlamında ise zarûrî olarak bilinenlerin bir kısmının istidlâlî; istidlâlî olarak bilinen şeylerin tamamının ise zarûrî olarak bilinebileceğini, dolayısıyla Tanrı'nın âhirette zarûrî olarak bilineceğini ileri sürebiliriz. Şu hâlde Belhî'nin bir kelâmcı ve bir Mu'tezilî olarak bu görüşleri nasıl ileri sürebildiği sorusu karşımızda durmaktadır. Eğer Belhî bu görüşleri benimsemiyor ise o zaman sonraki yazarların bu görüşleri Belhî'ye nispet ederek kritik etmekle bu kadar zaman harcamış olmaları pek makul görünmüyor. Diğer taraftan Belhî'nin bu görüşleri doğrudan benimsemediği, ancak sonraki yazarların, bu görüşleri onun kelâm yönteminin bir sonucu olarak ona atfettikleri ileri sürülebilir. Bu nedenle, bu makalede öncelikle anılan görüşlerin Belhî tarafından gerçekten öne sürülüp sürülmediğini; eğer öne sürüldüyse, bunların sonraki yazarların yüklediği anlamda mı dile getirildiğini araştıracağız. Bu bağlamda ilk olarak Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin söz konusu görüşünün bağlamını tespit edecek, ardından Kādî

---

<sup>2</sup> Belhî'nin Mu'tezile dinî epistemolojisine muhalefetine birinci yönüyle ilgili olarak işaret ettiğimiz taklit ile Tanrı bilgisinin elde edilmesi görüşü başlı başına soruşturulması gereken bir problem olduğu için burada ele alınmayacaktır. Her ne kadar Mu'tezilî literatürde Belhî'ye nispet edilen bu görüşün, Belhî'nin bilgiyi “doğru inanç olarak” tanımlaması ve taklit yoluyla Tanrı'ya inanan kişinin mazur ve isabetli olduğunu düşünmesi sebebiyle sonraki Mu'tezilî yazarlarca onun benimsediği bir görüş olarak ifade edildiği anlaşılabilir da bu problem, ayrıca soruşturulmalıdır. Bk. Büstî, Ebû'l-Kâsım, *Kitâbü'l-bahs an edilleti't-tefkîr ve't-tefsîk*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke (Tahran: Iran University Press, 2003), 26. Bu yüzden bu makale Belhî'nin muhalefetine ikinci yönüyle, yani “istidlâlî olarak bilinen zarûrî olarak bilinebilir mi?” sorusu bağlamında Tanrı bilgisinin türü tartışmasıyla sınırlı tutulacaktır.

Abdülcebâr, Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh gibi yazarların Belhî'nin yaklaşımına ilişkin analiz, eleştiri ve değerlendirmelerine yer vereceğiz.

Belhî'nin epistemoloji ile ilgili görüşleri farklı çalışmalara<sup>3</sup> konu olsa da onun Mu'tezile kelâmından epistemolojik bir ayrılığa yol açan Tanrı bilgisinin türüne ilişkin söz konusu görüşünü ve bu görüşün eleştirisini ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle makalenin amacı Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki epistemolojik farklılıklardan birini oluşturan Tanrı'ya ilişkin bilginin türü sorununu ele almaktır.

## 1. Belhî'nin Görüşüne Uzanan Yol: Bağlam ve İçerik

Belhî *'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât* isimli eserinin ta'dîl ve tecvîr problemini ele aldığı kısmında inkârcılar (*mülhidûn*) tarafından ileri sürülen "Mademki Allah gerçekten insanlara fayda vermeyi irade etti ve bizim şu anda içinde bulunduğumuz şeylere [dünyadaki imtihan ve sıkıntılara] O'nun hiçbir ihtiyacı yok, o zaman neden bütün insanları en baştan cennette yaratıp orada ebedî kılmadı?"<sup>4</sup> sorusunu ele alır. Belhî bu konuda da tevhid ehlinin (*muvaḥḥidûn*) benimsediği görüşe göre iki cevabın söz konusu olacağını belirtir,<sup>5</sup> ancak burada o "başka bir cevap" daha zikreder. Bu sonuncu cevapta Belhî Mu'tezile içerisinde tartışmalara neden olan yaklaşımını şöyle dile getirir:

Eğer Allah onları [insanları başlangıçta] cennette yaratmış olsaydı, bu durumda onları ya orada kendisini bilme ve kendisine şükretme ile mükellef tutardı ya da mükellef tutmazdı. Eğer onları bununla mükellef tutmazsa, o zaman kendisinin bilinmemesini ve nimetine nankörlük edilmesini onlara mübah görmüş olurdu. Bunu mübah gören ise hakîm olamaz. Eğer onları bununla mükellef

<sup>3</sup> Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin bilgi teorisine yönelik kapsamlı bir araştırma için bk. Zeynep Hümeysra Koç, *Ebü'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023. Ayrıca bk. Racha el-Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bi* (d. 319/931), Leiden: Brill, 2016, 149-165 ve Abdüssamet Sarıkaya, *Mu'tezile ve Bilgi: Ebü'l Kâsım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2022.

<sup>4</sup> Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâ'bî, *'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râciḥ Kürdî, Abdülhamid Kürdî (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, Amman: Darü'l-Feth, 2020/1442), 683.

<sup>5</sup> Belhî inkârcıların söz konusu sorusuna tevhid ehlinin görüşüne göre verilecek iki cevabı şöyle dile getirir: "Birincisi: Allah, onları dünya yurdunda yarattığında, kendilerine tebliğ ettiğinde ve onları mükellef kıldığında onlara kötülük yapmış ya da zarar vermiş olmadı. Aksine, onlara iyilikte bulundu ve fayda sağladı. Öyleyse birinin çıkıp 'Onlara başka türlü davranmadı mı?' demesinin bir anlamı yoktur. Zira bu tür bir söz, ancak kötülük eden, hata yapan, zarar verip fayda sağlamayan kimseler hakkında söylenebilir. Ayrıca onları bu dünyada yaratmakla, onlara en büyük iki nimeti ve en yüce iki dereceyi arz etti. Cömert olan biri, kullarına yönelik fiillerinde düşük derecelerle yetinmez; her ne kadar bunun dışında bir yol mümkün olsa da. Diğer cevap şudur: Eğer [yaratmanın] cennette başlaması câiz olsaydı, Allah Teâlâ bütün mahlûkatı cennette yarattı. Ancak bu câiz değildir. Çünkü onların arasında öyle kimseler vardır ki, Allah onların imtihana tabi tutulduklarında itaat edeceklerini ve böylece sevap karşılığı olan yüksek dereceleri hak edeceklerini bilmiştir. Bu dereceler [cennetteki lütuf derecesinden] çok daha yüksektir. Eğer o kişiyi doğrudan cennette yaratmış ve onu yalnızca lütuf (*fazl*) derecesiyle sınırlamış olsaydı, bu durumda o kişi, sevap derecesinden mahrum kalırdı. Oysa bu iki derece arasında büyük bir fark vardır. Ancak onlar 'Neden onları doğrudan cennette yaratmadı ve [sonra da sevap derecesine] ulaştırmadı?' diyebilirler. Ancak bu da hikmet sahibi bir varlığın hikmetine aykırıdır. Çünkü çalışmadan, çaba göstermeden, emek vermeden çalışanların derecesi verilirse ve bu lütuflar sınanmaksızın, yani imtihan olmadan verilirse; o zaman artık isyan etmeye meyilli biriyle böyle olmayı ayırt etmek mümkün olmazdı, böyle biri hikmetli de sayılmazdı ve işleri yerli yerine koymayan biri olurdu." Belhî, *'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 683-684.

tutarsa, o zaman onları buna götürecek bir teşvik (*terğîb*), sakındırma (*terhîb*), engelleme, va'd ve va'id gerekirdi. Bu ise dünya hayatında imtihan edilenlerin durumudur.<sup>6</sup>

Burada Belhî Allah'ın insanları başlangıçta cennette yaratmış olmasının dünyada yaratmış olmasından bir farklılık içermeyeceğini dile getirmektedir. Böylece Belhî cennette yaratılanların da mükellef olduğunu düşünmüş olmaktadır.<sup>7</sup> Belhî tartışmada muhalifler tarafından sorulan “Siz, Allah'ın onları kendisini bilmeye ve nimetine şükretmeye zorlamasını niçin inkâr ettiniz?” sorusunu da yanıtlar. Ona göre zorunlu bırakma (*ızdırâr*) ancak ilcâ yoluyla olur. [Bu ise ya] onların boyunlarının eğilerek teslim olmasına neden olan dehşet verici hallere maruz bırakılmasıyla ya da Allah'ın onlarda doğrudan marifeti ve şükrü yaratmayı üstlenmesiyle gerçekleşir. Eğer Allah onlara bu tür dehşet verici işaretleri (*âyât*) gösterseydi, o zaman onlar artık nimet içinde sayılmazlardı; bilakis imtihan edilenlerin durumundan daha ağır bir durumda olurlardı. Eğer Allah onlarda doğrudan marifeti yaratacak olsaydı, bu da mümkün değildir. Çünkü gâip ancak şâhit hale geldiğinde (*en yahdura*) zorunlu olarak bilinebilir, tıpkı şâhidin (*hâzır*) ancak gâip hale geldiğinde (*en yeğîbe*) istidlâl yoluyla bilinebildiği gibi. Ayrıca Allah onların gâibi istidlâl olmadan bilmelerini sağlasaydı, o zaman bu yetiyi onlara vermesi de mümkün olurdu. Bu ise kendisinde şüphe bulunmayan imkânsız bir şeydir. Benzer şekilde Allah'ın onlarda şükrü yaratması da câiz değildir. Çünkü eğer şükrü Allah yaratmış olsaydı, o zaman şükreden onlar değil, Allah'ın kendisi olurdu. Çünkü “şükreden”, şükrü bizzat yapan kişidir; yoksa kendisinde şükür fiili yaratılan değil. Aynı şekilde, zâlim de zulmü yapan kişidir; inkârcı da inkâr fiilini işleyen kişidir.<sup>8</sup>

Belhî'nin “Gâip ancak şâhit hale geldiğinde (*en yahdura*) zorunlu olarak bilinebilir. Tıpkı şâhit (*hâzır*) de ancak gâip hale geldiğinde (*en yeğîbe*) istidlâl yoluyla bilinebilir” (*li-enne'l-gâibe lâ yu'rafu bi-zarûretin illâ en yehdura, kemâ enne'l-hâdira lâ yu'rafu min tarîki'l-istidlâl illâ bi-en yeğîbe*) cümlesinden çıkan netice gâibin zorunlu olarak bilinmesi için onun artık gâip değil şâhit olmasının gerekmesi; şâhidin de istidlâlî olarak bilinmesi için onun artık gâip hale gelmesinin gerekmesidir. Bu aynı zamanda bir şey eğer zorunlu olarak biliniyorsa o şeyin istidlâlî olarak bilinmeyeceğini, eğer istidlâlî olarak biliniyorsa da o zaman zorunlu olarak bilinmeyeceğini ifade etmektedir. İşte yukarıda ele aldığımız üzere Belhî'nin “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinir, istidlâlî olarak bilinen de ancak istidlâlî olarak bilinir” görüşünün Belhî

<sup>6</sup> Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 684.

<sup>7</sup> Belhî tam da bu noktada inkârcıların şöyle bir soru solabileceklerini yazar: “Siz, çocukların ve hûrilerin cennette yaratıldığını söylüyorsunuz. O hâlde onlar kendilerine verilen [nimetler] dışında ne bir vaade muhataptırlar ne de bir tehdide ne bir emir altındadırlar ne de bir yasak.” Belhî'ye göre bu sorunun cevabı şudur: “Bilakis onlar ve cennette bulunan herkes, bir tür teşvik olarak (*terğîb*) [O'na] şükretme, [O'nu] bilme ve en güzel yolu sürdürmede teşvik edilen kişilerdir. Çocuklar ve hûriler de Allah'ın düşmanlarının başına, isyanları sebebiyle gelen ceza ve azaba; Allah'ın dostlarının ise itaatleri sebebiyle ulaştıkları kalıcı nimetlere tanıklık etmişlerdir. İşte bu onlar için taatte bir teşvik (*terğîb*) ve onu güzelleştirme (*tahsîn*), mâsiyette ise bir arınma (*tezhîd*) ve onu kötü görmede (*takbîh*) va'd ve va'id yerine geçer ve onları ihmal [edilmiş olma] sınırından çıkarır. Eğer Allah onları başlangıçta nimetin içinde yaratmış, sonra da onlara ne bir tehditte bulunmuş ne de yukarıda sayılan şeyleri onlara göstermiş olsaydı, o zaman onlar tamamen ihmal edilmiş olurdu. Oysa Allah kullarını ihmal etmekten yücedir.” Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 684.

<sup>8</sup> Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 684-685. Belhî kendisinin de dile getirdiği gibi *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*'ın “fi tashîhi'n-nazar” bölümünde gâip ile şâhidin birbirine dönüşmeyeceğini ve bunlara ilişkin bilgi edinme yollarının değişmeyeceğini sıklıkla ifade eder. Belhî, *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 586-588.

düşüncesindeki karşılığı budur. Böylece yukarıda sorduğumuz sorunun cevabı da ortaya çıkmaktadır: Bu görüş Basra Mu‘tezilesi yazarlarının ifade ettiği üzere Belhî’nin gerçekten benimsediği bir görüştür.

## 2. Belhî’nin Görüşünün Kritiği

Kādî Abdülcebbâr *Şerhu’l-usûli’l-hamse*’de Tanrı bilgisinin nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini temellendirdikten sonra, bu bilginin çıkarımsal karakterine yönelik Mu‘tezile içerisinde Ebü’l-Kâsım el-Belhî tarafından sergilenen bu muhalefete dikkat çeker. Belhî teklif devam ederken bu dünyada Tanrı bilgisinin türüne dair hâkim Mu‘tezilî anlayıştan farklı düşünmez. Ancak burada onun, Tanrı bilgisinin tıpkı bu dünyada olduğu gibi âhirette de istidlâlî olarak gerçekleşeceğini, yani âhiret ehlinin Tanrı’yı istidlâlî olarak bileceklerini ileri sürdüğü ifade edilerek Mu‘tezile kelâmcıları tarafından benimsenen Tanrı bilgisinin âhirette zorunlu olduğu görüşüne açıkça muhalefet ettiği zikredilir.<sup>9</sup>

Kādî Abdülcebbâr, Belhî’nin yöntemini yanlışlamaya yönelik delil sunmadan önce evvela onun görüşünü yanlışlayacağını ifade eder. Ona göre Belhî’nin muhalefeti (*hilâf*) ya sıhhat açısından ya da vücup açısındandır. Belhî’nin muhalefedinin sıhhat yönüyle ilgili olarak Kādî Abdülcebbâr bilginin farklı kudret cinsleri kapsamında yer almasını; vücup yönüyle ilgili olarak ise âhiret ehlinin Tanrı bilgisinin, bilginin hangi türüne ait olacağını soruşturur. Buna göre Belhî’nin ihtilafı bir taraftan Basra Mu‘tezile’sinin bilginin bir eylem olarak Tanrı kudretinde yer aldığı ve bu nedenle istidlâlî olan bir bilginin zarûrî bilgiye dönüşeceği düşüncesine (sıhhat yönü); diğer taraftan âhirette Tanrı bilgisinin istidlâlî değil zarûrî olduğu düşüncesine (vücup yönü) muhalefet olarak ele alınabilir. Bu açıklamadan hareketle Belhî’nin, tartışmanın imkân yönüyle ilgili olarak “İstidlâlî bilgi zarûrî bilgiye, zarûrî bilgi de istidlâlî bilgiye dönüşebilir” önermesine karşı çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla burada bir taraftan “İstidlâlî olarak bilinen zarûrî olarak bilinir mi?” ve “Zarûrî olarak bilinen istidlâlî olarak bilinir mi?” sorusunu; diğer taraftan bu sorulara tâbi olarak tartışılan “Tanrı âhirette istidlâlî olarak bilinir mi?” sorusunu tartışmaya açıyoruz. Tartışmanın vücup yönü ise Tanrı bilgisinin âhirette bizzat Tanrı tarafından yaratılmasının gerekliliği (*vücûb*) ile ilgilidir. Bu yönüyle de Belhî’nin muhalefedinin bu bilginin âhirette bizde yaratılmasının vacip olduğu anlayışına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak bu ihtilafın ya sıhhat ya da vücup bakımından olduğunu dile getiren Kādî Abdülcebbâr, ihtilafın imkân yönünü bilginin maddî cinsinden oluşuyla; vücup yönünü âhiret ehlinin Tanrı bilgisinin tarzı sorunuyla sınırlandırıyor. Belhî’nin görüşünü yanlışlamak ise ihtilafın hem imkân yönünü hem vücup yönüyle ilgili sonuçlarını tartışmaktan geçiyor. Bu çerçevede karşımızda cevaplanması gereken üç soru bulunmaktadır: (i) İstidlâlî bilgi zarûrî bilgiye dönüşebilir mi? (ii) Zarûrî bilgi istidlâlî bilgiye dönüşebilir mi? (iii) Tanrı âhirette istidlâlî olarak bilinebilir mi? İlk soruya yönelik Belhî’nin cevabının olumsuz olduğunu yukarıda ifade ettik. Bu ise Belhî’nin insanın biliş tarzlarının değişmeyeceğini düşünmesi anlamına geliyordu. Öyleyse bu noktada sorulması gereken soru “Biliş tarzları evrensel olabilir mi?” sorusudur.

<sup>9</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi (Mu‘tezile’nin Beş Esasının Açılımı)*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/95.

## 2.1. Biliş Tarzlarının Evrenselliği

Kādî Abdülcebbar, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, İbn Metteveyh ve *Tezkire*'nin anonim şârihinin aktarımlarına göre Belhî'nin Tanrı bilgisinin âhirette istidlâl yoluyla elde edileceği düşüncesinin temelinde bilginin söz konusu iki türünün birbirine dönüşemeyeceği, yani zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin sadece istidlâlî olarak bilinebileceği düşüncesi yatmaktadır.<sup>10</sup> Belhî zarûrî ve müktesep şeklinde bilginin iki türü arasında bir geçişin mümkün olmadığını dile getiren bu ilkeyle gerçekte insanın biliş tarzlarının evrenselliğini ileri sürüyordu. Başka bir deyişle ona göre biliş tarzları şâhitte ve gâipte değişmemekteydi.

Belhî'nin görüşünün dayandığı zorunlu olarak bilinenin zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin istidlâlî olarak bilineceği ilkesinden öncelikle şu önermeleri türetebiliriz: (i) “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” veya “Zorunlu olarak bilinen istidlâlî olarak bilinemez”. (ii) “İstidlâlî olarak bilinen sadece istidlâlî olarak bilinir” veya “İstidlâlî olarak bilinen zorunlu olarak bilinemez”. Kuşkusuz Belhî'nin görüşünün doğruluğu söz konusu önermelerin doğruluğuna bağlıdır. Şimdi söz konusu önermeler çerçevesinde Basra Mu'tezilesi yazarlarının Belhî'nin yaklaşım şekline ilişkin analiz ve kritiklerine yer vereceğiz.

### 2.1.1. Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak mı bilinir?

“Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” önermesine göre zorunlu olarak bilinen bir şeyin istidlâl yoluyla bilinmesi mümkün değildir. Bir şeyin zorunlu olarak bilinmesinin artık o şeyin istidlâlî olarak bilinmesine gereksinim bırakmayacağı açıktır. Dolayısıyla “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” (veya zorunlu olarak bilinen istidlâlî olarak bilinemez) önermesi, zorunlu bilgilerin duyusallar (*müşâhedât*) ile ilgili kısmı için söylendiğinde makul görünüyor. Fakat yine de bu önerme imkân veya zorunluluk düzeyinde doğru olarak kabul edilebilir mi? Kādî Abdülcebbar problemin bu yönünü şöyle tartışmaya açar:

Onun [Belhî'nin] “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinebilir, aynı şekilde istidlâlî olarak bilinen de ancak istidlâlî olarak bilinebilir” şeklinde ileri sürdüğü argüman (*şüphe*) doğru değildir. Çünkü o iki şeyin arasını onları birleştiren bir illet olmadan bir araya getirmiştir. Bu nedenle kabul edilemez. Çünkü zorunlu olarak bildiğimiz şeyler içerisinde istidlâlî olarak bilinebilen şeyler de vardır. Zeyd'in evde olduğuna ilişkin bilginin müşahade yoluyla meydana gelmesi gibi doğru bir haber vericinin haber vermesiyle de meydana geldiğini görmez misin? Öyleyse onun zannettiği şey yanlıştır. Zorunlu olarak bilinen şeyin istidlâlî olarak bilinmesinin mümkün olmamasının sebebi, onun *zorunlu olarak bilinen* olması değil, aksine sadece *bilinen* olmasıdır. Bu sebeple bir şey şayet bir kez istidlâlî olarak bilindiyse, onu ikinci bir defa istidlâlî olarak bilmek de mümkün olur (*yümkinu*).<sup>11</sup> Bunun makul bir nedeni vardır: O da nazar ve istidlâlin,

---

<sup>10</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/99; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 332; İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hadü'l-Fransî, 2009), 2/614; Hâkim el-Cüsemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 375.

<sup>11</sup> Bu ifade *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin neşrinde *lâ-yümkinu* olarak kaydedilmiştir. Ancak muhakkik buraya düştüğü bir dipnotta diğer nüshalarda bu ibarenin *yümkinu* şeklinde geçtiğini belirtmiştir. Bu ifadenin bağlamdan hareketle *lâ-yümkinu* şeklinde olumsuz değil, *yümkinu* şeklinde olumlu okunması gerekmektedir. Zira buradaki tartışma konusu istidlâlî olarak bildiğimiz bir şeyin yeni bir istidlâlî konu olup olamayacağıdır. Kādî Abdülcebbar'ın cümlelerin devamındaki ifadesi bunun mümkün olduğunu göstermektedir. Zira o, nazar ve istidlâlin hiçbir zaman kesinliği

tecviz ve temsile ihtiyacı olduğu için hiçbir zaman kesinlik ve mutlaklığı karşılamamasıdır. Öte yandan müşahedâtı bilmek ve onlara kıyasla onun dışındakileri bilmek aklın kemâlindendir. Nazar ve istidlâl ise ancak akli tam olan (*kâmilü'l-akl*) kişiden ortaya çıkar. İşte bu sebeple söz konusu şeylerin istidlâlî olarak bilinmesi mümkün olmaz. Bu ise müktesep bilgilerde sabit değildir. Öyleyse birini diğerinden ayır.<sup>12</sup>

Bu pasajda dört husus karşımıza çıkmaktadır: (i) Öncelikle şeylerin bilinme tarzlarının şâhit ve gâipte geçerliliğine yönelik Belhî'nin dile getirdiği iddia, şâhit ve gâip arasında kurulması gereken birlikteliklerden illet birlikteliğine dayanmamaktadır. (ii) Zorunlu olarak bildiğimiz şeyler içinde istidlâlî olarak bildiğimiz şeyler vardır (Zeyd'in evde oluşu bilgisi). Zorunlu olarak bildiğimiz şeyler için istidlâlin söz konusu olmaması, bunların zorunlu olarak bilinmesi değil, sadece bilinmesidir. Çünkü bildiğimiz bir şey hakkında zaten istidlâl yapmayız. (iii) Ancak bu durum istidlâlî olarak bildiğimiz şeyler üzerinde, zaten onları bildiğimiz için başka bir istidlâl yapamayacağımız anlamına gelmemektedir. Zira bir konu hakkında birden fazla istidlâl yaptığımız bir gerçektir. Bunun sebebi istidlâlin kesinlik ve mutlaklığı hiçbir zaman sağlamamasıdır. Bu sebeple bir şey hakkında istidlâl yapıp bilgiye eriştiğimizde, o şey hakkında ikinci bir istidlâl daha yapmamız olanaklıdır. Bu, istidlâlin barındırdığı tecviz ve temsili gidererek daha kesin bir bilgiye erişmek içindir. (iv) Belhî'nin ilkesinin doğru olduğu tek yer, aklın kemâlini oluşturan zarûî bilgilerin istidlâl ile elde edilememesidir. Çünkü aklın kendisiyle kemâle ulaştığı bilgilerin istidlâl, yani akıl yürütmeye elde edildiğini söylemek bir kısır döngüye sebep olmaktadır. Zira bu varsayım aklın, akıl yürütebilmesi için gerekli olan bilgilerin yine akıl yürütme yoluyla elde edildiğini öne sürer ki, bu da imkânsız bir döngüye işaret eder.

Ebû Reşîd “İstidlâl ile bilinenin zorunlu (*ızdırârî*) olarak bilinmesinin ve zorunlu olarak bilinen şeylerden pek çoğunun istidlâlî olarak bilinmesinin mümkün olduğu meselesi” başlığı altında bu tartışmaya yer verir. O, Ebû'l-Kâsım'ın istidlâl ile bilinen şeylerin zorunlu olarak bilinmesinin mümkün olmadığını, ızdırârî olarak bilinenin halinin de istidlâlî olarak bilinmesinin mümkün olmayışında böyle olduğunu ileri sürdüğünü ifade eder. Sonrasında “Hocalarımız ise istidlâl ile bilinen her şeyin ızdırârî olarak bilinmesinin mümkün olduğunu ve ızdırârî olarak bilinenlerin ise bir kısmının istidlâl ile bilinmesinin câiz olduğunu benimsediler” der.<sup>13</sup> Ebû Reşîd şöyle devam eder:

Siz iki farklı şeyin arasını illet olmaksızın birleştirdiniz. Bu durumda zikrettikleriniz doğru olmaz. Sonra, ızdırârî olarak bilinen şeyler içerisinde istidlâlî olarak bilinebilen şeyler vardır. O da bizim Zeyd'in evde oluşuna ilişkin bilgimiz gibidir. Görmez misin o, müşahede esnasında ızdırârî olarak Allah Teâlâ'nın bir fiili şeklinde bilinebildiği gibi peygamberlerden birinin haber vermesine ilişkin istidlâl ile de bilinir. Bu, şüphe olmayan bir şeydir. Kişinin halihazırda müşahede ettiği şeye gelince, onun üzerine istidlâl yapması doğru değildir, çünkü karışıklık ortadan kalktığı zaman onun müşahede ettiği şeye ilişkin bilgisi aklın kemâlindendir. Bilmesi gerekli olunca onun üzerine istidlâl

içermediği için bir konu hakkında istidlâlin yapılmasının başka bir istidlâlin yapılmasını gereksiz bırakmadığını dile getirmektedir. Bu yüzden ilgili cümle yukarıdaki gibi “Bir şey şayet bir kez istidlâlî olarak bilindiyse, onu ikinci bir defa istidlâlî olarak bilmek de mümkün olur” şeklinde olmalıdır. Bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 60.

<sup>12</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/99.

<sup>13</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330-331.



yapması doğru olmaz. Çünkü onun istidlâl yapması ancak bilmediği şeyi bilmeye yönelik gerçekleşirse doğru olur. Çünkü onu bilmeyen olsaydı -halbuki durumu bizim söylediğimizdir- aklı nâkıs olurdu. İstidlâl ise ancak aklı tam olan kişiden mümkün olur. Zarûrî bilgilerden aklın kendisiyle kâmil olduğu her şeyde söz böyledir. Sonra bu şeylere delalet eden bir delil yoktur. O zaman nasıl istidlâl yoluyla onlara ilişkin bilginin kazanılması mümkün olabilir?<sup>14</sup>

Ebü Reşîd'e göre (i) Belhî, iddiasını biliş tarzlarının şâhit ve gâipte evrensel geçerliliği için gereken illet yoluyla birleştirme olmaksızın dile getirmektedir. (ii) Bunun yanı sıra zarûrî olarak bilinen şeylerin bir kısmı istidlâlî olarak da bilinebilir (Zeyd'in evde oluşu bilgisi). (iii) Zarûrî olarak bilinen bir şeyin istidlâlî konu olmasının düşünülemeyeceği iki yer vardır: Birincisi kişinin halihazırda gözlemlediği şeyi öğrenmek için istidlâlî söz konusu olmaması; ikincisi zarûrî bilgilerin aklın kemâlini oluşturan kısmının istidlâlî konu olmamasıdır.

“Zorunlu olarak bildiğimiz şeyleri istidlâl ile bilebilir miyiz?” sorusunu İbn Metteveyh de tartışmaya açar. O da tıpkı Kādî Abdülcebbar ve Ebü Reşîd gibi aklın kemâlinde olan zarûrîlerin, istidlâlî olarak bilinmesinin imkânsız olduğunu düşünür. Çünkü, istidlâl yapan kişinin istidlâlînin geçerli/doğru olması için aklının kâmil olması gerekmektedir. Bu nedenle onun aklının kemâlini sağlayan şeyin onun için istidlâl yoluyla meydana geldiği düşünülemez. Fakat aklın kemâli içinde sayılmayan zarûrî bilgilere gelince bunların bizim için istidlâlî meydana gelmesi mümkündür. Şu hâlde bu vecihten o ikisi ittifak ederler, birinci vecihten ise ihtilaf ederler.<sup>15</sup>

Tezkire'nin adını bilmediğimiz şârihi de Belhî'nin görüşünün şâhit ile gâip arasında illette ortaklığı varsaydığını, ancak bunun doğru olmadığını dile getirir. Ona göre Ebü'l-Kâsım el-Belhî sözünü zarûrî bilginin istidlâl yapılan (*müstedell*) bilgi olamayacağına, aynı şekilde istidlâlî olarak bilinenin zarûrî olarak bilinmesinin câiz olmayacağına dayandırmıştır. Halbuki bu doğru değildir. Çünkü biri çıkıp şunu sorabilir: Niçin zarûrî olarak bilinenin istidlâlî olarak bilinmesi mümkün olmasın? Sen o ikisinin arasını hangi illetle birleştirdin? Şârihe göre o, bu ikisinin arasını birleştirmeye bir yol bulamaz.<sup>16</sup>

Şârih, İbn Metteveyh'nin zarûrî bilgilerin türlerine ilişkin yukarıdaki soruşturmasını şöyle açıklar:

O, zarûrî olarak bilinen ile [ya] aklın kemâlinde olan şeyleri veya buna ilave/zait şeyleri kastediyor. Eğer onunla aklın bilgilerine (*ulûmu'l-akl*) ilave olan şeyleri irade ettiysen, bu kabul edilmez. Çünkü bu türden bilinen şey bazen zarûrî olarak bazen de istidlâlî olarak bilinir. [Söz gelimi] muhatabın kastı (*kasdü'l-muhatab*) bazen zarûrî olarak bazen de istidlâlî olarak bilinir. Çünkü peygamberi müşahede eden kişi onun kastını zarûrî olarak bilir. Peygamber'den sonra gelen veya uzak kalan kişi ise onun kastını istidlâl ile bilir. [Yine] haberlerin içeriğine (*mahberü'l-ahbâr*) ilişkin bilgi zarûrî olarak da bilinebilir, istidlâlî olarak da bilinebilir. Eğer bununla akıl bilgilerini kastettiysen bu imkânsız olur. Çünkü istidlâl ve nazar onun [yani aklın] meydana gelmesine dayanır. Akıl kâmil olmayan birinden ise nazar ve istidlâl meydana gelmez. Sonra varlığın zikrettiğimiz şekilde [ya kadîm ya hâdis olarak] gelmesi de [bu bilgiler arasındadır]. Öte yandan Zeyd'in evde oluşu bazen istidlâl ile bilinir. Bu doğru birinin haber vermesiyle ve onun

<sup>14</sup> Ebü Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 332.

<sup>15</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2/614.

<sup>16</sup> *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* = *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira*, nşr. Sabine Schmidtke (Tahran: Müessesesi-i Pezuheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, 1385/2006), 158b.

doğruluğunun istidlâl ile bilinmesiyle [gerçekleşir]. Bazen de onu [Zeyd'i] müşahade ve muayene etmekle zarûrî olarak bilinir. İşte bu özetle bizim zikrettiğimiz doğruluğu, onun ileri sürdüğü şeyin ise yanlışlığı sabit oldu.<sup>17</sup>

Buna göre (i) zarûrî olarak bilinenler ya aklın kemâlinden olan ya da bunun dışındakiler olmak üzere iki kısımdır. (ii) Belhî eğer zarûrî bilinenler istidlâlî olarak bilinemez derken, aklın kemâli dışındaki şeyleri kastediyorsa bu doğru değildir. Çünkü muhatabın kastını bilmek veya haberlerin içeriğini bilmek zarûrî olarak da istidlâlî olarak da bilebilir. (iii) Belhî eğer bununla aklın bilgilerini kastediyor ise bu doğrudur. Zira aklın bilgileri, aklın tam olmasını sağlayan bilgilerdir. Henüz akli tam olmayan birinden ise nazar ve istidlâl gerçekleşmez.

Hâkim el-Cüşemî de hem ‘Uyûnû’l-mesâil’de hem de bu eserin şerhinde Ebû’l-Kâsım el-Belhî’nin “Zarûrî olarak bilinenin istidlâlî olarak bilinmesi câiz değildir. İstidlâl ile bilinenin zarûrî olarak bilinmesi câiz değildir” görüşüne yer verir. Cüşemî “Bize göre zarûrî olarak bilinenin istidlâl ile bilinmesi câiz değildir. İstidlâlî olarak bilinenin ise zarûrî olarak bilinmesi mümkündür” der.<sup>18</sup> Öyle görünüyor ki Cüşemî’nin söz konusu ifadesi mutlak olmayıp zarûrî olarak bilinenlerin sadece aklın kemâlini oluşturan bilgiler için geçerlidir.

Belhî’nin görüşüne yönelik Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd, İbn Metteveyh ve *Tezkire*’nin anonim şârihinden aktardığımız pasajlarda üç hususun öne çıktığını gözlemleriz:

Birincisi zorunlu olarak bilinenin istidlâlî olarak bilinmeyeceği, istidlâlî olarak bilinenin de zorunlu olarak bilinmeyeceğini dile getirirken Belhî şâhit ve gâip için geçerli olduğunu düşündüğü bir ilkedен hareket ediyor. Ne var ki Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd, İbn Metteveyh ve anonim şârihi burada geçerli olabilecek bir illet ortaklığı bulunmadığını ifade etmektedirler. İllette ortaklık *istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib* yönteminin uygulanabilmesi için gerekli görülen dört ortaklıktan<sup>19</sup> biridir. Şâhit ile gâip arasını birleştirmenin bir yolu olan illette ortaklığa göre şâhitteki bir hükmün bir illet sebebiyle gerçekleştiğini tespit ettiğimizde gâipteki hükmün de söz konusu illet dolayısıyla gerçekleşmiş olduğu sonucuna ulaşırız. Söz gelimi şâhitteki tasarruflarımız hudûs illeti sebebiyle bir fâile, yani bize muhtaçtır. Bu nedenle gâipteki tasarrufların da hudûs illetine sahip olduğu için bir fâile muhtaç olduğu sonucuna ulaşırız. Burada şâhit ile gâibi birleştirmemizi mümkün kılan şey şâhit ve gâipteki tasarrufların hudûs illetine sahip olmada ortaklıklarıdır.<sup>20</sup> Söz konusu yazarlara göre ise Belhî’nin dile getirdiği “Zorunlu olarak bilinen zorunlu olarak bilinir. İstidlâlî olarak bilinen istidlâlî olarak bilinir” önermesinde bu türden bir illet birlikteliği bulunmamaktadır.

<sup>17</sup> Şerhu Kitâbi’t-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz, 158b.

<sup>18</sup> Hâkim el-Cüşemî, ‘Uyûnû’l-mesâil fi’l-usûl, 375; Şerhu’l-uyûni’l-mesâil, 451 vd.

<sup>19</sup> Şâhit ile gâip arasında bulunması gereken ortaklıklara karşılık gelen bu koşullar dört tanedir: (i) delâlette ortaklık yolu; (ii) illette ortaklık yolu, (iii) illet yerine geçen şeyde ortaklık yolu ve (iv) illet ve illet yerine geçen şeyin olmadığı ancak şâhitteki hükmün bir şeye taalluk etmesinden sonra gâipte bu şeyden daha açık olanını bulma yolu. Bk. İbn Metteveyh, Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklîf, thk. Jean Yusuf Houben (Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1965), 1/165-169.

<sup>20</sup> İbn Metteveyh, Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklîf, 1/165-166.

İkincisi zorunlu bilgilerin bir türünü oluşturan müşahedât bilgisine istidlâl yoluyla ulaşılabilmesidir. Zira müşahedâta ilişkin bir bilginin zorunlu olarak bilindiği gibi istidlâl yoluyla da bilinmesi mümkündür. Kādî Abdülcebbar, Ebû Reşîd, İbn Mettveyh ve anonim şârihi buna örnek olarak Zeyd'in evde olduğunu bilmeyi vermektedirler. Zeyd'in evde olduğunu müşahade yoluyla da doğru bir haber vericinin (peygamberin) haber vermesiyle de biliriz. Birincisinde sahip olduğumuz bilginin tarzı zorunlu iken ikincisinde istidlâlîdir. Birinci durumdaki bilginin zorunlu olmasını sağlayan husus, bu bilginin bizzat duyuların aracılığıyla elde edilmesidir. Zira duyuların verdiği bilgi zorunludur. İkinci durumdaki bilginin istidlâlî olmasını sağlayan husus ise haber veren kişinin doğruluğunun istidlâlî dayanmasıdır.<sup>21</sup>

Belhî'nin görüşüyle ilgili olarak söz konusu yazarlarca dikkat çekilen üçüncü husus, zorunlu bilgilerden aklın yetkinliğini (*kemâlü'l-akl*) oluşturan bilgilerin istidlâl ile bilinmeyeceğidir. Zorunlu bilgilerin<sup>22</sup> bir kısmı aklın kemâlini oluşturan, yani henüz akıl yürütme gerçekleşmeden akılda yerleşik olarak bulunan bilgilerdir.<sup>23</sup> Bu bilgilere ise istidlâl yoluyla ulaşılması mümkün değildir. Zira istidlâl, akıl yürütme demektir ve henüz akıl oluşmamışken, yani akli oluşturan zorunlu bilgiler meydana gelmemişken bu bilgilerin akıl yürütmeyle elde edildiğini söylemek kısır döngüye yol açacağı için kabul edilemez. Öyleyse “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinir” veya “Zorunlu olarak bilinen istidlâl yoluyla bilinemez” önermesinin doğru olduğu tek yer

---

<sup>21</sup> Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 158b. Ayrıca burada şöyle bir istidlâlî varlığından bahsedebiliriz: (i) Zeyd'in evde olduğuna ilişkin haber, doğru haber verici tarafından verilen bir haberdir. (ii) Tüm doğru haber vericiler tarafından verilen haberler, kesin bilgi ifade eden haberlerdir. (iii) Öyleyse, Zeyd'in evde olduğuna ilişkin haber, kesin bilgi ifade eden bir haberdir. Bu örnek bize bir olgu veya nesneye ilişkin bilginin farklı durumlar söz konusu olduğunda farklı bilgi tarzlarına sahip olabileceğini göstermektedir.

<sup>22</sup> Genelde kelâmda özelde Mu'tezile kelâmında bilginin ‘ilm zarûrî ve ‘ilm mükteseb olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Zarûrî bilgi, “bizde meydana gelen ancak kaynağında bizim yer almadığımız ve nefsimizden hiçbir şekilde çıkarıp atamadığımız bilgi” (*el-‘ilmü ellezi yahsulü fîna la-min kibelinâ ve la yümkinunâ nefyuhu ani'n-nefs bivechin minel vücûh*) ve “tek başına bulunduğu bilen öznenin şek ve şüphe ile nefsinden olumsuzlaması mümkün olmayan bilgi” (*el-‘ilmü ellezi lâ yümkinü el-‘âlimu nefyuhu an nefsihi bişekkin ve lâ şüphetin ve in inferede*) şeklinde tanımlanmaktadır. Kādî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûlî'l-hamse, 1/80-81. Buna mukabil müktesep bilgi ise akıl yürütme ile kazanılan bilgiye karşılık gelmektedir. Müktesep bilgi “tek başına bulunduğu onu bilen nefsinden şek ve şüphe ile olumsuzlaması mümkün olan bilgi” veya “bilenin herhangi bir şekilde nefsinden olumsuzlaması mümkün olan bilgi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Hâkim el-Cüşemî, ‘Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl, 374; Şerhu'l-uyûnü'l-mesâil, 455. Genel itibarıyla duyusallar, içsel hallerimize ilişkin bilgiler ve aklın kemâlini oluşturan bilgiler zarûrî bilginin kısımlarını oluşturmaktadır.

<sup>23</sup> Hâkim el-Cüşemî Ebû Ali, Ebû Hâşim ve onlara tabi olanlara göre aklın yetkinliğini oluşturan bilgilerin tamamının zarûrî olması gerektiğini yazar ve bu bilgilerin ister doğrudan (*mübâşir*) ister dolaylı (*mütevellid*) olsun insanın fiili olmasının mümkün olmadığını belirtir. Cüşemî, aklın kemâlini oluşturan bilgilere örnek olarak şunları verir: “Bir şey varlık ve yokluktan hâlî olamaz”, “Mevcut kıdem ve hudûstan hâlî olamaz”, “Bir cismin iki mekânda bulunması mümkün değildir”, fiilinin kastına göre meydana geldiği kişi ile bunun kendisi için imkânsız olduğu kişi arasındaki ayrımaya ilişkin bilgi, muhatabın maksatlarını bilmek, kötü görülen şeylerin bir kısmının kötü olduğunu, iyi görülen şeylerin bir kısmının iyi (*hasen*) olduğunu bilmek ve bazı vâciplerin vücûbunu bilmek, haberlerin içeriğini (*mahber*) bilmek, tecrübe (*mümârese*) edildiğinde sanatları bilmek. İşte bu bilgilerin müktesep olması mümkün değildir. Bunlar insanın kalbinde meydana geldiğinde kişi, *kâmilü'l-akl* olur ve onun mükellef olması geçerli olur. Kişi bunlardan yoksun olduğunda ise akli *kâmil* olmaz ve onun mükellef olması da câiz olmaz. Bk. Hâkim el-Cüşemî, Şerhu 'uyûnü'l-mesâil, 455-457. Kādî Abdülcebbar epistemolojisinde “kemâlü'l-akl”ın içeriğine yönelik ayrıntılı bir analiz için bk. Mesut Erzi, Mu'tezile'de Varlık, Akıl ve Dil: Kādî Abdülcebbar Özelinde Bir Analiz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 124-134.

burasıdır. Buna göre Belhî'nin “Zorunlu olarak bilinen ancak zorunlu olarak bilinir” önermesi, sadece aklın kemâlini oluşturan zorunlu bilgiler için doğru olmaktadır.

### 2.1.2. İstidlâlî olarak bilinen sadece istidlâlî olarak mı bilinir?

Belhî'nin görüşünün dayandığı ikinci önerme ise istidlâlî olarak bilinen bir şeyin sadece istidlâlî olarak bilinebileceği, yani zorunlu olarak bilinmeyeceği önermesiydi. Peki istidlâlî olarak bilinen bir şey zarûrî olarak bilinemez mi? Söz konusu yazarlar Belhî'nin bu önermesinin doğruluğunu da tartışıyorlar. Kādî Abdülcebâr bu önermeye ilişkin öncelikle şu değerlendirmeyi yapar:

Bilginin güç yetirilen şeyler cinsinden olduğu bilinen bir husustur. Bu da ya bizim gücümüzün yetebileceği şeyler türündendir ya da bizim gücümüzü aşan bir şeydir. Şayet gücümüzü aşan bir şey ise bu durumda onun mutlaka Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde olması gerekir. Aksi takdirde onun [bilginin] mutlak olarak kudret haricinde olduğu söylenmiş olur. Eğer o, gücümüzün yetebileceği bir şey ise Allah Teâlâ da ona mutlaka kâdirdir. Zira O'nun cinslere kâdir olması ile ilgili kudreti, bizim kudretimizle asla mukayese edilemez. Öte yandan cins ve sayı hususunda kudretleri sınırlandıran şey de kudrettir. Allah Teâlâ zâtıyla kâdirdir. O'na ilişkin bilgi kudret dâhilinde olunca, Allah'ın da ona kâdir olması vâcib olur. Bu husus kabul edildiği takdirde, O'nun söz konusu şeyi bizde yaratması da kabul edilmiş olur. Bu yüzden O'nun bizde yarattığı bilgi zarûrî olmuş olur.<sup>24</sup>

Kādî Abdülcebâr bu pasajda bilginin bizim kudretimiz kapsamında yer alan bir fiil olduğundan hareket ediyor. Bilgi bizim kudretimiz kapsamında yer aldığı için onun Tanrı'nın da kudreti kapsamında yer aldığını söylemeliyiz. Zira bir kudretle kâdir olanın (insan) güç yetirdiği şey zâtıyla kâdir olanın (Tanrı) güç yetirmesi daha doğrudur. Öte yandan Tanrı'nın zâtıyla (li-zâtihi) kâdir oluşu da tüm *makdûr*ların O'nun kudreti kapsamında bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin bilginin hem bizim kudretimiz kapsamında olması hem de Tanrı'nın zâtıyla kâdir olması onun Tanrı'nın kudretinin nesnesi oluşunu gerektirmektedir. Bu durum, bu türden bir bilginin Tanrı tarafından yaratılmasının sıhhatini göstermektedir. Tanrı böyle bir bilgiyi yaratmaya kâdir ise o zaman bu bilgi zorunlu olmaktadır. Çünkü zorunlu bilgi bizde meydana gelen ancak kaynağında bizim yer almadığımız bilgidir.<sup>25</sup> Bu nedenle Belhî'nin görüşü yanlıştır. Şu hâlde bir şeyi istidlâlî olarak bilmek o şeyin zorunlu olarak bilinmesine engel teşkil etmemektedir.

Ebû Reşîd'e göre de istidlâl ile bilinen her şeyin ızdırârî olarak bilinmesinin mümkün olduğu görüşünün doğruluğunu gösteren şey, Kadîm Teâlâ'nın sair makdûrat cinslerine kâdir olmasıdır.<sup>26</sup> O, Allah Teâlâ'nın niçin *makdûrât*ın sair cinslerine kâdir olduğu sorusunu şöyle yanıtlar:

Kadîm'in kudretinin taalluk ettiği şeylerin cinslerinin, belirli kâdirlere özgü olup diğer kâdirlere özgü olmadığı sabit olmuştur. Biz ise bildik ki zâtıyla (li-nefsihi) kâdir olanın hâli her ne kadar bir kudretle kâdir olanın halinden fazla değilse de ondan eksik olması da mümkün değildir. Bu durumda O'nun söz konusu şeylere kâdir olmasının daha uygun olması gerekir. Bir kudretle kâdir

<sup>24</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/94-95.

<sup>25</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/80-81.

<sup>26</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330.

olanların güç yetiremedikleri cinslere gelince, kadîmin onlara kâdir olmasının gerekli oluşunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir.<sup>27</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Reşîd de Kādî Abdülcebbâr gibi istidlâlî olarak bilinen bir şeyin zarûrî olarak bilinmesini bilginin eylemsel yönüyle açıklıyor. Buna göre bilgi insanın ve Tanrı'nın gücünün nesnesi olan fiildir. Bu ise bilginin Tanrı tarafından yaratılmasının zeminini oluşturuyor. Tanrı'nın bilgiyi yaratması o bilginin zarûrî olmasını sağlıyor. Tanrı bilgisi veya diğer dinî bilgilerin istidlâlî olduğu düşüncesi buna engel teşkil etmemektedir. Nitekim İbn Metteveyh bu hususa dikkat çekerek problemi şöyle vazedir:

Bilmelisin ki dinî konulara (*diyânât*) ilişkin bilgilerimizin zarûrî olmadığına delil getirdiğimizde, biz onların bu şekilde olmasının imkânına (*sıhhat*) karşı çıkıyor değiliz. Aksine iktisap ile bildiğimiz hiçbir şey yoktur ki Allah Teâlâ'nın bizi o bilgiye mecbur bırakması [yani o bilgiyi bizde ızdırârî olarak yaratması] mümkün olmasın. Biz ancak zarûrî bilgilerin pek çoğunda onların müktesep oluşunu menediyoruz. Bu yöneme dayanarak diyoruz ki: Allah Teâlâ'ya ve sıfatlarına ilişkin bilgi âhirette zarûrîdir. Bu hususta Ebü'l-Kâsım muhalefet etti ve dedi ki: Zarûrî olarak bildiğimiz şeylerde onu istidlâlî olarak bilmemiz mümkün olmayınca istidlâlî olarak bildiğimiz şeylerde de onu zarûrî olarak bilmemiz mümkün olmaz. Böylece âhiret bilgilerinin (*ulûmu'l-âhire* veya *ulûmu ehli'l-âhire*) zarûrî olmasına karşı çıktı. Hatta onları [yani âhiret ehlini] bu bilgilerle mükellef kişiler olarak ispat etti.<sup>28</sup>

İbn Metteveyh dinî bilgilerin zarûrî değil müktesep olduğunu belirtir. Ancak bunu söylemekle o, dinî bilgilerin zarûrî olmasının imkansızlığını düşünmemektedir. Ona göre bu türden bilgilerin zarûrî olması mümkündür. Kādî Abdülcebbâr ve Ebû Reşîd'te karşılaştığımız açıklama biçimi İbn Metteveyh'in yaklaşımında da yer alır. O, istidlâl ile bilinebilen şeylerin ızdırârî olarak bilinebileceğini şöyle temellendirir:

Bizim bu konudaki delilimiz açıktır. O da şudur: Allah Teâlâ makdûrât cinslerine kâdir olunca, O'nun hali, kâdirler oluşumuzda bizim halimizden eksik değildir. Şu hâlde biz O'nun zâtını bilmeye kâdir olunca, O'nun bunu [bilgiyi] bizde meydana getirmeye de kâdir olması gerekir. Bizde meydana getirmesi durumunda ise [bu bilgi] zarûrî olur. Üstelik O, bizde O'nun zâtını unutmayı (*es-sehv*) meydana getirmeye kâdir olunca -ki ona [Ebü'l-Kâsım] göre *sehv* bilgiye zıt olan bir manadır, bir şeye kâdir olan o şeyin zıttına da kâdirdir- o zaman bizde O'nun zâtına ilişkin bilgiyi meydana getirmesi gerekir. İktisapla bildiğimiz şeylerin tamamı böyledir.<sup>29</sup>

İbn Metteveyh iktisâbî bilgilerin tamamının zarûrî olarak bilinebileceğini ifade etmektedir. Ona göre de bunun sebebi bilginin bir eylem olarak makdûrât cinsleri içinde yer almasıdır. İbn Metteveyh, yukarıdaki yazarlardan farklı olarak Belhî'nin *sehv*'in bir mana olduğunu düşündüğünü tartışmaya dahil eder.<sup>30</sup> *Sehv* bilginin zıttı olan bir manadır. Tanrı sehvi yaratmaya

<sup>27</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330-331.

<sup>28</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 2/614.

<sup>29</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 2/614.

<sup>30</sup> “Bilgilerin belirli koşullarda ortadan kalkması (*zevâl*)” olarak tanımlanan *sehv*in (İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 2/660) bir mana olarak kabul edilip edilmeyeceği Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışmalıdır. Ebû Reşîd, Ebü'l-Kâsım'ın *sehv*in bir araz olduğunu ileri sürdüğünü yazar. Ona göre Ebû Ali de bu görüştedir. Ebû Hâşim ise bazı yerlerde *sehv*in kalbin fesadı anlamına geldiğini; başka bir yerde ise onun bilgiye zıt olan bir mana olduğunu söylemiştir. Ebû Abdullah da bu görüştedir. Ebû İshak ise *sehv*in bir mana olmadığını dile getirmiştir. Ebû Reşîd

kâdirdir. Bir şeye kâdir olan -eğer o şeyin bir zıttı varsa- ona da kâdirdir. Öyleyse sehvin zıttı olan bilgi Tanrı'nın kudreti kapsamındadır. Tanrı'nın kudreti kapsamında olduğu için bu bilginin Tanrı tarafından yaratılması mümkündür. Bu argümandan hareket ederek İbn Metteveyh, Belhî'nin *sehvi* bir mana olarak düşünüp Tanrı'nın da tüm manaları yaratmaya kâdir olduğunu benimseyip bu bilginin istidlâl olması gerektiğinde ısrar etmesini tutarsızlık olarak değerlendirmektedir.

*Tezkire*'nin anonim şârihi de dinî bilgilerin müktesep, yani akıl yürütmeye kazanılmış bilgiler olduğunu belirtir. Ancak bu durum, dinî bilgilerin zarûrî bilgi kategorisinde yer almasının mümkün olmadığını söylemek anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Tanrı ve sıfatlarının bilgisi zarûrî olarak meydana gelebilir. Şârih bu görüşü yukarıda ele aldığımız kelâmcılarda olduğu gibi bilginin makdûrât cinsinden oluşuyla açıklar. Yanı sıra o makdûrât cinslerine dair bir tasnife de yer verir. Buna göre makdûrât cinsleri ya cinsi kulların güç yetirdiği şeyler altına giren ya da sadece Tanrı'nın güç yetirdiği şeyler altına giren kısımlarından oluşmaktadır.<sup>31</sup> Hangi kısımda yer alırsa alsın bilginin, Tanrı'nın güç yetirdiği şeyler kapsamında oluşu bir gerekliliktir. Bir şeye kâdir olmak, o şeyin cinsleri ve türlerine de kâdir olmayı içermektedir. Bilginin cinsi ise itikattır. Öyleyse Tanrı'nın, Tanrı bilgisi olan itikada kâdir olması gerekir. Tanrı bu bilgiye kâdir olduğunda ve bunu meydana getirdiğinde kişi bilen olmuş olur. Çünkü bilgi, bilenin inanılan şeye yönelik olan itikadıdır. Bu durumda ise bilgi zarûrî olmuş olur. Çünkü zarûrî bilgi Tanrı tarafından yaratılan bilgiye karşılık gelmektedir. Burada şârih Tanrı'nın kendisine ilişkin bilgisizliği (*cehl*) yaratmaya da kâdir olduğunu dile getirmektedir. Yanı sıra Belhî'nin *sehvin* bir mana olduğunu benimsediğini, buna göre Tanrı'nın kendisine ilişkin *sehvi* yaratmaya da kâdir olduğunu belirtir. Tanrı'nın kendisine ilişkin bilgisizlik ve *sehvi* yaratmaya kâdir olması, kendisine ilişkin bilgiyi yaratmaya da kâdir olmasını gerektirir. Çünkü bir şeye kâdir olmak, eğer kâdir olduğu şeyin zıttı varsa- ona da kâdir olmayı doğurur.<sup>32</sup>

Hâkim el-Cüşemî “ashabımız” şeklinde işaret ettiği kelâmcıların iktisapla bilinen her şeyin zarûrî olarak meydana gelmesini câiz gördüklerini aktarır. Ancak o, “İki Ca‘fer” olarak işaret ettiği Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve Ca‘fer b. Mübeşşir’in (ö. 234/848-49), ayrıca Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebü'l-Kâsım’ın bu fikre karşı çıktıklarını belirtir. İstidlâl ile bilinenin zarûrî olarak bilinmesinin câiz olduğunu dile getiren Cüşemî, bu husustaki delilini şöyle ifade eder:

O [bilgi] makdûr olunca zâtıyla kâdir olanın ona kâdir olması daha doğrudur. Allah Teâlâ'nın ise bunu âhirette sevap verilen ve cezalandırılan kişide meydana getirmesi sabittir.<sup>33</sup>

Bütün bu pasajlardan hareketle söylenebilir ki bir şeyin istidlâlî olarak bilinmesi o şeyin sadece istidlâlî olarak bilinmesini gerektirmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd, İbn Metteveyh, anonim şârih ve Hâkim el-Cüşemî bunu bilginin güç yetirilen şeyler cinsinden oluşuyla açıkladılar. Buna göre istidlâl yoluyla elde edilen bilgi, bir fiil olarak hem insanın hem de *li-zâtihî* kâdir olan Tanrı'nın kudretinin kapsamındadır. Bu nedenle şâhitte istidlâlî olarak bilinen bir şeyin gâipte

doğru görüşün bu sonuncusu olduğunu belirtir. Bk. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 341; krş. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2/638.

<sup>31</sup> Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 89-90.

<sup>32</sup> *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 158a-158b.

<sup>33</sup> Hâkim el-Cüşemî, *‘Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 375; *Şerhu'l-uyûni'l-mesâil*, 451 vd.

Tanrı tarafından yaratılması, onun zarûrî bilgi statüsüne geçmesini sağlayacaktır. Bu nedenle Belhî'nin argümanı geçerli değildir. Sonuç olarak tıpkı bir şeyin zorunlu olarak bilinmesi hükmünün illeti, o şeyin zorunlu olarak bilinmesi olmadığı gibi; bir şeyin istidlâlî olarak bilinmesi hükmünün illeti de o şeyin istidlâlî olarak bilinmesi değildir.

## 2.2. Âhiret Ehlinin Tanrı Bilgisi: *Ulâmu ehli'l-âhire*

Âhirette Tanrı'yı bilmenin nasıl gerçekleşeceği veya âhiret ehlinin Tanrı'yı biliş tarzı ile ilgili kelâmın yaygın görüşü bu türden bir bilginin zorunlu olduğu yönündendir. Ancak ifade ettiğimiz üzere bunu bir sorun haline getiren kişi Ebû'l-Kâsım olmuş gibi gözükmektedir. Âhirette Tanrı bilgisinin zorunlu oluşu, teklifin veya mükellef olmanın sadece bu dünya için geçerli olduğu düşüncesine dayanır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları âhiretin teklif yurdu olmadığını vurgularlar. Bu sorunu Kādî Abdülcebbar ve Ebû Reşîd hem âhiret ehlinin temel sınıfları hem de Tanrı bilgisinin muhtemel türleri üzerinden soruştururlar.

Kādî Abdülcebbar Belhî'nin Tanrı'nın âhirette istidlâlî olarak bilineceği görüşünün sonuçlarını tartışır. Bunu da âhiret ehlinin hem cennet hem cehennem ehli şeklindeki iki kısmı bağlamında yapar. Öncelikle cennet ehlinin Tanrı'yı bilme tarzlarını soruşturan Kādî Abdülcebbar'a göre cennet ehli ya Tanrı'yı bilirler ya da bilmezler. (i) Onların Tanrı'yı bilmemeleri düşünülemez. Çünkü bu onların Tanrı'yı bilme sebebiyle mükâfat kazanacaklarını bilmemelerine ve cennet nimetlerinin sona ereceğini düşünmelerine neden olur. (ii) Öte yandan onların Tanrı'yı bildiklerini düşündüğümüz zaman O'nu ya zorunlu olarak ya da istidlâlî olarak bilebilecekleri ihtimalleri söz konusudur. (iia) Cennet ehlinin Tanrı'yı istidlâlî olarak bilmeleri mümkün değildir. Çünkü istidlâl meşakkat gerektirir ve kişiyi hak ettiği şeyi elde edememe ve kederlenme gibi sonuçlara götürür. Bunlar ise cennet ehli için düşünülemez. Buradan çıkan netince cennet ehlinin Tanrı'yı zorunlu olarak bilmeleridir. (iib) Öyleyse cennet ehlinin Tanrı bilgisi zorunludur.<sup>34</sup>

Kādî Abdülcebbar burada kendilerine muhalefet edenlerin "Cennet ehli, nazar ve istidlâlî hatırlamakla O'nu bilir. Bu da meşakkat içermez ve üzüntüye götürmez" şeklinde bir karşı-cevap verebileceklerinden bahseder. Ancak ona göre bu doğru değildir. Çünkü söz konusu durumda bu bilginin onların tercihleriyle (*ihtiyâr*) onlardan meydana gelmesi gerekir. Durum böyle olunca onlardan birinin, sevabı bazı peygamberlerin sevabına ulaşacak bilgiyi tercih etmeleri gerekir. Halbuki bilinen bunun aksidir."<sup>35</sup> Öte yandan Kādî Abdülcebbar burada cennet ehlinin Tanrı bilgisinin zorunlu olduğunu söylediğimizde, onların bu bilgiye mecbur oldukları sonucunun ortaya çıkacağını; bu durumda ise ne övgü ne de sevabın hak edilmesinden bahsedilmeyeceğini dile getiren bir itiraza yer verir. Kādî Abdülcebbar öncelikle hasmın bu soruyu sormasının anlamlı olmadığını düşünür. Çünkü onlara göre cennet ehli âhirette mükelleftir, zira onlar Tanrı bilgisinin istidlâlî olduğunu düşünmektedirler. Halbuki ilcâ/mecbur olma hali teklif ile çalışmaktadır.<sup>36</sup>

Tanrı'nın âhirette zorunlu olarak bilinmesi gerektiğini düşünen Ebû Reşîd de Belhî'nin görüşünün yanlışlığına ilişkin Kādî Abdülcebbar'ın sunduğu argümanları yineler. O da âhirette Tanrı

---

<sup>34</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/94-95.

<sup>35</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

<sup>36</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

bilgisinin türü sorununu cennet ve cehennem ehli için ayrı ayrı tartışır. Ona göre cennet ehli Tanrı'yı ızdırârî olarak bilirler. Çünkü onların Tanrı'yı iktisâbî olarak bildikleri varsayıldığında bu bilginin ya (i) nazar ile ya da (ii) nazarı hatırlama ile gerçekleşeceğini söylemek gerekecektir. Birinci ihtimal geçersizdir. Çünkü nazar meşakkat doğurur ve cennet ehline meşakkat işlemez. İkinci ihtimal de geçersizdir. Çünkü nazarı hatırlama -tıpkı uykudan uyanan kişi örneğinde olduğu gibi- kişinin tercihiyle meydana gelen bir eylemdir. Bu ise söz konusu bilginin mülce, yani kişinin mecbur olduğu bir bilgi olmadığını gösterir. Eğer kişi bu bilgiye mecbur değilse o zaman onun bu bilgiyle mükellef olması gerekir. Bunu yerine getirdikleri her zaman sevapları da artacağı için mertebesi en aşağıda olan birinin peygamberlerin mertebesine çıkması da mümkün hale gelir. Bu ise icmâya aykırıdır.<sup>37</sup>

Hem Kādî Abdülcebâr hem Ebû Reşîd'in cennet ehlinin Tanrı bilgisinin türüne dair görüşlerinde ortak olan husus, nazar ve istidlâlî meşakkat gerektirmesi, bunun ise üzüntü ve kederlenmeye yol açması sebebiyle cennet ehlinin Tanrı bilgisinin istidlâlî değil, zarûrî olacağıdır.

Kādî Abdülcebâr cennet ehlinin Tanrı'yı biliş tarzına dair yukarıdaki bölümlemenin aynısının cehennem ehli için de geçerli olduğunu belirtir. Buna göre cehennem ehlinin Tanrı'yı bilmeleri veya bilmemeleri şeklinde iki seçenekleri bulunmaktadır. (i) Eğer Tanrı'yı bilmediklerini varsayarsak bu durumda onlar azaplarının sona ermesini düşünebilirler. Bu ise cehennem ehli için huzur ve rahatlığı doğurur. (ii) Eğer Tanrı'yı bilirlerse, bu durumda ya (iia) ızdırârî olarak ya da (iib) istidlâlî olarak bilme seçenekleri söz konusudur. Tanrı'yı istidlâlî olarak bilmeleri (iib) mümkün değildir. Çünkü nazar ve istidlâl tercihle gerçekleşen bir eylemdir. Şayet biz cehennem ehlinin Tanrı'yı bilmelerini nazar ve istidlâl gibi onların tercihlerine dayalı bir eyleme bağlarsak onların nazar ve istidlâlde bulunmamalarını da mümkün kılmış oluruz. Bu durumda ise onların Tanrı'yı bilmeleri gerçekleşmeyeceği için yine onlar için huzur ve rahatlık söz konusu olacaktır. Öte yandan onların nazar ve istidlâlî tercih edeceklerini varsaydığımızda onların nazar ve istidlâl sonucunda ulaşacakları bilgiyle çektikleri azabın sona ermesini mümkün görmeleri gerekir. Bu da onlar için düşünilemeyecek huzur ve rahatlığa neden olacaktır. Bu nedenle cehennem ehlinin Tanrı'yı nazar ve istidlâl ile bilmeleri ileri sürülemez.<sup>38</sup>

Kādî Abdülcebâr'a göre "Onlar Allah'ı nazar veya istidlâlî hatırlama yoluyla bilirler" denilemez. Çünkü onlardan daha önce bir nazar geçmedi ki onu hatırlasınlar. Zira cehennem ehlinin çoğunluğunun halinden onların ne nazar ne de istidlâl yaptıkları bilinmemektedir. Öyleyse onlar için nazarı hatırlamak (*tezekkür*) düşünülemez?<sup>39</sup> Diğer taraftan Allah'ı bilmeyi, onların ihtiyaçlarına bağlı kıldığımızda, içlerinden birinin, sevabı onun mâsiyetlerinin ikabını örtecek dereceye ulaşan bilgileri tercih etmesi mümkün olurdu. Bu durumda cehennemden çıkmayı hak ederdi. Bu ise muhaldir.<sup>40</sup> Sonra, şayet onlar nazar, istidlâl ve bilgiyi meydana getirmekle mükellef idiyse, onlar için teklif ile faydalanmaya götüren bir yolun bulunması gerekirdi. Böyle olması ise ancak tövbe ettiklerinde tövbelerinin kabul edilmesiyle olurdu. Bu durumda ise onlar tövbe ile

<sup>37</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 331.

<sup>38</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

<sup>39</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/96-97.

<sup>40</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/98-99.



cehennemden kurtulacaklarını bildikleri için tek bir an bile ondan dönmemeleri, dolayısıyla tövbe etmeleri ve cehennemden kurtulmaları gerekirdi. Bu ise imkansızdır.<sup>41</sup>

Ebü Reşîd'e göre cehennem ehli Tanrı bilgisine ya (i) sahiptir ya (ii) sahip değildir. Şu hâlde (ia) ya sahiptirler ve ikapları devam eder ya da (iia) sahip değildirler ve ikaplarının bir süre sonra kesilmesini mümkün görürler. Bu durumda ise cennet ehlinin benzeri olurlar. Eğer cehennem ehli bu bilgiye sahip ise yani Tanrı'yı biliyorlarsa O'nu ya (ia) ızdırârî olarak ya da (ib) iktisâbî olarak biliyorlardır. (ia) Birinci ihtimal zaten benimsenen görüştür. İkinci ihtimal (ib) söz konusu ise yani Tanrı'yı iktisâbî olarak biliyorlar ise ya (ib1) nazar ve istidlâl ile biliyorlardır ya da (ib2) nazarı hatırlama yoluyla biliyorlardır. İkinci ihtimal geçersizdir. Çünkü cehennem ehli dünyada mühlid olduğu için onların Tanrı'yı nazarı hatırlama yoluyla bilmeleri imkansızdır. Bu durumda geriye sadece birinci ihtimal olan nazar ile Tanrı'yı bildikleri kaldı (ib1). Ancak bu durumda onların nazar yapmamaları da imkân dahilindedir. Çünkü dünyada onlar nazar yapmamışlardı. Nazar yaptıklarını varsayacak olursak bu durumda onların, ikaplarının kesileceğini tecviz edeceklerini söylememiz gerekir. Bunun sonucunda ise nazar meşakkati ile mükellef olurlar. Artık mükellef oldukları için kendilerine faydalanmaları için bir yolun sunulması gerekir. Bu yoldan faydalanmaları da ancak tövbe kapısının kendilerine gösterilmesiyle gerçekleşir. Tövbe ettiklerinde cehennemden kurtulacaklarını bildiklerinde ise bundan yüz çevirmeleri düşünülemez.<sup>42</sup>

Kādî Abdülcebâr ve Ebû Reşîd'in cehennem ehlinin Tanrı'yı biliş tarzına ilişkin yorumlarını karşılaştırdığımızda benzer gerekçelerden hareket ettiklerini gözlemliyoruz. Bu gerekçelerin başında nazar fiili ile nazar sonucunda ulaşılabilecek mükâfat arasındaki nedensel ilişkinin varlığı gelir. Her iki âlim cehennem ehlinin Tanrı bilgisinin kazanılmış olacağını nazar veya nazarı hatırlama şeklindeki ihtimallerle soruşturmuşlar. Her iki ihtimali düşündüğümüzde Tanrı bilgisinin iktisâbî olduğunu söylemek kişinin bu bilgiyi iradi olarak tercih etmesini akla getirmektedir. Dolayısıyla cehennem ehlinin Tanrı bilgisi iktisâbî olursa, her iktisâbî fiilde olduğu gibi bilgede de işleme (*fiil*) veya işlememe (*terk*) gibi iki yön söz konusu olacaktır. Dolayısıyla cehennem ehlini Tanrı bilgisine götürecektir nazar ve istidlâlî işlememeleri aklın mümkün olduğu için, dahası dünyadaki hallerine göre uygun olanın bu olduğu için onların Tanrı'yı bilmeme gibi bir durumları söz konusu olabilmektedir. Bu ise kabul edilebilir bir sonuç değildir. Öte yandan cehennem ehlinin nazar ve istidlâl ile Tanrı bilgisine eriştiklerini düşündüğümüzde, nazar ve istidlâl bir meşakkat ve külfet olduğu için, her nazar ve istidlâlde bulunan kişinin bu eyleminden sonra kendisi için bir faydanın meydana geleceğini düşünmesi söz konusudur. Ebû Reşîd bunu doğrudan mükellef olmaya bağlar. Mükellef oldukları için kendilerine mükellef oldukları şeyden bir faydanın sunulması gerekmektedir. Kuşkusuz bu fayda cehennem ehli için azabın sona ermesini düşünmeleri, bunun da onları kendileri için düşünümeyecek bir huzur ve rahatlığa götürmesidir. Bu ise neticede onları cennet ehli haline getirmektedir. Bütün bu gerekçelerden hareketle âhiret ehlinin Tanrı'yı biliş tarzının ne olduğu sorusunun cevabı, cennet ehli ve cehennem ehli için gerekli olan mükâfat ve ceza gibi sonuçlarla çelişmeyecek bir şekilde

---

<sup>41</sup> Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/98-99.

<sup>42</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 330-331.

açıklamak bir zorunluluk gibi durmaktadır. Bunu mümkün kılan tek açıklama ise âhirette Tanrı bilgisinin ızdırârî karakteri ile sağlanabilmektedir.

## Sonuç

Ebü'l-Kāsım el-Belhî “zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu, istidlâlî olarak bilinenin de sadece istidlâlî olarak bilinebileceği”ni ileri sürerek bilgi edinme biçimlerinin fiziksel gerçeklik (*şâhid*) ile metafiziksel gerçeklik (*gâib*) arasında sabit ve tutarlı kaldığını iddia etmektedir. Belhî varlık-biliş tarzı özdeşliğini ve biliş tarzlarının evrensel olduğunu yani şâhit ile gâip arasında değişmeyeceğini hem bu dünyada hem âhirette bir ve aynı olduğunu düşündü. Belhî’yi bu görüşe iten temel düşünce şeylerin farklı varlık tarzlarına (*mahsûs* ve *ma’kûl*) sahip oluşunun onları biliş tarzımızı belirlediğidir. Bu yüzden o, bilginin elde edilme şeklinde bu dünya ile âhiret arasında bir farklılığın olmadığını savunmaktadır. Bu epistemolojik ilkenin Mu‘tezile arasında tartışmalara neden olan önemli bir teolojik sorunu vardır ki, o da âhirette Tanrı bilgisinin ne şekilde gerçekleşeceğidir.

Şeylerin duyusal (*mahsûs*) veya duyusal olmayan (*ma’kûl*) farklı varlık tarzlarının bulunuşunun, onları biliş tarzlarımızın farklılığını gerektirdiğini iddia etmek makul görünüyor. Öncelikle bu ilke duyusal olmayan bir şeyi bilmemizin duyusal olanı bilmemiz gibi gerçekleşmeyeceğini ifade etmekle birlikte, duyusal olanı tüm durumlarda sadece duyusal olanları bildiğimiz gibi bilebileceğimiz sonucunu doğurmaktadır. Tanrı bilgisi söz konusu olduğunda Tanrı varlık tarzı itibarıyla duyusal bir varlık olmadığı için O’nu bilmemiz duyusal bir şeyi bilmek gibi olmayacaktır. Bu yüzden Tanrı nazar veya istidlâl ile bilinecektir. Fakat Belhî Tanrı’nın âhirette de istidlâlî olarak bilineceğini düşünmektedir.

Belhî’nin evrensel bilgi tarzları görüşü, Basra Mu‘tezilesi tarafından savunulan temel epistemolojik ve teolojik prensiplere meydan okuduğu için eleştirilere neden olmuştur. Basra Mu‘tezilîleri, Belhî’nin görüşünü çürütürken, bilginin edinilme biçimi ile ontolojik doğası arasındaki farkları vurgulamışlardır. Buna göre bir şeyin varoluş biçimi ile nasıl bilindiği arasında katı bir eşdeğerlik iddiasında bulunamayız. Bu kritiğin neticesinde Basra Mu‘tezilîleri şeylerin varlık tarzının onların biliş tarzını belirlediği düşüncesinin savunulamayacağını benimsemişlerdir.

Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd en-Nîsâbü’rî, İbn Metteveyh ve *Tezkire*’nin anonim şârihi, Belhî’nin yaklaşımının hem epistemolojik hem de teolojik açıdan ikilemler yarattığını dile getirmişlerdir. Epistemolojik açıdan, ‘ilm zarûrî ile ‘ilm istidlâlî arasındaki ayrımın tüm koşullarda sabit kalmadığını ileri sürmüşlerdir. Basra Mu‘tezilîleri istidlâl ile bilinenin zorunlu (*ızdırârî*) ve zorunlu olarak bilinen şeylerden pek çoğunun da istidlâl ile bilinmesinin mümkün olduğunu göstererek Belhî’nin görüşünün yanlışlığını göstermeye çalıştılar. Bu çerçevede Basra Mu‘tezilîleri Belhî’nin “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” veya “Zorunlu olarak bilinen istidlâlî olarak bilinemez” önermelerini ele alarak zorunlu bilginin sadece zorunlu bilgi statüsünde kalabileceği fikrini pratik örneklerle yanlışlamaya çalışmışlardır. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd ve *Tezkire* şârihinin verdikleri örnekler duyusal olanı hem zorunlu hem istidlâlî olarak bilebileceğimizi göstermektedir. Söz gelimi bir kişinin Zeyd’in evde olduğunu doğrudan gözlemleyerek (zorunlu bilgi) ya da doğru bir haber vericinin haberiyle (istidlâlî bilgi) öğrenebileceğini göstermişlerdir.

Bu nedenle zorunlu olarak bilinenin sadece zorunlu olarak bilindiği söylenemez. Ancak onlar bu önermenin geçerli olabileceği iki yer bulunduğu dikkat çekmişlerdir:

Birincisi bir şeyin zorunlu olarak bilinmesinden sonra artık o şeyi bilmek için istidlâl gereksinim duyulmamasıdır. Sözgelimi Zeyd'in evde oluşunu bizzat müşahade ederek öğrenen birinin bu bilgiye ulaşmak için artık doğru bir haber vericinin vereceği habere ihtiyacı kalmayacaktır. Dolayısıyla söz konusu eleştirmenler bir gerçeğin zorunlu olarak bilinmesinin, ona yönelik ek çıkarıma ihtiyaç bırakmadığını, çünkü zaten bilinen bir şey için ilave akıl yürütmenin gereksiz olduğunu söyleyerek bu ilkenin makul bir yönünün bulunduğunu dile getirmişlerdir. Ancak yine de bu durumda bir şeyi zorunlu olarak bilmek, o şeyin istidlâlî olarak bilinmesinin imkanını ortadan kaldırmamaktadır. O yüzden buradan hareketle Belhî'nin dile getirdiği önermenin doğru olduğunu hala söyleyemeyiz.

İkincisi “Bir şey ya mevcuttur ya madumdur”, “Mevcut ya kadîmdir ya hâdistir” gibi aklın kemâlini oluşturan zorunlu bilgilerdir. Aklın kemâlini oluşturan bu bilgiler, zorunlu bilgiler statüsünde olup istidlâl ile bilinemez. Çünkü istidlâl ancak akli tam olan kişiden gerçekleşebilir. Bu bilgiler meydana gelmeden aklın tam oluşundan ise bahsedilemez. Öyleyse akli oluşturan bu bilgilerin akıl yürütmeye elde edildiği söylenemez. İşte Belhî'nin “Zorunlu olarak bilinen sadece zorunlu olarak bilinir” önermesinin doğru olduğu tek yer burasıdır.

Belhî'nin görüşünün epistemolojik ama önemli ölçüde teolojik karakterli sonuçları bağlamında Basra Mu'tezilîleri'nin tartıştığı bir diğer önerme “İstidlâl ile bilinen sadece istidlâl ile bilinir” veya “İstidlâl ile bilinen zorunlu olarak bilinemez” önermesidir. Bu çerçevede Basra Mu'tezilîleri çıkarımsal bilginin sadece çıkarımsal kalabileceği fikrine eleştiriler getirmiştir. Bazı koşullar altında, başlangıçta çıkarımsal olarak bilinen bilginin zorunlu bilgiye dönüşebileceğini öne sürmüşlerdir. Basra Mu'tezilîlerinin dile getirdikleri üzere bu zorunluluk bildiren bir ilke olamaz. Zira bilgi eylemi ya insan kapasitesinde yer alır ya da onun ötesindedir. Eğer bilgi bizim kudretimizde yer alan bir fiil ise Tanrı'nın da kudreti kapsamına girmesi gerekmektedir. Eğer bizim kudretimiz kapsamında değilse yine zâtıyla kâdir olan Tanrı'nın kudretinin kapsamındadır. Dolayısıyla bizzat fiil olmak bakımından bilginin Tanrı tarafından yaratılması mümkündür. Bu durumda bilgi doğrudan Tanrı'nın tarafından insana verilir ve böylece zorunlu hale gelir. Ne var ki teklifin sıhhati açısından Tanrı bilgisinin bu dünyada istidlâlî olması gerekmektedir, yoksa bu bilginin zarûrî olması haddizatında bir imkânsızlık taşımamaktadır.

Belhî'nin görüşünün teolojik açıdan en önemli sonucu ise Tanrı bilgisinin âhirette istidlâlî olduğu düşüncesidir. Belhî'nin Tanrı'ya ilişkin bilginin âhirette istidlâlî olarak gerçekleşeceğini düşünmesi, Tanrı'nın varlık tarzının hem bu dünya da hem âhirette bir ve aynı olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ona göre Tanrı'nın varlık tarzı bir ve aynı olduğu için onu biliş tarzı da bu dünyada ve âhirette değişmeyecektir. Belhî'ye göre Tanrı'nın âhirette istidlâlî olarak bilinmesinin sebebi budur. Basra Mu'tezilîleri, âhirette Tanrı bilgisinin zorunlu olması gerektiğini hem cennet ehli hem cehennem ehli için ayrı ayrı ele almışlardır. Cennet ehlinin Tanrı bilgisinin istidlâlî olduğunu varsaydığımızda, nazar ve istidlâlin meşakkat gerektiren bir eylem olması sebebiyle cennet ehli için düşünülemeyeceğini; cehennem ehlinin Tanrı bilgisinin istidlâlî olduğunu varsaydığımızda ise onların Tanrı'yı bilmenin yanı sıra bilmeme

gibi seçenekleri de olduğunu, bildikleri takdirde sahip oldukları Tanrı bilgisinden ötürü kendilerinden azabın kesileceğini düşünmelerinin söz konusu olacağını, bunun ise imkansız olacağını ifade ederek bu görüşü hatalı bulmuşlardır. Kısaca Tanrı bilgisinin âhirette istidlâl olduğu düşüncesinin âhiret hayatının doğasıyla çelişeceğini savunmuşlardır. Sonuç olarak Kādî Abdülcebâr, Ebû Reşîd ve İbn Metteveyh açısından şeylerin farklı varlık tarzlarına sahip oluşlarının onları biliş tarzımızı her koşulda bir ve aynı şekilde gerektirmemesi; bilginin Tanrı'nın kudretinin nesnesi olmasının mümkün oluşu, dahası âhiretin teklif yurdu olmaması, Tanrı'nın âhirette istidlâl olarak bilineceği görüşünü yanlışlamaktadır.

## Kaynakça

- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâ'bî. *‘Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, Amman: Darü'l-Feth, 2020/1442.
- Büstî, Ebû'l-Kâsım. *Kitâbü'l-bahs an edilleti't-tefkîr ve't-tefsîk*. thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke. Tahran: Iran University Press, 2003.
- Cüşemî, Hâkim. *Şerhu'l-‘uyûni'l-mesâil*. thk. Faris O. Nofal. Moscow: Sadra, 2021.
- Cüşemî, Hâkim. *‘Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-ihsân, 2018.
- Erzi, Mesut. *Mu'tezile'de Varlık, Akıl ve Dil: Kādî Abdülcebbâr Özelinde Bir Analiz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.
- İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l-l-muhît bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. nşr. ve çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Koç, Zeynep Hümeýra. *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd es-Saîd b. Muhammed b. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Omari, Racha. *The Theology of Abû l-Qâsim al-Balkhî/al-Ka'bî (d. 319/931)*. Leiden: Brill. 2016.
- Sarıkaya, Abdüssamet. *Mu'tezile ve Bilgi: Ebû'l Kâsım el-Ka'bî'nin Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2022.
- Şerhu Kitâbü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* = *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira*. nşr. Sabine Schmidtke. Tahran: Müessesesi-i Pezuheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, 1385/2006.



## Hiçbir Tasavvur Kazanımlı (Mükteseb) Olamaz mı? Fahreddin er-Râzî ve İbn Ebi'l-Hadîd Merkezli Bir Tartışma

Is No Tasawwur Acquirable? A Debate Between Fakhr al-Dîn al-Râzî and Ibn Abî  
al-Ĥadîd

**Abdüssamet SARIKAYA** **Ahmet SÜRURİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İstanbul/Türkiye  
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of  
Theology, Istanbul/Türkiye  
[abdussamet.sarikaya@marmara.edu.tr](mailto:abdussamet.sarikaya@marmara.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-3564-4530](https://orcid.org/0000-0002-3564-4530) | [ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)  
Katkı Oranı: %60

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler  
Fakültesi, Yalova/Türkiye  
Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic  
Sciences, Yalova/Türkiye  
[ahmet.sururi@yalova.edu.tr](mailto:ahmet.sururi@yalova.edu.tr) | [orcid.org/0000-0003-1491-3452](https://orcid.org/0000-0003-1491-3452) | [ror.org/01x18ax09](https://ror.org/01x18ax09)  
Katkı Oranı: %40

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma Makalesi

#### Geliş Tarihi

10 Aralık 2024

#### Kabul Tarihi

25 Nisan 2025

#### Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

#### İntihal

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

#### Etik Beyan

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

10 December 2024

#### Date Accepted

25 Nisan 2025

#### Date Published

30 June 2025

#### Plagiarism

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

#### Ethical Statement

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

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Sarikaya, Abdüssamet – Süruri, Ahmet. “Hiçbir Tasavvur Kazanımlı (Mükteseb) Olamaz mı? Fahreddin er-Râzî ve İbn Ebi'l-Hadîd Merkezli Bir Tartışma”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 71-91.  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1599219>

”

## Öz

Tasavvur-tasdik ayrımı, Fârâbî ile birlikte İslâm düşünce geleneğinde gerek mantık gerekse bilgi teorisi bağlamında önemli bir yer edinmiştir. Bu çerçevede, hem tasavvurların hem de tasdiklerin kazanımlı (*mükteseb*) ve kazanıma dayanmayan (*ghayr-i mükteseb*) şeklinde tasnif edildiği görülmektedir. Ancak Fahreddin er-Râzî, başta *el-Muḥaṣṣal* olmak üzere *el-Erbaʿîn*, *el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *el-Maʿâlim* gibi eserlerinde bu genel kabulden ayrılarak, tüm tasavvurların kazanıma dayanmaksızın, zorunlu biçimde meydana geldiğini savunmuştur. Râzî bu görüşünü iki temel argüman üzerinden temellendirmektedir: Bunlardan ilki, Menon paradoksunun yeniden formüle edilmesi; ikincisi ise tam tanımın gerek teorik gerekse pratik düzeyde imkânsızlığına dair ileri sürdüğü iddialardır. Menon paradoksu, bilgi edinme sürecinin imkânını sorgulayan bir epistemolojik açmaz ortaya koyar. Bu bağlamda, ya bilen bilgiye hâlihazırda sahip olduğu ya da bilinmek istenen şeye dair hiçbir veriye sahip olmadığı varsayımı kabul edilmelidir. Her iki durumda da bilgi kazanma süreci anlamını yitirmektedir. Râzî'ye göre, elde edilmek istenen bir tasavvur ya önceden bilinmekte ya da hiçbir surette bilinmemektedir. İlk durumda, bilinen bir şeyin tekrar elde edilmesi anlamsız olduğundan; ikinci durumda ise, talep edilen şeye dair mutlak bir bilinemezlik söz konusu olduğundan tasavvurun kazanımı imkânsızdır. Diğer taraftan, tanımın imkânını sorgulayan ikinci delilde Râzî, tanımlanmak istenen şeyin mahiyetine ulaşmak için onun zâtî bileşenlerine dair bilgi sahibi olmanın çeşitli felsefi ve mantıksal sorunlara yol açtığını ileri sürer. Bu iki temel argüman üzerinden Râzî, bilgi sürecinin ilk aşamasını oluşturan tasavvurların kazanıma dayalı olmadığını ortaya koyar. Buna bağlı olarak, tasavvurlara dayanan tasdiklerin ve tasdiklere bağlı iradî fiillerin de özünde kazanımlı olamayacağı sonucuna ulaşır. Başka bir ifadeyle, *et-Tefsîr*'de dile getirdiği “İnsan, irade hürriyetine sahipmiş gibi görünse de aslında zorunludur” görüşünün arka planında, tasavvurların zorunlu meydana gelişi yönündeki bu temel varsayım yer alır. Bunu destekler nitelikte Râzî, argümanı *el-Meʿâlib*'in dokuzuncu bölümünde yer alan “İman ve küfrün kulların kalbinde meydana gelmesinin ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğunu gösteren deliller” başlığı altında ve *el-Erbaʿîn*'de “Kulların fiillerinin yaratılmış olup olmadığı”na ilişkin başlık altında yeniden sunar. Ne var ki, özellikle irade hürriyetini epistemolojik zeminde reddetmesi nedeniyle, bu yaklaşım, Mu'tezilî düşüncenin temel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Bu yüzden, İbn Ebî'l-Hadîd, *et-Taʿlîk ʿale'l-Muḥaṣṣal*, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât* ve *Ziyâdâtü'n-Nakẓeyn* gibi eserlerinde Râzî'nin bu görüşünü eleştirel bir bakışla ele almıştır. İbn Ebî'l-Hadîd'in eleştirileri, öncelikle tasavvurların kazanımlı olmadığını ne anlama geldiğini sorgulamakla başlar. Ona göre, genel olarak bilinen (*eş-şuʿûr fî'l-cümle*) şeylerin tanım aracılığıyla tam olarak bilinmesi (*eş-şuʿûr et-tâmm*) mümkündür. İkinci olarak, Râzî'nin gündeme taşıdığı Menon paradoksunu aşmak adına, bilen öznenin bilgiye ‘talep olmaksızın’ ulaşabilmesini mümkün kılan alternatif bir kazanım modeli önermektedir. Buna ek olarak, İbn Ebî'l-Hadîd, başta İbn Sînâ olmak üzere birçok İslâm düşünürünün benimsediği yönler (cihetler) anlayışını Râzî'nin görüşlerine karşı bir alternatif olarak sunar. Bu teoriye göre, özne, bilinen yönlerinden hareketle onun mahiyetine ulaşabilir. Râzî'nin ikinci delili olan tam tanımın imkânsızlığına yönelik eleştirisinde ise İbn Ebî'l-Hadîd, mahiyetin zâtî unsurları ile mahiyetin kendisi arasındaki farkı vurgular. Mahiyete dair bilginin ya faal aklın feyziyle ya da zâtî unsurlarından birinin bilinmesiyle mümkün olabileceğini savunur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Tasavvur, İktisab, Fahreddin er-Râzî, İbn Ebî'l-Hadîd.

## Abstract

The distinction between conceptualization (*taṣawwur*) and assertion (*taṣdîq*) gained significant prominence in the Islamic intellectual tradition with al-Fârâbî, particularly within the contexts of logic and epistemology. Within this framework, both *taṣawwurs* and *taṣdîqs* were classified as either acquired (*muktasab*) or non-acquired (*ghayr muktasab*/self-evident, *badihi*). However, Fakhr al-Dîn al-Râzî, diverging from this general consensus in works such as *al-Muḥaṣṣal*, *al-Arbaʿîn*, *al-Âyât al-Bayyinât*, and *al-Maʿâlim*, argued that all conceptualizations arise necessarily and are thus non-acquired. Al-Râzî grounds this position on two principal arguments: the first is a reformulation of the Meno paradox, and the second concerns the theoretical and practical impossibility of obtaining a complete definition. The Meno paradox presents an epistemological dilemma that challenges the foundational possibility of knowledge acquisition. It posits that one must either already possess the knowledge in question or have no initial epistemic access to it; in either case, the process of acquiring knowledge becomes meaningless. According to al-Râzî, a conceptualization that one seeks to acquire is either already known or entirely unknown. In the former scenario, reacquisition is futile; in the latter, absolute ignorance of the object renders any form of epistemic pursuit impossible. Consequently, the acquisition of conceptualizations is rendered unfeasible in both cases. In his second argument, al-Râzî questions the feasibility of definitions by asserting that acquiring knowledge of an entity's essence through its essential constituents introduces various philosophical and logical

complications. Based on these two arguments, al-Rāzī concludes that conceptualizations—being the initial stage of cognition—are not acquired. Accordingly, the assertions based on such conceptualizations, and the volitional acts that follow from them, must also be considered non-acquired. In other words, the idea—expressed in his *Tafsīr*—that “Although man appears to possess free will, he is in fact determined,” is underpinned by the premise that all conceptualizations arise necessarily. Al-Rāzī reiterates this argument in support of divine determinism in works such as *al-Maṭālib*, where in the ninth chapter he presents it under the title “Proofs that Belief and Disbelief Occur in the Hearts of the Servants Only by God's Creation,” and in *al-Arbaʿīn*, where he discusses whether human acts are created. Nonetheless, due to its rejection of free will on epistemological grounds, this position is fundamentally incompatible with Muʿtazilī principles. In this context, Ibn Abī al-Ḥadīd critically engages with al-Rāzī's view in works such as *Taʿlīq ʿalā al-Muḥaṣṣal*, *Sharḥ al-Āyāt al-Bayyināt*, and *Ziyādāt al-Naqḍayn*. His critique begins by interrogating the implications of al-Rāzī's claim that conceptualizations are non-acquired. According to Ibn Abī al-Ḥadīd, it is possible to attain complete knowledge (al-shuʿūr al-tāmm) of what is generally known (al-shuʿūr fi al-jumla) through definitions. Furthermore, in response to the Meno paradox, he proposes an alternative model of acquisition in which the knowing subject may arrive at knowledge without the need for active inquiry or intention. Additionally, Ibn Abī al-Ḥadīd appeals to the “theory of aspects” (jihāt), a view upheld by many Islamic philosophers, including Ibn Sīnā, as a counterpoint to al-Rāzī's position. According to this theory, the subject can grasp the essence of an object by approaching it from different aspects or angles. In his critique of al-Rāzī's second argument regarding the impossibility of complete definitions, Ibn Abī al-Ḥadīd underscores the distinction between the essential components of an essence and the essence itself. He maintains that knowledge of essence can be attained either through the emanation (fayḍ) of the Active Intellect or by knowing one of its essential attributes.

**Keywords:** Kalām, Conceptualization (taṣawwur), Acquisition (iktisāb), Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Abī al-Ḥadīd.

## Giriş\*

İster fizik ister metafizik düzeyde olsun varlığın tamamı hakkında küllî bir bilgiye ulaşmanın imkânı, düşünce geleneklerinin en temel gündemlerinden birini oluşturur. Bu noktada iki temel meseleden bahsedilebilir. İlki, bilenden bağımsız olarak eşyanın kendinde bir hakikatinin olup olmadığını; buna olumlu bir cevap verilmesi halinde nesnenin ne şekil ve ölçüde kendisini özneye açacağını sorgulayan nesne merkezli bir araştırmadır. Bu noktada eşyanın kendinde hakikatinin olmadığını, olsa bile bunu bilmenin mümkün olmadığını iddia eden Sofistler ile eşyanın hakikatinin sabit olduğunu kabul ederek onun nesnel bir surette bilinebileceğini öne süren felsefe okulları arasında gerçekleşir. İkinci sorunun merkezinde ise nesne değil özne bulunur. Diğer bir deyişle özne, hakikati sabit olan nesne karşısında bilişsel olarak ne ölçüde aktif olabilir?

Fahreddin er-Râzî'ye göre, nesnelerin kişilerden bağımsız bir hakikatinin olduğu ve bunların bilgiye konu olacağı noktasında herhangi bir şüphe yoktur. Ancak farklı dönemlerde kaleme aldığı eserleri incelendiğinde onun, ikinci soruya verdiği cevaplar daha karmaşık bir görünüm arz etmekte ve bazı araştırmacılar tarafından çelişkili bulunmaktadır.<sup>1</sup> Zira bir yandan Allah-âlem-insan eksenindeki düşüncelerinin tutarlılığını sürdürmek adına şeylerin bilgisini *elde etme* noktasında herhangi bilişsel bir çabamızın olamayacağını savunurken, öte yandan başta isbât-ı Vâcib olmak üzere delile muhtaç olan pek çok itikâdî meselede akıl yürütme (*nazar - istidlâl*)

\* Bu makale, İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri danışmanlığında hazırlanan “Muʿtezilî İbn Ebi'l-Ḥadīd'in Fahreddin er-Râzî'ye Yönelik Eleştirileri (Bilgi ve Varlık)” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup> Râzî'nin bu noktada bir çelişkiye düşmediğini onun muhakkik-müşekkik kimliği üzerinden ele alan ve zorunluluk-bedihilik ayrımı ile problemi çözümlemeye çalışan önemli bir çalışma için bkz. Erkan Baysal, “Menon Paradoksu Ekseninde Râzî'nin Teşvikî Yöntemi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XXIII/2, (2023), 267-294. Ayrıca konunun Râzî'nin eserlerinde nasıl ele alındığını sistematik bir şekilde ortaya koyan bir çalışma için bkz. Ayşe Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).



formlarına ve bilginin elde edilmesinin imkânına kapı aralar. Başta *el-Muḥassal*, *el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *Kitâbü'l-Erbaʿîn* olmak üzere pek çok eserde Râzî'nin görüşü, tüm bilgilerin temelini oluşturan tasavvurların kazanımlı olmadığı (*gayr-i mükteseb*) yönündedir. Bu eserlerin tamamı üzerine İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirel şerhler yazdığı dikkate alınırsa, meselenin irade hürriyetinin epistemik temellerine dair bir tartışma ekseninde cereyan ettiği düşünülebilir. Şu takdirde, Râzî'nin kazanmayı mümkün görmediği bilgilerin neler olduğu, buna dair delilleri ve bu hususlarda İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri önem kazanmaktadır.

## 1. Tasavvurların Kazanımlı Olmadığı (Gayr-i Mükteseb) Görüşünün Arka Planı

İslâm düşüncesinde bilginin tasavvur ve tasdik şeklindeki ayrımının Fârâbî'ye dayandığı<sup>2</sup> ve daha sonra mantık kitaplarında büyük ölçüde bu ayrımın takip edildiği bilinen bir husustur. Bu kavram çifti, özellikle Râzî söz konusu olduğunda formel mantığın merkezinde dururken, elde edilmelerinin imkânı bakımından bilgi bahislerinin en temel meseleleri arasında yerini alır.<sup>3</sup>

Tasavvur ve tasdikleri de kapsayacak şekilde tüm bilgilerin kazanılmasının imkânı aklen üç durumla sınırlıdır. Buna göre; i. bilgilerin tamamı kazanılmaksızın meydana gelir (*bedîhî*), ii. bilgilerin tamamı kazanımla (*kesbî* olarak) meydana gelir veya iii. bir kısmı *kesbî* olarak bir kısmı da *bedîhî* olarak meydana gelir. Sonsuz bir zincirlemeye veya kısır döngüye götüreceği için bilgilerin tamamının kazanımla meydana gelebileceği açıktır.<sup>4</sup> Buradan hareketle, İslâm düşünce tarihinde *bedîhî* olmayan tasavvurların elde edilmesinde tanımın, *bedîhî* olmayan tasdiklerin elde edilmesinde ise nazar yönteminin kullanıldığı ifade edilebilir. Ne var ki, Râzî'nin farklı dönemlerde kaleme aldığı eserler incelendiğinde, onun tasavvur ve tasdikini *bedîhî* mi yoksa *kesbî* mi olduğu hususunda farklı görüşler benimsediği, hatta kimi zaman aynı eserin farklı bölümlerinde birbiriyle “çelişen” yaklaşımlar sergilediği görülmektedir.<sup>5</sup> Bu bağlamda onun üç farklı tutumundan bahsedilebilir: Bunlardan ilki, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, *el-Meʿâlim* ve *et-Tefsîrü'l-kebîr*'in bazı pasajlarında da ifade ettiği üzere “tasavvur ve tasdiklerden bir kısmının *kesbî*, bir kısmının da *bedîhî* olduğu” şeklindeki görüştür.<sup>6</sup> İkincisi, Âmidî, İcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin de özellikle vurguladıkları üzere tasavvurların kazanımlı olmadığı (*gayr-i mükteseb*), dolayısıyla zorunlu olduğu yönündeki ifadeleridir.<sup>7</sup> Râzî'nin üçüncü görüşü ise bilgilerin tümünün zorunlu olduğu şeklindedir.<sup>8</sup> Cürcânî'ye göre üçüncü görüş, bilgilerin meydana gelmesinde kullanın

<sup>2</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, *el-Manṭıḳ 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.), 19.

<sup>3</sup> Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 440.

<sup>4</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl fî dirâyeti'l-uşûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde, (Beyrut: Dâru'z-zehâir, 2015), 1/104; Kutbüddin el-Misrî, *Şerḥü'l-Muḥaṣṣal*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792), 3a.

<sup>5</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliyye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/90-91.

<sup>6</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/103-105; *bkz. Meʿâlimü usûliddin (Kelâm İlminin Esasları)*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 43.

<sup>7</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *Dekâikü'l-hakâik -kısmü 'ilmi'l-mantık-*, nşr. Seyyid Fâdıl Ali el-Müsevî, (Lübnan: Nâşirûn, 2019), 20-26; Adududdin el-İcî, *el-Mevâkıf*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 12-13; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerḥü'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/111-112.

<sup>8</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 87. *İslâm düşünce tarihinde bilgilerin tamamının zorunlu olduğu fikrinin Râzî'den önce de gündeme geldiği görülmür. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Râfizilerin çoğunluğuna göre bilgilerimizin (me'ârif) tamamının zorunlu olduğunu, nazar ve kıyasın bilgi meydana getirmede işlevinin olmadığını söylediklerini aktarır. Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-muṣallîn*, thk. Hellmut Ritter,

kudretinin olmadığını; zira Eş'arîler açısından kudretin fiile etkisinin bulunmadığını ortaya koyar.<sup>9</sup> Baysal'ın tespitleri ışığında, meselenin Râzî'nin muhakkik kimliği göz önüne alınarak çözümlenebilmesi, onun kullandığı kavramları hangi ontolojik ve epistemolojik düzlemde ele aldığının doğru tespiti ile mümkündür. Buna göre, Râzî'nin bütün bilgileri zorunlu gören yaklaşımından bilgilerin aslını ifade eden zorunlu tasavvurları kastettiği düşünülmeli; tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının bedîhî bir kısmının kesbî olduğundan ise onların fer'î yönüne atıf yaptığı anlaşılmalıdır. Nitekim Râzî, *tasavvurların bedîhî olduğunu değil, onların müktesep olmadığını ifade etmektedir*.<sup>10</sup> Daha açık bir ifadeyle, tasavvurların genel anlamda tüm bilgilerin kazanımlı olmadığını söylemek, onların kesbî olmadığını söylemek anlamına gelmemektedir. Çünkü tasavvurların kazanımlı olmadığını ifade etmek, onların elde edilmesinde kulların kudretlerinin olmadığına işaret ederken; bazı tasavvurların bedîhî olduğunu söylemek, onların epistemik durumlarına dikkat çekmektir.

Çalışmamız bağlamında yeniden vurgulamak gerekirse, Râzî'nin “hiçbir tasavvur kazanımlı değildir” şeklindeki ifadesiyle, özellikle Mu'tezile ve Eş'arîler arasında tartışmalı bir mesele olan “kulların kudretinin fiilleri üzerindeki etkisi” konusuna paralel olarak, tasavvurların elde edilmesinde de insanın herhangi bir epistemik gücünün ve etkinliğinin bulunmadığını kastettiği anlaşılmalıdır. Öte taraftan İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Râzî'nin bu görüşü iki temel soru üzerinden bir tahlile tabi tutulmalıdır: i) Filozofların “bazı tasavvurlar kazanımlıdır” şeklindeki ifadelerinin anlamı nedir? ii) Tasavvur, birden fazla anlama işaret eden müşterek bir kavram olabilir mi?

i) Filozoflara göre tasavvurlar; burhan (*kıyas*), tümevarım (*istikrâ*) ve bölme (*taksim*) yoluyla elde edilmezler.<sup>11</sup> Zira herhangi bir tasavvuru elde etmenin yolu, sentezden (*terkib*) geçer.<sup>12</sup> Şu durumda tasavvurun filozoflara göre kazanılmış olmasının anlamı, bileşik fakat bilinmeyen bir nesneyi kavramak için onun bileşenlerini açığa çıkarmak ve bunu analiz etmektir. Örneğin biz, dış dünyada var olan pek çok türe şahitlik ederiz. Ancak bu türleri oluşturan ve diğerlerinden ayıran bileşenlerin neler olduğunu fark etmeyiz. İşte zihnimizin bu bileşenleri tespit etme ve ortaya koyma biçimi tasavvurları kazanması anlamına gelir.<sup>13</sup> Bu durum, tanıma konu olan nesneleri oluşturan parçaların bir ayrımını (*temyiz*) değil, dış dünyadaki varlığıyla örtüşür bir vaziyette zihne taşınmasını ifade eder.<sup>14</sup> İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, filozofların yalnızca bileşik olanların cins ve fasıldan oluşan hakiki tanımla elde edilebileceği, basitlerin ise ancak betiminin (*resm*)

(Beyrut: Matbaatü'l-Mütevassıt, 2005), 51-52. Mu'tezilî gelenek içerisinde ise bu görüşü Câhiz'in benimsediği yaygın bir kabuldür. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 43. Tüm bunlarla beraber Râzî'nin bu görüşüne Eş'arî gelenek içerisinde en önemli dayanak Cüveynî olmalıdır. Bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fîkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, (Katar: İdâretü's-Suûnu'd-Diniyye, 1978), 1/126, 138.

<sup>9</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/110.

<sup>10</sup> Erkan Baysal, “Menon Paradoksu Ekseninde Râzî'nin Teşkilî Yöntemi”, 286-287.

<sup>11</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manîk*: *el-Burhân*, thk. el-Eb Kanavâtî vd., (Kâhire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1956), 270, 306.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fî'l-hikmeti'l-manîkiyye ve't-tâbi'iyye ve'l-ilâhiyye*, ed. Mâcid Fahrî, (Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, ts.), 43.

<sup>13</sup> Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *et-Ta'lik 'ale'l-Muḥaṣṣal*, (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu, a3297), 374b-375a.

<sup>14</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Urcûze fî'l-manîk*, thk. Yusuf Arkaner & Özkan Şimşek, (Beyrut: Dâru Nokta, 2023), 124. Zira *temyiz* tasavvura tâbidir ve bu ancak betimle (*resm*) meydana gelir. Bkz. İbn Sînâ, *Manîku'l-meşrikiyyîn ve'l-kaşidetü'l-mezdüce fî'l-manîk*, (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Hindâvî, 2017), 81.

yapılabileceği yönündeki ifadeleri de<sup>15</sup> bunu teyit eder.<sup>16</sup> Şu durumda Râzî'nin iddiası, herhangi bir tasavvurun tanım yoluyla elde edilemeyeceği şeklindedir.

ii) İbn Ebi'l-Hadîd'in ele alınması gerektiğini belirttiği ikinci konu, "tasavvur" kavramının neye isim olduğu, bir başka ifadeyle hangi anlamlarda kullanıldığıdır. Bu noktada o, Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin (ö. 540/1145) *el-Beşâ'ir*'inden -İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sında da yer alan- ilgili bölümü nakleder. Buna göre tasavvur, genel bir kavrayış (*eş-şuûr fi'l-cümle*) ve tam bir kavrayış (*eş-şuûr et-tâmm*) olmak üzere iki anlama delâlet eder. Tanıma konu olan şeyin varlığı göz önünde bulundurulmaksızın meydana gelen tasavvur genel bir kavrayışı [yani *el-kavl (el-ism) eş-şârih'i*] ortaya koyar ve bu, tasdikten önce gelir. Varlığın bilgisiyle beraber meydana gelen tasavvur ise tam bir kavrayışı (yani *mahiyetine/özüne delalet eden bilgiyi*) gösterir ve bu tasdikten sonra gelir. Yani genel kavrayış, nominal tanımla elde edilir ve bilmeye konu olan şeyin *varlığına* ve *özüne* işaret eden burhânî tanıma ulaşmanın ilk aşamasıdır. Örneğin atın nominal karşılığı olan "kişneyen canlı" ifadesi eğer atın özüne (*zâtına*) ilişkin burhanın bir neticesi olarak ele alınırsa atın var olduğu da zaruretle bilinmiş olacaktır. Aksi takdirde bu ifadeyi burhanın neticesi olarak değil de atın imlediği bir şey olması itibarıyla yalnızca nominal bir ifade olarak kavrarsak -her ne kadar burhanın sonucu ile nominal ifadenin işaret ettiği şeyler aynı olsa da- bu tasavvur atın varlığının bilgisini kapsamayacaktır. Bu durumda genel kavrayış bir şeyin nominal anlamda ne imlediğini ortaya koyarken, tam kavrayış o şeyin varlığını da kapsayan detaylı (*mufasssal*) bir hakikat bilgisinin bilişsel durumunu ifade eder.<sup>17</sup> Peki genel kavrayışı ifade eden tasdik-öncesi tasavvura "varlık" eklendiğinde o şeyin özüne dair tam bir kavrayışa geçiş yapabilir miyiz? Sâvî'ye göre varlığın eklenmesi bu geçişin bir şartı değildir. Zira tasdik-öncesi tasavvurlarımız, o nesnenin bir araziyle veya zâtîlerinden birinin bir gereğiyle (*lâzım*) meydana gelebilir, hatta bu tasavvurlarımız vakıanın aksine bile şekillenebilir. Bu sebeple, Sâvî'ye göre, cumhurun üzerine hükümler inşa ettiği ruh, nefis, semâ, akıl ve heyûlâ gibi pek çok tasavvurun hakikatini tam anlamıyla karşılayabildiğimiz söylenemez.<sup>18</sup>

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bu iki mukaddime göz önüne alınarak Râzî'nin tasavvurla (ii. madde) ve tasavvurların kazanılmasıyla (i. madde) ne kastettiği belirginleştirilmelidir. Şu durumda karşımıza dört olasılık çıkar:

- I. Genel kavrayış (*el-ismü's-şârih* veya tasdik-öncesi tasavvur) kıyasla elde edilemez.
- II. Genel kavrayış (*el-ismü's-şârih* veya tasdik-öncesi tasavvur) ile kavrama konu olan zâtın hakikati araştırılmaz.
- III. Tam bir kavrayış (varlığa ve öze dair tasdik-sonrası tasavvur) kıyasla elde edilemez.
- IV. Tam bir kavrayış (varlığa ve öze dair tasdik-sonrası tasavvur) ile kavrama konu olan mahiyetin kurucu bileşenleri (*mukavvimât*) araştırılmaz.

Şu durumda İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, eğer Râzî "hiçbir tasavvur kazanımlı değildir" şeklindeki iddiasıyla I ve III. maddelerde yer alan anlamları kastediyorsa bu iddiasında haklıdır. Çünkü daha önce geçtiği üzere tasavvurlar kıyas yoluyla elde edilmezler. Ancak Râzî, kavrama konu olan

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Manţiku'l-meşrikiyyîn*, 78.

<sup>16</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375a.

<sup>17</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375a.

<sup>18</sup> Kâdî Zeynüddin Ömer b. Sehlân es-Sâvî (es-Sâvecî), *el-Beşâ'irü'n-Naşîriyye fi 'ilmi'l-manţık*, thk. Hasan el-Merâgî, (Tahran: Müessesetü's-sâdık li't-tibâa ve'n-neşr), 148-150; İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375a.

mahiyetin kurucu unsurlarının (*mukavvimât*) sentezle (*terkîb*) elde edilemeyeceğini, bir başka ifadeyle türsel bir hakikatin nelerden meydana geldiğinin tanım yoluyla ortaya konulamayacağını kastediyorsa bu iddiası geçersizdir.<sup>19</sup>

Râzî'nin yukarıdaki ihtimallerden II ve IV'ü kastettiği açıktır. O, tasavvurların kazanılamayacağı şeklindeki bu görüşü iki aşamada temellendirir. Bunun ilk aşaması, evvelî kavramların tespit edilmesi, ikincisi ise bunların kazanılmasının önündeki engellerin ortaya konulmasıdır. Bu noktada Râzî, en açık ve en seçik kavramlarımızın neler olduğunu tespit etmekle işe başlar. Bunlar iki kısımdır:

a) İlki, insanın evvelî olarak bildiği şeyler (*açık*) olup, kişi bunlarla bunların dışındakileri aklın bedâhetiyle ayırt edebilir (*seçik*). Örneğin elem ve lezzet, şehvet ve nefret, ilim ve kudret, varlık ve yokluk, teklik ve çokluk, zorunluluk-îmkân-îmkânsızlık gibi kavramlar bu türdendir.<sup>20</sup> Râzî'ye göre kavramların bedîhî olduğunun sağlamasını bedîhî yargılarımız yoluyla yapabiliriz. Söz gelimi, bir kimse kendi varlığını veya bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasının imkânsızlığını zorunlu olarak bilir. Bedîhî olan bu yargının taşıyıcı unsurları varlık ve yokluk kavramları olduğuna göre bu kavramlar da bedîhî olmalıdır.<sup>21</sup>

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre burada sorulması gereken temel soru şudur: Bedîhî bir yargıyı oluşturan kavramların da bedîhî olması gerekir mi? Başka bir ifadeyle, bizler bu kavramların hakikatine dair detaylı (*mufasssal*) bir bilgiye mi sahibiz yoksa bu kavramları genel olarak (*mücmel*) mı biliyoruz? Bu soruyla İbn Ebi'l-Hadîd, bedîhî bir yargıyı oluşturan kavramların ne olduğu (özü) ile ne imlediği (nominal ifade) arasında bir ayırım yapılması gerektiğinin altını çizer. Böylelikle araştırmacının kavramın mahiyetine dair *talebi*, başlangıç çizgisi olan mücmel bilgidен onu mufasssal olarak bilmeye doğru götüren bir süreç olarak anlam kazanmış olur. Bir örnek vermek gerekirse, biz bir şeyi hisseder ondan nefret ederiz veya elem duyarız. Başka bir şey söz konusu olduğunda sevinir mutlu olduğumuzu hissederiz. Burada elem ve lezzet hissimiz zorunludur ancak bu durum, bu kavramları zorunlu olarak bildiğimizi gösterir mi? Elem, bizzat acı duyulan şeyin idraki, lezzet de bizzat fitrata uygun olanın idraki midir? Yahut elem ve lezzet bu idrakin gereği veya gerektireni olabilir mi? Şu durumda elem ve lezzet nedir? Tam da bu noktada, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bizler, mücmel olarak bildiğimiz elem ve lezzetin bu defa hakikatini bilmek üzere bir araştırmaya koyulur; mümkünse cins ve fasıldan oluşan tam tanımını (*hadd-i hakîkî*) yaparak, değilse betimleyerek (*resm*) onu bilmeye çalışırız.<sup>22</sup>

b) Râzî'ye göre açık ve seçik olan evvelî kavramlarımızın yer aldığı bir diğer grup; renkler, sesler, tatlar, kokular ve sıcaklık-soğukluk gibi beş duyunun nesnelere dair idraklerdir. Bu idrakler doğrultusunda ortaya çıkan tasavvurlarımız da zorunludur. Zira hiç kimse duyulur olan şeylerle diğer bilgileri ayırt etme hususunda bir *talebe* sahip değildir.

<sup>19</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375b.

<sup>20</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 24; a.mlf., *el-Mūlaḥḥaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭık*, 109; a.mlf., *Kitābū'l-Erba'in fi uṣūli'd-dîn*, 2/322.

<sup>21</sup> Râzî bu ilkeyi *el-Āyātū'l-beyyināt* dışındaki eserlerinde de zikreder. Bkz. Râzî, *en-Nihāye*, 1/121; a.mlf., *el-Mūlaḥḥaṣ*, 109.

<sup>22</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu'l-Āyātū'l-beyyināt*, 116-117. Benzer bir yorum, bir başka Râzî münekkidi ve şârihi olan Şehâbeddin el-Karâfi tarafından da yapılmaktadır. Bkz. Şehâbeddin el-Karâfi, *Şerḥu'l-Erba'in fi uṣūli'd-dîn*, thk. Nizar Hammâdi, (Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arafê, 2017), 507-509.

İnsan aklının apaçık ilkeleri (*bedîhiyyât*), duyularıyla elde ettiği (*hissiyyât*), fıtratında bulduğu (*vicdâniyyât*) ve akıl ile hayal yetisinin bunlardan terkip ettiği tasavvurların zorunlu olduğunu<sup>23</sup> açıkladıktan sonra Râzî, tasavvurların elde edilmesinin imkânsızlığına dair birtakım deliller ileri sürer. Bunlardan ilki, Platon'un *Menon* diyalogunda yer alan çift boynuzlu açmazdır.<sup>24</sup> Râzî'nin paradoksu yeniden ele alışını ve buna karşın İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirilerini incelemeyen önce paradoksun ilk halini ve felsefe tarihi boyunca paradokstan kurtulma çabalarını özetle aktarmak istiyoruz.<sup>25</sup>

## 2. Tasavvurların Taleple Kazanılmasının Mümkün Olmadığı İddiası: Menon Paradoksu

Bilmenin imkânına dair ciddi bir tehdit içeren Platon'un *Menon* diyalogu iki perdede ele alınır. Birinci perdede Menon, erdemin tanımı üzerine karşılaştığı zorluk sonucunda Sokrates'e üç sorudan oluşan argümantatif bir karşılık vererek bilginin imkânını tartışmaya açar. Diyalogun ikinci perdesinde, Menon'un bu soruları ve örtük iddiaları karşısında Sokrates, kendisine yöneltilen argümanı yeniden inşa ederek meselenin daha sonra Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Râzî'de karşımıza çıkacak olan halini ortaya koyar. Sokrates'in yeniden formüle ettiği açmaz şu şekilde ifade edilebilir:

(a/Örtük öncül) Herhangi bir x'e dair, bir kimsenin bilgisi ya vardır ya da yoktur.

b) Eğer x'i biliyorsa, o kimse x'i araştırmanın konusu kılamaz.

c) Eğer x'i hiçbir surette bilmiyorsa, o kimse x'i araştırmanın konusu kılamaz.

(Sonuç) Şu durumda bir kimse x'i bilse de bilmese de onu araştırmanın konusu kılamaz.<sup>26</sup>

Buna göre Menon paradoksunun kahramanı olan araştırmacı, nesne karşısında tamamen bilişsel bir boşluk içerisinde. Dahası, bilmeye veya araştırmaya konu olan nesne karşısında büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde olan bu kişi, bir şekilde araştırmaya başlasa bile vardığı noktada hiçbir zaman tam ve doğru bir bilgiye ulaştığını iddia edemez. Öyleyse paradoks, mutlak bir bilgisizlik varsayımından hareket eder ve araştırmacının o nesnenin mahiyetine dair bilgi seviyesi epistemik düzlemin sıfır noktasındadır.<sup>27</sup> Yahut araştırmacı tam bir bilgiye sahiptir ve öğrenmeye konu olan

<sup>23</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 24; a.mlf., *el-Erba'in*, 2/322. Benzer olarak İbn Ebi'l-Hadîd, tüm tasavvurların temelinde üç unsurun yer aldığını belirtir. Bunlar; karalık ve ekşilik gibi duyulurlar (*maḥsûsât*), uçan insan veya kandan deniz gibi hayal ürünü olanlar (*mütehayyelât*) veya acı ve lezzetin tasavvuru gibi insanın fıtratı gereği kendinde bulunduğu şeylerdir. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, 1/43. Kanaatimizce o, aklın evveli tasavvurları (*bedîhiyyât*) ile nefsin fıtratı gereği elde ettiklerini (*vicdâniyyât*) üçüncü şıkkın altında değerlendirmektedir.

<sup>24</sup> Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Sentez Yayınları, 2007), 30.

<sup>25</sup> Paradoksun yorumu ve bilgi felsefesi bağlamında bazı değerlendirmeleri için bkz. Gail Fane, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, (Oxford: Oxford University Press, 2014); Joep Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani' al-hukm 'alayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy", *Oriens* 42, 3-4 (2014), 399-402; David Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, (Oxford: Oxford University Press, 2016); Bazı araştırmacılara göre Menon diyalogu bilginin imkânına dair herhangi bir argüman barındırmadığı gibi, diyalogda paradoksal bir ifade de dillendirilmemektedir. Bu yorum için bkz. Jon Moline, "Meno's Paradox", *Phronesis*, 14/2 (1969), 153-161.

<sup>26</sup> Gail Fane, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, 87.

<sup>27</sup> Bu düzlem, İslâm düşünürlerinin kavramsallaştırması çerçevesinde yakîn, zan, şek, vehim ve cehl gibi kısımlara ve bunların alt katmanlarına ayrılır. Bkz. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Manṭık*, (Necf: Matbaatü'n-Nu'mân, 1968), 17-18. Buna göre öğrenmenin imkânını kabul edenler, epistemik aralıkların süreklilik uzantısı üzerinde bulunan bilgisizlik (*cehl*) seviyesinden başlayarak bunu yükseltme ve tam anlamıyla bilme (*yakîn*) seviyesine ulaşma olanağına sahiptir. Buna karşılık Menon paradoksu, mutlak bilgisizlik ve tam bir bilgi hali olmak üzere ya hep ya hiç kavrayışı gibi keskin bir ikilem üzerine kuruludur.

nesne, kusursuz bir mutlaklık halinde kendisinde mevcuttur. Sonuç olarak, her iki koşulda da bilginin elde edilmesi imkânsızdır.

Paradoksun çözümüne dair ilk girişim Platon tarafından ortaya konulur. Buna göre kişide öğrenmeye konu olan nesne hakkında bilgiden ziyade birtakım inançlar mevcuttur ve bunlar kişide bir yerlerde bulunur. Bunları ortaya çıkarmanın yolu, öğretmekten değil hariçten bir uyarı ile sorgulamaktan geçer. Daimî bir sorgulamanın neticesinde açığa çıkan bu bilgi, ona göre *hatırlamadan* (*anemnesis*) ibarettir.<sup>28</sup> Peki kişide örtük olarak bulunan bu bilgilerin kaynağı nedir? Bir başka deyişle hatırlamakla ortaya çıkan bu “saklı bilgiler” nerede bulunur? Platon’a göre bu sorunun cevabı ruhtur ve bu cevap, bir şekilde ruhun ölümsüzlüğü hükmünü gerekli kılar.<sup>29</sup>

Aristoteles, Menon paradoksunun çözümüne dair araştırmayı *I. Analitikler* ve *II. Analitikler*’de yapar.<sup>30</sup> Aristoteles’e göre bir şeyin mahiyetine/neliğine dair araştırmayı başlatabilecek kadar güçlü, ancak onu anlamsız kılmayacak kadar zayıf bir ön bilgiye sahip olmamız gerekir.<sup>31</sup> Başka bir ifadeyle o, tanıma konu olan şeye dair tam bir bilişsel boşluk ile tam bir bilme hali arasında denk düşen aracı bilişsel durakların olması gerektiğini savunur. Şu durumda, eğer akla dayalı her öğrenim önceki bir bilgiden yola çıkıyorsa<sup>32</sup> bilgi, hiyerarşik bir biçimde dizilmiş bir kanıtlamalar bütünüdür ve bunların nihai bir kaynağının olması gerekir. İşte bu kaynak, ilksel bilgilerimizdir (*bedîhiler*).<sup>33</sup> Platoncu doğuştancı bilgi anlayışının aksine, Aristoteles’e göre bizler öğrenme faaliyetine başlamak için sıçrama tahtası olarak kullandığımız bu ilk ilkeleri elde edeceğimiz bir yetiyle dünyaya geliriz ki bu, *duyumsamadır*.<sup>34</sup> Bunun bir sağlaması olarak bilişsel evrelerimiz; duyumdan hafızaya, oradan tecrübeye, tecrübeden tümelin bilgisine, oradan da öğrenmeye başlayacağımız ilk ilkelerin bilgisine geçerek tamamlanır.<sup>35</sup>

Bilginin elde edilmesinin imkânı açısından önemli bir yer tutan paradoks ve çözümüne dair girişimler İslâm düşünce geleneğinde de göze çarpar. Söz gelimi, Fârâbî *Felsefetü Eflâtûn, Kitâbü’l-Cem‘, Kitâbü’l-Burhân* ve *Şerhü’l-İkhyâs*<sup>36</sup> gibi eserlerinde açmazı yeniden ortaya koyar. Özellikle *Kitâbü’l-Cem‘*’de Platon ve Aristoteles’in paradoksa dair çözümlerinin özünde kesiştiğini düşünür. Buna göre öğrenme, bir kişinin araştırması sırasında karşılaştığı duyulur nesneye ait niteliklerin daha önce elde ettiği bir kavramı ona *hatırlatması* yoluyla gerçekleşir. Fârâbî’ye göre, Aristoteles’in önceden elde ettiğimiz kavramları karşımıza çıkan yeni nesnelerin neliğini bilme yolunda nasıl

<sup>28</sup> Scott LaBarge, *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning and Error*, (Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 2000), 56-63.

<sup>29</sup> LaBarge, *The Legacy of the Meno Paradox*, 52.

<sup>30</sup> Bu araştırmanın Aristoteles’te burhan, bölme ve tümevarım yöntemlerini de kuşatacak şekilde nasıl yapıldığı hakkında bir inceleme için bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, 31-248.

<sup>31</sup> Menon paradoksunun karşımıza çıkardığı zorluğu aşmak için ilk durak, ya hep ya hiç kavrayışı üzerinde duran ikilemi (*dichotomy*) bir şekilde esneterek aracı bilişsel durumların varlığını ortaya koymaktır. Bkz. David Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, (Oxford: Clarendon Press, 2000), 35-37.

<sup>32</sup> Aristoteles, *II. Analitikler*, 71a1-2.

<sup>33</sup> Jonathan Barnes, *Aristotle’s Posterior Analytics*, (Oxford: Clarendon Press, 1994), 260, 271.

<sup>34</sup> Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, 234.

<sup>35</sup> Aristo, *Manîku Aristo*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1980), 2/482-485.

<sup>36</sup> Fârâbî’nin paradoksa dair yorumu için bkz. Deborah L. Black, “al-Fârâbî on Meno’s Paradox”, *In The Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. Peter Adamson, (London: Warburg Institute, 2008), 15-34.

işlevsel hale getirdiğimize dair açıklaması, Platon'un "Öğrenmek, hatırlamaktır" şeklindeki ifadesine denk düşer.<sup>37</sup>

İbn Sînâ'ya göre, mutlak olarak bilinmeyen ve mutlak olarak bilinenin bilinmeye konu olmadığı aşıkardır. Bununla beraber o, -Aristoteles'e benzer şekilde- bir şeyin bilgisine dair aracı bilişsel durakları ispat etmekle paradokstan çıkmayı dener. Şu durumda bilgiye konu olan *matlub* için birtakım cihetler söz konusudur ve *matlub*, tasavvurla bilfiil biliniyorken tasdikle de bilkuvve biliniyordur. Onun bizim tarafımızdan bilinmeyen yönü ise özel bir nesne olmasıdır.<sup>38</sup> Şu durumda araştırmamıza konu olan bu "özel" şeyin bilinmiyor oluşu, ne onu büsbütün bilişsel çemberin dışına çıkarır ne de bütünüyle ona dair bilgimizin varlığını ifade eder.

Platon'un *Menon*'una doğrudan atıf yapmasa da Râzî, paradoksu *el-Muḥaṣṣal*, *el-Meṭâlibü'l-âliye*, *el-Mûlaḥḥaş*, *el-Âyâtü'l-beyyînât*, *el-Erba'în*, *et-Tefsîr*, *Şerḥu 'Uyûni'l-ḥikme* ve *el-Manṭıku'l-kebîr* gibi hayatının farklı dönemlerinde kaleme aldığı pek çok eserinde yeniden gündeme getirir.<sup>39</sup> Her ne kadar Râzî ve sonrasında paradoksun bağlamı, mantık konuları arasındaki yapısal ilişkileri yeniden düzenleyen ve meselelerin sıradüzeni üzerine yoğunlaşan bir hal almışsa da<sup>40</sup> bazı eserlerinde Râzî tarafından kulların fiillerinin yaratılması (irade hürriyeti) hususunda Mu'tezile'ye karşı kullanılan önemli bir argüman olarak işlevsel bir boyut kazanmıştır. Bunu pekiştirmek adına Râzî'nin *et-Tefsîr*'deki ifadelerini aktarmak istiyoruz:

"Tasavvurun kesbî olması imkânsızdır. Çünkü kazanılan o şeyin, eğer bunu kazanan farkında ise, bu, onun için tasavvur edilmiş demektir. Halbuki hasıl-ı tahsil muhaldir. Yok eğer kul bunun farkında değilse, ondan habersiz demektir. O şeyden habersiz olan kimsenin ise, onu talep etmesi imkânsızdır. Eğer sen "Bu husus, bir yönden fark edilir, bir yönden edilmez" dersen, ben derim ki: "Fark edilen, fark edilmeyenden başkadır." Böylece bu iki kısımdan her biri için biraz önce yapılan taksim yeniden geriye dönmüş olur. Tasavvurun hiçbir surette kesbî olmadığı sabit olup, tasdikkin bulunmasında iki tasavvurdan her birinin bulunmasının yeterli olması demek olan zarûrî bir ilim de bulununca, tasavvur kesbî olmamış olur ve bu kesbî olmayan tasavvur, tasdiki gerektirir. O halde bu demektir ki, her ne zaman tasavvurlar bulunursa, hiç şüphesiz tasdik de bulunur. Her ne zaman o bulunmazsa, tasdik de bulunmaz. Binaenaleyh bu bedîh (zarûrî) tasdiklerin bulunması kesbî değildir. Sonra bedîh tasdikler, nazarî tasdikleri gerektirirse, o nazarî tasdikler de kesbî olmazlar. Çünkü zarûrî olanın, lâzım-ı gayr-ı mufârikı olan vasfı da zarûrîdir.

[...]

<sup>37</sup> Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn*, thk. Elbir Nasrî Nâdir, (Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1986), 99.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manṭık: el-Burhân*, 75. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerinin daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008*, ed. Mehmet Mazak vd. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2009).

<sup>39</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 23-24; a.mlf., *el-Meṭâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1987), 101-102; a.mlf., *el-Mûlaḥḥaş*, thk. Ahad Ferâmerz Karamelî ve Âdine Asgarinejad, (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2003), 105; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn I-II*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 1/330-331, 2/321; a.mlf., *Şerḥu 'Uyûni'l-ḥikme I-III*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 1/44; a.mlf., *Tefsîrü'l-Fahrü'r-Râzî I-XXXII*, (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1981), 15/111, 20/108, 24/179; a.mlf., *el-Manṭıku'l-kebîr*, thk. Turgut Akyüz, (Riyad: Dârü Fâris, 2022), 1/307-308.

<sup>40</sup> Harun Kuşlu, "Bilinmeyi Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/1, (2022), 86.

Böylece bu izah ile, bütün ilimlerin zarûrî olduğu sabit olur. Yine fiillerin başlangıcının da birtakım ilimler olduğu anlaşılır. O halde kulların fiillerinin tamamı zarûrîdir. Bu demektir ki, insan aslında mecbur olduğu halde muhtâr (irade sahibi) görünmektedir.”<sup>41</sup>

Şu durumda Râzî'nin bu ifadeleri, insanın mutlak bir sınırlılık ve kuşatılmışlıkla karşı karşıya olduğunu, eşyaya dair mantıksal ilişkileri kavrayarak epistemik bir ilerlemeye sahip olamayacağını ve sonuç olarak hiçbir aksiyonunda insanın kazanımından söz edilemeyeceğini ortaya koyar. Bu fikri temellendirirken kullandığı en önemli argüman ise görüldüğü üzere Menon paradoksudur.<sup>42</sup> *et-Tefsîr*'deki bağlama paralel bir şekilde Râzî, argümanı, *el-Metâlib*'in dokuzuncu bölümünün “İman ve küfrün kulların kalbinde meydana gelmesinin ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğunu gösteren deliller” başlığı altında,<sup>43</sup> *el-Erba'în*'de ise “Kulların fiillerinin yaratılmış olup olmadığı”<sup>44</sup> isimli yirmi ikinci meselede ele alır.<sup>45</sup> Şu durumda argümanın en önemli muhatabının Mu'tezile olduğunu söylemek mümkündür.

Râzî'nin bazen Cebriyye'nin,<sup>46</sup> bazen de nazar ve istidlâli reddedenlerin<sup>47</sup> delilleri arasında saydığı, ancak pek çok eserinde “benim görüşüm budur”<sup>48</sup> ifadesiyle benimsediği kıyâs-ı mukassimin (ikilem/dilemma) *el-Muḥaṣṣal*'da yer alan şeklini şöyle aktarabiliriz:

- Talep edilen, eğer bilinmiyorsa talep edilmesi imkânsızdır. Çünkü kişi bilmediği şeyi talep edemez.
- Talep edilen, eğer biliniyorsa talep edilmesi yine imkânsızdır. Çünkü elde olan şeyin tekrar elde edilmesi imkânsızdır.
- İbn Sînâ'nın açmazdan kurtulmak için ileri sürdüğü görüşün<sup>49</sup> aksine, kavramın bir yönüyle bilinip bir başka yönüyle bilinmemesi de mümkün değildir. Zira ilk iki şıkta olduğu gibi, kavramın bilinen yönü elde edildiği için tekrar bilinemez. Bilinmeyen yönü de mutlak anlamda meçhul olduğu için talep edilemez.<sup>50</sup>

Menon karşısında bunun “hileli bir argüman” olduğunu söyleyen Sokrates'e benzer şekilde Tûsî, argümanın “açık bir safsata” olduğunu belirtir.<sup>51</sup> İbn Ebi'l-Hadîd'e göre ise bu delilin imkânsız kıldığı husus, tasavvurun elde edilmesi değil talep edilmesidir. Şu durumda, at kavramını hedefleyen herhangi bir araştırma veya talep olmaksızın “bir yolla” o kavramı elde etmek mümkündür. Burada İbn Ebi'l-Hadîd iki yöntem sunar. Bunlardan ilki, kişinin bizzat kavrama

<sup>41</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 24/179.

<sup>42</sup> Râzî'nin Menon paradoksunu irade hürriyetine dair görüşleri çerçevesinde nasıl işlevselleştirdiğini *el-Metâlib*, *et-Tefsîr* ve *el-Mûlaḥḥaṣ* isimli eserleri bağlamında inceleyen bir çalışma için bkz. Nora Jacobsen ben Hammed, “Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Din al-Râzî”, *Oriens*, 48, (2020), 320-344.

<sup>43</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 101.

<sup>44</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 1/330-331.

<sup>45</sup> Râzî *et-Tefsîr*'de bu argümanı hatırlama kavramına tatbik eder: Hatırlama, hatırlananı talep etmek demektir. Bu talep anında, kulun o şey hakkında şuuru ya vardır ya da yoktur. Eğer onun, hatırlama hakkında bir şuuru varsa bu hatırlama zaten mevcuttur. Mevcut olan bir şeyin yeniden talep edilmesi imkânsızdır. Eğer onun, hatırlama hakkında hiçbir şuuru ve bilinci yoksa bizzat (o hatırlamanın) kendisini nasıl talep edebilir! Çünkü bizzat kendisi hakkında tasavvurun bulunmadığı bir şeyi talep etmek için ona yönelmesi imkânsızdır. Şu durumda hatırlama, kulun kazanımıyla gerçekleşmeyip Allah Teâlâ'nın fiili olmalıdır. Bkz. Râzî, *et-Tefsîr*, 20/108.

<sup>46</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 2/157.

<sup>47</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 2/102-103; a.mlf., *el-Muḥaṣṣal*, 37.

<sup>48</sup> Râzî, *el-Erba'în*, 2/322.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manṭık*: *el-Burhân*, 75.

<sup>50</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 23.

<sup>51</sup> Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*, thk. Muhsin Bidârfer, (Kum, Mektebetü Bidâr, 1440), 67.



yönelmeksizin başkası tarafından bu kavramın kendisine aktarılmasıdır. Kuşkusuz at kavramının karşılığı olan mahiyetin parçaları zihinde evvelî bir şekilde bulunur. Çünkü bu parçalar ya duyumlamayla ya da aklın bedâhetiyle kişide zorunlu olarak yer edinen genel ilkelerdir. Öyleyse bir başkası bendeki bu genel ilkeler havuzundan at kavramının karşılığı olan mahiyetin parçalarını seçerek sentezlemek suretiyle bana aktarırsa ben de bu kavramın bilgisini - istemsizce/talep olmaksızın- “kazanmış” olurum. İkinci yöntem, kişinin bizzat at kavramına yönelmeksizin talep ettiği başka bir kavram veya yargının o kavramı gerektirmesiyle elde edilmesidir. Örneğin araştırmacının bir yargıyı talep ettiğini düşünelim ve bu yargı, at kavramını gerektiriyor olsun. Burada asıl yönelime konu olan yargı iken, bu yargının -kişinin talebinden bağımsız olarak- zihne kazandırdığı birincil ve ikincil kavramlar söz konusu olabilir.<sup>52</sup> Sonuç olarak İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin aktardığı ikilemin tasavvurların kazanılmasının değil, talep edilmesinin önündeki bir engel olduğunu düşünür ve talep şartını esneterek tasavvuru kazanmanın imkânına kapı aralamaya çalışır.

İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*'da verdiği bir başka cevap ise doğrudan yönler teorisiyle alakalıdır. Buna göre tasavvura dair bilinmeyen (*meçhul*) yön, mutlak anlamda meçhul değildir. Zira mutlak olarak bilinmeyen şey, hem zâtî künhüyle/hakikatiyle tasavvur edilmeyen hem de kendisine doğru bir şekilde yüklenen zâtî ve arazî özelliklerinden herhangi biri tasavvur edilmeyendir. Oysa biz bir şeyin hakikatini bilmesek de zâtî veya arazî özelliklerinden birini veya birkaçını bilebiliriz. İşte bildiğimiz bu yön/ler, o zâta yönelmeyi ve onun hakikatini bilmeyi tetikleyen etkenlerdir.<sup>53</sup> Efdalüddin el-Hûnecî'nin (ö. 646/1248) bu noktada verdiği örneğe göre, biz meleğin semâvî bir varlık olduğunu veya peygamberlere vahiy getiren bir elçi olduğunu, cinin ise farklı şekillere girebilen latif bir cisim olduğunu biliriz. Melek ve cin hakkında bu kadarlık bir bilgi onların hakikatlerine dair araştırma için bir başlangıç noktası olmaya kâfidir.<sup>54</sup>

### 3. Tasavvurların Tanımla Kazanılmasının Mümkün Olmadığı İddiası

Ya başkası tarafından ya da tasavvurun bir itibarla biliniyor oluşundan kaynaklı olarak herhangi bir tasavvurun hakikatine dair araştırmaya yol bulabiliyorsak karşımıza cevaplanması gereken önemli bir soru çıkar: Eğer tasavvuru kazanmanın bir imkânı varsa bunun yolu nedir? İbn Ebi'l-Hadîd'e göre mantıkçıların buna verdiği cevap, *tanım* yani *kavl-i şârihtir*.<sup>55</sup> Buna göre insanlar, karşılırlarına çıkan birtakım özel hakikatleri oluşturan zâtî veya arazî parçaları ortaya koymak suretiyle tasavvuru elde edebilirler. Öyleyse Râzî'nin tasavvurların kazanılmış olmadığına dair ikinci delilinin mantıkçıların tanım teorisine dair eleştirileri olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu delil, yukarıda bahsi geçen açmazın tamamlayıcısı olarak da düşünülmelidir.

<sup>52</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375b-376a; a.mlf., *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 119.

<sup>53</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 119; Râzî'nin bu görüşüne dair benzer bir eleştiri için bkz. Kutbuddin er-Râzî, *Şerhu'l-Meâlî*, thk. Üsâme es-Sâidî, (Kum: Menşûrât Zevî'l-Kurbâ, 1970), 1/396; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/111-112.

<sup>54</sup> Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gâvâmi'zî'l-efkâr*, thk. Hâlid er-Ruveyhib, (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389), 66; Necmeddin el-Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*, çev. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 130.

<sup>55</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 119; a.mlf., *Şerhu'l-Urcûze fî'l-manîk*, 47b-48a.

Râzî'ye göre tanım, lafzın genel olarak (icmâl yoluyla) kendisine delâlet ettiği şeyin açıklanmasından (*tafsîli*) ibarettir<sup>56</sup> ve bu yaklaşıma göre tanım (*hadd*) ile betim (*resm*) arasında herhangi bir fark yoktur.<sup>57</sup> Altaş'a göre Râzî'nin bu tanımı, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de (ö. 547/1152) yer alan adsal tanımdan mülhemdir ve bunun da kaynağı kelâmcıların tanım anlayışlarıdır.<sup>58</sup> Zira kelâmcılara göre nesneler türdeş atomlardan meydana gelmekte ve cisimleri birbirinden ayıran unsurun arazlar olduğu kabul edilmektedir. Bu çerçevede tanım, tanımlanan nesnenin arazlarının belirlenmesi (*temyiz*) ve açıklanmasından ibaret olmalıdır.<sup>59</sup>

Râzî, *-el-Mebâhis* ve *el-Mantıku'l-kebîr*'deki ifadeleri istisna edilecek olursa- İbn Sînâcî tanım anlayışını cins ve fasıl toplamının mahiyeti meydana getirmesi üzerinden eleştirir. Ona göre burada iki zorluk karşımıza çıkar: Bunlardan ilki, mantıkçıların da kabul ettiği üzere cins ve fasıl doğru bir şekilde tespit etmenin zorluğudur. Bu durumu Seyyid Şerîf Cürçânî, Kutbuddin er-Râzî'nin *Tahrîr*'ine yazdığı hâşiyede şu şekilde dile getirir: “Bil ki, mevcut hakikatlerin zâtîlerine muttali olmak ve bunlarla arâzîlerini ayırt etmek oldukça güçtür. Zira cins genel araza (*araz-ı âm*), fasıl da hâssaya benzer. Bu sebeple kavmin (mantıkçıların) reisi (İbn Sînâ) eşyanın tanımlanmasını zor görür.”<sup>60</sup> Bu noktada, İbn Sînâ'nın tanımı elde etmenin zor olduğu yönündeki görüşünü kabul etmeyerek bunun kolay olduğunu iddia eden Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Râzî'nin eleştirilerinin hedefi olur:

“Tanımı meydana getirmenin zorluğu, takriri daha önce geçtiği üzere yakın cins ve yakın fasılın bilinmesinin zorluğundan kaynaklanır. Şeyh (İbn Sînâ) bunu takrir ettiğinde *Mu'teber* sahibi (Bağdâdî) buna itiraz ederek şöyle dedi: Bu oldukça kolaydır. Çünkü tanımlar, isimlerin tanımlarıdır. İsimler ise akledilir olanların isimleridir. Her makulün, ortak parçasının (cins) kemalının (karîb) ne olduğu ve ayırt eden parçasının (fasıl) kemalının (karîb) ne olduğu bilinmeye açıktır. Bu açıdan tanım oldukça kolaydır.

El-İnsâf! Eğer ondan (tanımdan) maksat, ismin delalet ettiği şeyin açıklanması ise durum *el-Mu'teber* sahibinin ifade ettiği gibidir. Eğer maksat mevcut mahiyetlerin bilgisi ise, işte bu, son derece zordur.”<sup>61</sup>

Râzî'nin mantıkçıların tanım teorisinde gördüğü ikinci zorluk, mahiyetin cins ve fasıldan oluşmasında yatmaktadır. Buna göre, bir şeyin hakikatine dair cins ve fasıldan oluşan tanım ya bu ikisinin bilinmesiyle ya da bunların toplamının bilinmesiyle meydana gelir. İlk durum geçersizdir. Zira ne tek başına cinsin bilinmesi ne de tek başına fasılın bilinmesi hakikati tam anlamıyla ortaya koymaz. İkinci durum da geçersizdir. Çünkü cins ve fasılın toplamı hakikate eşittir. Hakikatin bu ikisinin toplamıyla bilinmesi bir şeyin kendisiyle bilinmesi anlamına geleceğinden geçersizdir.<sup>62</sup> Tûsî'ye göre Râzî'nin yanılgısı, mahiyeti oluşturan parçaların toplamının mahiyete denk kılınmasıdır. Oysa parça her zaman bütünden öncedir ve parçalar bir

<sup>56</sup> Râzî'ye benzer şekilde İbn Teymiyye bu tanımı, *Nakzu'l-mantık*'ta tasavvurların tanımlarla (*hadd*) meydana gelemeyeceğine dair bir delil olarak ileri sürmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık: Meşşâi Mantığın Eleştirisi*, çev. Hikmet Akpur, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 134.

<sup>57</sup> Râzî, *el-Mûlaḥḥaṣ*, 111; a.mlf., *Nihâyetü'l-'uḳûl*, 1/113.

<sup>58</sup> Râzî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin de tanımı “tanımlanan şeyin hakikatini tafsil eden söz” olarak tanımladığını nakleder. Bkz. Râzî, *el-Kâşif 'an uşûli'd-delâ'il*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 19.

<sup>59</sup> Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 96.

<sup>60</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşîye 'alâ Tahrîri'l-kavâ'id-i'l-mantıkiyye fi Şerhi'ş-Şemsîyye*, tsh. Muhsin Bîdârfer, (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426), 213.

<sup>61</sup> Râzî, *el-Mûlaḥḥaṣ*, 118.

<sup>62</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-'uḳûl*, 1/111.

araya geldiğinde parçaların salt toplamından başka bir mahiyet husule gelir.<sup>63</sup> İşte İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bileşik mahiyeti onu oluşturan parçalardan ayıran şey, toplamın bu yeni formudur (*el-hey'etü'l-ictimâ'iyye*).<sup>64</sup> Örneğin sirkencebin şerbetini oluşturan unsurlar su, bal ve sirke iken bu maddelerin bulunması sirkencebin şerbetinin bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü sirkencebin şerbeti bu bileşkenin yeni formudur.<sup>65</sup>

Buraya kadar Râzî'ye göre tanım terkinin elde etmenin güçlüğüne değinmiş olduk. Ancak Râzî'nin özgün eleştirisi tanımın imkânına yönelik değerlendirmelerinde yatar. Yukarıda dilsel ve kavramsal olmayıp hakikate dönük bir tanımlı meydana getiren temel unsurların tespitinin pratik bir zorluğundan bahsedilirken, tanımın imkânına yönelik eleştirilerinde Râzî, tanım anlayışının içinde barındırdığı paradoksal duruma da atıf yaparak teorik bir zorluğa işaret eder. Bu bağlamda o, tanımın imkânı çerçevesinde ortaya çıkan dört ihtimali ele alarak bunların geçersizliğini göstermeye çalışır: (i) Bir mahiyetin kendisiyle tanımlanması imkânsızdır. Çünkü bu durumda bir şey kendisini tanımlamış olur. Ayrıca tanımlanan mahiyetin kendisinden önce bilinmesi gibi aklî bir imkânsızlıkla karşı karşıya kalırız. (ii) Bir mahiyetin kendisine dahil olan parçalarının toplamıyla tanımlanması (*hadd-i tâm*) da mümkün değildir. Zira parçaların toplamı mahiyetin kendisine eş değerdir ve bu durumda -tıpkı ilk şıkta olduğu gibi- bir şey kendisiyle tanımlanmış olur. Kendisine dahil olan parçaların bir kısmıyla tanımlanması (*hadd-i nâkıs*) da söz konusu olamaz. Eğer öyle olsaydı, o parçalar mahiyetin tamamını tarif etmiş olurdu. Bu durumda, o parçalar hem kendisini -ki bu imkânsızdır- hem de kendisi dışındaki diğer parçaları tanımlamış olurdu. (iii) Mahiyetin kendisi dışındaki parçalarla tanımlanması (*resm-i nâkıs*) da mümkün değildir. Çünkü bu türden bir tanım, bu parçaların söz konusu mahiyete ait olduğuna dair bir ön bilgiyi gerekli kılar. Bu da hem kısırdöngüyü (parçalardan mahiyetin, mahiyetten parçaların bilgisine) hem de o mahiyet dışındaki bütün mahiyetlerin o anda detaylı bir şekilde bilinmesini gerekli kılar, ki bu da imkânsızdır. (iv) Son olarak -ikinci ve üçüncü şıkların geçersizliği sebebiyle- bir mahiyetin içinde ve dışında olan parçaların terkihiyle (yani cins ve hâssa ile) tanımlanması (*resm-i tâm*) da olanaklı değildir.<sup>66</sup>

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Râzî'nin burada yaptığı taksim tam değildir. Çünkü tanım mümkün görenlerin yaygın olarak kullandığı yöntem, mahiyeti kendisi ile ona dahil olan veya onun dışındaki parçaların birleşimiyle tanımlamaktır. Ona göre bu ihtimalin -Râzî açısından- bâtil olması, taksime dahil edilmesinin önünde bir engel değildir.<sup>67</sup> Ayrıca mahiyetin kendisine dahil olan veya kendisi dışındaki parçalarla tanımlanmasının olanaksızlığı, iv. şıkta olduğu gibi bu ikisinin terkihiyle tanımlanmasını geçersiz kılmaz. Çünkü bir şeyin parçaları hakkında verilen hükmün bu parçaların terkihiyle meydana gelen toplamın hükmüne denk olması gerekmez.<sup>68</sup>

Râzî'nin tanımın imkânına yönelik iddialarına İbn Ebi'l-Hadîd'in asıl eleştirisi, mahiyetin basit ve bileşik şeklindeki ayırımına dayanır. Ancak bundan önce Râzî'nin gerçekleşmiş mahiyeti, yani zihinde bulunmakla beraber asıl olarak dış dünyada tahakkuk etmiş bileşik (*mürekkeb*) mahiyeti

<sup>63</sup> Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*, 68.

<sup>64</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 124; a.mlf., *et-Ta'lik*, 441b.

<sup>65</sup> Râzî, *el-Manṭıku'l-kebîr*, 1/308.

<sup>66</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 23-24; a.mlf., *el-Mûlaḥḥaṣ*, 101 vd.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 120 vd.

<sup>67</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 441a-441b; a.mlf., *Şerḥu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 124; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufaṣṣal fî Şerḥi'l-Muḥaṣṣal*, thk. Saîd Fûde, (Beyrut: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2018), 1/65.

<sup>68</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 441b.

kabul ettiğini belirtmemiz gerekir.<sup>69</sup> Zira bunu kabul etmemesi, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, cins ve fasıldan oluşan türleri ve birleşimle meydana gelen birtakım formları kabul etmemesi anlamına gelir, ki bu bir tür safsatadır. Ayrıca bu tutum bedîhîleri inkâr anlamı taşır.<sup>70</sup> Bu nokta belirginleştirildiğine göre eleştirinin temerküz ettiği asıl kısma geçiş yapabiliriz. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre tanıma konu olan mahiyetle dışarıda tahakkuk etmiş mahiyet -parçalarına nispetle- aynıdır. Öyleyse zâtî parçalarıyla meydana gelen (*tekavvüm*) mahiyet o parçalarla tanımlanabilmelidir. Eğer tanımlanmıyorsa o parçalardan meydana geldiği de iddia edilemez. Formüle edilecek olursa, (i) mahiyeti kuran (*mukavvim*) şey, -bir şeyin kendisini oluşturmasının imkânsızlığı sebebiyle- mahiyetin kendisi olamaz. (ii) Onu kuran, parçalarının toplamı da değildir. Aksi takdirde yine bir şey kendisini oluşturmuş olur. (iii) Bu şey, mahiyetin parçalarından biri de olamaz. Çünkü bu durumda o parça hem kendisini hem de mahiyetin diğer bileşenlerini oluşturmuş olur. Bu parçanın kendisini oluşturması -bir şeyin kendisinden önce bulunmasının imkânsızlığından ötürü- anlamlı değildir. Kendisini oluşturmaması ise -bu parça olmaksızın mahiyetin meydana gelmesi imkânsız olduğu için- geçersizdir. Böylelikle İbn Ebi'l-Hadîd, mahiyeti kuran bileşenlerle tanımlı oluşturan bileşenler arasında kurduğu ilişki üzerinden Râzî'nin eleştirilerinin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>71</sup>

İbn Ebi'l-Hadîd'in Râzî'ye yönelik bir başka eleştirisi, mahiyeti kuran bileşenler üzerinden şekillenir. Buna göre bileşik bir mahiyet; cins, fasıl ve toplamın yeni formundan (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*) ibarettir. (a) Eğer toplamın yeni formu, mahiyetin zâtîlerinden biri olarak değerlendirilirse; cins ve fasılın bilgisinin toplamın yeni formunun bilgisini gerektirdiğini, onun da mahiyetin bilgisini verdiğini söyleyebiliriz. Şu durumda, mahiyetin, kendisine toplamın yeni formunun eklendiği zâtî parçalarıyla tanımlanması imkânsız olmaz. (b) Toplamın yeni formunun (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*), mahiyetin arazîlerinden biri olarak kabul edilmesi halinde de tanım mümkündür. Çünkü mahiyeti meydana getiren zâtî unsurlar (cins ve fasıl) ile bu unsurların lâzımı olan arazî unsur (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*) bir araya geldiğinde -cins ve fasıldan başka- yeni bir unsur husule gelir. Bu yüzden toplamın yeni formuyla yapılan bir tanım, mahiyetin kendisiyle tarif edilmesi olarak düşünülmemelidir.<sup>72</sup>

Hem İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*'ında hem de Kâtibî'nin *Câmi'u'd-dekâ'ik*'inde yer alan bir başka eleştiri ise mahiyetin kurucu unsurlarının zihinde hazır bulunmasıyla birlikte tanımın faal aklın feyziyle meydana gelmesi üzerine kuruludur. Öyle ki, mahiyeti tanımlama aşamasında nefsin tüm hazırlıkları yapması (yani mahiyetin maddi unsurları olan cins ve fasıl tespit ederek biçimsel (*sûrî*) unsuru da tamamlaması), *el-cevher el-âkil el-mufârik* veya *vâhibü's-suver* olan faal aklın feyiz yoluyla nefse tanımlı aktarmasının sebebi olur.<sup>73</sup> Böylece mahiyet, sadece kurucu unsurları ile değil bunlara ilave bir feyiz yoluyla tanımlanır. Aynı durum betimlenen mahiyetler için de geçerlidir. Söz gelimi, basit mahiyetlerin resme aracı olan unsurları zihinde hazır

<sup>69</sup> Râzî, *el-Muhasşal*, 48; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-Küttübî'l-Arabî, 1990), 1/144.

<sup>70</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 376a.

<sup>71</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 376a; a.mlf., *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 120-121.

<sup>72</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 122.

<sup>73</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 122; Necmeddin el-Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-ḥaḳā'ik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*, 132.

bulundurulduğunda bu mahiyetlerin suretleri faal aklın feyziyle nefse ulaştırılır ve o mahiyetin betimi elde edilir.<sup>74</sup>

Son olarak, mahiyetin bazı zâtî parçalarıyla tanımlanması da mümkündür. Bu iddia, Râzî'nin ifade ettiği gibi, x parçasının hem kendisini hem de mahiyeti oluşturan diğer parçaları (söz gelimi y ve z) tanımladığı anlamına gelmez. Çünkü tanımlayan x parçası, tanıma muhtaç olmayan veya başkası tarafından tanımlanan bir şey olabilir. Şu durumda, x parçasının hem kendisini hem de y ve z parçalarını tanımladığı değil, bir bütün olarak o mahiyeti tanımladığı düşünülmelidir.<sup>75</sup>

Tasavvurların kazanılmış olmadığına dair Râzî'nin argümanları Menon paradoksu ve tam tanımın imkânı problemiyle sınırlı değildir. O, *el-Manṭıku'l-kebir*'de bu iki delile ilave olarak tanım teorisiyle irtibatlı üç delil daha zikrederek meseleyi derinleştirmektedir.<sup>76</sup> Ancak Râzî'den sonra tasavvurların ve buna bağlı olarak tasdiklerin zorunlu olduğu şeklindeki görüş benimsenmiş ve sürdürülmüş değildir. Öyle ki, başta İbn Ebî'l-Hadîd, Esîrüddin el-Ebherî, Tûsî, Hûnecî, Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Kutbuddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)<sup>77</sup> olmak üzere pek çok âlim tarafından bu görüş farklı açılardan eleştirilmiştir.

## Sonuç

Tasavvurların kazanımlı (müktesep) olup olmadığı meselesi, epistemolojinin temel tartışma alanlarından biri olarak düşünce tarihi boyunca bilgiye ilişkin imkân ve mahiyet sorgulamalarının merkezinde yer almıştır. Bu tartışmanın İslâm düşünce geleneği içerisinde de önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim genel kabul gören yaklaşıma göre, tasavvur ve tasdiklerin bir kısmı doğrudan kazanıma dayanmaksızın (*gayr-i mükteseb*), bir kısmı ise kazanım yoluyla (*müktesep*) elde edilmektedir. Ancak Fahreddin er-Râzî'nin özellikle *Muḥaṣṣal*, *Erbaʿîn* ve *el-Âyâtü'l-beyyinât* gibi temel eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşım, bu yaygın kabulden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Râzî, anılan eserlerinde hiçbir tasavvurun kazanım yoluyla elde edilemeyeceğini, dolayısıyla bütün tasavvurların zorunlu bir şekilde meydana gelen entelektüel formlar olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, onun kelâm sisteminde özellikle bilgi teorisi ve irade özgürlüğü (hürriyeti) gibi temel meselelerde belirleyici bir rol oynamaktadır. Râzî, bu görüşünü Menon paradoksuna atıfla yeniden inşa etmekte; tamamlayıcı olarak da hem teorik hem de pratik düzlemde tam tanımın (*ḥadd-i tām*) imkânına yönelik eleştirel bir sorgulama geliştirmektedir. Öte yandan, İbn Ebî'l-Hadîd, Râzî'nin bu yaklaşımına itiraz ederek Menon paradoksunu aşmaya yönelik alternatif bir çözüm önerisi geliştirmektedir. Ona göre, Râzî'nin savunduğu görüş, doğrudan tasavvurların kazanımını değil, onların talep edilmesini imkânsızlaştırmaktadır. Ancak tasavvurların, doğrudan talebe dayanmaksızın 'bir biçimde' elde edilmesi mümkündür. Akabinde İbn Ebî'l-Hadîd, bilişsel süreci iki düzeyde ele almaktadır: İlk düzeyde, bir kavramın muhtevasına ilişkin genel ve yüzeysel bir farkındalık (*eş-şu'ūr fi'l-cümle*) bulunabilirken; ikinci düzeyde, bu farkındalık yerini açık, belirli ve tam bir bilişe (*eş-şu'ūr et-tāmm*) bırakmaktadır. Dolayısıyla, bir

<sup>74</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 122.

<sup>75</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 123; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufaṣṣal*, 1/67.

<sup>76</sup> Râzî, *el-Manṭıku'l-kebir*, 1/307-310.

<sup>77</sup> Özellikle Taşköprizâde'nin problemin mahiyetine dair görüşleri, kendisine kadar konuyu ele alan âlimlerin yaklaşımları ve çözüm teklifleri, nihayetinde kendisinin meseleyi inceleme şekli için bkz. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mantık Risâleleri*, çev. Berra Kepekçi vd. (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 148-168.

tasavvurun kazanılması, bu iki farkındalık düzeyi arasındaki geçişle, yani genel şuurdan tam şuur düzeyine ulaşmakla mümkün hâle gelmektedir. Râzî'nin ikinci argümanına yönelik eleştirisinde ise İbn Ebî'l-Hadîd, onun bu tutumunun tutarsız olduğunu ileri sürerek karşı çıkar. Zira ona göre, mahiyetin bileşik bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek, zorunlu olarak bu bileşimin unsurları aracılığıyla tanımlanabilir ve bilinebilir olduğunu da kabul etmeyi gerektirir. Bu ise, Râzî'nin tasavvurların zorunlu olarak meydana geldiği ve tanımın imkânsız olduğu yönündeki iddiasıyla çelişmektedir.

## Kaynakça

- Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. A. Houshiary, İstanbul: YKY, 2005.
- Aristoteles. *Manîku Aristô*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008*. ed. Mehmet Mazak vd. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2009.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Baysal, Erkan. "Menon Paradoksu Ekseninde Râzî'nin Teşkîkî Yöntemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 23/2. 267-294.
- Ben Hammed, Nora Jacobsen. "Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Din al-Râzî". *Oriens* 48 (2020): 320-344.
- Black, Deborah L. "al-Fârâbî on Meno's Paradox." *The Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* içinde. ed. Peter Adamson. London: Warburg Institute, 2008.
- Bronstein, David. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiye 'alâ Tahrîri'l-kavâ'idî'l-manîkiyye fî Şerhi's-Şemsiyye*. tsh. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî uşûlî'l-fıkḥ*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: İdâretü's-Şuûnu'd-Dîniyye, 1978.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. thk. Hellmut Ritter. Beyrut: Matbaatü'l-Mütevassıt, 2005.
- Fane, Gail. *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü'l-Burhân, el-Manḥik 'inde'l-Fârâbî* içinde. nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, t.y.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Hûnecî, Ebû Abdillâh Efdalüddîn Muhammed b. Nâmâver (Tâmûr) b. Abdilmelik. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr*. thk. Hâlid er-Ruveyhib. Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhü Nehci'l-belâğa*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlamî, 1995.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhü'l-Âyâtî'l-beyyinât*. thk. Muhtâr Cebî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhü'l-Urcûze fi'l-manţık*. thk. Yusuf Arıkaner, Özkan Şimşek. Beyrut: Dâru Nokta, 2023.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *et-Ta'lik 'ale'l-Muḥaṣṣal*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu, a3297.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ' el-Manţık: el-Burhân*. thk. el-Eb Kanavâtî vd. Kâhire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1956.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-manţikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. ed. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Manţıku'l-meşrikiyyîn ve'l-kaşîdetü'l-mezdûce fi'l-manţık*. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Hindâvî, 2017.

İbn Teymiyye. *Naḳzü'l-manţık: Meşşâ' Mantiğın Eleştirisi*. çev. Hikmet Akpur. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerhu'l-Erba'în fi uşûli'd-dîn*. thk. Nizar Hammâdî. Tunus: Dâru'l-İmâm İbn Arafe, 2017.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *el-Mufaṣṣal fi Şerhi'l-Muḥaṣṣal*. thk. Saîd Fûde. Beyrut: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2018.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Câmi'u'd-dekâ'ik fi keşfi'l-hakâ'ik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*. çev. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

Kaya, Ayşe. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kuşlu, Harun. "Bilinmeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2020): 85-207.

LaBarge, Scott. *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning and Error*. Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 2000.

Lameer, Joep. "Ghayr al-ma'lûm yamtani' al-hukm 'alayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy". *Oriens* 42, 3-4 (2014): 399-402.

Mısrî, Kutbüddîn. *Şerhu'l-Muḥaṣṣal*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792.

Moline, Jon. "Meno's Paradox". *Phronesis*, 14/2 (1969): 153-161.



- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *el-Manṭıq*. Necef: Matbaatü'n-Nu'mân, 1968.
- Platon. *Menon*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn I-II*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Kâşif 'an uşûli'd-dela'il*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Manṭıku'l-kebîr*. thk. Turgut Akyüz. Riyad: Dârü Fâris, 2022.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Manṭıku'l-kebîr*. Topkapı Sarayı Kütüphanesi: III. Ahmed: 3401.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Meṭâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İ'tikâdâtü fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mülâhhaş fî'l-hikme ve'l-manṭıq*. thk. Ahad Ferâmerz Karamelik ve Âdîne Asgarînejad. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Me'âlimü usûliddîn (Kelâm İlminin Esasları)*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-* çev. Eşref Altaş İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-uşûl*. thk. Saîd Abdüllatif Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Şerḥu 'Uyûni'l-hikme*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîrü'l-Faḥri'r-Râzî I-XXXII*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbuddin. *Şerḥu Meṭâli'i'l-envâr*. thk. Üsâme es-Sâidî. Kum: Menşûrât Zevî'l-Kurbâ, 1970.
- Sâvî, Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân. *el-Beşâ'irü'n-Naşîriyye fî 'ilmi'l-manṭıq*. thk. Hasan el-Merâgî. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Mantık Risâleleri*. çev. Berra Kepekçi vd. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Mektebetü Bîdar, 1440.



## Eleştirinin Eleştirisi: Fahreddin er-Râzî'nin Eleştirileri Karşısında İbnü'l-Murtazâ'nın İstidlâl Yöntemleri Savunusu

Criticism of Criticism: Ibn al-Murtaḍā's Defense of Istidlāl Methods against Fakhr  
al-Dīn al-Rāzī's Criticism

Serkan ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye  
Assistant Professor, Ömer Halisdemir University of Niğde, Faculty of Islamic Studies, Niğde/Türkiye  
[serkancetin505@gmail.com](mailto:serkancetin505@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-2476-6882](https://orcid.org/0000-0002-2476-6882) | [ror.org/03ejnre35](https://ror.org/03ejnre35)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 10 Nisan 2025       | 10 April 2025         |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 15 Haziran 2025     | 15 June 2025          |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan

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

### Ethical Statement

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Çetin, Serkan. “Eleştirinin Eleştirisi: Fahreddin er-Râzî'nin Eleştirileri Karşısında İbnü'l-Murtazâ'nın İstidlâl Yöntemleri Savunusu”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 92-124. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1673587> ”

## Öz

Bu çalışmada, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından mütekaddimîn dönem kelâmında kullanılan istidlâl yöntemlerine yöneltilen kapsamlı eleştiriler karşısında, geç dönem Zeydî-Mu'tezilî geleneğin önde gelen temsilcilerinden İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) ortaya koyduğu yönetsel müdafaa ve istidlâl ilkelerini tahkim etmeye yönelik yaklaşımı analiz edilecektir. Erken dönem kelâmcılarının benimsedikleri istidlâl biçimlerine dair ilk eleştiriler, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî uşûlî'l-fîqh* adlı eserinde yer almıştır. Cüveynî, kelâmcıların bilgi üretiminde başvurduğu akli çıkarım biçimlerini tanıtmakla kalmamış, aynı zamanda bu yöntemlerin metafizik alana ilişkin bilgiye ulaştırma yeterliliklerini sorgulayarak yöntem temelli eleştirel düşüncenin önünü açmıştır. Bu düşünsel yönelim, Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-ûkûl fî dirâyetil-ûşûl* adlı eserinde sistematik ve teorik bir çerçeveye kavuşmuştur. Râzî, klasik kelâm geleneğinde yerleşik hâle gelen, “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi”, “kıyas”, “ilzam” ve “kelâmcılar arasında meşhur iki öncül” gibi akıl yürütme türlerini ayrıntılı biçimde tahlil ederek, bu yöntemlerin tutarlılığı ve geçerliliği hususunda ciddi eleştiriler dile getirmiştir. Râzî'nin bu eleştirilerine ise Mu'tezilî düşüncenin epistemolojik ilkelerini ve istidlâl sistematüğünü koruma ve tahkim hedefiyle İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin *Nihâyetü'l-ûkûl*'ü üzerine yazdığı *el-Hidâye ilâ halli şübehi'n-Nihâye* isimli reddiyesinde cevap vermiştir. Ona göre Râzî, akli ve nakli yönlerden her bir konuyu detaylı biçimde incelemiş ve özellikle Mu'tezile'nin görüşlerinin dayandığı teorik zemine yönelik, çözümünü oldukça zor itirazlar yöneltmiştir. İbnü'l-Murtazâ, bu tenkitleri esasen Mu'tezilî metodolojinin temel ilkelerine dönük bir meydan okuma olarak değerlendirmiş ve bu çerçevede hem kullanılan yöntemleri temellendirmeye çalışmış hem de Râzî'nin itirazlarını kavramsal olarak çürütmeye gayret etmiştir. Onun bu tutumu, bir yandan geç dönem Zeydî-Mu'tezilî âlimlerin klasik kelâm yöntemlerini ne şekilde savunduklarını ve bu savunuların hangi teorik esaslara yaslandığını ortaya koymakta, diğer yandan ise mütekaddimîn döneme ait istidlâl türlerinin nasıl işlediğini anlamaya katkı sunmaktadır. Çalışmada öncelikle Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn* adlı eseri merkez alınarak istidlâl yöntemleri bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler kısaca tasvire ve değerlendirmeye tabi tutulacak; ardından metinler arası karşılaştırmalı çözümleme yöntemiyle, Râzî'nin eleştirileri ile İbnü'l-Murtazâ'nın bu eleştirilere karşı geliştirdiği epistemolojik savunuyu çabası kavramsal boyutlarıyla incelenecektir. Böylece iki düşünürün, ortak bir tartışma zemininde nasıl karşılaştıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yönüyle çalışma, geç dönem Zeydî-Mu'tezilî düşüncenin klasik kelâm mirasıyla kurduğu ilişkiyi ve erken dönem tartışmalarına sağladığı katkıları ortaya koymayı; aynı zamanda yönteme ilişkin süreklilikleri ve kopuşları kavramaya imkân veren bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ûkûl fî dirâyetil-ûşûl*, İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye ilâ halli şübehi'n-Nihâye*.

## Abstract

This study analyzes the methodological defense and the approach of Ibn al-Murtaḍā (d. 840/1437), a prominent representative of the late Zaydi-Mu'tazili tradition, in response to the comprehensive critiques put forth by Fakhr al-Din al-Rāzī (d. 606/1210) against the principles of argumentation (hereinafter *istidlāl*) methods employed in the earlier kalām scholars. One of the earliest critiques of istidlāl methods adopted by former kalām scholars appears in Imam al-Haramayn al-Juwaynī's (d. 478/1085) *al-Burhān fî uşûl al-fîqh*. Al-Juwaynī not only surveyed the rational istidlāl methods (*istidlāl 'aqlî*) employed by theologians in knowledge production but also questioned the competence of these methods in attaining metaphysical knowledge, thereby initiating a method-based critical thinking. This intellectual orientation cultivated a systematic and theoretical framework in Fakhr al-Din al-Rāzī's *Nihāyat al-ûqûl fî dirāyat al-ûşûl*. Al-Rāzī meticulously analyzes various forms of reasoning that had become established in the classical kalām tradition -such as “denying what has no evidence” (*nafy mā lā dalīla 'alayh*), “analogical reasoning” (*qiyās*), “entailment” (*ilzām*) and “the two premises famous among theologians”- and raised substantial criticisms regarding the consistency and validity of these methods. Ibn al-Murtaḍā responded to al-Rāzī's criticisms with the aim of preserving and strengthening the epistemological principles and istidlāl systematics of Mu'tazili thought in his refutation titled *al-Hidāyah ilâ halli shubah al-Nihāyah*, which he wrote on al-Rāzī's *Nihāyat al-ûqûl*. According to him, Rāzī examined each issue in detail from both rational ('aqlî) and scriptural (naqlî) perspectives and raised particularly challenging objections against the theoretical foundation on which the Mu'tazili views were based in. Ibn al-Murtaḍā fundamentally regarded these criticisms as a profound challenge to the foundational principles of Mu'tazili methodology, and within this framework, he both sought to substantiate the employed methods and endeavored to conceptually refute al-Rāzī's objections. His approach, on the one hand, reveals how late-period Zaydi-Mu'tazili scholars defended classical kalām methods and the theoretical principles underlying these defenses, and on the other hand, contributes to understanding early theological istidlāl methods functioned during the

earlier kalām periods. The study will first briefly describe and evaluate al-Juwaynī's criticisms directed at the Mu'tazilā regarding their methods of istidlāl, primarily focusing on his work *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*; then, through intertextual comparative analysis, it will examine both al-Rāzī's criticisms and Ibn al-Murtaḍā's epistemological defense against them in their own conceptual dimensions. Thus, an attempt will be made to identify how these two scholars converged within a shared discursive framework. In this regard, the study aims to elucidate the relationship between late Zaydī-Mu'tazilī thought and classical kalām heritage, demonstrate its contributions to early theological debates, and provide a perspective that facilitates understanding of methodological continuities and ruptures.

**Keywords:** Kalām, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Nihāyetü'l-ʿuḳūl fī dirāyat al-uṣūl*, Ibn al-Murtaḍā, *al-Hidāya ilā ḥallī shubah al-Nihāya*.

## Giriş

Kelām ilmi, klasik tasnifte mütekaddimîn ve müteahhirûn olarak iki evrede ele alınır. Bu iki dönem arasındaki başlıca ayırım, kelâmcıların kullandıkları istidlâl yöntemlerindeki değişimle de açıklanır.<sup>1</sup> Bu metodolojik dönüşüm, kelâm geleneğinde yerleşik olan bazı istidlâl biçimlerinin metafizik bilgiye ulaşmada yeterli olmadığını iddia eden İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlamıştır. Sonraki süreçte bu eleştirel yaklaşım, Fahreddin er-Râzî tarafından (ö. 606/1210) *Nihāyetü'l-ʿuḳūl fī dirāyeti'l-uṣūl* adlı eserinde daha sistematik ve kapsamlı bir biçimde sürdürülmüştür. Öte yandan, bu eleştiriler karşısında kelâmın erken dönemine ait yöntemleri savunma yönünde bir tutum da gelişmiştir. Bu bağlamda öne çıkan isimlerden biri, Zeydî-Mu'tezilî düşünce geleneğinin geç dönem temsilcilerinden Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'dır (ö. 840/1437).

İbnü'l-Murtazâ, Eş'arîler arasındaki en önemli isim olarak nitelediği Fahreddin Râzî'nin *Nihāyetü'l-ʿuḳūl*'un girişinde yer verdiği planı<sup>2</sup> uyguladığını kabul eder ve eseri incelediğinde, Râzî'nin kitapta hedeflediği amaca ulaştığını, meseleleri aklî ve naklî yönleriyle kuşatarak muhtemel şüpheleri (*teşkikât*) ortaya koyduğunu ifade eder. Ardından, Râzî'nin özellikle Mu'tezile'nin görüşlerinin dayandığı yöntemlere ve bu görüşleri temellendiren kesin delillere yönelik, kelâmcılar açısından çözülmesi oldukça zor eleştiriler yönelttiğini belirtir ve bu nedenle bazı hocalarının *Nihāyetü'l-ʿuḳūl*'u mütalaadan kaçınma yönünde uyarıda bulunduklarını aktarır. İbnü'l-Murtazâ, mezhepdaşlarının ilkelerini, açıklamalarının dayandığı kuralları ve akıl yürütme biçimlerindeki incelikleri uzun süre inceledikten sonra aynı yöntemsel ilkeler doğrultusunda Râzî'nin eserini değerlendirdiğini ve nihayetinde *Nihāyetü'l-ʿuḳūl*'daki maksatları çok iyi kavradığını ifade eder. Bu

<sup>1</sup> Diğer değişim ve dönüşümün detayları için bk. Ömer Türker, "Gazzâlî Sonrası Kelâm Geleneği", *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 2/519-520.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihāyetü'l-ʿuḳūl fī dirāyetil-uṣūl*, thk. Saîd Abdillâtîf Fûde (Beyrut: Dâri'z-Zehâir, 2015), 1/100: 3-6.

sürecin sonunda, *Nihâyetü'l-‘ukûl*'un tamamına yönelik bir reddiye olarak *el-Hidâye ilâ halli şübehi'n-Nihâye*<sup>3</sup> adlı eserini öğrencisi Mutahhar b. Muhammed el-Hamzî'ye<sup>4</sup> imlâ ettirdiğini belirtir.<sup>5</sup>

Mütekaddimîn dönem istidlâl yöntemlerini veya Cüveynî ile Râzî özelinde söz konusu yöntemlerin eleştirisini inceleyen modern çalışmalar bulunmakla birlikte<sup>6</sup> İbnü'l-Murtazâ'nın Râzî'nin *Nihâyetü'l-‘ukûl* eseri üzerine yazmış olduğu *el-Hidâye ilâ halli şübehi'n-Nihâye* başlıklı reddiye tarzındaki eserinde, yöntemler bağlamında Râzî'ye yönelik geliştirdiği savunmacı tavrı doğrudan ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Konuya dair doğrudan bir çalışma bulunmamakla birlikte, Özkan Şimşek *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem* başlıklı doktora tezinde, Râzî'nin eleştirilerine karşılık Behşemî kelâmcı İbnü'l-Murtazâ'nın tepkisini kısmen ve dolaylı olarak ele almaktadır. Şimşek, İbnü'l-Murtazâ'nın savunusunun kendi çalışmasının odak noktası olmadığını belirtmekte ve Behşemî yaklaşımını açıklığa kavuşturmak için gerekli durumlar dışında onun görüşlerine yer verilmediğini ifade etmektedir. Ayrıca o, erken dönem kelâm yöntemlerine dair İbnü'l-Murtazâ'nın savunmasının, müstakil bir incelemeyi gerektirecek kadar derinlikli olduğu vurgulamaktadır.<sup>7</sup> Bu nedenle bu çalışmada, metinler arası karşılaştırmalı analiz yöntemiyle Râzî'nin eleştirileri karşısında İbnü'l-Murtazâ'nın savunucu yaklaşımı, kavramsal düzlemde çözümlenmeye çalışılacak; karşılıklı olarak nasıl bir tartışma zemininde buluştukları ortaya konulacaktır. Bu yönüyle çalışma, geç dönem Zeydî-Mu'tezilî düşüncesinin bu tartışmalara nasıl katıldığını ortaya koyan bir perspektif sunmayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda kelâm ilmindeki yöntem tartışmalarının tarihsel gelişimi ve metinler üzerinden somut biçimde izlenebilmesi adına, Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî uşûl'd-dîn*<sup>8</sup> adlı eseri merkez alınarak istidlâl yöntemleri bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler kısaca tasvir edilecektir. Zira Cüveynî'nin gerek Mu'tezile özelinde gerekse doğrudan kelâmî yöntemlere dair ortaya koyduğu sorunlar, sonraki süreçte Râzî'nin düşüncesinde sistematik bir biçimde yeniden ele alınmıştır. Bu durum dikkate alındığında, İbnü'l-Murtazâ'nın Râzî'ye yönelttiği eleştiriler dolaylı olarak ve

<sup>3</sup> Hâlihazırda yazma olan eserin bilinen iki nüshası bulunmaktadır; Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillâh el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî* (Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 805. Mevcut nüshaların karşılaştırılması, bazı yerlerde her iki nüshada da eksikliklerin bulunduğunu göstermektedir. Bu durum, iki nüshanın da kullanımını zorunlu kıldığından, bu çalışmada ilk önce San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye'de 749 katalog numarasıyla kayıtlı nüshaya, akabinde ise Irak: Mektebetü ve Dâru Mahtûtâtî'l-Atabeti'l-Abbâsiyyeti'l-Mukaddese'de 57/3 katalog numarasıyla kayıtlı nüshaya atıf yapılmıştır. Sonraki dipnotlarda, muhtemel karışıklıkları önlemek amacıyla nüshaların katalog numaraları parantez içinde belirtilmiştir. Eserin İbnü'l-Murtazâ'ya aidiyeti ise kesindir. Nitekim İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüşûl* eserinin kıyas bahsinde, kıyasa yönelik itirazları *el-Hidâye* eserinde cevapladığını söylerken, sonraki Zeydî kelâmcılar da *el-Hidâye*'yi İbnü'l-Murtazâ'ya atıfta bulunarak alıntılar yapmışlardır; Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüşûl ilâ Mi'yârü'l-‘ukûl fî 'ilmi'l-uşûl*, nşr. Mahmûd Sa'd (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1430/2009), 592; Ali b. Muhammed el-Bekrî, *Kitâbü'l-Kevkebi'l-vehhâc fî keşfi esrâri'l-Minhâc* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257), 48.

<sup>4</sup> Hayatı ve eserleri için ayrıca bk. Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 824-826.

<sup>5</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 193b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 341.

<sup>6</sup> Bu çalışmada, özellikle Cüveynî ve Râzî'nin yöntem eleştirilerini ele alan çalışmalara, metin içinde istifa edilerek yer verildiği için ilgili literatür burada ayrıca listelenmemiştir.

<sup>7</sup> Özkan Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 11, dip. 39.

<sup>8</sup> Eserin farklı neşirleri bulunmakla birlikte (bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* [İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021], 25-26) bu çalışmada, konu açısından önemli açıklamaların yer aldığı Richard M. Frank tarafından yapılan neşir kullanılmıştır.

kısmen Cüveynî'ye de bir cevap niteliği taşımaktadır. Çalışmanın esas eksenini oluşturan ikinci aşamada ise Râzî'nin *Nihâyetü'l-ıḥkûl* adlı eserinde istidlâl yöntemlerine yönelttiği eleştirilere İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Hidâye* reddiyesinde verdiği yanıtlar detaylı biçimde analiz edilecektir. Bu analiz, geç dönem Zeydî-Mu'tezilî isimlerin klasik kelâm yöntemlerini nasıl savunduğunu ve bu savununun hangi teorik temellere dayandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

## 1. Cüveynî'nin İstidlâl Yöntemleri Bağlamında Mu'tezile Eleştirisi

Erken dönem kelâmcıların kullandıkları istidlâllere yönelik eleştiriler, Eş'arî kelâm geleneği özelinde ilk kez Cüveynî ile başlamıştır. Cüveynî'nin eleştirilerini iki aşamada değerlendirmek mümkündür: Biri, doğrudan Mu'tezile'ye yönelik olan; diğeri ise bizzat yöntemlerle ilgili eleştirilerden oluşur. İlk aşamadaki eleştiriler, daha çok Mu'tezile'nin savunduğu ilke ve görüşler nedeniyle bu yöntemleri kullanamayacağıyla ilişkilidir. Ancak daha sonra, bu eleştirilerin bir kısmı Cüveynî tarafından doğrudan yöntemlerin kendisine yöneltmiş eleştiriler hâline getirilmiştir. Kelâm alanında yazmış olduğu kapsamlı eseri *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*'de kelâmcıların kullanmış oldukları aklî delilleri sıralamaya “şâhid ile gâib üzerine istidlâlde bulunma (*el-istidlâl 'ale'l-gâib bi's-şâhid*)” yöntemiyle başlayan Cüveynî kendi döneminde bu yöntemin, herhangi bir birlikteliğe dayanmadan yaygın bir biçimde kullanılmasından şikâyet etmektedir.<sup>9</sup> Ona göre, fiillerin hükümleri ve kader gibi kelâmî meselelerde bu yöntemi kullanan Mu'tezilî kelâmcılar, herhangi bir birlikteliğe dayanmaksızın gâibin şâhide kıyas edilemeyeceğini söylemelerine ve bu konuda oldukça maharetli görünmelerine rağmen, yalnızca şâhid âleme dayanmaları nedeniyle birçok temel ilkede hatalı sonuçlara ulaşmışlardır.<sup>10</sup> Cüveynî yukarıdaki şikâyetinin ve eleştirisinin peşinden gâibin şâhide kıyasının geçerliliğini sağlayan birlikteliklerin ne olabileceği sorusu karşısında kelâmcıların ortaya koyduğu illet birlikteliği, şart birlikteliği, hakikat birlikteliği ve delil birlikteliği olmak üzere dört türe yer vermektedir.<sup>11</sup> Cüveynî, gâibin şâhide kıyas edilmesinin geçerliliğini sağlayan birliktelik türlerine ilişkin açıklamalarından ve verdiği örneklerin<sup>12</sup> peşinden Mu'tezile'nin bu dört türü de geçersiz kıldığını, dolayısıyla da bunlardan hareketle gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanamayacaklarını ileri sürmekte ve gerekçelerini tek tek açıklamaktadır: Onun iddiasına göre Mu'tezile'nin illet birlikteliğinden hareketle gâibi şâhide kıyas etmeleri mümkün değildir. Çünkü onlar şâhid âlemde bir hükmü bir illele gerekçelendirirken aynı hükmün gâib alanda bir illele bağlı olmadan sabit olduğunu söylemektedirler. Cüveynî, Mu'tezile'nin şâhid âlemde sıfatlar mümkün tarzda ortaya çıkarken

<sup>9</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank (Tahran: Müesses-e-i Mütalaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şûbe-i Tahran, 1360 HŞ/1981), 61: 5-6: “ve- Ehlü'd-Dehr' yeksurü fî kelâmihim i'tibari'l-gâib bi's-şâhid' min ğayr' ri'ayet' câmi'at' beynehumâ.”

<sup>10</sup> Cüveynî burada, Mu'tezile'nin rü'yetullahı inkâr etmelerini örnek olarak vermektedir. Onun açıklamasına göre Mu'tezile ancak bir yönde bulunanın veya yönde bulunanda kâim olanın görülebileceğini söylemiş ve kendilerinden bunun ispatı talep edildiğinde ise yalnızca şâhid âlemdeki görülme hadisesine başvurmuşlardır; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 61.

<sup>11</sup> Cüveynî bu dört birlikteliği daha sonra bire indirgemektedir; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 65; Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 202, dip. 37.

<sup>12</sup> Detaylar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 63-64; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Temmuz 2007), 12.

gâib âlemde zorunlu olarak ortaya çıkması görüşünden<sup>13</sup> hareketle böyle bir ayrıma gitmelerini de çözüm olarak kabul etmez. Yine Cüveynî'nin iddiasına göre Mu'tezile, gâibin şâhîde şart birlikteliğinden hareketle kıyas edilmesini de iki yönden geçersiz kılmıştır. Ona göre, ilk olarak Mu'tezile'nin sıfatları ve hükümleri “mümkün” ve “zorunlu” olmak üzere ikiye ayırdığı; mümkün tarzda sabit olan sıfatların bir illete ihtiyaç duyduğu, buna karşılık zorunlu olarak sabit olan sıfatların ise bir illete dayandırılmayacağı yönündeki yaklaşım, şart söz konusu olduğunda da geçerli olmalıdır. Başka bir ifadeyle, şâhid âlemde bir sıfat veya hüküm mümkün tarzda sabit olduğu için bir şarta ihtiyaç duyuyorsa, zorunlu olan bir sıfat için aynı şart geçerli olmayacak; dolayısıyla, şart birlikteliğine dayanarak gâib şâhîde kıyas edilemeyecektir. İkinci olarak, Mu'tezile'nin şâhid âlemde bir kimsenin ancak özel bir bünye ile canlı olabileceğini söylemesine rağmen Allah'ın bir bünyeye ihtiyaç duymadan canlı olduğunu öne sürmesi<sup>14</sup> şart birlikteliğinden hareketle yapılabilecek bir kıyası imkânsız kılacaktır. Çünkü bu durum, Mu'tezile'nin kendi öncülleriyle çeliştiğini ve şart birlikteliğine dayalı istidlâl yöntemini tutarlı bir şekilde uygulayamadığını göstermektedir. Cüveynî, Mu'tezile'nin ilkeleri gereği hakikat birlikteliğinden hareketle gâibi şâhîde kıyas edemeyeceklerini belirterek, burada örnek olarak cevherin hangi sebeple görüldüğü sorusunu gündeme getirir ve meseleyi açıklamaya çalışır. Onun açıklamasına göre, Mu'tezile cevherin “yer kaplayan oluşu” nedeniyle görüldüğünü söyler; ancak tayin ettikleri bu sebebin, müdreğ arazlar kategorisinde yer alan renklerde bulunmadığını hatırlatır. Bu durum, cevherlerin ve müdreğ kategorisinde yer alan bazı arazların farklı sebeplerle görülebileceği anlamına gelir ve dolayısıyla Mu'tezile için hakikat birlikteliğine dayanarak kıyas yapmanın imkânsız olduğunu ortaya koyar. Ayrıca, Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin, müessir olmalarına rağmen illetlerde tardı şart koşmamaları, aynı şekilde tanımlarda da şart koşmamalarını gerektirir; bu sebeple hakikat birlikteliği üzerinden kıyas yapma imkânı da ortadan kalkmaktadır.<sup>15</sup> Son olarak, Mu'tezilî kelâmcıların delil birlikteliğiyle yapılan kıyası da geçersiz kıldıklarını ve delillerin birçok yerde çürütüldüğünü belirten Cüveynî, onların muhkem ve kusursuz bir fiilin fâilinin bilgisini gösterdiğini söylerken, aynı tür bir fiilin ilme delâlet etmeden de gerçekleşebileceğini kabul ettiklerini ve böylece delilleri açıkça geçersiz kıldıklarını ileri sürer.

<sup>13</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 63. Detaylar için ayrıca bk. Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî tafsi'li'n-nefehâti'l-miskiyye fî'l-mesâ'ili'l-kelâmiyye* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758), 149, 123a-b; krş. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm en-Nisâbü'rî, *fi't-Tevhîd* (Divânü'l-usûl [?]), nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâratü's-Sekâfe, 1969), 483-484; Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2025), 114, dip. 239.

<sup>14</sup> Şâhid âlemde bir kimse ancak özel bir hayat araziyle canlı olabilir; bu hayat arazi ise var olabilmek için mahallin ötesinde özel bir bünyeye ihtiyaç duyar. Detaylar için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen el-Hasenî ed-Dâî, *Hağâ'iku'l-a'râz ve ahvâlühâ ve şerhuğhâ*, nşr. Hassan Ansari vd. (Hassan Ansari vd., “A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran” içinde), *Shii Studies Review* 7 (2023), 316-344; Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 247. Bu nedenle, insanın canlı olabilmesi için özel bir bünye şart koşulmaktadır. Buna karşılık Allah, zâtı gereği (li-nefsihi) canlıdır; dolayısıyla özel bir bünyeye ihtiyaç duymaz. Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûti'l-îmân ve vâsi'ati'l-burhân fî usûli'd-dîn* (San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 16a-b. Ancak Cüveynî, bu açıklamayı kabul etmez ve Mu'tezile'nin tutarsızlığına işaret ederek şu itirazda bulunur: Mu'tezile, Allah'ın zâtı gereği âlim olduğunu söylerken, mevcut ve canlı oluşu âlim oluşun şartı olarak kabul etmektedir. Bu durum ise, Allah'ın bir niteliği zorunlu olarak kazanmasının herhangi bir şarta bağlı olmaması gerektiği yönündeki Mu'tezile'nin önceki açıklamasıyla çelişmektedir; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 63.

<sup>15</sup> Detaylar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 63-64.



Delillerin nakzedildiği bir durumda ise delil birlikteliğinden hareketle yapılabilecek bir kıyasın imkânından ve geçerliliğinden bahsedilmeyecektir.<sup>16</sup>

Cüveynî, kelâmcıların kullandığı istidlâl yöntemlerinden bir diğeri olarak, Bâkılânî'nin aklî deliller arasında saydığı sebr ve taksim yöntemine de yer verir ve bu yöntemin tartışmalı olduğunu belirtir. Ona göre sebr ve taksim iki kısma ayrılır: Birinci kısım, “cevher ya kadîmdir ya da hâdistir” örneğinde olduğu gibi, iki seçenek -yani olumlama ve olumsuzlama- arasında gerçekleşen sebr ve taksimdir. Bu türde, seçeneklerden biri geçersiz kılındığında diğeri zorunlu olarak sabit kabul edilir. Olumlama ve olumsuzlama arasında gerçekleşen bu tür taksimin iki seçenekle sınırlı olduğu zorunlu olarak bilindiği için muhtemel başka bir seçeneğin aranması gerekmez. Olumlama ve olumsuzlamayla sınırlı olamayan ikinci kısım ise illetlerin tespiti ve doğrulanması bağlamında başvurulmuş sebr ve taksim oluşturmaktadır. Âlim olan bir kimsenin bu niteliği nasıl kazandığını belirleme konusunda kelâmcıların ortaya koyduğu “bir kimse ya zâtıyla ya bir manâyla ya bir fâille ya bir şartın varlığıyla ya da bir manânın butlânıyla âlimdir” şeklindeki açıklamalar, sebr ve taksimin ikinci türüne örnek teşkil eder. Görüleceği üzere, bu türde ikiden fazla seçenek bulunduğundan, tek bir seçeneğin olumsuzlanması diğerlerinin doğru olduğunu göstermez. Bu durum, Cüveynî'nin de dikkat çektiği üzere, önemli bir itirazı gündeme getirmektedir. Olumlama ve olumsuzlama şeklindeki iki kutuplu taksimden farklı olarak, birden fazla ihtimali içeren bu türde, bütün muhtemel seçeneklerin gerçekten kuşatıldığından nasıl emin olunabilir? İşte bu soru, sebr ve taksimin ikinci türüne yönelik en temel ve güçlü eleştiriyi oluşturmaktadır. Yukarıdaki örnek göz önüne alındığında, bir kimsenin sayılan ihtimallerin dışında başka bir sebeple âlim olma niteliğini kazanmış olması, ancak bu sebebin gözden kaçırılmış olması mümkündür. Çünkü olumlama ve olumsuzlama arasında gerçekleşen birincin kısmın aksine ikinci kısmın yalnızca ortaya konulan ihtimallerle sınırlı olduğu zorunlu olarak değil, istidlâlî olarak bilinmektedir. Öyleyse ihtimallerin yalnızca sayılanlarla sınırlı olduğunu gösteren delil nedir? Cüveynî, Mu'tezile'nin bu soruyu “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir”<sup>17</sup> yöntemine başvurarak aşmaya çalıştığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımı oldukça zayıf bulan Cüveynî, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinde bu yöntemi yüzlerce defa tekrar ettiğini belirtir. Ancak ona göre bu açıklama kendi içinde çelişkilidir; zira burada, bir delilin yokluğu, bir ihtimalin gerçekten mevcut olmadığına delil olarak kullanılmaktadır. Oysa bir kimse de muhtemel seçeneğin yokluğuna ilişkin bir delilin bulunmayışını, aksine bir delil olarak ileri sürebilir. Bu durumda, söz konusu kişiye ne şekilde itiraz edilebilir? Zira her iki yaklaşım da biri diğerine göre daha öncelikli değildir.<sup>18</sup> Mu'tezile'nin bu cevabını oldukça zayıf bulan Cüveynî, kendi yaklaşımını “illet” başlığı altında ikna edici biçimde ortaya koyduğunu belirtir. Ayrıca bu sorunun üç farklı şekilde daha cevaplanabileceğini ve Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) eserlerinde bu cevaplara farklı bağlamlarda yer verdiğini ifade eder. Bâkılânî, birinci çözüm yolu olarak taksimin her bir seçeneğinin diğerini dışlayacak şekilde mutlaka zabt altına alınmış/kuşatılmış olmasını sunmaktadır. Ancak onun sunduğu bu çözümün Mu'tezile'nin yaklaşımından daha az ikna edici

<sup>16</sup> Tanımın temel özelliklerinden biri olan ve “her koşulda geçerlilik” olarak ifade edilen *tard-aks* hakkında detaylı bilgi için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 293-299.

<sup>17</sup> Detaylar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 67: 13-14: “ve-‘inde zâlike kâle'l-Mu'tezile: ed-delîl ‘alâ intifâ'i'l-mesûlî ‘anhu ‘ademü'd-delîl ‘alâ işbâtihi, iz lev şebete le-‘ulime dâret<sup>en</sup> ev delîl<sup>en</sup>.”

<sup>18</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 67.

olduğu söylenebilir. Çünkü Bâkılânî'nin taksimin zapt altına alınmış olması iddiası -Cüveynî'nin açıklayış tarzına göre- en nihayetinde bir niteliğin sabit olabileceği muhtemel sebeplerin sıralanmasından öteye geçememektedir. Dolayısıyla yukarıdaki itirazın bu çözüm yoluna da yöneltilmesi son derece mümkündür. Bâkılânî'ye göre diğer iki çözüm<sup>19</sup> yolu ise “bir sayının diğerinden daha öncelikli olamayacağı” ilkesine dayanır. Buna göre bir kimse zorunlu veya nazarî olarak bilinmeyen bir sıfatın varlığını iddia ettiğinde, böyle bir sıfatın varsayımı diğerinden daha öncelikli olamayacak ve nihayetinde sonsuz sıfatların ispatına doğru gidilecektir. Çünkü zorunlu veya nazarî olarak bilinmeyen tek bir sıfat ile öne sürülebilecek sonsuz sayıda sıfatlar, sabit olduklarına delâlet eden bir delilin bulunmaması noktasında eşittir. Sabit olduğuna ilişkin bir delil bulunmadan tek bir sıfatın varsayımı mümkünse sonsuz sıfatların varsayımı da mümkündür. Ancak teselsülün imkânsızlığından hareketle sonsuz sıfatlar varsayımı imkânsız olduğuna göre, zorunlu ve istidlâlî olarak bilinmeyen ve teselsüle sebebiyet veren bir sıfatın varsayılması da imkânsızdır. Cüveynî üçüncü çözüm yolu olarak, Bâkılânî'nin bazı kelâmî meselelerde [delilin] yokluğun[un] delil olabileceğini (*el-'adem kad yekûnu delîl<sup>em</sup>*) söylediğini ifade etmektedir. Ancak hemen ardından -ilginç bir şekilde- Bâkılânî'nin bu ifadeyle kastettiği şeyin, Mu'tezilî kelâmcıların benimsediği “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” ilkesinden farklı olduğunu belirtir. Böylece Cüveynî, Bâkılânî'nin söz konusu soruya getirdiği çözüm ile Mu'tezilî kelâmcıların yaklaşımı arasında kesin bir ayrım yapar. Her ne kadar Cüveynî, Bâkılânî'nin kastı ile Mu'tezile'nin yöntemi arasında bir fark bulunduğunu belirtse de onun Bâkılânî'ye atıfla dile getirdiği bu açıklamalar -ileride daha ayrıntılı şekilde ele alınacağı üzere- aslında Mu'tezile'nin “hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekir” ilkesini savunurken öne sürdüğü gerekçelendirmelerden birini teşkil etmektedir. Esasında Cüveynî'nin kendisi de bu ayrımın ikna edici olmadığını farkındadır. Zira o, bizzat kendisinin yukarıda Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirinin Bâkılânî'nin bu çözüm yoluna da yöneltilebileceğini söylemektedir.<sup>20</sup>

Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn* eserinde istidlâl yöntemlerinin kullanımı bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği bu eleştirileri, fıkıh alanında yazmış olduğu *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh* eserinde Mu'tezile'ye yönelik eleştiriler mahiyetinden de öteye taşıyarak bizzat yöntemlerin eleştirisi hâline getirmiştir. O, *eş-Şâmil* eserinde yer verdiği sebr ve taksim, gâibin şâhide kıyası ve mümkün olanın mukteziye delâleti gibi yöntemlerin yanına *el-Burhân*'da, öncüllerden netice çıkarma ile ittifak edilenlerden ihtilaf edilenlere geçme şeklinde iki yöntem daha ekleyerek kendinden önceki kelâmcıların kullanmış olduğu yöntemleri hem tanıtmış hem de bu yöntemlerin bilgiye ulaştırmadaki sorunlarını ortaya koymuştur.<sup>21</sup>

Cüveynî'nin eleştirileri sonraki kelâmcılar tarafından devam ettirilmiştir. Bu doğrultuda Fahreddin er-Râzî *Nihâyetü'l-ûkûl*'ünde “zayıf yöntemlerin çürütülmesi” başlığı altında; (i) hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi, (ii) kıyas, (iii) ilzamlar ve son olarak (iv) kelâmcılar arasında meşhur olan iki öncül şeklinde sıraladığı yöntemleri kapsamlı bir eleştiriye tâbi

<sup>19</sup> Eserin mevcut neşrinde “*ve't- tarikatü's- şâliye*” şeklindeki ifadenin (Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 68), bağlama ve metnin devamına göre “*ve't- tarikatü's- şâniye*” şeklinde okunması daha doğru gözükmektedir.

<sup>20</sup> Detaylar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 67-68; krş. Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 414-415.

<sup>21</sup> Detaylar için bk. Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Dârü'l-Vefâ, 2012), 127-131; Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (Ocak 2008), 7-14; a.mlf., “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi”, 11-13.

tutmuştur.<sup>22</sup> Râzî'nin istidlâl yöntemlerine yönelik eleştirileriyle, kelâm alanındaki metodolojik tartışmalar daha kapsamlı ve sistematik bir düzeye ulaşmıştır. Bu eleştirilere karşılık İbnü'l-Murtazâ, kelâmcıların kullandığı istidlâl tekniklerini tutarlı ve sistematik bir biçimde savunarak, erken dönem kelâm metotlarının meşruiyeti ve geçerliliği üzerine odaklanmıştır.

## 2. İbnü'l-Murtazâ'nın İstidlâl Yöntemleri Savunusu

Cüveynî ile başlayan ve Râzî tarafından daha sistematik ve kapsamlı bir biçimde sürdürülen yöntem eleştirileri, mütekaddimîn dönemi kelâmında metodolojik açıdan önemli bir "kırılma noktasını" oluşturmuştur.<sup>23</sup> Ancak bu eleştirilerin, 6./12. yüzyıldan itibaren gelişen Yemen Zeydîliği ile Mu'tezile etkileşimi<sup>24</sup> çerçevesinde, özellikle Behşemî ekolünün görüşlerini benimseyen birçok Zeydî kelâmcının sisteminde aynı kırılmayı teşkil etmediği ve aksine, erken dönem istidlâl yöntemlerine sıkı sıkıya bağlı kalmaya devam ettikleri rahatlıkla söylenebilir. Bu durumu açıkça ortaya koyan örneklerden biri, Râzî'nin istidlâl yöntemlerine yönelik eleştirilerine karşı, Zeydî-Mu'tezilî geleneğin geç dönem temsilcilerinden İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Hidâye* eserinde, esasen Mu'tezilî kelâmının bilgi ve istidlâl temellerini yeniden tahkim etme amacıyla geliştirdiği savunmacı yaklaşımıdır. Nitekim İbnü'l-Murtazâ bu yaklaşımıyla söz konusu kelâmî yöntemlerin geçerliliğini yitirmediğini ve Râzî'nin eleştirilerinin ya yanlış öncüllere dayandığını ya da yöntemlerin yanlış temsiline dayalı olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu aşamadan sonra söz konusu yaklaşımın mahiyetini ortaya koymak amacıyla, öncelikle Râzî'nin *Nihâyetü'l-ûkûl* adlı eserinde istidlâl yöntemlerine yönelttiği eleştirilere *-el-Hidâye*'de yer aldığı kadarıyla ve şekliyle- yer verilecek, ardından İbnü'l-Murtazâ'nın bu eleştirilere karşı geliştirdiği cevaplar analiz edilecektir.

### 2.1. Hakkında Delil Bulunmayan Nefyedilmesi

Erken dönemden itibaren kelâmcılar tarafından kullanılan ve diğer yöntemlerin en nihayetinde kendisine dayanması açısından gerek eleştiri gerekse savunma bağlamında birinci sırada yer alan<sup>25</sup> bu istidlâl biçiminin, özellikle Mu'tezilî gelenekte nasıl açıklandığının ve gerekçelendirildiğinin üzerinde durulması gerekmektedir. Mu'tezilî literatürde bu yöntemi doğrudan açıklamaya yönelik önemli bir girişim, İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. O, "Siz ve üstatlarınız birçok meselede bu yönteme dayandığınıza göre geçerli bir delil olması için ilk önce bu yöntemi açıklayın" sorusu karşısında bu yöntemin detaylı bir sunumuna yer vermektedir: Zorunlu olarak bilinmeyen (*lâ yu'lamu bi-nefsihî*) ve bilinmesini

<sup>22</sup> Râzî'nin bu eleştirileri Zeydî kelâm geleneğinde de kendine yer bulmuş ve Hüseyiniye ekolünün Yemen'deki en önemli temsilcisi olan (İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳātü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer [Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961], 119; Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* [Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965], 222.) Müeyyed-billāh Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348), Râzî'nin detaylı eleştirilerini kendi eserlerine taşımıştır; Fahrreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ûkûl*, 1/124-125; Müeyyed-billāh Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil li-ḥakā'iki'l-edilleti'l-akliyye ve uşûli'l-mesâ'ili'd-diniyye*, thk. Muhammed Dirgām (Kuveyt: Dâru'l-Beydâ, 1445/2024), 1/153-154.

<sup>23</sup> Ömer Türker, "Bir Tümdengelimi Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi", 11, dip. 26.

<sup>24</sup> Zeydî - Mu'tezilî etkileşimi için ayrıca bk. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve *Yâkûtü'l-îmân ve Vâsiṭatü'l-Burhân*'ı -İnceleme ve Neşir-" *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 91-98; Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 23-35.

<sup>25</sup> Bu istidlâl biçiminin diğer yöntemlerle ilişkisi için bk. Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 355.

mümkün kılacak herhangi bir yol bulunmayan (*ve-lâ yeşihhu en yekûn<sup>e</sup> ile'l-ilm<sup>i</sup> bihî tarîk*) bir şeyin varlığının mümkün görülmesi (*tecvîz<sup>n</sup> sübûtihi*), birçok bilgisizliğe sebebiyet verecek ve insanların müşahade ettikleri şeylere karşı, zorunlu olarak bilinmeyen ve bilgisine yönelik herhangi bir yol bulunmayan engellerin olabileceği sonucuna götürecektir. Bu durumda ise müşahedeye dayalı bilgilerde güven ortadan kalkacaktır. Örneğin bir hardal tanesinin gerçekte dağ büyüklüğünde olduğu, ancak bilgisine ulaşmayı mümkün kılacak bir yol bulunmadığı için diğer kısımlarının görünmediği söylenebilecektir. Bu ve benzeri durumlar ise zorunlu bilgilerin kesinliğini ortadan kaldıracaktır. Hakkında delil bulunmayan mümkün görülmesi nazârî bilgilerimizde de kesinliği ortadan kaldıracaktır. Çünkü bu durum, her delilde bilinmesi mümkün olmayan bir şüphenin bulunabileceği anlamına gelecektir. Böylece delilde akıl yürütme üzerinden bir şeyin ispatına kesin bir biçimde ulaşılması mümkün olmayacaktır.<sup>26</sup>

İbnü'l-Melâhimî, bu açıklamalarının peşinden söz konusu yönteminin daha da net biçimde anlaşılması açısından oldukça önemli bir eleştiriye yer vermektedir: Mu'tezilî kelâmcılar bu yöntemi ısrarlı bir şekilde savunmalarına rağmen kendileri de zorunlu olarak bilinmeyen ve -ilk aşamada- varlığına yönelik herhangi bir yol bulunmayan Allah'ın varlığını kabul etmektedirler.<sup>27</sup> Nitekim Allah'ın varlığının ispatına fiilleri üzerinden ulaşmakta, fiilleri ise daha sonra ortaya çıkmaktadır. Ezelî olarak mevcut olan, ancak varlığına delâlet eden fiili ezelde bulunmayan Allah'ın varlığı kabul edildiğine göre, hakkında herhangi bir yol bulunmayan diğer zâtların varlığı da mümkün görülebilir. İbnü'l-Melâhimî bu eleştiri karşısında, "bilgisine yönelik hiçbir şekilde yol bulunmayan"<sup>28</sup> bir şeyin varlığının mümkün görülemeyeceğini savunduklarını söylemektedir. Çünkü böyle bir şeyin bilinmesi mutlak anlamda imkânsızdır. Ayrıca, bu görüşün ezelde fiili bulunmayan Allah'ın varlığıyla ilzam edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü, her ne kadar Allah'ın ezelde fiili bulunmasa da daha sonra onun varlığına delâlet eden bir fiilde bulunması mümkündür.

İbnü'l-Melâhimî'nin itiraz karşısında verdiği bu cevap, delil bulunmayan şeylerin hangilerinin nefyedileceği ve hangilerinin nefyedilmeyeceği konusunda bir ayrım<sup>29</sup> gidildiği izlenimini vermektedir. Bu durum ise iki önemli soruyu gündeme getirmektedir: İlk olarak, hakkında delil bulunmayanlardan nefyedilmesi gerekenler tam olarak hangileridir? İkinci olarak, bir şeyin bilgisine yönelik hiçbir şekilde yol bulunmadığı nasıl tespit edilecektir? İkinci soruya Mu'tezilî kelâmcılar, "bir şeyin bilgisinin elde edilme yolunu duyularla idrak oluşturuyor, duyular sağlam olmasına ve bu duyularla bilgiye ulaşmanın önüne geçecek engeller de bulunmamasına rağmen idrak edilemiyorsa, bu durum o şeyi bilmeyi mümkün kılan herhangi bir yolun bulunmadığını

<sup>26</sup> Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012), 256; a.mlf., *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, thk. W. Madelung - M. McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 66; Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 377-378.

<sup>27</sup> Ayrıca bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 56, dip. 11.

<sup>28</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 257: 20: "kulnâ: innehu lâ yecûzu işbât<sup>ii</sup> mâ lâ ve-lâ yeşihhu en yukûne ile'l-ilm<sup>i</sup> bihî tarîk<sup>im</sup> aşlen."; krş. Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 381-382.

<sup>29</sup> Açık bir şekilde yapılan bir ayrım için ayrıca bk. Yahyâ b. Hüseyin es-Sa'dî Kureşî, *Minhâcü'l-müttaķîn fî ma'rifeti rabbi'l-âlemin*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî (San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014), 1/357

gösterir” diyerek cevaplamışlardır.<sup>30</sup> İkinci soruya cevap teşkil eden önemli bir açıklama ise Kādî Abdülcebbâr tarafından verilmektedir. O ilk olarak, bir şeyin yalnızca hakkında delil bulunmadığından hareketle değil, akıl cihetinden nefyine hükmettiklerini söyler. Onun, “akıl cihetinden” ifadesiyle kastettiği, hakkında delil bulunmayan bir şeyin ispatının bazı imkânsız sonuçlara yol açmasıdır. Buna göre, delil olmayan bir şey; (i) doğruluğu kesin olan bir şeyi çürütüyor, (ii) mâkul olmayan bir şeyi ispatlıyor veya (iii) ispat edildiğinde varlığıyla yokluğu arasında eşitlik ortaya çıkıyorsa, nefyedilmesi gerekir. Kādî Abdülcebbâr’ın bu açıklamalarını daha anlaşılır kılan ise verdiği örneklerdir: Hareketli oluşun, hareket vasıtasıyla gerçekleştiği bilgisini iptal eden başka bir manânın ispatı mümkün değildir. Benzer şekilde, beyazlığın siyahlık dışında bir manâyla ortadan kalktığı veya muhabbetin irade dışında bir şey olduğu iddiası mâkul değildir. Ayrıca, cismin kendisiyle ortaya çıkan hükümlere işaret etmeksizin başka manâların varlığını savunmak, bu manâların varlık ve yokluklarının eşit olacağı sonucuna götürdüğünden ispatı mümkün değildir.<sup>31</sup> Ayrıca ona göre bu tarz şeylerin ispatı delillerin temelini (uşûlü’l-edille) geçersiz kıldığı gibi isimlerin ve anlamlarının hakikatine/tanımına karşı olan güveni de ortadan kaldırır.<sup>32</sup> Bütün bu açıklamalar neticesinde Kādî Abdülcebbâr’a göre bir şeyin yalnızca hakkında delil bulunmayışından hareketle nefyedilemeyeceği, hakkında delil bulunmayan bir şeyin ispatı durumunda yukarıda verilen üç probleme yol açıp açmadığının da dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Hatta Kādî Abdülcebbâr, yukarıda zikredilen üç probleme yol açmadığı için Ebû Hâşim’in (ö. 321/933) -hakkında bir delil bulunmasa dahi- bilinen renklerin dışında Allah’ın kudreti kapsamında başka bir rengin olmasını mümkün gördüğünü ve ayrıca Ebû Alî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim’in cisme zıt başka bir kevnin olabileceğini söylediklerini aktarmaktadır.<sup>33</sup>

İbnü’l-Murtazâ ise dolaylı olarak konuya ilişkin yer verdiği bir pasajda, -Kādî Abdülcebbâr’ın açıklamalarını örnekleyecek tarzda- zorunlu veya istidlâlî olarak bilinmeyenlerin üç tür olduğunu söyleyerek bunlardan hangilerinin nefyedilebileceğini tespit eder: (i) Bilinen renklerin, tatların veya kokuların dışında Allah’ın kudreti kapsamında hâlihazırda bilinmeyen başka bir rengin, tadın veya kokunun olabilmesi birinci türün örnekleri içerisinde yer alır. Bu tarz şeylerin var oluşlarına bağlı olarak kendilerine delâlet eden bir delil bulunabilir. Bununla birlikte hâlihazırda bunların varlığına ilişkin bir delil bulunmasa da daha sonra bir delilin ortaya çıkması mümkündür. Bundan dolayı İbnü’l-Murtazâ, bu tarz şeylerin varlıklarını mümkün gördüklerini ve yokluklarına kesin olarak hükmetmediklerini söyler. Örnek üzerinden ifade edecek olursak, Allah’ın kudreti kapsamında bilinen renklerin dışında başka bir rengin olabilme imkânı mutlak olarak nefyedilmez; zira gelecekte bilinmeyen bir rengin varlığının ve varlığına delâlet eden bir

<sup>30</sup> Ebü’l-Meâlî Sâ’id b. Ahmed el-Usûlî, *el-Kâmil fi’l-istikşâ fîmâ belâğânâ min kelâmi’l-kudemâ*, Takıyyüddin en-Necrânî’ye izafetle nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid (Kahire: Vizâretü’l-Evkâf, 1437/2010), 327; Ebü’l-Hasen Kādî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. M. Mustafa Hilmi - Ebü’l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.), 4 (Rü’yetü’l-Bârî)/326.

<sup>31</sup> Detaylar için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/326-328. Kādî Abdülcebbâr’ın *Şerhu’l-Cümel ve’l-‘ukûd* adlı eserinden bu yöneme ilişkin aktarılan benzer bir açıklaması için ayrıca bk. İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed fi uşûli’d-dîn*, 257; Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (*İn’ikâs-ı Edille*) ve Mütেকaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri” *Dini Araştırmalar* 10/29 (Haziran 2007), 100.

<sup>32</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: eş-Şeriketü’l-Arabiyye li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1961), 7 (*Halku’l-‘Kur’ân*)/14.

<sup>33</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/328.

delilin ortaya çıkması mümkündür. (ii) İkinci tür içerisinde ise ikinci bir kadîm varlığın imkânı yer alır. İkinci bir kadîmin varlık imkânına paralel bir biçimde varlığına yönelik istidlâl imkânı da doğmakla birlikte varlığına yönelik bir delilin bulunmaması mutlak olarak varlığının olumsuzlanması için yeterli değildir. Çünkü fâilin varlığı fiiliyle ispatlanır ve irade sahibi olan bir fâilin kendi varlığına delâlet eden bir eylemde bulunmamış olması muhtemeldir. Bu sebeple varlığına delâlet eden bir delilin (fiil) bulunmayışından hareketle Allah dışında başka kadîm bir fâilin bulunmadığına yönelik istidlâl eleştirilmiş ve kusurlu bulunmuştur.<sup>34</sup> İbnü'l-Murtazâ, birinci türde olduğu gibi ikinci tür içerisinde yer alanların da kendilerine yönelik bir delil bulunmayışından hareketle varlıklarının nefyedilmeyeceğini ifade eder. (iii) Son olarak üçüncü tür ise “varlığına/sübûtuna yönelik bir delil bulunmamaktadır ve dolayısıyla varlığının olumsuzlanması gerekir” yöntemi doğrultusunda kelâmcıların, varlık imkânlarını mutlak olarak nefyettikleri şeyleri kapsar. Bu tür içerisinde yer alan şeylerin varlıklarına ilişkin bir yol bulunmadığı gibi nazar yoluyla da bilgilerine ulaşılması mümkün değildir. Malûlû kendisine delâlet etmeyen bir illet ile muktezâsı kendisini göstermeyen veya zorunlu olarak bilinmeyen bir sıfatın ispatı bu türe örnek olarak verilmektedir. İbnü'l-Murtazâ, bu tür şeylerin varlıklarının kesin olarak olumsuzlanması gerektiğini savunur. Ona göre, mezhepdaşları “kendisine yönelik bir yol yoktur ve dolayısıyla nefyedilmesi gerekir” yönteminde bu tür varlıkları kastetmektedir. İlk iki seçenek altında yer alan şeylerin aksine, bunların varlıklarını kesin olarak olumsuzlamak için kendilerine yönelik bir yöntemin olmayışı veya nazar yoluyla bilinmemeleri gerekçesi dışında ayrı bir delile ihtiyaç duyulmaz.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed fî uşûlî'd-dîn*, 584; İzzüddin b. el-Hasen b. el-İmâm b. Ali b. el-Müeyyed, *el-Mi'râc ilâ keşfi esrârî'l-Minhâc*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî (San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014), 1/359-360.

<sup>35</sup> İbnü'l-Murtazâ, *ed-Dürrü'l-ferâ'id fî şerhi Kitâbi'l-Kalâ'id fî taşhîhi'l-'akâ'id* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 747), 167b-168a.

Yukarıdaki açıklamalarla hangi bağlamda kullanıldığı tespit edilen, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından üzerine birçok delil inşa edildiği aktarılan<sup>36</sup> ve pek çok meselede kullanılan<sup>37</sup> mezkûr yönleme ilişkin en kapsamlı eleştiriler,<sup>38</sup> Râzî tarafından ortaya konulmuş, onun bu eleştirilerine

<sup>36</sup> İbnü'l-Murtazâ, *ed-Dürrü'l-ferâ'id*, 168b: 21-22. Özellikle Behşemî kelâmcılar tarafından benimsenen bu yönleme, Eş'arî kelâmcıların da başvurduğunu ve dolayısıyla onlar tarafından da kullanıldığını gösteren açıklamalar yer almaktadır. Örneğin Bâkîllânî, fıkıh usûlü alanında yazmış olduğu *et-Taḳrîb ve'l-irşâd* eserinin kısa versiyonunda, delilin tanımına yer verdikten sonra delilin madûm da olabileceğini ve delilin yokluğu ile birçok meselenin ispatlandığını söylemektedir. Delillerin yokluğuyla (*bi-'ademi'l-edille*) bilinenden daha fazla bir sıfatın bulunmadığının ispatı, onun bu bağlamda yer verdiği örneklerden biridir. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Taḳrîb ve'l-irşâd* (eş-şâḡîr), thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418), 1/202-203. Bâkîllânî'nin *et-Taḳrîb*'i üzerine yazmış olduğu muhtasarda Cüveynî de aynı kanaati paylaşmakta, delilin ve zorunlu bilgilerin yokluğuyla varlık türlerinin idrak edilenlerle sınırlı olduğu istidlâlini burada örnek olarak vermektedir. Hatta o, delilin yokluğuyla istidlâli imkânsız görenleri cahiller olarak nitelemektedir; Cüveynî, *et-Telḥîṣ fî uşûli'l-fıḥḥ*, thk. Abdullah Cûlem en-Niyabî - Şebbîr Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/119. Benzer şekilde cevher ve araz dışında başka bir mevcudun olup-olmadığı sorusu karşısında Mu'tezilî ve birçok Eş'arî kelâmcının, varlığına yönelik herhangi bir delil olmayışından hareketle cevher ve araz dışında başka bir mevcudun bulunmadığına hükmettikleri aktarılmaktadır; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fî uşûli'd-dîn fî-ḥtişâri's-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, nşr. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 2/677. Ancak burada Cüveynî *et-Telḥîṣ* eserindeki yaklaşımın aksine bu cevabı yetersiz görmekte ve cevabın dayandığı yöntemi de hakikate götürmeyen bir yol olarak nitelemektedir. Ayrıca o, *et-Taḳrîb* eserinde "delilin ve zorunlu bilginin yokluğunu nefyin delili" kabul eden Bâkîllânî'nin, tevhid ile ilgili diğer meselelerde bunu reddettiğini, bu doğrultuda Mu'tezile'yi eleştirdiğini söylemekte ve bir anlamda söz konusu yöntem bağlamında Bâkîllânî'nin tutarsız davrandığı imasını vermektedir; Ebû'l-Kâsım Selmân b. Nâsir b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Ġunye fî'l-kelâm*, thk. Mustafa Haseneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 2/929-930. Netice olarak, yukarıda verilen ifadeler ve örnekler göre Bâkîllânî'nin de bu yöntemi kullandığı, süreç içerisinde bir fikir değişikliğine gitmiş olabileceği, Bâkîllânî'nin etkilerinin görüldüğü eserlerinde Cüveynî'nin de bu yönleme zaman zaman yer verdiği, ancak yazmış olduğu son eser *el-Burhân*'da bu yöntemi eleştirerek reddettiği söylenebilir. Bu konuda detaylı bir inceleme için bk. Ayman Shihadeh "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013/2), 191-204.

<sup>37</sup> Uşûlî, *el-Kâmil*, 322-323; krş. Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 389.

<sup>38</sup> Söz konusu yönleme ilişkin Mu'tezilî bazı isimlerin de eleştiride bulunduğu aktarılmaktadır. Örneğin Allah'ın bir ilimle âlim olamayacağı bağlamında Ebû Hâşim'in bir istidlâline yer veren Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, daha sonra bu istidlâle Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) tarafından itiraz edildiğini aktarmaktadır ve onun bu itirazı doğrudan söz konusu yöntemle ilişkilidir. Ebû Hâşim'e göre bir ilimle âlim olmanın ispatının yolu, canlının bu sıfatı mümkün tarzda hak etmesidir. Daha açık bir ifadeyle bütün şartlar tamamlanmakla birlikte bir canlının âlim olmasının veya olmamasının eşit derecede mümkün oluşu, ilgili sıfatın bir manâ vasıtasıyla hak edildiğine delâlet etmektedir. Allah hakkında bu delil mümkün olmadığına göre Allah'ın bir ilimle âlim olması mümkün değildir. Bu istidlâlden anlaşıldığı üzere Ebû Hâşim, Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu gösteren delilin yokluğundan hareketle Allah'ın bir ilim manâsıyla âlim olmasını nefyetmektedir. Ancak Ebû Abdillâh el-Basrî, "delilin yokluğu medlûlün yokluğunu gerektirmez" diyerek Ebû Hâşim'in bu istidlâline itiraz etmiştir; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Taşaffuḥu'l-edille fî uşûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 13: 16-17: "*ve-kad i'teraḡahû eş-Şeyḥ*" Ebû 'Abdillâh *bi-enne faḡde'd-dilâle* lâ yakḡedî feḡde'l-medlûl." Ebû Abdillâh el-Basrî'nin yanı sıra, başta Allah'ın varlığına ilişkin ortaya koyduğu yeni delille mensubu olduğu Mu'tezilî ekolün yerleşik öğretileri ile karşı karşıya gelen, felsefeyi kelâma bulaştırmakla itham edilen ve Behşemî kelâmcıların delillerini nakzetmekle suçlanan (Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüsemî *eṭ-Ṭabakâtü'l-hâdiye 'aşera ve's-şâniye 'aşera min Şerḥi 'Uyûni'l-mesâ'il*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid [*Faḡlû'l-i'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017], 402; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabakâtü'l-Mu'tezile*, 119; Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhim'in Felsefeye Reddiyesi* [Bursa: Emin Yayınları, 2010], 33) Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de bu aktarımının peşinden, "Delilin yokluğu medlûlün yokluğunu gerektirmez" ilkesini, kendisinin de "birçok konumda" benimsediğini söylemektedir; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Taşaffuḥu'l-edille*, 13; krş. Halil İbrahim Delen, *Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 102. İbnü'l-Murtazâ, yöntem eleştirileri

ise İbnü'l-Murtazâ tarafından karşılık verilmiştir. Râzî'nin yöntemi sunumuna göre kelâmcılar, varlığı zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyi, “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir”<sup>39</sup> yöntemi doğrultusunda nefyetmişlerdir.<sup>40</sup> İbnü'l-Murtazâ ilk olarak Râzî'nin yöntemi açıklayış biçiminde bir tashihe giderek varlığı zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyin nefyedilmesi durumunda kelâmcıların, “bu şey hakkında bir ‘delil’ yoktur” ifadesi yerine “bu şeye ilişkin ‘bir yol (tarîk)’ yoktur” ifadesini kullandıklarını<sup>41</sup> ve böylece söz konusu şeyin varlığını olumsuzladıklarını öne sürer. Akabinde iki kavram arasındaki farkı açıklamaya koyulan İbnü'l-Murtazâ, “yol (tarîk)” ifadesinin “delil” kavramından daha kuşatıcı olduğunu belirtir. Zira *tarîk* ifadesi, nazar yoluyla bilinenleri kapsadığı gibi nazar dışında duyu ile idrak edilenleri de kapsar.<sup>42</sup>

“Hakkında bir delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” ilkesini zayıf bir yöntem olarak niteledikten sonra asıl eleştirilerini ortaya koyan Râzî, bu cümlede geçen “hakkında delil yoktur” ifadesiyle ne kastedilmiş olabileceğini sorgular. Ona göre bu ifade ile (i) o şeyin varlığına ilişkin delilin, akıl yürüten kimse tarafından bilinmediği/bulunamadığı ya da (ii) *nefsü'l-emr*de o şeyin varlığına ilişkin bir delilin olmadığı kastedilebilir. Buna göre birinci seçenek, “bir şeyin varlığına ilişkin herhangi bir delil olduğunu biz bilmiyoruz, varlığına ilişkin delilini bilmediğimiz her şeyin ise nefyedilmesi gerekir” anlamına gelirken, ikinci seçenek ise, “o şeyin varlığına ilişkin gerçekte bir delil olmadığı ve gerçekte varlığı hakkında delil olmayan şeyin ise nefyedilmesi gerektiği” anlamına gelir. Râzî birinci seçeneğin, ikinci öncülünden hareketle açık bir biçimde geçersiz olduğunu söyler. İkinci seçeneğin kastedilmesi durumunda ise birinci öncül, yalnızca karşı tarafın delillerinin çürütülmesi ile doğruluk kazanamaz. Çünkü o şeyin varlığına ilişkin karşı tarafın da (*müşbit*) farkında olmadığı başka bir delilin bulunması mümkündür.<sup>43</sup>

İbnü'l-Murtazâ ilk önce burada ikinci seçeneğin kastedildiğini ve ayrıca birinci öncülün ispatı için yalnızca karşı tarafın delillerinin çürütülmesiyle iktifa edilmediğini ileri sürer. Nitekim ona göre de gerçekte bir şeyin varlığına ilişkin delilin bulunmadığı konusunda yalnızca karşı tarafın delillerinin çürütülmesiyle yetinildiğinde, Râzî'nin eleştirisi geçerli olacaktır. Ancak İbnü'l-

bağlamında Râzî ile birlikte Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de ismini vermekte ve başta hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi olmak üzere Behşemîlerin dayanmış olduğu yöntemleri eleştirdiklerini söylemektedir; İbnü'l-Murtazâ, *ed-Dürerü'l-ferâ'id*, 168a-b: “velekad etâ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve el-Fahrur-Râzî ‘alâ hazîhi't-tarîkat’ ve nahvi mine't-turûki'l-illeti ya'temiduhâ el-Behâşime<sup>44</sup> bi-metâ'in<sup>45</sup> la yehfâ vehâuhâ ve in evhemet fi'z-zâhirî fe-men temmelehâ vecede âhirehâ yestelzimu ekbehu mimma te'anâ bihi ‘aleyhâ.” Şunu da belirtmek gerekir ki Ebü'l-Hüseyn el-Basrî yöntemi mutlak olarak reddetmeyi değil, “birçok konumda” kaydıyla tıpkı hocası Kâdî Abdülcebbar'da olduğu gibi hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesinin bazı şartlara bağlı olduğunu da kastetmiş olabilir.

<sup>39</sup> Bu yöntemin farklı ifade biçimleri için bk. Hüsnü Turgut, *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 248-249; Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn*, 1/357.

<sup>40</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/113; krş. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/153.

<sup>41</sup> Kâdî Abdülcebbar ve İbnü'l-Melâhimî yukarıda yer verilen açıklamalarında bu yöntemi, -İbnü'l-Murtazâ'nın iddiasını doğrulayacak şekilde- “delil” yerine “tarîk” ifadesiyle ortaya koymaktadır. Ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Kivâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kâdî Abdülcebbar'a izafetle, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* adıyla; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 200.

<sup>42</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 102b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 184. “Tarîk” ifadesinin zorunlu ve nazarî olarak bilinenleri kapsadığı yönünde bir açıklama için ayrıca bk. Shihadeh, “The Argument from Ignorance”, 177.

<sup>43</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 1/126-127; krş. Furkan Kayacan, *Delilin Yokluğu Argümanı - Fahreddin er-Râzî'de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlâl Yöntemi Olarak Eleştirisi* (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 63-64; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/155-156; a.mlf., *Kitâbü't-Temhîd fi Şerhi Me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*, nşr. Hişâm Hanefî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 1/33-34.



Murtazâ burada, karşı tarafın delillerinin çürütülmesinin yanı sıra gerçekte kendisine ilişkin yol bulunmayan bir şeyin nazarî ve zorunlu bilgilerimizde probleme yol açacağı düşüncesinin de dikkate alındığını ve ilk öncülün geçerlilik kazandığını iddia eder.<sup>44</sup>

Râzî'nin söz konusu yöntemin zayıf olduğu bağlamında ileri sürdüğü ikinci eleştiriye göre bir şeyin varlığına ilişkin halihazırda bir delil bulunmamakla birlikte daha sonra vahyin o şeyin gerçekleşeceğini bildirmesi ve dolayısıyla da delilin daha sonra ortaya çıkması mümkündür. Böyle bir ihtimal durumunda ise söz konusu yönteme başvurarak bir şeyin yokluğuna hükmetmek imkânsız hale gelir. Aksi takdirde ancak şâri'in haber vermesiyle bilinebilecek olan ve şâri' haber verinceye kadar kendileri hakkında bir delil bulunmayan cennet ve cehennemin ahvali ile ceza ve sevabın miktarı gibi mümkün durumların imkânsızlığına hükmetmek gerekir.<sup>45</sup>

İbnü'l-Murtazâ bu gerekçe karşısında *el-Hidâye* eserinde kısa bir açıklamaya yer vererek bu ihtimalin mümkün olmadığını, çünkü sonradan bir delilin ortaya çıkma ihtimalinin de bilgilerimizdeki kesinliği ortadan kaldıracağını öne sürer.<sup>46</sup> *ed-Dürerü'l-ferâ'id* eserinde ise aynı itiraza lütuf örneği üzerinden farklı bir cevap sunar. O ilk olarak, akılla bilgilerine ulaşamayacağımız bazı mümkün durumların daha sonra vahyin bildirmesiyle bilinebileceği ve dolayısıyla da söz konusu yöntemin yanlış olduğu eleştirisini ortaya koyar. Örneğin vahiy bildirmeden önce "hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir" yöntemine başvurarak lütfun varlığı olumsuzlanmasına rağmen daha sonra vahiy lütfun gerçekleşeceğini bildirebilir. Bu durum ise söz konusu yöntemin kesin bir bilgi ifade etmediğini, çünkü kendisine dayanılarak varlığı olumsuzlanan bir şeyin esasında var olabileceğini gösterir. Bu itiraz karşısında İbnü'l-Murtazâ, lütfun Allah'ın fiilinden veya bizim fiilimizden olabileceğini belirtir.<sup>47</sup> Lütfun Allah'ın fiili olması durumunda -muhtemelen lütfun mutlaka mevcut olması gerektiği temel şartı<sup>48</sup> doğrultusunda var olmadan önce bir fiilin lütuf değeri taşımadığı, dolayısıyla sabit bir gerçekliğinin bulunmadığını ifade eder. Öte yandan, lütfun bizim fiilimizden olması durumunda ise -lütfun mükellef tarafından bilinmesi şartı<sup>49</sup> gereği- lütfa dair bilgimizden önce bir fiilin lütuf niteliğini taşımadığını savunur.<sup>50</sup> İbnü'l-Murtazâ'nın bu açıklamalarıyla vurgulamak istediği, lütfun varlığıyla birlikte bilinmesinin eşzamanlı olduğu ve bilinmeyen bir şeyin lütuf olamayacağıdır. Vahiy tarafından bildirilmeden önce bir lütuf bulunmadığı, vahyin bildirmesiyle

<sup>44</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 102a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 184.

<sup>45</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ûkûl*, 1/127; krş. Kayacan, *Delilin Yokluğu Argümanı*, 68.

<sup>46</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 102a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 184. İbnü'l-Melâhimî de bu itiraz karşısında, "hakkında hiçbir yol bulunmayan" ifadesiyle aklî meselelerde akıl cihetinden, naklî meselelerde ise nakil cihetinin delili bulunmayan ve bilgisine ulaşamayan şeyleri kastettiklerini söyler. O, böyle bir ayrıma giderek aklî meselelerde aklî delilin, naklî meselelerde ise naklî delilin bulunmamasından hareketle bir şeyin nefyedildiğini ve aklî delili bulunmayan bir şeyin nakille sabit olabileceği ihtimalinin zorunlu ve nazarî bilgilerimizde probleme yol açacağını ifade eder; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed fi'uşûl'd-dîn*, 259; krş. Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 385-386.

<sup>47</sup> Lütfun kısımları hakkında geniş bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, ts.), 13 (*el-Lutf*)/27; Mahsum Aytepe, *İlâhî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'de Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 140-145.

<sup>48</sup> Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *el-Mecmû' fi'l-Muhtâ' bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1981), 2/343.

<sup>49</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 2/345.

<sup>50</sup> İbnü'l-Murtazâ, *ed-Dürerü'l-ferâ'id*, 138a.

birlikte lütfun varlığının ortaya çıktığı kabul edilir. Bu bağlamda, vahyin bildirmesinden önce lütfun olumsuzlanması, söz konusu yöntem açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü vahiy öncesinde var olup bilinmeyen bir lütuf mevcut değildir; lütuf ancak vahyin bildirmesiyle ortaya çıkar ve varlığı da eşzamanlı olarak bilinmiş olur. Sonuç olarak, İbnü'l-Murtazâ bu görüşünü adalet ilkesi temelinde şekillendirerek, Allah'ın lütuf niteliğindeki bir fiili daha sonra yaratmasının ve tekliften önce böyle bir fiilin lütuf olarak var olmasının mümkün olmadığını ifade eder.

Râzî, söz konusu yönteme ilişkin eleştirilerini, bu yöntemi savunan kelâmcıların temel gerekçelerini hedefe alarak sürdürür. Daha önce ifade edildiği üzere bu yöntemi savunan kelâmcılar, “hakkında delil bulunmayan şeyin mümkün görülmesinin” zorunlu ve nazarî bilgilerimizde probleme yol açacağını iddia etmiş ve “dağ örneği” üzerinden bu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Râzî, “önümüzde bir dağın bulunmadığına yönelik bilginin”, “Hakkında delil bulunmayan olumsuzlanması gerekir” ilkesinin bilgisine bağlı olup olmadığını sorar. Birinci bilginin ikinci bilgiye bağlı olması ilk olarak, totolojiye sebebiyet vermesinden dolayı mümkün değildir. Çünkü bu durumda muhalif, “Varlığı hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” ilkesini, “Aksi takdirde önümüzde göremediğimiz bir dağın bulunması mümkündür” iddiası üzerine, “önümüzde göremediğimiz bir dağın bulunabilmesinin imkânsızlığını” ise “varlığı hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” ilkesi üzerine inşa etmiştir. Birinci bilginin ikinci bilgiye bağlı olması durumunda ikinci sonuç olarak, “önümüzde bir dağın bulunmadığına yönelik bilginin” nazarî bilgi olması gerekecektir. Çünkü bu durumda söz konusu bilgi, “Hakkında delil bulunmayan olumsuzlanması gerekir” ilkesinin bilgisinden elde edilmiştir. Önümüzde bir dağın bulunmadığına yönelik bilginin zorunlu bilgiler kategorisinden çıkıp nazarî bilgiler kısmına dâhil olmasıyla da verilen dağ örneği geçerliliğini yitirecektir. Zira nazarî bilgilerde kesinlik açısından bir problem ortaya çıktığında, aynı problemin zorunlu bilgilerde de geçerli olması gerekmez. Şayet iki bilgi arasında bir ilişki yoksa ve biri diğerine bağlı değilse, “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” ilkesinin bilinmemesinden hareketle, “önümüzde bir dağ yoktur” bilgisinin de ortadan kalkması gerekmez. Çünkü meydana gelme açısından birbirine bağlı olmayan iki bilgiden birinin yokluğuyla diğerinin de yok olması gerekmez.<sup>51</sup>

İbnü'l-Murtazâ, muhtemelen Râzî'nin öne sürdüğü gerekçeden dolayı iki bilginin birbirine bağlı olmadığını kabul eder. Ayrıca birinci bilginin ikinci bilgiye bağlı olmaması durumunda, ilkeye ilişkin bilginin ortadan kalkmasıyla önümüzde bir dağın bulunmadığı bilgisinin ortadan kalkmayacağı şeklindeki Râzî'nin iddiasını da müsellemler bulur. Bu aşamadan sonra ise Râzî'nin açıklamalarında bazı tashihihler giderek cevabını ortaya koyar. Ona göre önümüzde bir dağın bulunmadığı bilgisinin ortadan kalkması, hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir yönteminin bilgisinin ortadan kalkmasına bağlı değildir. Ancak önümüzde bir dağın bulunabilmesinin imkânı, hakkında herhangi bir yol bulunmayan mümkün görülmesinden kaynaklanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, zorunlu bilgilerimizin kesinliğinde sorun yaratan husus, “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” ilkesinin bilinmemesi değil; kendisi hakkında hiçbir yol bulunmayan mümkün görülmesidir. Bu itiraz karşısında, Râzî'nin yöntemin

<sup>51</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ıukûl*, 1/128; krş. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/157; a.mlf., *et-Temhîd*, 1/34.

açıklanışına yönelik ifadelerini değiştirdiğini iddia eden İbnü'l-Murtazâ, önümüzde bir dağın bulunmadığı bilgisinin, kendisi hakkında bir yol bulunmayan şeyin imkânının nefyedilmesi gerektiği bilgisine bağlı olmadığını belirtir. Ancak İbnü'l-Murtazâ, hakkında yol bulunmayan şeyin imkânının zorunlu bilgilerde sorun oluşturacağını vurgulayarak durumu bir örnekle açıklar: Siyahın, müşahedeye dayalı olarak bir mahalde bulunduğuna ilişkin bilgimiz, o mahalde beyazın bulunmadığı bilgisine bağlı değildir. Benzer şekilde, beyazın o mahalde bulunmaması da siyahın varlığına ilişkin bilgimizin yolunu oluşturmaz. Çünkü siyahın veya beyazın varlığı, müşahade yoluyla bilinmektedir. Söz konusu yöntem üzerinden ifade edilecek olursa, “bir mahalde siyahın bulunduğu bilgi” “kendisi hakkında bir yol bulunmayan şeyin nefyedilmesi (=beyazın aynı mahalde bulunmadığı)” ilkesinin bilgisine bağlı değildir ve dolayısıyla devir iddiası geçersizdir. Ancak bir mahalde siyahın bulunduğu müşahade yoluyla ve doğal olarak zorunlu halde bilinmesine rağmen aynı mahalde beyazın varlığı da mümkün görülürse, ilgili mahalde siyahın bulunduğuna yönelik bilgimiz kesinlik açısından probleme düşecektir.<sup>52</sup>

Râzî, “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” yönteminin reddedilmesi durumunda nazârî bilgilerimizde de kesinlik açısından problemin ortaya çıkacağı gerekçesine ise delilden sonuca ulaşmanın keyfiyetini ortaya koyarak karşılık verir. Buna göre delilin öncülleri doğrudan bedihi veya bedihi öncüllerin sonuçları olduğunda kesin bilgi ifade eder ve bu durumda neticenin doğru olduğuna hükmedilir. Ancak öncüllerin yanlış olduğuna yönelik bir bilginin bulunmaması, neticenin doğruluğuna hükmetmek için yeterli değildir ve iki durum birbirinden farklıdır.<sup>53</sup> İbnü'l-Murtazâ ise Râzî'nin, “öncüllerin doğru olduğu bilindiğinde neticenin doğruluğuna hükmedilir” açıklamasını, özelin genele eklenmesi (*ilhâkü't-ta'fîl bi'l-cümle*)<sup>54</sup> yöntemi bağlamında doğru bulur.<sup>55</sup> Ancak neticeye bu yöntem dışında delil üzerinde akıl yürüterek ulaşılması durumunda kendisi hakkında bir yol bulunmayan şeyin mümkün görülmesiyle birlikte neticenin doğruluğuna hükmedilemeyeceğini öne sürer.<sup>56</sup> Çünkü öncüllerin yanlış olduğuna yönelik bir bilginin bulunmaması neticenin doğruluğuna hükmetmek için yeterli olmadığı gibi söz konusu yöntem dikkate alınmadan da sonucun doğruluğuna hükmedilemez.

Râzî daha sonra bu yöntemi savunanların, “delil bulunmadan bir şeyin varlığının mümkün görülmesi durumunda sonsuz şeylerin ispatının gerekeceği” itirazlarını gündeme alır. O ilk olarak,

<sup>52</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 102b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 184; krş. Bekrî, *el-Kevkebül-vehhâc*, 48a.

<sup>53</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ûkûl*, 1/129; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/157; a.mlf., *et-Temhîd*, 1/34.

<sup>54</sup> Belirli bir eylemin zulüm olduğu bilgisi elde edildikten sonra bu bilginin “bütün zulümler kabîhtir” bilgisine eklenerek söz konusu eylemin de kabîh olduğu bilgisine ulaşılması, bu yönteme örnek olarak verilmektedir; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*, 125; Mahallî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 149; İzzüddin b. el-Hasen, *el-Mî'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/127.

<sup>55</sup> İbnü'l-Murtazâ bu bağlamda daha fazla açıklamaya yer vermez. Ancak bu yöntem hakkında bilgi veren kaynaklardan hareketle özelin genele eklenmesi durumunda yalnızca öncüllerin doğru olmasının yeterli olacağı düşüncesinin arka planında iki öncül gibi neticenin de zorunlu olduğu iddiasının yer aldığı söylenebilir. Bu durumda ise söz konusu yöntemin gerçek anlamda delil üzerinde akıl yürütme düzeyinde bir çıkarım olmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Hâşim adına aktarılan, “Özele yönelik bilgi esasında bizzat genelin bilgisidir” düşüncesi de bu durumu destekler mahiyettedir. Hatta -muhtemelen iki öncül gibi neticenin de zorunlu olduğu düşüncesine bağlı olarak- özelin genele eklenmesinin gerçekte bir çıkarım yöntemi olmadığı da söylenmektedir. Detaylar için bk. İzzüddin b. el-Hasen, *el-Mî'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, 1/127; Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefi, *Şerhu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâ'u şudûri'n-nâs bi-şerhi'l-Esâs*, thk. Ahmed Atâullah Ârif (Yemen: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1991), 1/217.

<sup>56</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 102b-103a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 185.

varlığının imkânsızlığı konusunda delil bulunan bir şeyin (sonsuz şeylerin varlığı) kesin olarak meydana gelemeyeceğinden hareketle, meydana gelişinin imkânsızlığı konusunda delil bulunmayanın da kesin olarak meydana gelemeyeceğine hükmedilemeyeceğini söyler. Bu itirazının devamında ise bir şeyin varlığı hakkında delil bulunmadığından hareketle kesin olarak mevcut olmadığına hükmetmenin, kesin olarak yokluğuna yönelik delil bulunmadığı için var olduğuna hükmetmekten daha öncelikli olamayacağını ileri sürmektedir. Bu durumda ise bir şeyin varlığına ilişkin delil bulunmadığı için yokluğuna, yokluğuna ilişkin delil bulunmadığı için de varlığına hükmetmek gerekir ki bu bir şeyin aynı anda var ve yok olduğu sonucuna götürür. Çelişkili iki neticeyi veren bu yöntemin ise geçersiz olması gerekir.<sup>57</sup> Ayrıca Râzî, bir şeyin varlığı hakkında delil bulunmadığı için yokluğuna hükmetmenin, yokluğu hakkında delil bulunmadığı için varlığına hükmetmekten dört açıdan farklı olabileceği yönündeki muhalif adına ortaya koyduğu muhtemel gerekçeleri de kabul etmez ve bunları tek tek eleştirir.<sup>58</sup>

İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin sonsuz şeylerin varlığının imkânsızlığı ile hakkında delil bulunmayan bir şeyin varlığının imkânsızlığı arasında yaptığı ayrımı, söz konusu yöntemin eleştirisi için yeterli ve isabetli bulmaz. Ona göre, varlığı hakkında hiçbir yol bulunmayan bir şeyin mümkün kabul edilmesi, aynı özellikte başka şeylerin de mümkün sayılmasını zorunlu kılar. Bu durumda, hakkında delil bulunmayan şeylerin ispat edileceği fikri ortaya çıkar ve bu durum Râzî'nin itirazını zayıflatır.<sup>59</sup> Akabinde ise Râzî'nin ikinci itirazını ele alarak bir şeyin, yalnızca sübûtu hakkında delil bulunmadığından hareketle yokluğuna hükmedilmediğini, hakkında hiçbir yol bulunmayan varlık açısından mümkün görülmesinin zorunlu bilgilerimizde kesinliği ortadan kaldıracağı düşüncesinin de dikkate alındığını söyler.<sup>60</sup> Buna göre, bir şeyin varlığına ilişkin delil bulunmadığında yokluğuna hükmetmek, yokluğu hakkında delil bulunmadığında varlığına hükmetmekten daha öncelikli sayılmaktadır. Ayrıca, Râzî'nin muhalif adına sunduğu ve bir şeyin varlığı hakkında delil bulunmadığı için yokluğuna hükmetmenin, yokluğu hakkında delil bulunmadığı için varlığına hükmetmekten dört açıdan farklı olabileceği yönündeki açıklamaları da kabul etmez. Daha doğrusu, İbnü'l-Murtazâ iki durum arasında farkın olduğu onaylamakla birlikte, bu farkın Râzî tarafından verilen muhtemel gerekçelere dayanmadığını iddia eder. Bununla birlikte İbnü'l-Murtazâ, iki durum arasındaki farkın gösterilmesi için Râzî tarafından verilen muhtemel üçüncü örneği eleştirel olarak ele alır. Râzî ilk önce muhalif adına iki durum arasında farkın olduğu göstermek üzere örnek üretir: Bir kimsenin peygamber olduğuna dair delil yoksa, o kişinin kesin olarak peygamber olmadığına hükmedilebilir. Ancak, peygamber olmadığına dair delil bulunmadığında, peygamber olduğu sonucuna varılmaz.<sup>61</sup> Bu durumdan hareketle, varlığına delil bulunmayan bir şeyin reddedilebileceği, ancak yokluğu için delil bulunmadığında olumlanamayacağı ortaya çıkar. Râzî, muhaliflerin bu iki durum arasında fark olduğu iddiasını hatalı bulur. Ona göre, bir kişinin peygamber olmadığına dair hüküm, sadece delilin yokluğundan değil, doğrudan peygamber olmadığına dair var olan delillerden

<sup>57</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/129; krş. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/157-158.

<sup>58</sup> İki durum arasındaki farkı göstermek için öne sürülebilecek dört gerekçe ile bu gerekçelere Râzî tarafından yöneltilen eleştiri ve cevaplar için bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/129-131.

<sup>59</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 103a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 185.

<sup>60</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 102b-103a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 185.

<sup>61</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/131.

kaynaklanır.<sup>62</sup> Bu bakımdan, varlık ve yokluk hakkında delil bulunmaması halleri arasında temel bir ayırım yapmak mümkün değildir. Râzî'nin bu analizi, delil temelli hüküm vermede tutarlılık ve metodolojik bütünlüğün önemini vurgular.

İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin ileri sürdüğü gerekçeyi yetersiz bularak eleştirisini ortaya koyar. Ona göre de bir kişinin peygamberliğinin yalnızca delil yokluğundan dolayı reddedilmesi mümkün değildir. Bu reddin dayandığı temel, sadece delil eksikliği değil; aynı zamanda Allah'ın kendi peygamberini insanlara bildirmesinin zorunlu olması ve bu lütfun ihlal edilemez oluşudur.<sup>63</sup> Başka bir ifadeyle, Mu'tezilî kelâmcılar bir kimsenin peygamber olmadığını hükmederken, sadece onun hakkında herhangi bir delil bulunmadığını değil, Allah'ın o kişinin peygamberliğini insanlara bildirmediğini de göz önünde bulundururlar. Çünkü onlar, eğer o kişi gerçekten peygamber olsaydı, Allah'ın mutlaka bu durumu insanlara açıklayacağını ve ilâhî lütfun gereği olarak bunu gizlemeyeceğini savunurlar. İbnü'l-Murtazâ'nın bu yaklaşımı, Mu'tezile'nin adalet prensibiyle yakından ilişkilidir. Çünkü adalet anlayışı, Allah'ın kullarına karşı lütuf ve doğru bildirimde kusur etmeyeceğini ve bu tür önemli gerçekleri gizlemeyeceğini varsayar. Böylece, peygamberlik iddialarının reddi yalnızca delil eksikliğine değil, aynı zamanda Allah'ın adalet ve lütuf anlayışına dayanan zorunlu bildirim ilkesine dayandırılmış olur. Bu da Mu'tezile'nin mantıksal ve teolojik çerçevesinde tutarlı bir savunma sağlar.

## 2.2. Kıyâsü'l-Gâib ale's-Şâhid

İbnü'l-Murtazâ'ya göre, muhakkik kelâmcılar kıyas yöntemini özellikle tevhid ve adalet gibi kelâmî konularda kullanmanın mümkün olduğunu savunur. Öte yandan, Behşemî kelâmcılar kıyası, Allah'ın varlığını ispatlamak için tek geçerli yöntem olarak kabul ederler.<sup>64</sup> Daha önce

<sup>62</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetül-ʿuḳûl*, 1/132.

<sup>63</sup> İbnül-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 102b-103a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 185.

<sup>64</sup> Behşemî kelâmcılara göre Allah'ın varlığı ve sıfatları ancak şâhid âlemdeki fâillere kıyas edilerek ispatlanabilir. Onlara göre bir eylemin sonradan ortaya çıkışının kendi başına (*mücerredü'l-ḥüdûs*) muhdisin varlığına delâlet etmesi, "yaratıcı olmaksızın yaratılmışın bulunduğu (*hades lâ muḥdiṣe lehu*)" düşüncesinin geçersizliğinin bilinmesine bağlıdır ve bu düşünce ancak istidlâlî olarak bilinebilir. Yaratılmışın yaratıcıya ihtiyaç duyduğu ilkesinin istidlâlî olarak bilenebileceği tek yer ise eylemlerimizin bize ihtiyaç duyması örneğidir. Buradan hareketle Behşemî kelâmcılar ḥüdûs nedeniyle (illet) eylemlerimizin bize olan ihtiyacı üzerinden bir kıyasta bulunarak âlemin hâdis oluşundan hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaktadırlar. Behşemî kelâmcılar bu yaklaşımı savunurken, yine İbnül-Murtazâ'nın aktardığına göre Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve onu takip eden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Fahreddin er-Râzî ve Yahyâ b. Hamza ise âlemin hâdis olduğu bilindiğinde onun bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu da zorunlu olarak bileneceğini savunmuş ve bu bağlamda Allah'ın varlığının ispatı için herhangi bir kıyasa gerek olmadığını öne sürmüşlerdir. İbnül-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüṣûl*, 592; Bekrî, *Kevkebü'l-vehhâc*, 72. Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Behşemî kelâmcıların ve mezkûr isimlerin hâdis oluştan hareketle muhdisin varlığının bilgisine ulaşılabilmesi konusunda ortak kanaatte oldukları, özellikle Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin insanın kendi fiillerinin fâili olduğunun zorunlu olarak bilindiği düşüncesine (Kevser Demir Bektaş, *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi* [Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022], 102) bağlı olarak âlemin hâdis oluş bilgisinden hareketle muhdisin varlığının da zorunlu olarak bilenebileceğini ve dolayısıyla kıyasa gerek olmadığını öne sürdüğü, bunun aksine Behşemî kelâmcıların ise ilk önce insanın kendi fiillerinin fâili olduğunu, daha sonra ise fiilin hâdis olmasından dolayı fâile ihtiyaç duyduğunu ispatladıkları ve en nihayetinde âlemin hâdis oluşunu kendi eylemlerimize kıyas ederek muhdisin varlığının ispatlanabileceğini öne sürdükleri görülmektedir. Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, 68. Herhangi bir sıfatın zât üzerinde mümkün tarzda ortaya çıkmasıyla âlemin hâdis oluşu arasında yapılan bir karşılaştırmadan hareketle öne sürülen bir itiraz bağlamında İbnü'l-Murtazâ, Allah'ın varlığının ispatı için kıyasın gerekliliğini daha net bir biçimde açıklar. Söz konusu itiraza göre, Behşemî kelâmcılar herhangi bir

belirtildiği üzere Cüveynî ise gâibin şâhide kıyas edilmesini mümkün kılan dört birliktelikten söz etmiş ve Mu'tezile'nin savunmuş olduğu görüşler nedeniyle kıyası kullanamayacaklarını ileri sürmüştür. Ancak Behşemî metinlerde, bir taraftan -Cüveynî'nin de yer verdiği- illet ortaklığı kabul edilerek illet ortaklığı üzerinden yapılan kıyasın daha çok hangi meselelerde kullanılabileceği tayin edilmekte, diğer taraftan ise başka birlikteliklerden söz edilmektedir. Bu doğrultuda Mu'tezilî metinlerde, gâibin şâhide kıyas edilmesinin geçerliliğini sağlayan dört birliktelikten birincisi şâhid ve gâibin hükümde ortak olmasıdır. Özellikle Behşemî düşünce doğrultusunda burada "hüküm" ile kastedilen şey, zâtın zorunlu olarak bilinmeyen sıfatlarının bilgisine ulaştıran ve bir anlamda sıfatın mahiyetini oluşturan hususiyetlerdir. Söz gelimi zâtın kâdir oluş niteliği zorunlu olarak bilinmediği için bu sıfatın bilgisine, fâilin "eylemde bulunmasının imkânı (şihhatü'l-fi'l)" şeklindeki hükmüyle ulaşılmaktadır.<sup>65</sup> Buna göre yukarıdaki anlamı doğrultusunda şâhid âlemde bir kimsenin eylemde bulunabilme imkânı, o kimsenin kâdir oluşuna delâlet etmektedir. Aynı şekilde Allah'ın da söz konusu hükme sahip olduğu bilindiğine göre, söz konusu hükümde ortaklıktan hareketle gâib alan şâhide kıyas edilerek Allah'ın kâdir oluş niteliğinin bilgisine ulaşılmaktadır. Dikkat edileceği üzere burada kâdir oluş niteliğinin ispatı, söz konusu niteliğin ontolojik nedenini oluşturan kudret arazi/kudret illeti üzerinden değil, ilgili sıfatın bilgisine ulaştıran hükmü üzerinden yürütülmektedir.<sup>66</sup> Böylece Mu'tezile, hüküm ortaklığından hareketle yapılan kıyasla bir taraftan ta'addüdü'l-kudemâ' probleminden kurtulmayı, diğer taraftan ise Allah'ın sıfatlarının ispatını ortaya koymayı hedeflemektedir. Mu'tezilî kelâmcıların özellikle tevhid ile ilişkili hüküm ortaklığı üzerinden yapılan kıyası kullandıkları aktarılmakta<sup>67</sup> ve tevhid ile ilgili meselelerde illet ortaklığından hareketle kıyas yapılamayacağını bizzat kendileri söylemektedirler. Çünkü onlara göre sıfatların bir illetle gerekçelendirilmesi, sıfatın bir illete ihtiyaç duyması durumunda geçerlidir. Sıfatın illete ihtiyaç duyması ise mümkün tarzda ortaya çıkmasına bağlıdır. Allah sıfatlarını zorunlu bir biçimde kazandığına göre O'nun niteliklerinin herhangi bir illetle gerekçelendirilmesi anlamsızdır. Dolayısıyla da özellikle sıfatların ispatı bağlamında illet ortaklığından hareketle yapılan kıyas yerine hüküm ortaklığı üzerinden yapılan kıyas tercih edilmelidir. Hatta Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın sıfatlarının bir illetle gerekçelendirilmeyeceğini, gâibi şâhide kıyas ederek ortaya koymaya çalışırlar. İlk olarak onlar şâhid âlemde zorunlu olarak ortaya çıkan bir sıfatın hiçbir şekilde bir illet ile

sıfatın zât üzerinde mümkün olarak ortaya çıkması durumunda bir müessire ihtiyaç duyduğunun zorunlu olarak bilineceğini iddia etmektedirler. Onların bu iddiası ise âlemin hâdis oluşu bilindiğinde bir muhdise ihtiyaç duyduğundan zorunlu olarak bilinebileceği ve dolayısıyla kıyasa gerek kalmayacağı anlamına gelmektedir. İbnü'l-Murtazâ, Behşemî kelâmcıların mümkün bir sıfatın müessire ihtiyaç duyduğunun zorunlu olarak, muhdese muhdise ihtiyaç duymasının ise kesbî olarak bilinebileceğini söyleyerek iki durum arasında ayrımı gittiklerini ifade eder. Çünkü herhangi bir sıfatın mümkün olması, zât üzerinde ortaya çıkmasının ve çıkmamasının eşit olduğu anlamına gelir. Zât üzerinde ortaya çıktığında ise hârici bir müessirinin olması gerektiği zorunlu olarak bilinmektedir. Âlemin ise ilk önce, mümkün olarak meydana geldiği değil yalnızca var olduğu bilinmektedir. İlk aşama yalnızca varlığı zorunlu olarak bilinen âlem ise mümkün veya zorunlu olarak meydana gelme ihtimallerini taşımaktadır. Zorunlu olarak meydana gelme ihtimalini de taşıyan âlemin bir muhdise ihtiyaç duyduğuna ise ancak bir delil doğrultusunda hükmedilebilir ve bu delil, âlemin kendi eylemlerimize kıyas edilmesidir. İbnü'l-Murtazâ, *ed-Dürrü'l-ferâ'id*, 72b: 26-31

<sup>65</sup> Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *fi't-Tevhîd*, 287; a.mlf., *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde - Ridvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 317; Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 182.

<sup>66</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben vd. (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965), 1/165.

<sup>67</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/165.

gerekçelendirilemeyeceğini hatırlatırlar. Örneğin cevherin yer kaplayan oluşu, arazları taşıması ve arazların mahalle ihtiyacı zorunlu sıfatlar kategorisinde yer aldığı için söz konusu niteliklerin zâtın dışında bir illetle ortaya çıktıkları söylenemez. Aynı şekilde Allah da sıfatlarını zorunlu olarak kazandığı için bu sıfatların nedeni olarak zâtının ötesinde bir şeye işaret edilmez.<sup>68</sup> Zorunlu olarak kazanılan sıfatların ontolojik nedeni olarak zâtın dışında herhangi bir illete işaret edilmeyeceğine göre Allah'ın sıfatlarının illet ortaklığı üzerinden yapılan kıyasla ispatı da mümkün değildir.

Gâibin şâhide kıyası bağlamında Mu'tezile ikinci olarak, Eş'arî geleneğinde de olduğu gibi illet ortaklığına yer vermektedir. Hükümde ortaklık üzerinden yapılan kıyas tevhidle ilgili meselelerde kullanılırken, illet ortaklığından hareketle yapılan kıyas ise daha çok adalet bahislerinde kullanılmakta ve adalet ile ilgili birçok meselenin, kıyasın bu sureti üzerine inşa edildiği aktarılmaktadır.<sup>69</sup> Mu'tezilî kelâmcılar üçüncü olarak "illet konumunda olanda ortaklığa" yer vermektedir. Örneğin şâhid âlemde mürîd olan bir kimsenin, eylemini "belirli bir şekilde meydana getirmesi" şeklinde bir hükme sahip olduğu bilinmektedir. Aynı hükmün gâib alanda da bulunduğundan hareketle Allah'ın mürîd oluş sıfatı, kıyas yoluyla ispatlanmaktadır. Burada herhangi bir illet ortaklığı bulunmadığı, daha doğrusu Allah'ın mürîd oluşu şâhid âlemde mürîd olmanın illeti üzerinden ispatlanmadığı için kıyasın bu sureti illet ortaklığı üzerinden yapılan kıyastan farklı addedilmektedir. Burada herhangi bir illet ortaklığı yoktur; Allah'ın mürîd oluşu, şâhid âlemdeki mürîd olmanın illetiyle ispatlanmamaktadır. Bu nedenle, kıyas bu açıdan klasik illet ortaklığına dayanan kıyastan farklıdır. Ayrıca bu kıyas, hüküm ortaklığına dayalı kıyastan da ayrılır. Çünkü şâhid âlemde bir kimsenin mürîd oluşu zorunlu olarak bilinirken, Allah'ın mürîd oluşu ancak istidlâlî olarak bilinir. Hâlbuki hüküm ortaklığına dayalı kıyasta her iki âlemde sıfat istidlâlî olarak bilinir. Daha açık bir ifadeyle ilk önce şâhid âlemde bir kimsenin kâdir oluşu, ilgili sıfatın hükmü üzerinden istidlâlî olarak bilinmekte, daha sonra ise hükümde ortak olmalarından hareketle yapılan bir kıyasla Allah'ın da kâdir oluş niteliğinin bilgisine ulaşılmaktadır. İlet konumunda olanda ortaklık üzerinden yapılan kıyasta ise söz konusu sıfat şâhid âlemde zorunlu olarak, gâib alanda ise istidlâlî olarak bilinmektedir. Son olarak Mu'tezilî metinlerde, şâhid âlemde bir şeye bağlı olan bir hükmün, gâib alanda daha kesin/güçlü bir şekilde aynı şeye bağlı olması gerektiği üzerinden yürütülen kıyasa yer verilmektedir. Örneğin şâhid âlemde bir menfaatin elde edilmesi veya zararın uzaklaştırılacağı zannıyla dahi bir kimseyi meşakkatli bir şeyle sorumlu tutmak hasendir. Buna binaen, kendisi vasıtasıyla daha büyük faydaların sağlanacağı ve daha büyük zararların önleneyeceği kesin olarak bilinen teklif ise daha kuvvetli ve kesin bir biçimde hasen sayılmalıdır.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 183; İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/168.

<sup>69</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/166:1-2: "ve keşîr<sup>min</sup> min mesâ'ilil-'adlî yübna 'alâ zâlike."

<sup>70</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 1/165-166. Birleştirici vasıfla ilgili yer verilen bu dört seçeneğin hükümde ve illette ortaklık şeklinde ikili başlık altında başka bir sunumu ve örnekleri için ayrıca bk. Rassâs, *et-Tarâ'îku'l-müstahdeşe*, nşr. Mostafa Ahmadi vd. (Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele, "The New Methods' [al-Tarâ'îq al-mustahdeşe] by al-Hasan al-Raşşâs: Editio Princeps of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics" içinde), *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen 11* (Juillet 2020), 101-102.

Yukarıdaki açıklamalarla, birleştirici vasıf seçenekleri Mu'tezile özelinde gösterilmeye çalışılan kıyas, Râzî'nin ilk dönem kelâmcılarının yöntemlerinin eleştirisi bağlamında zayıf bir yöntem olarak ikinci sırada yer alır. Râzî, kıyas ve kıyasın türleri hakkında genel bir bilgi verdikten sonra bu yöntemdeki asıl problemin, illetin tespiti bağlamında ortaya çıktığını ifade eder. O, söz konusu yöntemdeki problemi, Mu'tezile adına verdiği bir örnekten hareketle netleştirmeye çalışır. Bu örneğe göre Mu'tezile, “öncesinde bir suç (*cinâyet*) sonrasında ise bir bedel (*îvâz*) olmaksızın zarar vermenin şâhid âlemde kabîh olduğunu” söylemekte ve zarar vermenin niçin kabîh olduğunun illetini soruşturmaktadır. Bu soruşturma neticesinde Mu'tezile, bir fiilin mezkûr vecihler üzere meydana geldiğinde kabîh olduğu, bu vecihler ortadan kalktığında ise fiilin kabîh olmaktan çıktığı sonucuna ulaşmaktadır. Sonuç olarak, fiilin kâbih oluşu, bu vecihler üzerinden açıklanmakta ve fiilin kâbih olmasına sebep olan illetler, bu vecihler olarak tespit edilmektedir. Râzî, aktardığı ve açıkladığı bu örneğin peşinden ilk itirazını ortaya koyarak illetin malûl ile deveran ettiği gibi malûlün de illetle birlikte deveran ettiğini söylemektedir. İki şey arasında yalnızca deverandan hareketle illetin tespit edilmesi durumunda ise malûlün de kendi illetinin illeti olduğuna hükmedilebilecektir.<sup>71</sup> Aynı şekilde -yalnızca deverandan hareketle illetin tespiti durumunda- illet kabul edilenin malûl, malûl kabul edilenin ise illet olduğu söylenebilecek veya illet ve malûl birbirinden ayırt edilemeyecektir.<sup>72</sup>

İbnü'l-Murtazâ, yalnızca deverandan<sup>73</sup> hareketle iki şeyden hangisinin illet, hangisinin ise malûl olduğunun bilinmeyeceği ve malûlün de illetin illeti olarak kabul edilebileceği yönündeki Râzî'nin eleştirisini bir anlamda kabul eder. Ancak o, illetin tespiti konusunda yalnızca deverana dayanılmadığını öne sürer. Ona göre illetin tespiti ve tayini bağlamında deveranla birlikte deveran eden iki şeyden hangisinin illet olmaya daha elverişli olduğu bilgisi de dikkate alınmaktadır. İbnü'l-Murtazâ bu açıklamalarını Râzî tarafından verilen yukarıdaki örneğe tatbik eder. Onun bu uyarlamasına göre deveran yönteminden hareketle bir fiilin kabîh oluşunda, “herhangi bir fayda olmaksızın, daha büyük bir zararı uzaklaştırmaksızın ve bir hak ediliş olmaksızın zarar olması” illet olarak gösterilmeden önce bu vecihlerin illet olduğu bilinmektedir. Bu vecihlerin illet oluşu bilindiğinde söz konusu vecihlerin sonucu olan fiilin kabîh oluşunun da malûl olduğuna hükmedilmektedir.<sup>74</sup> İbnü'l-Murtazâ bir fiilin hükmünde neyin illet olmaya elverişli olduğunun bilindiği gibi neyin illet olamayacağını da bilindiğini öne sürer. Yukarıdaki örnek üzerinden ifade edecek olursak fiilin kabîh oluşunun, zarar oluşunun illeti olmayacağı da bilinmektedir. Netice olarak o, Râzî'nin iddia ettiği gibi yalnızca deverandan hareketle illetin tespit edilmediğini, zira neyin illet neyin malûl olduğu bilinmeden birinin illet olarak tayin edilmesinin mümkün veya daha öncelikli olmadığını, ancak deveranla birlikte illet ve malûl olmaya hangisinin daha uygun olduğu bilgisinin de dikkate alındığını öne sürer.<sup>75</sup>

Râzî, “öncesinde bir suç (*cinâyet*), sonrasında ise bir bedel (*îvâz*) olmaksızın zarar olması” gibi vecihlerin bilinmesinden hareketle bir fiilin kabîh olduğu bilgisine ulaşıldığı ve dolayısıyla bir

<sup>71</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/134.

<sup>72</sup> Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/162.

<sup>73</sup> Deveran; varlık ve yokluk bakımından bir şeyin başka birlikte bulunmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şimşek, *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*, 424-434.

<sup>74</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 103b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 186.

<sup>75</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 103b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 186.



fiilin kabîh oluş illetinin de mezkûr vecihler olması gerektiği yönündeki Mu'tezilî iddiaya, sebep ile sonuç arasındaki birliktelikten hareketle başka bir eleştiri yöneltmektedir. Bu eleştiriye göre, sıhhatli bir bedenin gıdayı aldığı anda doyması veya ateşin pamuğa temasıyla pamuğun yanması örneklerinde olduğu gibi sebep bilindiğinde sonucun da bilgisine ulaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte doyma ve yanmada, sebeplerin herhangi bir etkisinin olmadığı ve bunların Allah'ın fiiliyle meydana geldiği ittifakla bilinmektedir.<sup>76</sup> Aynı şekilde illetin bilgisinden hareketle malûlün bilgisine ulaşılsa da sebep-sonuç ilişkisinde olduğu gibi fiilin kabîh oluşunda bu vecihlerin bir etkisinin olmaması mümkündür.

İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin bu eleştirisine, illet-malûl ile sebep-sonuç arasındaki yapısal farklılıklara işaret ederek karşılık verir. Ona göre, illet ile malûl arasında geçerli olan tard ve aks ilişkisi, yalnızca mantıksal değil, aynı zamanda ontolojik bir zorunluluğu da içerir. Bu bağlamda illet, malûlünü varlık bakımından zorunlu kıldığı gibi, bilgi düzeyinde de malûle dair öncelikli bilgiyi içerir.<sup>77</sup> Buna göre tanımı ve mahiyeti gereği illet olmadan malûl var olmayacağı gibi illete yönelik bilgi malûle yönelik bir bilgiyi içermelidir. Zira aklî illetlerin bilgisine ancak kendinden sâdır olan hüküm/malûlle ulaşılabilir ve malûl bilindiğinde illet de malûm konumuna geçer. Tıpkı cismin hareketli oluşu (malûl) bilgisinden hareketle hareketin (illet) bilgisine ulaşılabilmesinde olduğu gibi, malûlün bilgisinden illetin bilgisine geçilebilmesi, söz konusu malûl için başka bir illetin varsayılmasını anlamsız kılar. Ancak bu tarz bir zorunluluk ilişkisi, sebep-sonuç arasında aynı biçimde geçerli değildir.<sup>78</sup> Nitekim sebep ile sonuç arasında -her ne kadar tard gerekli olsa da- aks ilişkisi zorunlu olmadığı için ateşin pamuğa temas ettiği bilinmese dahi başka bir sebepten dolayı pamuğun yandığı bilinebilir. İbnü'l-Murtazâ bu açıklamalarının akabinde illet ile malûl arasında tard ve aksin gerekli olduğunu, sebep-sonuç ilişkisinde özellikle aksin olmamasından dolayı illet-malûl ikilisinde de olamayacağını ileri sürülemeyeceğini söyleyerek Râzî'nin eleştirisine karşılık verir.<sup>79</sup> Ayrıca İbnü'l-Murtazâ, babalık ve oğulluk gibi izafetlerin de ancak birlikte tasavvur edilebileceği ve bu birlikte tasavvurun, birinin diğerinin illeti olduğunu göstermediği<sup>80</sup> şeklindeki Râzî'nin eleştirisini de anlamsız bulur. Çünkü ona göre babalık ve oğulluk gibi iki izafi şeyin bilgiye konu olmasıyla illet ve malûlün bilgiye konu oluşu birbirinden farklıdır: İzafetler ancak birlikte tasavvur edilebilirken illet ve malûl birbirinden ayrı ve müstakil bir şekilde bilginin konusu olabilir. Buna göre, ancak birlikte tasavvur edilebilen iki şeyden biri her ne kadar diğerinin illeti olamasa da birbirinden ayrı ve müstakil bir şekilde bilginin konusu olabilen şeylerden birinin illet, diğerinin ise malûl olması mümkündür.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/135.

<sup>77</sup> İbnü'l-Murtazâ'nın burada ifade etmek istediği husus, Râzî'nin sonraki eleştirilerinde daha net bir ifadeyle yer almaktadır: “enne'l-ʿilm° bi'l-ʿillet° -min “ḥaysu hiye ʿillet° -yektedi'l-ʿilm° bi'l-maʿlûl lâ maḥâlete.”; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/136.

<sup>78</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüṣûl*, 593. illet ile malûl arasındaki ilişkinin sebep ile sonuç arasındaki ilişkiden farkı için ayrıca bk. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Müntezze'a min kitâbi't-Te'sîr ve'l-mü'essîr*, nşr. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî (Cemâlüddin Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Bekrî, *Mışbâhu'z-zulûmât fi keşfi me'âni'l-Mü'essîrât* içinde; Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 212-214.

<sup>79</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 103b-104a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 186.

<sup>80</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳûl*, 1/135.

<sup>81</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 104a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 187.

Mu'tezile, bir fiilin “öncesinde suç, sonrasında ise bedel olmaksızın zarar olması” gibi vecihlerle deveran etmesine rağmen kabîh oluşunun illeti olarak bunlardan başka bir unsurun ileri sürülmesini, hareket ile deveranına rağmen hareketli oluşun başka bir müessirle açıklanabileceğini iddia etmeye benzetir. Ancak bu benzetmenin mümkün olmadığını belirterek, deveran ile fiilin kabîh oluşuna dair illetin tespit edilmesini geçerli bir yöntem olarak ortaya koymaya çalışır. Râzî ise bu örnek karşısında Eş'arîler'in (‘indenâ) hareketli oluşun (el-müteharrikiyye) bizzat hareketin kendisi olduğunu ve hareket ile hareketli oluş arasında bir illet-malûl ilişkisinin bulunmadığını savunmadıklarını belirtir. Ayrıca hareket ile hareketli oluş arasında bir fark olduğu kabul edilse dahi, hareket kavramı, tanım gereği “hareketli oluşta müessir olan etken” anlamına gelir. Bu şekilde tanımlandığında, deveran ilkesinin kabul edilmemesi durumunda, hareketli oluşun hareket dışında başka bir unsura nispet edilebileceğini ileri sürmek; hareketli oluşun illeti olarak, tanım gereği zaten bu oluşta müessir olan hareket dışında başka bir etkenin mümkün olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Ne var ki Râzî'ye göre, bu tür bir iddianın hem anlamsız hem de geçersiz olduğu açıktır.<sup>82</sup> İbnü'l-Murtazâ ilk olarak Râzî'nin bu açıklamaları karşısında özellikle Behşemî düşünce tarafından savunulan illet ve malûl arasındaki mutlak ayrımı dikkate alır ve bu ayrımı, Râzî'nin ilk açıklaması karşısında yeterli bir cevap olarak görür. İkinci olarak, ona göre Râzî'nin “hareket” kavramına ilişkin ortaya koyduğu ifadeler hareketin tanımı değil, ilgili kavrama ilişkin genel bir açıklamadır (tefsîr<sup>um</sup> ‘âmm<sup>um</sup>) ve o, itirazını bu genel açıklama üzerine bina etmektedir. Ancak kevn arazları içinde yer alan hareketin<sup>83</sup> özel bir kevn arazi olarak tanımlanması durumunda, hareket ile hareketli oluş birlikte deveran etmesine rağmen hareketli oluş için başka bir müessirin gösterilebileceği şeklindeki muaraza geçerliliğini sürdürecektir.<sup>84</sup>

İlletin tespitinde deveran dışında başvurulacak bir diğer yöntem ise sebr ve taksimdir. Râzî, bu yöntemin “hakkında delil bulunmayan reddedilmesi gerekir” ilkesine dayandığını belirtir ve söz konusu ilkenin daha önce geçersiz kılındığını öne sürerek yöntemi reddeder. Buna karşılık İbnü'l-Murtazâ, aynı ilkenin geçerliliğinin daha önce ortaya konduğunu hatırlatarak, sebr ve taksim yönteminin de illetin belirlenmesinde meşru biçimde kullanılabileceğini savunur. Böylece İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin söz konusu illet tespit yöntemine ilişkin eleştirisini esas dayanak üzerinden çürütmeye çalışır.<sup>85</sup>

Râzî, ilk dönem kelâmcıların kullandıkları zayıf yöntemler içerisinde üçüncü sırada ilzamlara (ilzâmât) yer verir ve ilzamların kıyasın türlerinden biri olduğunu söyler. Akabinde ise ilzamların hangi kıyas formları üzerinden getirilebileceği hakkında bilgi vererek bu yöntemle ispatlanan meseleler bağlamında Eş'arî kelâmcıların birtakım istidlâllerine değinir.<sup>86</sup> İbnü'l-Murtazâ da bu yöntemi zayıf kabul etmekle birlikte Râzî'den farklı olarak ilzamları ayrı bir yöntem olarak değil, illetin tespiti bağlamında kullanılan bir yol olarak görür ve bu yöntemi Eş'arî kelâmcıların

<sup>82</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl*, 1/136.

<sup>83</sup> Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009), 1/237; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbî min Kitâbi Şerhi 'Uyûnî'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Fâris Osman Nevfel (Moskova: Sadra, 2021), 259.

<sup>84</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 104a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 187.

<sup>85</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl*, 1/137; İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 104a-b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 187.

<sup>86</sup> Detaylar için bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-‘uqûl*, 1/131-138; Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelâm Yöntemi*, 209-213.

kullandıklarını öne sürer. Ona göre Eş'arîler, ferdeki hükmün illetinin asıldaki illetin aynısı olduğunu öne sürmekte, ancak illet kabul edilen şey ile hüküm arasındaki zorunlu ilişkiyi (*telâzüm*) temellendiren herhangi istidlâlde bulunmamaktadırlar. Ancak ona göre illet kabul edilen şey ile hüküm arasındaki gereklilik ispatlanırsa bu yöntem de birinci sırada yer verilen tard ve aks yöntemine yaklaşır.<sup>87</sup>

### 2.3. Kelâmcılar Arasında Meşhur Olan İki Öncül

#### 2.3.1. Sayılarda Önceliğin Olmaması

Râzî, eleştirel biçimde değerlendirdiği kelâm yöntemleri arasında son olarak kelâmcılar arasında oldukça meşhur olan iki öncüle yer verir. Bu öncüllerden ilki şu şekilde formüle edilir: “Bir sayı, diğerine göre daha öncelikli değildir; bu durumda ya sonsuz sayıların varlığını kabul etmek ya da sayıları bütünüyle reddetmek gerekir.” Râzî’nin sunumuna göre bu öncülün, bazı meselelerin ispatı bazılarının ise nefyi olmak üzere iki kullanımı bulunmaktadır. Örneğin nefiy bağlamında Allah’ın birliğini kanıtlamak için kelâmcılar, âlemin yaratılması için tek ilâhın yeterli olduğunu, ikinci bir ilâhın ispat edilmesi durumunda ikinin, üç veya dörtten evleviyetli olamayacağını ve dolayısıyla -bir sayı diğerinden daha öncelikli olmadığı için- sonsuz ilâhların olması gerekeceğini söylemekte, akabinde ise bunun imkânsız olduğunu, bu imkânsıza götüren şeyin de imkânsız olacağını ifade ederek Allah’tan başka bir ilâh olabileceği düşüncesini nefyetmektedirler.<sup>88</sup> İspat bağlamında ise Allah’ın bütün malûmatı bildiği ve her şeye güç yetirdiği yine bu öncülle ortaya konulmaktadır. Râzî’ye göre, “bir sayı diğerinden daha öncelikli değildir” öncülüyle ya herhangi bir sayıyı diğerinden daha öncelikli kılan bir özellik bulunmadığı ya da bir sayının diğerinden daha öncelikli olduğuna dair herhangi bir delilin mevcut olmadığı kastedilmektedir. Râzî, “hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” yönteminin geçersiz olduğuna yönelik açıklamalarına dayanarak bir sayının diğerinden daha öncelikli olduğuna yönelik herhangi bir delil bilinmediği gerekçesinden hareketle sayılar arasında tercihin yapılamayacağını geçersiz bulur. Râzî’ye göre ikinci seçeneğin kastedilmesi durumunda ise bu iddianın mutlaka bir delille ispatlanması gerekir. Çünkü her ne kadar gerekçesi bilinmese de ikinin meydana gelmesi mümkün iken üçün meydana gelmesi imkânsız olabilir. Bu öncülün zayıf olduğunu bazı örnekler üzerinden daha net bir biçimde ortaya koymaya çalışan Râzî’ye göre, siyah ve beyazın birbirine zıt olduğuna taalluk eden bilgi, siyah ve beyaz olmak üzere iki malûma taalluk etmektedir. Ancak bu bilginin birden fazla malûma taalluk etmesi sonsuz veya bütün malûmlara taalluk etmesini gerektirmiyorsa, birden fazla sayının ispat edilmesi durumunda sonsuz sayıların ispat edileceği sonucu da gerekmez. Başka bir örneğe göre âlemin, meydana geldiği vakitten geriye doğru bir, iki veya üç an daha önce meydana gelmesinin mümkün oluşu, âlemin sonsuz vakitler boyu öne alınmasını gerektirmez. Dolayısıyla birden fazla sayının ispat edilmesi sonsuz sayıların ispat edilmesini de gerektirmez.<sup>89</sup> Son olarak Râzî, birden fazla sayının ispatından dolayı sonsuz sayıların ispatının gerekeceği iddiasını, “varlığı hakkında delil bulunmayan şeyler sonsuz olduğu için delil bulunmadan bir şeyin varlığının

<sup>87</sup> İbnül-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 104a-b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 187; krş. Şimşek, *Geç Dönem Mu‘tezile Kelâmında Yöntem*, 438.

<sup>88</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 1/146-147.

<sup>89</sup> Detaylar ve diğer örnekler için bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 1/146-148; krş. Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/164-166.

mümkün görülmesi durumunda sonsuz şeylerin ispatının gerekeceği" itirazına verdiği cevapla da çürütmeye çalışır. Buna göre sonsuz sayıların var oluşu konusunda delil bulunmakla birlikte sonlu sayıların var oluşu konusunda delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla meydana gelişinin imkânsızlığı konusunda delil bulunan bir şeyin (sonsuz sayıların varlığı) kesin olarak meydana gelemeyeceğinden hareketle, meydana gelişinin imkânsızlığı konusunda delil bulunmayan (sonlu sayılar) da kesin olarak meydana gelemeyeceğine hükmedilemez.<sup>90</sup>

İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin sunmuş olduğu bu iki seçenek arasından birincisini tercih ederek bir sayının diğerinden daha üstün olduğunu gösteren herhangi bir delilin kimse tarafından bilinmediğini söyler. O, sayılar arasında öncelik olmadığını göstermek için "hakkında delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir" yöntemine başvurulması durumunda, bu yöntemin daha önce geçersiz kılındığına ilişkin açıklamasına ise bu yöntemin daha önce doğrulandığını hatırlatarak karşılık verir. Öte yandan İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin sunmuş olduğu ikinci seçeneği tercih etmeleri durumunda bu seçeneği de doğrulayabileceklerini, çünkü herhangi bir delil olmaksızın iki sayıdan birini diğerinden öncelikli kılan bir hususiyetin ispatının, esasında hakkında delil bulunmayan bir şeyin ispat edilmesi anlamına geleceğini iddia eder.<sup>91</sup>

Râzî'nin, sayılar arasında bir öncelik olmadığına göre birin/bir ilâhın varlığı zorunlu olduğunda ikinci ve üçüncüsünün de zorunlu olacağı şeklindeki diğer eleştirisine ise İbnü'l-Murtazâ, âlemin yaratılması için bir fâilin/ilâhın yaratmaya taalluk etmesinin ve bu taallukun sınırlılığının zorunlu oluşuyla karşılık verir. Buna göre yaratmaya taalluk etmesi için bir ilâhın varlığı zorunlu iken, birden fazla ilâhın varlığının mümkün görülmesi, sayılar arasında bir öncelik olmadığı için belirli bir sayıda sınırlama yapılamayacağından sonsuz sayıda ilâhın ispat edileceği sonucuna götürür.<sup>92</sup> Öte yandan o, Râzî'nin siyah ve beyaza taalluk eden tek bir bilgi örneğini de kabul etmez ve ona göre burada, Râzî'nin iki malûma taalluk eden tek bir ilim iddiasının aksine siyah ve beyaza ayrı ayrı taalluk eden iki ilim bulunmaktadır.<sup>93</sup> Râzî'nin vermiş olduğu âlemin yaratıldığı vakitten bir veya iki an öne alınabileceği, ancak sonsuz vakitler öne alınmasının gerekmeceği örneğini ise kabul eden İbnü'l-Murtazâ, bunun gerekçesini fâil-i muhtâr ile açıklar ve fâil-i muhtâr ile ilişkili olamayan meselelerde birden fazla sayının ispatının mümkün olmadığını söyler.<sup>94</sup> Ayrıca sayılar

<sup>90</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetül-‘ukûl*, 1/146-148; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/164-166; a.mlf., *et-Temhid*, 1/37-39.

<sup>91</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 105a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 188.

<sup>92</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 105a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 188.

<sup>93</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 104b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 188.

<sup>94</sup> İbnü'l-Murtazâ burada daha fazla açıklamaya yer vermemekle birlikte diğer kaynaklarda illet bağlamında sıklıkla tekrar edilen bir açıklama, burada meselenin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Özellikle Behşemî düşünce doğrultusunda illetin temel hususiyetleri bağlamında, tek bir illetin yalnızca tek bir sığata veya malûle neden olabileceğinden söz edilmektedir. Örneğin ilim arazının/illetinin birden fazla sığata ve birden fazla âlim oluş niteliğine neden olduğu varsayıldığında, illetin belirli bir sayıda durmasını sağlayan mâkul bir gerekçeden bahsedilmez ve böylece tek bir illetin sonsuz sayıda sığata neden olması mümkün hale gelir. Detaylar için bk. Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed er- Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve's-ş-şifât 'an ḥaşâ'îşî'l-mü'essirât ve'l-muktezîyât*, nşr. Serkan Çetin - Yusuf Arıkaner - A. İskender Sarıca (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 53; Cüşemî, *Müntezze'a min Kitâbi't-Te'sîr ve'l-mü'essir*, 214. Buna göre âlem, irade ve ihtiyar sahibi bir fâile dayandığı için yaratıldığı vakitten bir veya iki an öne alınabilirken ve bu durum sonsuz vakitler öne alınmasını gerektirmezken, tek bir illet için birden fazla malûlün ispat edilmesi en nihâyetinde sonsuz malûllerin ispatına sebebiyet vermektedir. Büyük ihtimalle İbnü'l-Murtazâ, "âlemin meydana geliş fâil-i muhtâr dayandığı için bir veya iki an öne alınabilir, ancak fâil-i

arasında herhangi bir öncelik olmadığı için birden fazla sayının ispat edilmesi durumunda belirli bir sayıda durma ve sınırlama anlamsız olacağı için -tedrici olarak- birden fazla sayının ispatı en nihayetinde sonsuz sayıların ispatı ile sonuçlanacaktır.<sup>95</sup>

### 2.3.2. Bazı Yönlerden Eşit Olan İki Şeyin Mutlak Olarak Eşit Olması

Râzî'nin eleştirel olarak ele aldığı ve oldukça zayıf gördüğü kelâmcıların ikinci öncülü ise “bazı yönlerden eşit/benzer olan iki şeyin mutlak olarak eşit/benzer olduğu” şeklindeki istidlâl biçimidir.<sup>96</sup> Örneğin Behşemî kelâmcılar bu istidlâl biçimiyle, kadîm manâların Allah'ın zâtıyla kâim olmasını reddetmektedirler. Onlara göre kadîm manâların Allah'ın zâtıyla kâim olması, söz konusu manâların ve Allah'ın zâtının kıdemde eşit olması sonucuna götürür. Kıdemde eşit olan iki şeyin ise bütün yönlerden eşit olması ve en nihayetinde Allah'ın zâtının manâlara, manâların ise Allah'ın zâtına benzer olması gerekir. Bütün yönlerden benzer/eşit olan iki şeyden birinin diğeriyle kâim olması ise tam aksinden daha öncelikli olamayacaktır. Râzî ilk olarak bu öncülün anlaşılması adına, bu öncülden hareketle temellendirilen yedi meseleyi örnek olarak verir<sup>97</sup> ve daha sonra bu öncüle yönelik eleştirilerini ortaya koyar. Ona göre bu öncülle meseleleri temellendiren bir kimse, tek bir hususta ortak olan iki şeyin ya bütün yönlerden eşit olduğunu iddia etmektedir ya da böyle bir iddia ileri sürmemektedir. Râzî'ye göre böyle bir iddianın yanlış olduğu açıktır; çünkü belirli bir cinsin altında bulunan türlerin cinsin hakikatinde ortak olmaları mutlak olarak benzer olmalarını gerektirmez. Daha açık bir ifadeyle at ve insan, “canlı oluş” cinsinin hakikatinde ortak olmakla birlikte birbirinden farklı hakikatleri ve mahiyetleri bulunmaktadır. İkinci seçeneğin yani, tek bir hususta ortak olan iki şeyin bütün yönlerden eşit olduğunun iddia edilmemesi durumunda ise bu öncül ve istidlâl biçimi tamamen geçerliliğini yitirecektir. Râzî bu açıklamalarının akabinde bazı yönlerden ortak olan iki şeyin mutlak olarak benzer/eşit olmadığını üç mesele üzerinden de ortaya koymaya çalışır. O ilk olarak Allah'ın ilmi ile bizden bir kimsenin ilminin aynı malûma taalluk edebileceğini, ancak bununla birlikte Allah'ın ilminin hakikatinin bizim ilmimizin hakikatinden farklı olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle iki ilmin aynı malûma taalluk etme konusunda eşit/benzer olmaları iki ilmin hakikatinin ve mahiyetinin mutlak olarak aynı olduğu anlamına gelmez. İkinci olarak, âlem ve âlemin illetinin kadim oluşta eşit olmakla birlikte ikisinin farklı mahiyetinin olabileceğini ve farklı mahiyetlerinden dolayı birinin diğere ihtiyac duyabileceğini belirtir. Son olarak ise zaman ve mekândan münezzeh oluşta eşit, hakikat ve mahiyet açısından farklı iki tanrının bulunmasının uzak bir ihtimal olmadığını ifade eder. Hatta o bu durumu tek bir mahalle aynı anda yerleşen iki arazın da desteklediğini söyler. Nitekim bir mahalle yerleşen iki araz zaman ve mekân açısından eşit olmakla birlikte, bu durum mutlak olarak iki arazın eşit olmasını gerektirmez.<sup>98</sup>

İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin bu açıklamaları ve eleştirileri karşısında ilk olarak, “bazı yönlerden eşit/benzer olan iki şeyin mutlak olarak eşit/benzer olduğu” öncülündeki “bazı yönler” ile ne kastedildiğini ortaya koyar. Ona göre iki şey arasında eşitliği sağlayan sıradan herhangi bir yön

muhtâr dışındaki meselelerde bu mümkün değildir” (İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* [749], 105b; a.mlf., *el-Hidâye* [57/3], 18.) açıklamasıyla da bunu kastetmektedir.

<sup>95</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 105b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 189.

<sup>96</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhid*, 1/36.

<sup>97</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetül-'uqûl*, 1/150-152.

<sup>98</sup> Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetül-'uqûl*, 1/152-153; Yahyâ b. Hamza, *eş-Şâmil*, 1/163-164; a.mlf., *et-Temhid*, 1/36-37.

değil, zâtî yönlerdir. Bu açıklamaya göre iki şey arasında mutlak eşitlikten bahsedebilmek için herhangi bir yönden eşit olmaları yetmez; bu yönün mutlaka zâtî olması gerekir. Akabinde ise “mutlak olarak eşit/benzer olmak” ile ne kastedildiğini açıklamaya geçen İbnü'l-Murtazâ, zâtî yönden eşit olan iki şeyin zâta yönelik imkân, imkânsızlık ve zorunluluk hususları açısından eşit olduğunu söyler.<sup>99</sup> İbnü'l-Murtazâ'nın bu açıklamaları doğrultusunda söz konusu öncülü, “Zâtî yönden/zâtî sıfat açısından eşit olan iki şey zâta yönelik imkân, imkânsızlık ve zorunluluk hususları açısından da eşittir” şeklinde yeniden ifade etmek mümkündür. Söz konusu öncülle tam olarak ne kastedildiğini ortaya koymaya çalışan İbnü'l-Murtazâ, daha sonra Râzî'nin eleştirilerine geçerek onun, birbirinden farklı şeylerden her birinin diğerinden farklı olma konusunda eşit olduğu, bazı yönlerden eşitliğin mutlak eşitliği gerektirmesi durumunda birbirinden farklı şeylerin en nihayetinde birbirine benzer olacağı ilzamını geçersiz bulur. Çünkü İbnü'l-Murtazâ'ya göre bazı şeylerin birbirinden farklı olmasıyla kastedilen, bunlardan her birinin farklı bir zât sıfatına sahip olmasıdır. O, birbirinden farklı olan şeylerin subûti bir durumda ortaklığı gerektirmediğini ve buradaki ortaklığın yalnızca ibare düzeyinde olduğunu söyler. Bu açıklamasını, farklı zâtların “malûm” ve “şey” olarak isimlendirme noktasında ortak oldukları, ancak bu ortaklığın zât sıfatında olmadığı için zâtlar arasında mutlak eşitliği gerektirmediğini söyleyerek netleştirmeye çalışır.<sup>100</sup> Esasında İbnü'l-Murtazâ'nın burada vurgulamak istediği husus, muhtelif şeylerin birbirinden farklı olmada eşit olmaları durumunun olumsuzlamada (*selb*) bir ortaklığa tekabül etmesi ve olumsuzlamada ortaklığın ise iki şey arasında benzerliği gerektirmeyeceğidir. Ona göre benzerlikten/eşitlikten söz edilmek için iki şeyin mutlaka subûti bir şeyde ortak olmaları, bu subûti şeyin ise mutlaka zâtî/zât sıfatı olması gerekir. Daha sonra, varlıklarının başlangıcı olmaması noktasında eşit, hakikat ve mahiyet açısından birbirinden farklı iki şeyin mevcut olabileceğini aklın uzak görmediğini öne süren Râzî'nin iddiasını ele alan İbnü'l-Murtazâ, bu iddianın ancak varlığın (*vücûd*) mevcut zât üzerine ilave bir sıfat olarak kabul edilmesi durumunda mümkün olabileceğini söyler. Ancak varlığın zâtî bir sıfat olarak kabul edilmesi durumunda söz konusu iki şeyin birbirinden farklı olabileceğini aklın imkânsız gördüğünü ifade eder. Bu durumu iki cevhere kıyaslayan İbnü'l-Murtazâ'ya göre, iki cevherin “cevher oluş” şeklindeki zât sıfatında ortak olduktan sonra birinin zâtının diğerinden farklı olması mümkün değildir.<sup>101</sup>

## Sonuç

Kelâm ilmindeki yöntem tartışmaları bağlamında bu çalışmada, Cüveynî ile başlayan ve Râzî ile daha ileri bir seviyeye taşınan eleştirel yönelimin, geç dönem Zeydî-Mu'tezilî gelenek içinde nasıl yankı bulduğunu ve özellikle İbnü'l-Murtazâ tarafından nasıl karşılandığı incelenmiş; bu çerçevede klasik istidlâl yöntemlerinin geç dönemde nasıl yorumlandığının ve savunulduğunun açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-ʿuḳûl* adlı eseriyle kapsamlı ve sistematik hâle getirdiği eleştiriler, İbnü'l-Murtazâ tarafından yalnızca teknik bir yöntem eleştirisi değil, aynı zamanda Mu'tezilî düşüncenin epistemolojik temellerine yöneltmiş kapsamlı bir sorgulama olarak değerlendirilmiştir. Bu sorgulama ve eleştirilere karşı o, *el-Hidâye*

<sup>99</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 105b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 189.

<sup>100</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 105b; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 189.

<sup>101</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Hidâye* (749), 105b-106a; a.mlf., *el-Hidâye* (57/3), 189-190.

*ilâ halli şübehi'n-Nihâye* adlı reddiyesinde, Zeydî-Behşemî geleneğin geç dönemdeki yöntem savunma refleksini temsil eden önemli bir çaba ortaya koymaya çalışmıştır. Geç dönem Zeydî kelâmcıların Mu'tezilî kelâm mirasıyla kurduğu yöntem temelli ilişkinin somut bir örneğini oluşturan mezkûr reddiyesinde yöntemlerin geçerliliğini savunmakla sınırlı kalmayan İbnü'l-Murtazâ, hakkında delil bulunmayan bir şeyin nefyedilmesi, illetin tespiti, benzerlik ve farklılık ilkelerinin tayini gibi yöntemlerin kullanım ve açıklanış biçimine ilişkin önemli açıklamalar ortaya koymuştur. Böylece o, yalnızca polemik bir karşı çıkış değil, aynı zamanda nazari düzeyde yöntemlerin iç tutarlılığını ortaya koymayı amaçlamış ve Zeydî-Behşemî geleneğin geç dönemdeki entelektüel direnci ve istidlâl biçimleri koruma çabasını yansıtmıştır.

İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Hidâye* eserinde ortaya koyduğu savunma çabası, -eleştiriler neticesinde yaşanan yöntem bağlamındaki kırılmaların ve kopuşların- Zeydî-Mu'tezilî gelenekte aynı ölçüde bir yöntemsel dönüşüme neden olmadığını göstermektedir. Nitekim Cüveynî ile başlayan ve Râzî tarafından devam ettirilen eleştiriler, klasik Eş'arî gelenekte yöntemsel bir kırılmaya yol açmışsa da Behşemî çizgiyi benimseyen Zeydî kelâmcılar, bu eleştirilere karşı çıkarak erken dönem kelâm yöntemlerine bağlı kalmaya devam etmiştir. Dolayısıyla bu reddiye, İbnü'l-Murtazâ'nın Râzî karşısında benimsediği savunma tavrı üzerinden, kelâm ilmindeki yöntem tartışmalarında hem sürekliliğe hem de kopuşa işaret eden çok katmanlı bir entelektüel müzakere zeminini görünür kılmaktadır.

İbnü'l-Murtazâ'nın, Râzî'nin eleştirileri karşısında verdiği cevapların içeriği ve ikna gücü tartışmaya açık olmakla birlikte onun Râzî'ye karşı ortaya koyduğu tavır, -kelâm ilmindeki yöntem tartışmaları neticesinde ortaya çıkan kopuşların dışında- Yemen gibi farklı coğrafi ve mezhebî havzalarda ve özellikle Zeydî-Behşemî gelenekte, klasik kelâm yöntemlerinin teorik bir tutarlılıkla yeniden üretilme gayesini göstermektedir. Bu çerçevede *el-Hidâye*, yalnızca bir reddiye değil, aynı zamanda klasik kelâm yöntemlerinin geç dönemde nasıl yeniden savunulduğuna dair örnek bir metin ve düşünsel sürekliliğin izlenebileceği bir kaynak niteliği taşımaktadır.

## Kaynakça

- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aytepe, Mahsum. *İlâhî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'de Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Taqrîb ve'l-irşâd (eş-Şağîr)*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418.
- Bekrî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-Kevkebi'l-vehhâc fî keşfi esrârî'l-Minhâc*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1257.
- Bektaş, Kevser Demir. *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Adalet İlkesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât [Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il: 4]*. nşr. Fâris Osman Nevfel. Moskova: Sadra, 2021.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *eṭ-Ṭabaḳātâni'l-ḥâdiye 'aşera ve's-sânîye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlû'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* içinde. 369-409. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Müntezze'a min Kitâbi't-Te'sîr ve'l-mü'essir*. nşr. Muhammed Şerefüddin Abdullah el-Hüseynî. *Mışbâhu'z-zulûmât fî keşfi me'âni'l-Mü'essirât* içinde. 197-256. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*. thk. R. M. Frank. Tahran: Müessese-i Mütalaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şûbe-i Tahran, 1360 HŞ/1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî uşûli'l-fîkh*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Kahire: Dârü'l-Vefâ, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhîş fî uşûli'l-fîkh*. thk. Abdullâh Cûlem en-Niyabî - Şebbîr Ahmed el-Umerî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Çetin, Serkan - Kılavuz, Ulvi Murat. "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve Yâḳûtetü'l-İmân ve Vâsiṭatü'l-Burhân'ı -İnceleme ve Neşir-". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 90-142. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1296423>
- Çetin, Serkan. *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2025.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Demir, Hilmi. "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri." *Dini Araştırmalar* 10/29 (Haziran 2007), 79-114.



- Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm. *fi't-Tevhîd (Divânü'l-uşûl [?])*. nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâratü's-Sekâfe, 1969.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Taşaffu'hu'l-edille fi' uşûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Gunye fi'l-keâm*. thk. Mustafa Haseneyn Abdülhâdî. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Ebü'l-Meâlî el-Usûlî, Sâ'id b. Ahmed. *el-Kâmil fi'l-istikşâ fimâ belâğânâ min kelâmi'l-kudemâ*. Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid. Kahire: Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1437/2010.
- Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillâh. *Meşâdirü 'ilmi'l-keâmî'z-Zeydî*. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 cilt. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. 1. nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. 2. nşr. J. J. Houben. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1981.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *Ḥakâ'iku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. nşr. Hassan Ansari vd. "A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde. 316-344. *Shii Studies Review* 7 (2023), 157-364. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340098>
- İbnü'l-Emîr. *el-Kâmil fi' uşûli'd-dîn fi'ḥtişâri's-Şâmil fi' uşûli'd-dîn*. nşr. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Mu'temed fi' uşûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi' uşûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *ed-Dürerü'l-ferâ'id fi şerḥi Kitâbi'l-Kalâ'id fi taḥḥîli'l-aḳâ'id*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 747.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Hidâye ilâ ḥalli şübehi'n-Nihâye*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 749.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Hidâye ilâ ḥalli şübehi'n-Nihâye*. Irak: Mektebetü ve Dârü Mahtûtâtî'l-Atabeti'l-Abbâsiyyeti'l-Mukaddese, 57/3.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *Minhâcü'l-vüşûl ilâ Mi'yârü'l-uşûl fi 'ilmi'l-uşûl*. nşr. Mahmûd Sa'd. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1430/2009.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961.

İzzüddin b. el-Hasen b. el-İmâm b. Ali b. el-Müeyyed. *el-Mi'râc ilâ keşfi esrârî'l-Minhâc*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî. 4 cilt. San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl 13: el-Lutf*. thk. İbrâhim Medkûr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl 4: Rü'yetü'l-Bârî*. thk. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl 7: Halku'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye, 1961.

Kayacan, Furkan. *Delilin Yokluğu Argümanı - Fahreddin er-Râzî'de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlâl Yöntemi Olarak Eleştirisi*. İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kureşî, Yahyâ b. Hüseyin es-Sa'dî. *Minhâcü'l-müttakîn fi ma'rifeti rabbi'l-âlemîn*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî. *el-Mi'râc ilâ keşfi esrârî'l-Minhâc* ile birlikte. 4 cilt. San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qâsim ibn Ibrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: Walter De Gruyter, 1965.

Mahallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi tafşîli'n-nefehâti'l-miskiyye fi'l-mesâ'ili'l-kelâmiyye*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758, 1a-215b.

Mânkedîm Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyin Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseyinî. *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kādî Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* adıyla. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1988.

Müeyyed-billâh, Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseyinî el-Alevî et-Tâlibî. *eş-Şâmil li-hakâ'iki'l-edilleti'l-aqliyye ve uşûli'l-mesâ'ili'd-dîniyye*. 4 cilt. thk. Muhammed Dirgâm. Kuveyt: Dârü'l-Beydâ, 1445/2024).

Müeyyed-billâh, Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseyinî el-Alevî et-Tâlibî. *Kitâbü't-Temhîd fi şerhi Me'âlimi'l-âdl ve't-tevhîd*. nşr. Hişâm Hanefî Seyyid. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *eş-Şarâ'iku'l-mustaḥdeşe*. nşr. Mostafa Ahmadi vd. Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele. "The New Methods' (al-Ṭarā'iq al-mustaḥdaṭa) by al-

Hasan al-Raṣṣās: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics” içinde. 89-105. *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 (Juillet 2020), 77-107.

Rassās, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *et-Tibyân li-Yâkûteti'l-îmân ve vâsiṭati'l-burhân fî uṣûli'd-dîn*. San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401, 1a-250b.

Rassās, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve's-şifât 'an ḥaṣâ'işi'l-mü'essirât ve'l-mukteziyât*. nşr. Serkan Çetin - Yusuf Arıkaner - A. İskender Sarıca. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

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

Shihadeh, Ayman. “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought.” *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2/2013), 171-220.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-iḳdâm fî 'ilmi'l-kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.

Şeker, Zeynep. *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Şerefî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh. *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâ'u şudûri'n-nâs bi-şerḥi'l-Esâs*. thk. Ahmed Atâullah Ârif. Yemen: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1991.

Şimşek, Özkan. *Geç Dönem Mu'tezile Kelâmında Yöntem*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Turgut, Hüsnü. *Fahreddin Râzî'de Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler.” *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (Temmuz 2007), 1-25.

Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri.” *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (Ocak 2008), 1-23.

Türker, Ömer. “Gazzâlî Sonrası Kelâm Geleneği”. *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi*. ed. İbrahim Halil Üçer. 2/519-522. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.



## İbn Teymiyye’de Bütün: Tanrı’ya Ait Tekil Hakikatlerin Hudûsu İdesini İlzam Eden Bir Kavramın Temaşası

The Whole in Ibn Taymiyya: Contemplating a Concept that Force Acceptance the  
Idea of Occurrence of Singular Truths Belonging to God

**Cihan ÖZAYKAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bartın/Türkiye  
Assistant Professor, Bartın University, Faculty of Theology, Bartın/Türkiye  
[cozaykan@bartin.edu.tr](mailto:cozaykan@bartin.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-2489-354X](https://orcid.org/0000-0002-2489-354X) | [ror.org/03te4vd35](https://ror.org/03te4vd35)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 01 Şubat 2025       | 01 February 2025      |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 12 Nisan 2025       | 12 April 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

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

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

Atıf | Cite As

“Özaykan, Cihan. “İbn Teymiyye’de Bütün: Tanrı’ya Ait Tekil Hakikatlerin Hudûsu İdesini İlzam Eden Bir Kavramın Temaşası”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 125-147. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1631080>

”

## Öz

Bu çalışma, “bütün” (*cumle*) ifadesinin Taqıyyuddîn İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) ait metinlerde yer alan kullanım biçimlerini ve oluşturduğu anlam öbeklerini, yetkinlik ve tamam kavramlarına dair açılımları dışarıda tutarak irdelemeyi, ilgili anlamlara yönelik kavrayış biçimlerini örneklemeyi ve netice verdiği evren ve Tanrı tasavvurunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu amacın tahkikini yapı-söküm ve alt metin okuma yöntemine müracaat ederek kendi sınırları dâhilinde desteklemeyi hedefleyen çalışma, İbn Teymiyye düşüncesine yeni bir perspektif sunmakta; İbn Teymiyye düşüncesinin daha önce açığa çıkarılmamış birçok yönüne kavramsal bir ışık tutmaktadır. Çalışmada ilk önce bütün ile “parça” (*cuz*) kavramları ve bu kavramların kendisiyle koşullandığı “gereksinme” (*iftikâr/ihtiyâc*) kavramı üzerinde durulmaktadır. Bütünün özel bir telif içerip içermeyeceği, bütünün parçaların toplamına eşit olup olmadığı ve gereksinimin öncelik-sonralık-birliktelik nosyonları temelinde aldığı sebep-sonuç ve koşul-köşullenen boyutlarının oluşturduğu farklı bütün türleri tasnif edilmektedir. Ardından, bütünün mekânsal içerim yönünden kazandığı anlama değinilmektedir. Burada parçaların özel bir telife sahip olup olmaması üzerinden bir taksime gidilmektedir. Bunu, bütünün zamansal içerim yönü takip etmekte ve bütün, bir arada durumu ve sıralı durumu olmak üzere iki cihetten ele alınmaktadır. Daha sonra bütün, zihinsellik ve dışsallık bakımından ele alınmaktadır. Bunu müteakip doğallık ve yapaylık nitelikleri çerçevesinde oluşan bütün incelenmektedir. Bu iki nitelik arasındaki farklılık madde-form ve bileşim yönlerinden çözümlenmektedir. Son olarak, bütün, tekil hakikat ve türsel hakikat yönünden irdelenmekte, tekillik ve türsellik yönünde yapılan irdelemenin bizi nasıl bir evren ve Tanrı kavramıyla karşı karşıya bıraktığı saptanmaktadır. Bu Tanrı, tekil hakikatleri bakımından sürekli değişen bir nitelikler bütününe ifade etmektedir. Bu kavrayışın, sahip olduğu her bir fiil momentinde bir öncekinden farklı ve hâdis bir varoluşa bürünen yegâne kadim Tanrı hakikatine götürdüğü tespit edilmektedir. Tanrı ile evren arasında hem zamansal içerimli hem de konum ve cihet itibarıyla mekânsal içerimli bir bütünlük vardır. Tanrı bütününde oluşan en ufak bir değişim, evren bütününde de bir değişimi gerektirmektedir. Evren bütününde oluşan en ufak bir değişim, Tanrı bütününde olana benzer şekilde, tekil evren hakikatinin değişimini gerektirmektedir. Bu değişim itibarıyla ân içindeki evren bütünü, cevher ve arazlardan oluşan tüm parçalarıyla birlikte, geçmişteki evren bütünü ve evrenin tekil hakikati değildir. Buna koşut olarak ibadet edilmesi, korkulması, sevilmesi ve üzerine düşünülmesi gereken ân içindeki Tanrı bütünü de tüm gerek nitelikleriyle birlikte, geçmişteki Tanrı bütünü ve onun tekil hakikati değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Bütün, Evren, Tanrı, Hudûs, İbn Teymiyye.

## Abstract

This study explores the usage and semantic nuances of the term “whole” (*jumla*) in the works of Taqıyy al-Din İbn Taymiyya (d. 728/1328), deliberately excluding its connections to the concept of competence. The research aims to elucidate the conceptual underpinnings and interpretations associated with “whole,” illustrating its implications for understanding the universe and God. Utilizing deconstruction and subtext analysis, the study provides a fresh perspective on İbn Taymiyya’s thought, uncovering dimensions that have remained largely unexplored. The investigation begins by examining the relationship between the concepts of “whole” and “part” (*juz*) and their linkage to “dependency” (*iftiqar/ihtiyaj*). The paper explores whether the whole contains a special combination, or is merely equal to the sum of its parts. It also examines the classification of different types of wholes based on the priority-subsequent-coexistence notions of necessity, and the cause-effect and condition-conditioned dimensions. Then, the meaning of the whole in terms of spatial implication is addressed. Here, a classification is made based on whether the parts have a special combination. This is followed by the temporal implication of the whole. Here, the whole is considered from two aspects: its state of being together and its sequential state. Subsequently, the concept of the whole is analyzed in terms of mentality and externality. Following this, the whole is investigated within the framework of the dichotomy between naturalness and artificiality. The distinction between these two attributes is critically analyzed through the lenses of matter-form relations and compositional structure. Finally, the whole is addressed for singular and generic truths, revealing how these analyses shape conceptions of the universe and God. The findings characterize God as a dynamic and evolving set of attributes, particularly with singular truths. Each moment reveals a distinct, transient manifestation of the eternal God as the ultimate truth. The study identifies a temporally and spatially interconnected integrative relationship between God and the universe. A change in God’s entirety necessitates a corresponding shift in the universe’s entirety and vice versa. These continuous transformations imply that the universe, along with its components of substance and accidents, at any given

moment, differs from its past state or singular truth. Similarly, the God of a particular moment worthy of worship, fear, love, and contemplation differs in qualities from the God of the past or His singular truth.

**Keywords:** Kalâm, Whole, Universe, God, Occurrence, İbn Taymiyya.

## Giriş

“Bütün” (*cumle*) kavramı, Takıyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) metinlerinde “tüm” (*kull*) kavramının arazî bir alt kategorisi olarak ele alınmaktadır. *Der’u te’ârudi’l-‘akli ve’n-nakl* adlı kitabında, Ebû Ali İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) imkan delili ve ona bağlı olan teselsül konusu bağlamında tüme dair yaptığı ayrımı<sup>1</sup> şerh eden İbn Teymiyye,<sup>2</sup> bu şerhi *er-Risâletü’s-Safediyye*’de kabul etmektedir. Ona göre tüm, bütün ve toplam (*mecmû’*) temelde aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak, tüm lafzıyla fertlerden her birinin tek tek (*kullu vâhidin vâhidin*) kastedilmesi durumunda tüm ile toplam ve bütün arasında bir anlam farkı oluşmaktadır. Çünkü fertlerin tek tekleri veya hepsi (*cemî’*) itibarıyla sadece tümelliğin ilkesi olarak tümünden bahsedilebilmektedir. Bütün ise böyle değildir. O, ancak ve ancak fertlerin toplamı ve bir aradalığı itibarıyla ele alınabilmektedir.<sup>3</sup>

Tümün bu iki kullanımına İslam düşüncesi tarihi üzerinden örnek verilecek olursa; sözgelimi evrenin bir bütün olarak (*mir’ât/ayna*) var olduğu inancını sahiplendiği söylenebilecek düşünürlerden biri olan Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) “Tanrı, tüm evreni îcâd etti.”<sup>4</sup> dediğinde Tanrı’nın, kumûn halinde ve örtülü (*ğayru muclevve*) de olsa bütün evreni tek seferde gerektirdiğini, ona varlık verdiğini, başka bir ifadeyle Tanrı’nın, evren parçalarının bütünü olarak zuhur ettiğini kastetmektedir.<sup>5</sup> Onun, bütünü parçaların toplamından farklı bir şey olarak görüp görmemesi ise başka bir mevzudur. İbn Arabî’nin bu kullanımına karşın Eş’ariyye okuluna mensup Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi bir kelâmcı aynı cümleyi kurduğunda, kumûn-zuhûr teorisine ve mümkün yokların (*ma’dûm*) subûtuna inanmadığından,<sup>6</sup> Tanrı’nın şimdiye kadar evrende var olan her şeyi tek tek yokken meydana getirdiğini murat ediyor olmalıdır. Burada da tümün, tümelliğin ilkesi veya hepsi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Aynı durumla “tüm evrenin yok edilmesi” söyleminde de karşılaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Bütün anlamında tüm ile tümelliğin ilkesi anlamında tüm arasında bu gibi semantik farklar yanında daha birçok farktan bahsedilebilir.<sup>8</sup> Fakat söz konusu farkları dile getirmek, bu çalışmanın hedefleri dışında kalmaktadır. Çalışma bütün kavramına odaklanmaktadır. Bu odak ekseninde

<sup>1</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dunya (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 3/24.

<sup>2</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Der’u te’ârudi’l-‘akli ve’n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmi’atu’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 3/284.

<sup>3</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *er-Risâletü’s-Safediyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 1406), 1/24-27; Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *İktidâ’u’s-sırâtı’l-mustakîm li muhâlefeti eşhâbi’l-cehîm*, thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kutub, 1419/1999), 1/190; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârüd*, 3/284.

<sup>4</sup> Muhyiddîn İbn Arabî, *Fuṣūṣu’l-ḥikem*, thk. Ebu’l-Alâ el-Afîfî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 49.

<sup>5</sup> İbn Arabî, *Fuṣūṣ*, 48-49, 144-45, 172.

<sup>6</sup> Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Uṣûlu’d-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1423/2002), 75-76, 90-91.

<sup>7</sup> Bk. Bağdâdî, *Uṣûl*, 85, 263.

<sup>8</sup> Bk. Cihan Özaykan, “‘Tüm’ (Kull) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 657-661.

bütün kavramının “tamam” ve “yetkinlik” (*kemāl*) anlamları dışında kalan farklı kullanım biçimlerini okumayı hedeflemektedir. Bunun yanında bu okumanın, kendisinden önce herhangi bir şeyin varlığına mahal vermeyen mâhiyeti yanında türsel hakikati cihetinden kadim ama sahip olduğu her bir fiil momentinde var olan tekil hakikatleri cihetinden zorunlu olarak hâdis olan bir Tanrı tasavvuruna nasıl götürdüğünü göstermeyi amaçlamaktadır.

Bütün ifadesi, varlıktan bilgiye, dilden mantığa, fizikten teolojiye birçok alanda savunulan teorilerin temel kavramlarından birini teşkil etmektedir. Bu kavrama dair bazı düşünürler ve alanlar çerçevesinde yapılan birtakım araştırmaların varlığından bahsedilebilir.<sup>9</sup> Lakin bu araştırmaların, İslam düşüncesi sınırlarına henüz geçmediği rahatlıkla söylenebilir. Burada çalışmaya konu edilen İbn Teymiyye düşüncesi de bu durumdan varestedir. Üstelik çalışmanın İbn Teymiyye’ye atfettiği tekil Tanrı hakikatlerinin hudûsu, evren bütünündeki değişimin kelebek etkisi nosyonuna tabi olduğu, yani evrendeki en ufak bir değişimin, her bir parçasıyla tüm evrenin değişimini zorunlulukla koşulladığı ve Tanrı ile evren bütünüdür döngüsel bir korelasyon içeriğine sahip olduğu tezleri yanında daha birçok tez henüz herhangi bir araştırmacı tarafından çalışmaya konu edinilmemiş görünmektedir. Bu itibarla İbn Teymiyye literatüründe var olan bir boşluğu, kendi sınırları çerçevesinde doldurmaya çabalayan çalışma, İbn Teymiyye düşüncesine yönelik araştırmaların derinleşmesine ve ilerlemesine katkı sunmaktadır.

Çalışma metin analizi ve yapı-söküm yöntemi çerçevesinde kaleme alınmaktadır. Bu suretle İbn Teymiyye’nin ilgili alt metinlerini keşfetme esasında inşa edilmekte ve yedi alt başlık altında işlenmektedir. Birinci başlıkta bütün ve parça kavramları ve aralarındaki gereksinim ilişkisi üzerinde durulmaktadır. İkinci başlıkta bütün kavramının mekân ve zaman ilişkisinde tezahür eden yönü irdelenmektedir. Üçüncü başlıkta zihinsellik ve dışsallık, dördüncüsünde doğallık ve yapaylık, beşinci başlıkta ise tekillik ve türsellik ikilikleri itibarıyla bütün kavramı ele alınmaktadır. Altıncı başlıkta tekillik ve türsellik bakımından bütünü Tanrı bütününe yansıması gerektiğine ve bu gereğin doğurduğu, tekil Tanrı hakikatlerinin değişimi ve hudûsu kavramına değinilmektedir. Son olarak yedinci başlıkta bütün kavramının Tanrı-evren ikiliği bağlamında ürettiği bazı ontolojik sonuçlara, İbn Teymiyye’nin paradigması çerçevesinde temas edilmektedir.

## **1. Bütün, Parça ve Gereksinim**

İbn Teymiyye’nin dilinde bütün kavramı, aşağıda sıralanacağı üzere bazı durumlarda parçalar arası “bir kasta ve ereğe dayanma”sı anlamında özel bir telif biçimini ve formunu (*el-hey’etu’l-ictimā’iyye/es-şüretu’l-ictimā’iyye/el-ictimā’u’l-hāş*) içerirken diğer bazı durumlarda bunu içermeyebilmektedir.

(i) Özel bir telif içermemesi durumunda mutlak (parçaları belirli bir düzende sıralanmamış) 10 sayısında olduğu gibi bütün, sadece toplam içinde bulunan tekil (*‘aynī*) parçalar dikkate alınarak kullanılmaktadır.

<sup>9</sup> Örnek olarak bk. Emine Yasemin Şentürk, “Hegel ve Derrida Tartışması: Gerçek Bütün Mü?”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 7/1 (Ocak 2014), 108-124.

(ii) Özel bir telif söz konusu olduğunda ise bu kavram farklı üç itibardan birine işaret edebilmektedir: **a.** Sadece telif biçimi. **b.** Sadece tekil fertlerin hepsi. **c.** Tekil fertlerin hepsi yanında telif biçimi. Kenarlarının varlığı telifinin varlığından farklı olan üçgen şekli, parçaları belirli bir düzende sıralanmış 10 sayısı ve hatta bileşik cisimlerden her biri bu duruma örnek verilebilir.<sup>10</sup>

Bu kullanım biçimleri yanında ontik açıdan İbn Teymiyye’ye göre “10 [kendisini oluşturan] 1’lerden başka değildir fakat telif formuna sahiptir.”<sup>11</sup> ifadesinde görüldüğü üzere bütün ve toplam, telif biçimini içermeleri durumunda, telif biçimi onları oluşturan bir parça konumunda değerlendirilmektedir. Bundan yola çıkılarak denilebilir ki İbn Teymiyye düşüncesinde ister telif biçimi içersin ister içermesin bütün, fertlerin toplamına karşılık gelmektedir ve hiçbir surette onların toplamından başka bir şey değildir.<sup>12</sup>

Ontik açıdan bütün ile parçaları arasındaki en bariz ilişki biçimlerinden bir diğeri ise gereksinim (*iftikâr/ihtiyâc*) ilişkisidir. Bu ilişki itibarıyla İbn Teymiyye’nin, bütün-parça ilişkisini, öncelik-sonralık bağlamı cihetinden aşağıdaki ayrımlara tabi tuttuğu söylenebilir. Öyle ki bu ayrımlar aracılığıyla söz konusu gereksinimin birbirine indirgenemez farklı anlamlarını açığa çıkarma imkanı yakalanmaktadır.

(i) Bütün oluşumunun öncesi itibarıyla parçanın ele alındığı durum. Yani parçaların birbirine eklenmesi neticesinde bütünün ortaya çıktığı durum. Burada iki ihtimalden bahsedilebilir:

**a.** Bir karışım (*imtizâc*) olsun ya da olmasın parçaların bileşip bütünü oluşturduğu durum. İlaçlar, yemekler, elbiseler, 10 gibi birden büyük sayılar, barınaklar ve buna benzer şeyler, bu anlamda bütünü teşkil etmekte ve bileşik (*murekkeb*) olarak isimlendirilebilmektedir.<sup>13</sup>

**b.** Karışımın olmadığı durum. Bu duruma, bir kapının çerçevesine yerleştirilmesi veya bir çivinin kapağı çakılması ile oluşan bütün örnek verilebilir. Bu bütün de bileşik olarak isimlendirilebilir. Dahası İbn Teymiyye’ye göre bileşiğin günlük dilsel kullanımda karşılık geldiği temel anlam budur.<sup>14</sup>

(ii) Bütün oluşumunun sonrası itibarıyla parçanın ele alındığı durum. Başka bir ifadeyle parçanın, zaten var olan bir şeyin “bazı”sı olarak kavrandığı durum. Burada da iki ihtimalden bahsedilebilir:

**a.** Parçanın, bütününden önce bağımsız bir varlığa sahip olduğu bilinemez veya akıl edilemez yahut akıl yoluyla ispatlanamaz. Burada bütün bazı parçalarının diğer bazılarından ayrılabilir olması itibarı dışında bileşik olarak isimlendirilemez. Çünkü İbn Teymiyye’ye göre meydana gelen doğal cisim, bileşim (*terkib*) yoluyla değil, başka bir cisimden dönüşüm yoluyla meydana

<sup>10</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/189, 231, 257, 282.

<sup>11</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Buğyetu’l-murtâd fi’r-reddi ‘ala’l-Mutefelsife ve’l-ĶarâmiĶa ve’l-Bâtıniyye*, thk. Musa ed-Düveys (Medine: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1422/2001), 424.

<sup>12</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/241.

<sup>13</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *er-Reddu ‘ala’l-manĶiqiyyîn*, thk. Abdussamed Şerefuddîn el-Ketbî (Beyrut: Müessesetu’r-Reyyân, 1426/2005), 266-267; İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/105.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267; İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/105.



gelmektedir. Bu itibarla o, bu kısma doğal bir cismin uzuvlarına yahut su ve toprak gibi unsurlarına ayrışmasını örnek vermektedir.<sup>15</sup>

**b.** Parçanın, bütününden önce bağımsız bir varlığa sahip olması imkansızdır. Bu bütünü dışa matuf bir biçimde bileşik olarak isimlendirmek ne sarih akla (sağduyuyu gerektiren doğal ve açık insan akli) ne doğal dile ne de nebevi bildiriye uygundur. Buna, hayy (hayat sahibi) olana gerek olan hayat ve âlim olana gerek olan ilim, yine canlılık ve konuşan gibi insana gerek olup ondan bağımsız bir varlığa sahip olmayan nitelikler örnek verilebilir. İbn Teymiyye'ye göre bu bütünler ancak zihin düzleminde niteliklerine ayrıştırılabilir. Dışta ise soyut (‘aklî) parçalara sahip olan bir bileşikten bahsedilemez. Dışta bulunan tüm bileşikler, duysal (maḥsūs) şeylerden bileşiktir. Bunun yanında yalın cisimler ne duysal ne de akılsal şeylerden bileşik olabilir. Dolayısıyla Tanrı bütünü ve yalın cisim bütünleri gibi niteliksel toplamlar, niceliksel toplamlara indirgenip bileşik olarak isimlendirilemez; Tanrı'ya ait birliğin ispatı sadedinde, niceliksel çokluğu ifade ediyor olduğu gerekçesiyle Tanrı'nın varlıksal nitelikleri yok sayılamaz.<sup>16</sup> Bilakis “Zâtın gerek nitelikleriyle nitelenmesi hakikatte birlik (tevḥīd) olup imkansız bir bileşim (terkīb) değildir.”<sup>17</sup>

Bileşik olarak isimlendirilip isimlendirilmemeleri bir yana tüm bütünler “varlık durumlarında” mevcut bütünlüklerini korumak için parçalarının her birine gereksinmektedir. Bu gereksinim, sebep-sonuç değil, koşul-koşullanan ilişkisi içerisinde gerçekleşmektedir. Çünkü bir bütünün parçası, var olmuş olan bir mevcut olması bakımından onun sebebi veya illeti olamaz. Zira onun dışında bir şey değildir. Bilakis ona dahildir. Bu durumda herhangi bir parçanın yokluğu, bütünün de yokluğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlığından sonra bütünün, parçaların her biriyle karşılıklı gerek ilişkisi içerisinde olan bir “bir” olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle bu durumda bütün varsa parçaların hepsi var olurken parçalardan sadece birinin “o bütünün parçası olması cihetinden” yokluğu o bütünün yok olmasına veya yok durumunda kalmasına sebebiyet vermektedir.<sup>18</sup> Bununla birlikte yukarıda söylenenler göz önünde bulundurulduğunda bazı bütünler “varlıklarından önce” parçalarının bileşimine muhtaçtır ve bu itibarla varlığından önce parçalarına sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde gereksinmektedir. Bazı bütünler bu bileşimi öncelememekte ama parçalarıyla birlikte var olduktan sonra parçalarına ayrışabilmektedir. Bu durumda ilk bütünlükleri korunamamakta, geriye kalan parçalar yeni bir bütün teşkil etmektedir. Yine diğer bazı bütünler herhangi bir bileşimi öncelememektedir. Bunlar niteliksel yalın bütünlerdir. Bu bütünler, koşul-koşullanan ilişkisi çerçevesiyle oluşan karşılıklı bir gereksinim temelinde, parçalarıyla birlikte var olmaktadır. Zaten parçalarının toplamı da onun kendisini ifade etmektedir. Ama burada, bütün var olduktan sonra herhangi bir parçanın bütünden ayrılması ya da bütünden ayrılıp ondan bağımsız olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267; İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/106.

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/106; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267; Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Cevābu’ş-şahih li-men beddele dīne’l-Mesīh*, thk. Ali b. Hasan vd. (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1419/1999), 5/32-34.

<sup>17</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, thk. Muhammed b. Avde es- Se’avî (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1421/2000), 41.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 2/374-375; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 269-270.

Bütünü ifade eden parçalar arasındaki ilişki biçiminin koşulları ise farklı itibarlarla belirlenmektedir. Bu itibarlar, takip eden başlıklar altında, ulaşmak istediğimiz amaca götürecek kapsam çerçevesinde ele alınmaktadır.

## 2. Mekânsal ve Zamansal İçerim Bakımından Bütün

Burada bir bütünle diğer bir bütün arasındaki ilişki değil, bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişki kastedilmektedir. İnsan zihni tarafından dıştan alınan yahut takdir edilen herhangi bir bütüne ait cevherî parçaların mekân ya da zaman kavramlarından bağımsız düşünülmesi mümkün değil gibidir. Çünkü bütündeki çokluğu oluşturan fertlerden her birinin diğerine nazaran ve burada kastettiğimiz özel anlam çerçevesinde belirli bir konum ve cihette olması bakımında mekânsal bir nispet içinde ve yine var oluşunda bir diğeriyile öncelik, sonralık ya da beraberlik itibarıyla zamansal bir nispet içinde olması gerekir.

### 2.1. Mekânsal İçerim Bakımından Bütünün Durumları

Bütün hakkında yukarıda söylenenler dikkate alındığında mekânsal içerim bakımından karşımıza iki bütün durumunun çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

#### (i) Parçalar arasında özel bir telif biçiminin olmaması durumu

Bu durumda rastgele dağıtılmış ve herhangi bir biçimde telif edilmeye uygun olan veya herhangi bir özel teliften yoksun olan parçalar söz konusudur. İster aynı türden ister farklı türden olsunlar bu parçalar arasında herhangi özel bir telif söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle bu durumda bütün, parçalar arası telif ve ilişki biçimine değil, sadece parçaların varlığına bağlı bir toplam ve birlik olarak tezahür etmektedir.

#### (ii) Parçalar arasında özel bir telif biçiminin olması durumu

Bu durumda, bütünün, parçaların varlığı yanında parçalar arası telif biçimiyle de bağlı bir ilişkisi söz konusudur. Parçalar arası uyum ve ölçülülüğün (*i’tidāl*) ise estetik ve belirli bir amaç doğrultusunda yararlılık endişeleri temelinde bütünü koşulladığı söylenebilse de<sup>19</sup> burada bu endişelerden ziyade mekânsal içerim cihetinden bütünlük üzerinde durmaktayız. Dağınık lego parçalarının bir araya getirilip bir ev veya araba biçiminde birleştirilmiş hali buna örnek verilebilir. Öyleyse özel telif kavramı da göz önünde bulundurulduğunda parçalar arasında farklı kasıtlar ve erekler itibarıyla yapılacak olan her yeni ve özel telifte farklı bir form elde etmenin imkanından bahsedilebilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye açısından spesifik olarak dışsal bir çokluğun birliğini ifade eden bileşim veya telif neticesinde meydana gelmiş bir bütünün,<sup>20</sup> Aristoteles’in ifade ettiği tarzda “Farklı teliflerde farklı sonuçlar veren.”<sup>21</sup> şeklinde de tanımlanabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 481. Ayrıca bk. Mehmet Remzi Demirel, “Tasarımda Bütünlük Prensibinin Disiplinler Arası İncelenmesi”, *Akdeniz Sanat Dergisi* 13/24 (2019), 153.

<sup>20</sup> Bunu söylememizin nedeni İbn Teymiyye’ye göre yalın cisimlerin bir terkip neticesinde meydana gelmemesi yanında niteliklerin bütününi ifade etmekle birlikte fiilî bir çokluk içermemesidir. Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Beyānu telbîsî’l-Cehmiyye fî te’sîsî bide’ihimi’l-kelâmiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî (Medine: Mecme’ul-Melik Fehd li-Tibâeti’l-Mushafi’s-Şerîf, 1426), 4/130.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 183.

## 2.2. Zamansal İçerim Bakımından Bütünün Durumları

Mekân itibarıyla yapılan yukarıdaki ayrımın yanında İbn Teymiyye, zaman içerimi temelinde bir bütün ayrımına da gitmektedir. Buna göre “bütün” kavramı, bazen bir arada ve aynı zamanda (*muḵterin*) çokluklar bazen de sıralı (*mute'ākib*) çokluklar için kullanılmaktadır. Sıralı çokluklar oluşların (*havādiş*), günlerin, baba ve çocuğun peşi sıra gelmesi gibi zamansal bir tertibe sahip olan çokluklardır. Bir arada olan çokluklar ise iki formda var olabilmektedir: **a.** Belirli ve özel (*vaḍ'î*) bir tertibe sahip olanlar. Parçalardan bileşmiş olan cisim veya uzuvlardan bileşmiş olan insan bedeni buna örnek verilebilir. **b.** Belirli ve özel bir tertibe sahip olmayanlar. Buna da insanların, hayvanların, meleklerin ve benzeri varlıkların bir araya gelme durumu örnek verilebilir. Bunlar ân içinde kavranan bütünlüklerdir.<sup>22</sup>

Bu bütünler geçmiş, gelecek ve şimdi içerisinde alınılan bütünler olup aşağıdaki iki başlık altında izah edilebilir.

### (i) Bütünün bir arada durumu

Zamansal bütün, bu durumda, mekânsal bütüne paralel olarak özel bir telife sahip olması ve olmaması itibarıyla iki yönden ele alınmaktadır. Bu iki yönü aynı anda görmek için “sözün anlam bütünü” uygun bir örnek olabilir. Zira bu anlam bütünü, barındırdığı lafız bütünü bakımından özel bir telif içerirken lafız dışındaki parçaları bakımından özel bir telif olmanın dışında kalmaktadır.

Bunu biraz daha açacak olursak; İbn Teymiyye'ye göre günlük konuşma dilleri öğretimsel (*tevḵîfî*) ya da uzlaşım sal (*iştilāhî*) ve keyfî olmayıp nedenselliğe (*munāsebet*) dayanmaktadır ve konuşanın kastı temelinde salt olmasa da kısmî bir doğallığa sahiptir. Dolayısıyla bu dillerin içerdiği kelimeler ve onların bileşimini ifade eden tümceler de doğaldır.<sup>23</sup> Bir tümceyle barındırdığı kelimeler arasındaki ilişki bir bütün olarak dışsal zât ile onu oluşturan gerek nitelikler arasındaki ilişki gibidir. Çünkü günlük dil unsurları da cevherler gibi doğal olmanın yanı sıra dışsaldır.<sup>24</sup> Öyleyse dışsal bir bütün ile onu oluşturan nitelikler arasında karşılıklı bir gerek ve bağımlılık ilişkisi olduğu gibi kelimelerle tümceler arasında da böyle bir ilişki olmalıdır. Bu durumda ne bütün olarak tümcenin kelimedene ne de parça olarak kelimenin tümceden başka bir okumaya tabi tutulabileceği söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye tarafından benimsenen zihinsel nominalizm kuramı<sup>25</sup> gereği zihin dışında herhangi bir bağlamdan bağımsız olamasa da tüm bağlamlardan başka olarak varlıktan pay taşıyan ve anlamlı olan mutlak ve tümel bir entiteden bahsedilemez. Ağızdan çıkan sözler de dışsal olduğundan mutlak ve tümel olamaz. Dolayısıyla herhangi bir kelimenin bağlamından başka ve herhangi bir kayıt altına girmeksizin bir mana taşıdığı

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'āruḍ*, 3/190. Burada kastedilen bağıl (*idāfî*) yön değil, baba ve çocuk olarak nitelenen insanların kendinde varlıklarıdır. Çünkü bağıl yöne sahip olan, baba ve oğulun kendisi değil, babalık ve oğulluk kavramlarıdır. Bu itibarla, babalık ve oğulluk bir arada bütün kategorisine girmektedir.

<sup>23</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-fetāwā*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi'-Şerîf, 1416/1995), 4/27, 20/417-18, 422.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Mecmū'*, 7/109.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye'nin bu kuramı nasıl temellendirdiğini görmek için bk. Cihan Özak, *İbn Teymiyye'nin Selefiyye Felsefesi: Tümeller Sorunu - Anti-İdealizm ve Zihinsel Nominalizm* (İstanbul: Divan Kitap, 2024), 160-229.

söylenemez.<sup>26</sup> Öyleyse belirli bir kelime, belirli bir tümce bütünüdür ve aralarında karşılıklı bir gerek ve bağımlılık ilişkisi olmalıdır. Burada bütün her zaman özel bir telif tabidir.

Bunun yanında, belirli kelime ve tümce bütünü ve içerdiği dilsel bağlam, anlam bütünü için yeterli değildir. Anlam bütünüdür oluşması için konuşanın veya yazarın yönelimi, niyeti, zaman, mekân ve diğer lafız dışı tüm bağlam ve ilişki biçimlerinin parça-bütün ilişkisi çerçevesinde var olması gerekir.<sup>27</sup> Eş deyişle her bir parça, anlam bütünüdür varlığı koşulunda anlam bütünü de her bir parçanın varlığı koşulunda hakikatini bulmaktadır. Fakat lafız dışı bu parçalar itibarıyla anlam bütünü özel bir telif sahip değildir.

## (ii) Bütünün sıralı durumu

Baba ve çocuk örneği temelinde var oluşlarında zamansal bir sıraya sahip olsalar da ân içinde birlikte bulunan parçaların oluşturduğu bütünleri tasavvur etmek ve bu bütünlerin dışsal varlığına hükmetmek çok güç değildir. Buna karşın peşi sıra var olup ân içinde tüm parçalarıyla varlık sahasında bulunmayan bütünler için aynı şeyi söylemek belirli bir güçlüğü sahiptir ya da mümkün değildir. Bu bütünler iki itibar üzerinden örneklendirilebilir:

### a. Evrenin tarihi itibarıyla

...  $t_n$  .....  $t_{n-3}$ ,  $t_{n-2}$ ,  $t_{n-1}$ ,  $t_n$ ,  $t_{n+1}$ ,  $t_{n+2}$ ,  $t_{n+3}$ , .....  $t_{n+}$  ...

#### Şekil I

İbn Teymiyye’ye göre bir arada çokluğa sahip olan “bütün”, fertleri sıralı olan bütüne nispetle telif biçimine daha uygundur. Çünkü bir arada olanın fertleri hakkında “Var değil.” denilemezken sıralı olanın fertleri için denilebilmektedir. Zira hem geçmişte kalmış şeylere hem de gelecekte olacak olanlara şu an için gerçek manada “varlık” yüklemek mümkün değildir.<sup>28</sup> Dolayısıyla bunlar arasında oluşturulacak olan herhangi bir telif biçimi zihin ötesinde bir anlama karşılık gelmeyecektir. Dahası dışsal gerçeklikte böyle bir şey, olumsuzluktan yoksundur. Takip eden pasajda bu kavrayışı izlemek mümkündür.

“Sıralı olarak varsayılan bütüne ait parçaların, onunla birlikte var olması mümkün değildir. Böyle bir bütünün tek bir zamanda bir olarak var olması (*vucûdun muctema’un*) mümkün değildir ki parçalarının birlik oluşturması (*ictimâ*) mümkün olsun. Hatta sıralı olmasıyla birlikte parçalarının bütünüyle birlikte var olması, iki çelişğin bir araya gelmesi anlamına gelir.”<sup>29</sup>

### b. Belirli bir doğal cismin tarihi itibarıyla

... Tohum → Ağaç → Çiçek → Elma ...

#### Şekil II

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû*‘, 14/215-216.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû*‘, 20/417-418.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/190.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/60.

Yukarıda dile getirilenlerle birlikte İbn Teymiyye’nin subût ve varlığı eşitleyip<sup>30</sup> bilkuvve ve imkan halinde sâbit veya mevcut kategorisinin dışsal gerçekliğini yadsıması<sup>31</sup> göz önünde bulundurulduğunda yokluk hükmü, dıştaki çiçek gibi bir bütünün geçmiş ve gelecek tarihi için de geçerlidir. Yani bir çiçeğin, tohum ve ağaç gibi bir geçmiş tarihi ve elma gibi bir geleceği aynı anda kendinde saklayan bir bütün olduğu söylenemez. Daha önce dile getirilen bütün ve gerek nitelikleri arasında bulunan karşılıklı gerek ilişkisi ve birliktelik döngüsü temelinde, dışta mevcut olan tekil bir çiçek sadece onunla birlikte bilfiil mevcut olmak zorunda olan tekil gerek niteliklerinin bütünü olmalıdır. Tohum maddesi ağaç formuna, ağaç maddesi çiçek formuna, çiçek maddesi de elma formuna dönüşme kuvvesine, hazırlığına (*isti’dād*) ve eğilimine (*meyl*) sahiptir. Ne var ki bu gerçeklik, herhangi bir formun bilfiil var olmadan önce kendi maddesinde önceden bir tür varlığa veya tahakkuka sahip olmasını gerektirmemektedir.<sup>32</sup> Ne maddede dönüşeceği formdan herhangi bir şey bilkuvve halinde mevcut veya sabittir ne de dönüştüğü formda, o maddeden ve o maddenin doğal ismini alan formdan geriye herhangi bir şey kalmaktadır.<sup>33</sup>

### 3. Zihinsellik ve Dışsallık İçerimi Bakımından Bütün

İbn Teymiyye’ye göre bir arada çokluğun, sıralı çokluğa nispetle telif daha uygun oluşu ve telifin, yalın bütün ve formlarda salt zihinsel olup dışsallıktan pay almayı dikkate alındığında şöyle bir taksime gitmek mümkündür:

#### 3.1. Sadece Zihinde ve Dilde Gerçekleşen Bütün

Bu bütün kendi içinde üç yönden ele alınabilir:

(i) **Zamansal ve mekânsal mevcudiyet nedeniyle kolay telif edilebilen:** İbn Teymiyye varlık ve mâhiyet ayrımını reddettiği gibi gerek niteliklerin mâhiyete dahil ve mâhiyet dışında şeklinde dış gerçekliğe matuf bir biçimde ayrılmasını da reddetmektedir. Ona göre tüm gerek nitelikler arasında varlık ve yokluk cihetinden sıkı bir korelasyon vardır; biri ancak ve ancak diğeri var olduğunda var olabilmektedir yahut biri yok olduğunda diğeri yok olmak zorundadır. Gerek nitelikler arasında dış gerçeklik itibarıyla bir ayrıma gitmenin delilsiz konuşmakla eş değer olduğunu düşünen İbn Teymiyye’nin nazarında doğru delil, bu ayrımın dışa matuf bir temelde yapılamayacağını ve salt zihinsel olduğunu göstermektedir.<sup>34</sup> Bu itibarla onun düşüncesinde, dıştaki bir varlığın gerek nitelikleri arasında yapılacak olan bir ayrım salt zihinsel ve dilsel olmalıdır. Dolayısıyla o niteliklerin bileştirilmesinin bir neticesi olarak oluşan bütünler de sadece zihinde ve dilde bulunuyor olmalıdır.

Bu bütüne “Bir tekili muayyen olarak bilmek, onun uzunluğunu, genişliğini, derinliğini ve ister aritmetik (*munfaşıl*) ister geometrik (*muttaşıl*) olsun miktarını bilmeyi gerektirir.”<sup>35</sup> ifadesi örnek teşkil edebilir. Bu ifadenin bağlamı gereği, İbn Teymiyye’nin bu türden bir bütünü kastetmiş

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 131.

<sup>31</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/409-410.

<sup>32</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu Problemi*, çev. Cihan Özaykan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 74-75; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/409-410.

<sup>33</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 5/200.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-şâhih*, 3/291-292; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 2/374-375; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 110-111.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 10/173.

olduğu söylenemese de ifadede dışta mevcut olan tekil bir cisme ait zâtın, gerek niteliklerinden, yine uzunluk, derinlik ve genişlik gibi gerek niteliklerin birbirlerinden zihinsel olarak ayrıştırıldığı ve tekrar bileştirilip bir bütün olarak vazedildiği görülmektedir. Ayrıca dıştaki insanın sahip olduğu niteliklerin kurgusal zihinde canlı ve konuşan olarak ayrıştırılıp dıştaki insanla örtüşecek biçimde telif edilmesi de başka bir örnek olarak ele alınabilir. Aşağıdaki ifadede bunu takip etmek mümkündür:

“İnsan hakkında ‘Konuşan, iradesiyle hareket eden duysal bir cisim.’ denildiğinde burada zihin bu şeyleri tasavvur eder ve dil ile aktarır. Bu şeylerden her biri zihindeki ve dildeki bütünün bir parçasıdır. Zihindeki ve dildeki bütün bu parçalardan bileşmiştir ama dıştaki insan bu parçalardan bileşik değildir.”<sup>36</sup>



Şekil III

**(ii) Zamansal ve mekânsal mevcudiyetinin yokluğu nedeniyle kolay telif edilemeyen:** Daha önce söylenenlerden anlaşılacağı üzere, telif edilme sürecine, değilleme üzerinden yokların varlığına matuf hipotetik inşanın tamamlanması sonrasında geçildiğinden yokların telifinde bir tür zorluk söz konusudur.

...  $t_n$  .....  $t_{n-3}, t_{n-2}, t_{n-1}, t_n, t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3}, \dots t_{n+}$  ...

Şekil IV

Öyle anlaşılmaktadır ki zamansal varlık kurulmaksızın mekânsal varlık kurulamamaktadır. Ne de olsa İbn Teymiyye zamansal önceliği tüm öncelik türlerinin aslı saymaktadır.<sup>37</sup> Bu öncelik türlerinden biri de “Mekânsal önceliğe gelince; o da başka bir türdür ve onun aslı zamansal önceliktir.”<sup>38</sup> ifadesinde de açıkça görüldüğü üzere mekânsal önceliktir. Başka bir deyişle İbn Teymiyye, mekânsal mevcudiyeti zamansal mevcudiyete tabi kılıyor görünmektedir. Buna göre sadece, aynı zamanda mevcut olanlar mekânsal bir ilişki içerisine girebilmektedir. Aynı zamanda mevcut olan her şeyin birbiriyle mekânsal bir ilişki içinde bulunmak zorunda olduğu söylenemese de el altında bulunanlar ve ister İbn Teymiyye’nin arazların bir andan daha fazla bir süre varlığını koruyabileceği düşüncesine<sup>39</sup> binaen geçmişten âna taşınınsınlar ister ânda mevcut olsunlar ân içinde duyuya konu olanlar mekânsal bir ilişki içinde olmalıdır.

**(iii) Salt hayal ürünü olup dışta ne geçmişte ne de ânda herhangi bir gerçekliğe sahip olmamış ya da olmayan bütünlükler:** İbn Teymiyye düşüncesinde bu tür bütünlere (a) yalın cismin yapısı hususunda var olduğu iddia edilen kendinde miktara sahip olmayan cevher-i fertlerin (atom) bileşimi üzerinden kurgulanan bütünlükler, (b) kendinde soyut olan madde ve formların bileşimi

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevābu’s-şāhih*, 3/284.

<sup>37</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Minhācu’s-sunneti’n-nebeviyye fî naqdi kelāmi’s-Şī‘ati’l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (b.y.: Cāmi‘atu’l-İmām Muhammed b. Su‘ûd el-İslāmiyye, 1406/1986), 1/171-172.

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, *Minhācu’s-sunne*, 1/171.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *Mecmū‘*, 16/275.

üzerinden kurgulanan bütünler,<sup>40</sup> (c) ne zihinde ne dışta olduğu iddia edilen tümel mâhiyet bütünleri<sup>41</sup> ve daha birçok örnek verilebilir.

### 3.2. Hem Dışta Hem Zihinde Gerçekleşen Bütün

(i) **Doğal yalın cisimde bütün:** Bu bütünde parçalar ve nitelikler birbirinden ayrı var olamadığı gibi bütünden ve taşıyıcıdan da ayrı ve bağımsız olarak var olamamaktadır.

(ii) **Doğal bileşik cisimde bütün:** Bu bütünde parçalar ve nitelikler birbirinden ayrı var olamamaktadır ama başka bir bütünün varlığı yolunda parçalarına ayrılabilir.

(iii) **Yapay bileşik cisimde bütün:** Burada bütünün varlığı parçanın varlığına tabi olsa da parça, bütünün bir parçası olmaması itibarıyla, bütün var olmadan da müstakil bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla parçalar, belirli bir telif biçimine sahip olarak veya olmayarak bir bütün oluşturabilir.

## 4. Doğallık ve Yapaylık Bakımından Bütün

Burada bütünden, kendinde var olan (*kā’im bi-nefsihî*) dışsal varlıklar kastedilmektedir. Bu itibarla yapay (*şinā’î*) bütün, insan aracılığıyla oluşturulan, doğal (*tabī’î*) bütün ise insan aracılığı olmaksızın var olan bütün olarak tanımlanabilir.<sup>42</sup> Bu bütünler arasındaki farklar madde-form ve bileşim olmak üzere iki yönden ele alınabilir.

### 4.1. Madde-Form Yönünden Farklar

İbn Teymiyye düşüncesinde doğal bütün hakkında kullanılan madde ve form (*eş-şüretu’t-tibā’iyye*) kavramları farklı imalar içerse de aynı cevhere yani cisme karşılık gelmektedir. Form doğal cismin mevcut halini ifade ederken madde ismini hak etmesi dönüşebileceği yeni bir doğal bütün itibarıyla. Gümüşten yapılan yüzük gibi yapay bütünlerde ise form (*eş-şüretu’s-şinā’iyye*), bir iline (*‘araḍ*) ve nitelik olarak insan tarafından doğal maddeye verilen belirli bir şekilden ibarettir. Dolayısıyla form (*eş-şüret*) her iki bütün için cevheri ifade etmediği gibi her iki bütün için ilineği de ifade etmemektedir. Her iki bütün de “belirli” bir doğal maddeye dayanmaktadır. Bu madde, İbn Teymiyye’ye göre cevher-i fertler olmadığı gibi heyûla da değildir. Doğal bütünün maddesini daha önce var olup dönüşüme (*istiḥāle*) uğrayan kendinde kâim doğal bir madde veya form ve cisim teşkil eder. Bu madde dönüştükten sonra kendisinden geriye hiçbir şey kalmaz. Canlı, bitki ve cansızlara ait formların hava, su ve toprak gibi maddelere dayanması yahut insanın sperme dayanması buna örnek verilebilir. Yapay cismin maddesi ise şekil anlamında formun ilintilendiği belirli bir doğal bütün veya formdur.<sup>43</sup> Başka bir deyişle doğal cismin bir formdan diğer bir forma geçişi bir hakikat değişimini ifade ederken yapay cisimde bu, sadece aynı hakikatin bir şekilden başka bir şekle geçişini karşılamaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye’nin nazarında doğal cisim ve yapay cisim arasındaki maddesel ve formel farklılıklar temelinde, doğal bütünle yapay bütünün meydana geliş keyfiyeti üzerinden bir kıyaslamaya giderek meydana getirilişlerini takip eden gerekleri eşitlemek doğru değildir. Bu eşitsizliğin bir sonucu olarak ona göre yapay bütünün,

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḍ*, 5/202.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 363.

<sup>42</sup> Ahmet Zeki Turan - Nigan Bayazıt, “Tasarımda ilk kavramlar üzerine bütünsel bir model”, *İtüdergisi/a* 9/1 (Mart 2010), 6.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Buğyetu’l-murtâd*, 413-414; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḍ*, 3/84-85.

meydana getirildikten sonra sanatkarına ihtiyaç duymadığı söylenebilse de doğal bütün için bu söylem yerindeliğinden yoksundur; ne bir binayı inşa eden usta o binanın kendisini var etmekte ne de Tanrı bir cismi yaratırken zaten var olan bir şeye sadece nitelikler ve arazlar yüklemektedir.<sup>44</sup> Bina ustası zaten var olan doğal bütünleri belirli bir şekilde bir araya getirirken Tanrı bir doğal bütünün dönüştürüp yeni bir doğal bütün meydana getirmektedir. Ayrıca salt varlıksal ve salt iyi olan Tanrı’nın sanatı olması hasebiyle doğal bütünün parçaları, zorunlu olarak belirli bir yarar ve gaye doğrultusunda ahenk ve uyumlulukla koşulludur. Yapay bütünün ise böyle bir koşul aranmamaktadır.<sup>45</sup>

#### 4.2. Bileşim Yönünden Farklar

Doğal ve yapay bütünler arasında, bileşim kavramı bakımından da bazı farklara gidilebilir ve konumuz bakımından önemli olan da budur. İbn Teymiyye’nin bileşim hakkında dile getirdikleri temelinde yapay ve doğal bütünlerden her biri iki türe ayrılabilir.

##### (i) Bileşim Bakımından Yapay Bütün:

- a. Parçaları sonradan bileştirilen bütünler. İbn Teymiyye buna ilaç, ev, yemek gibi örnekler vermektedir. Bu hem homojen hem heterojen karışımları içermektedir.
- b. Bir parçası diğer parçasına karışmayan (*mā lā yemtezic*) bütünler. Bu bütün de ilk kategoriye dahildir. İbn Teymiyye buna da kapıya çakılan çivi gibi örnekler vermektedir.<sup>46</sup>

##### (ii) Bileşim Bakımından Doğal Bütün:

a. **Yalın bütünler:** Tek bir doğaya sahip olan ya da parçalarının hepsiyle aynı isme ve ifadeye sahip olup bileşim içermeyen tekil bütünlerdir.<sup>47</sup> Bu bütünler, atomlar (*el-cevāhiru’l-mufrede*) ve soyut madde (*heyūlā*) gibi var olduğu iddia edilen örtülü cevherlerin ve zâtların (*mevşūf*) ilineklere ya da formlar aracılığıyla kendilerini dışa vurmalarını ifade etmemektedir.<sup>48</sup> Bu bütünler sadece gerek niteliklerine sahip olan cevherler veya zâtlardır.<sup>49</sup> Gerek niteliklerinden soyut ve onlardan başka olan bir zât, ki Tanrı’nın zâtı da buna dahildir, hem akıl hem de dil bakımından imkansız ve dış gerçeklikle uyumlu olmayan zihni bir varsayımdan öteye geçmemektedir.<sup>50</sup> Başka bir ifadeyle bu cevherler ve zâtlar, gerek niteliklerinin toplamını ve bütününü ifade etmektedir. Her bir niteliğin parça olarak isimlendirilmesinin nedeni, zihinsel ve dilsel varlık bakımında zât bütününün ve toplamının bir parçası olmasından ileri gelmektedir.<sup>51</sup> Oysa dış gerçeklik itibarıyla bu bütünlerden her biri, tek “bir” şey olup ne somut (*hissî*) ne de soyut (*‘aklî*) bir çokluk barındırmaktadır.<sup>52</sup> Zira İbn Teymiyye’ye göre daha önce de ifade edildiği gibi gerek nitelikler, özsel nitelikle aynı şeyi ifade etmenin yanı sıra cevherler ve zâtlar ile sahip oldukları gerek nitelikler arasında varlık ve yokluk cihetinden karşılıklı bir gerek ilişkisi ve birliktelik döngünü vardır. Dolayısıyla yalın

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 3/84-85.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 481; Ayrıca bk. Demirel, “Tasarımda Bütünlük”, 153.

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 266-267.

<sup>47</sup> Ebu’s-Senâ el-İsfahânî, *Meṭāli‘u’l-enzâr ‘alâ metni Ṭavāli‘i’l-envâr* (Kahire: Dâru’l-Ketbî, 1428/2008), 112.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 5/202.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 360.

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, *Şafedîyye*, 1/109.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 114.

<sup>52</sup> İbn Teymiyye, *Beyānu telbîsi’l-Cehmiyye*, 4/125-130; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267-268.



bütünler, parçaları sonradan bileştirilmiş şeyler olarak ele alınamaz. Gerek niteliklerinin ardında soyut bir zâtın bulunmaması, gerek niteliklerinin toplamını ve birliği ifade etmesi bakımından yalın cisimler gibi Tanrı'nın da bir yalın bütün olduğu söylenebilir.<sup>53</sup> Bu bütünlerden cisimsel olanlar küçültülebilir (*taşağğur*) ancak küçültme neticesinde miktarları, sahip oldukları doğaların kaldırmayacağı düzeyde küçülürse ya aynı doğaya sahip başka bir bütüne eklenirler (*inđimām*) ya da eklenilecek bir bütün bulamazlarsa suyun havaya devrilmesinde (*inķilāb*) olduğu gibi başka bir doğaya devrilirler.<sup>54</sup>

**b. Bileşik bütünler:** Burada bütün hava, su, toprak ve ateş gibi farklı doğalara sahip cisimsel yalın bütünlerin toplamını ifade etmektedir. Bu bütün bileşim niteliğini sadece parçalarına ayrıştırılabilme cihetinden almaktadır. Burada ayrıştırmadan kastedilen duyusal bir ayrıştırmadır. Bu açıdan bileşik bütün, yalın bütünden farklılaşmaktadır. Zira yalın bütünlerde nitelikler zihinsel olarak ayrıştırılabilse de dış gerçeklikte ve duyusal olarak ayrıştırılamaz.<sup>55</sup>

## 5. Tekil Hakikat ve Türsel Hakikat Bakımından Bütün

İbn Teymiyye bir türün, başka bir türe devrilmediği sürece, türsel bütünlüğünü ve ismini koruduğunu düşünmektedir. Bu korunum, söz konusu bütünün tüm tekil dönüşümlerini ve bu dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan tekil hakikatlerini kuşatan tür çerçevesinde gerçekleşmektedir.<sup>56</sup> Bununla birlikte değişen tekil hakikatler zihin dışında varken bu hakikatleri kuşatan tür ve tümel mâhiyet, İbn Teymiyye'nin zihinsel nominalizm kuramı temelinde sadece zihinde ve dilde varlık bulmaktadır.

Aynı kuram gereği İbn Teymiyye düşüncesinde benzerliklerin varlığıyla birlikte her bir tekilin niteliği veya parçası ona özgü olduğundan<sup>57</sup> söz gelimi  $A_1, B_1, C_1$  ve  $D_1$  nitelikleri var olduğunda  $(ABCD)_1$  var olmaktadır. Yine  $A_2, B_2, C_2$  ve  $D_2$  nitelikleri var olduğunda  $(ABCD)_2$  var olmaktadır. Çünkü  $A_2, B_2, C_2$  ve  $D_2$  parçaları veya nitelikleri zihin dışında ancak ve ancak  $(ABCD)_2$  bütünüyle birlikte var olabilmektedir. Bütün ve parçaları (taşıyıcı-gerek nitelikler) arasında, bütüne ait parçalar (gerek nitelik-gerek nitelik) arasında yine karşılıklı bir gerek ilişkisi (*telāzum*) ve birliktelik döngüsü (*ed-devru'l-iktirāniyyu'l-ma'ī*) bulunduğu<sup>58</sup> birinin değişimi diğerlerinin de değişimini ifade etmektedir. Örneğin  $A_1$ 'in dışsal varlığı, bütün olan  $(ABCD)_1$ 'in dışsal varlığını veya  $(ABCD)_1$  bütününün dışsal varlığı,  $A_1$  parçasının dışsal varlığını gerektirmektedir. Yahut  $A_1$ 'in dışsal varlığı sözgelimi  $C_1$ 'i,  $C_1$ 'i'nin varlığı da  $A_1$ 'i gerektirmektedir ve diğer gerek nitelikler ve bütün arasındaki ilişki de böyledir. Bu, dışsal olan her bir tekil bütün ve o bütünün sahip olduğu nitelikler için geçerlidir. İbn Teymiyye'nin nazarında taşıyıcı-nitelik veya zât-sıfat ikilikleri ve bu manada bütünlükleri sadece zihinde olduğundan, dışta taşıyıcı ve zât sadece gerek niteliklerinin toplamını ve bütününü ifade ettiğinden ve bu bütünün gerek nitelikleri arasında karşılıklı gerek

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *İktidā'u's-şirā'i'l-mustakīm*, 2/327; İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 41; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267-268; Takıyyuddīn İbn Teymiyye, *Mes'eletun fī tevḥīdī'l-Felāsife*, thk. Mübârek b. Râşid el-Heslân (Amman: Dâru'l-Feth, 1439/2018), 65.

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/118; İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 4/186, 5/200.

<sup>55</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 266-267.

<sup>56</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 5/200; İbn Teymiyye, *el-Cevābu's-şahīh*, 4/252, 254.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Mes'eletun fī tevḥīdī'l-Felāsife*, 21. İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 4/256; 10/191.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 3/420.

ve bağımlılık ilişkisi bulunduğundan, bir nitelikteki en ufak bir değişim, tüm niteliklerde dolayısıyla zâtta ifadesini bulan bütünde değişim anlamına gelmektedir.<sup>59</sup>

Dile getirilen tekil nitelik ve bütünler, türsel ve tümel olan A, B, C ve D nitelikleri ya da onlardan oluşan (ABCD) bütününün dışsallığını gerektirmemektedir. Çünkü İbn Teymiyye’ye göre mutlak mâhiyetlerin mutlak ve tümel olmaları bakımından zihin dışında var veya sabit olması mümkün değildir. Yani A olması bakımından A yahut B olması bakımından B var olamaz. Yine (ABCD) bütünü olması bakımından (ABCD) var değildir. Ama yukarıda 1 ve 2 yahut başka işaretlerle imlenebilecek olan nitelik ve bütünler, her zaman A ve B gibi türsel nitelikleri ve (ABCD) gibi türsel bütünleri mutabakat cihetinden doğru yüklemeler olarak kabul etmektedir.<sup>60</sup>

Tekil bütün ile tümel ve türsel bütün arasındaki ayrımın bizi birçok yanlış akıl yürütmeden koruyacağı söylenebilir. Bu yanlışlara Euthydemos’un Kleinias’ı düşürdüğü tarzda bir safsata örnek verilebilir. Nitekim bir sofist olan Euthydemos, harflerin hepsini bilmesinin okuduğu her şeyi daha önce bildiği anlamına geldiğini dolayısıyla bir şeyi öğrenirken hiçbir şey öğrenmediğini söylemek suretiyle Kleinias’ı köşeye sıkıştırmaya çalışır.<sup>61</sup> Euthydemos’un sunduğu safsatanın anlamı şudur: Sözelimi A, B, C ve D harflerini biliyorsan bunlardan oluşturulan “ABCD”, “ADCB”, “CDBA”, “BCAD” gibi bu harflerden oluşan ve mekânsal içerimli bütünler olmaları itibarıyla birbirinden farklı olan tüm kelimeleri (telifleri) bilmen gerekir. Oysaki Euthydemos’un bu dediği, bütün anlamında tüm için geçerli değildir. Bu anlamda tümde, harflerin hepsini bilmek, farklı teliflerde ortaya çıkan tüm farklı sonuçları bilmek anlamına gelmemektedir. Ancak ve ancak A, B, C ve D harflerinin ortak bir niteliği itibarıyla farklı teliflerinden aynı sonuca ulaşılabilir. Yani Euthydemos’un burada bütün olarak tümü, tümelliğin ilkesi olarak tüme yani tümele indirmek suretiyle amacına varmaya çalıştığı fakat bunun yanlış olduğu görülmektedir.

Bu yanlışlıklara epistemolojik, ontolojik ve diğer ilim alanlarından daha birçok örnek verilebilir. Ama maksadın anlaşıldığı inancına binaen bu örnekle iktifa etmenin yeterli olacağını düşünüyor, meselenin yalın bir bütün olan Tanrı ile ilgili yönüne geçmek istiyoruz.

## 6. Tanrı’nın Tekil Hakikat Bütünlüğünde Değişim ve Hudûs

İbn Teymiyye yaratma-yaratılan ayrımı üzerinden, Tanrı’da kâim olan hâdislerle evrendeki hâdisleri açıkça birbirinden ayırmaktadır.<sup>62</sup> Bu itibarla onun, sonradan meydana gelen (*hâdis*) kavramını yaratılan (*maḥlûḳ*) kavramından daha geniş bir anlamda kullandığı söylenebilir. Yani yaratma bir fail tarafından var edilmeyi (*ibdāʿ*) ve takdir edilmeyi içerirken sonradan meydana gelen her varlıkta böyle bir koşul aranmamaktadır.<sup>63</sup> İbn Teymiyye’nin bu ayrımı, kendinde kâim olan her varlık gibi Tanrı’nın da birçok gerek niteliğe sahip olan zât olduğu<sup>64</sup> ama bunun yanında

<sup>59</sup> Bk. Özakcan, *İbn Teymiyye’nin Selefîyye Felsefesi: Tümeller Sorunu*, 185-204.

<sup>60</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḳ*, 1/290-291.

<sup>61</sup> Platon, *Euthydemus-Parmenides*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 33.

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 272-275.

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, *Şafedîyye*, 1/240; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 274.

<sup>64</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 360.

hâdis fiilleri taşımasıyla birlikte dışsal mevcudiyeti ve subûtu bakımından kadim olan yegâne zât<sup>65</sup> olduğu sonucunun bir gereği olarak yaptığı söylenebilir.

Bu sonucun, İbn Teymiyye düşüncesindeki temel gerekçelerinden biri, geçişli olan herhangi bir fiilin, fâilinde kâim olmadıkça başkasına geçmesinin mümkün olmayışdır.<sup>66</sup> Ayrıca ona göre Tanrı'nın ezelde atıl olmasındansa fiilde bulunup bir şeyleri ihdas etmesi daha yetkin (*ekmel*) bir durumdur.<sup>67</sup> Dolayısıyla fiilde bulunmak Tanrı için zorunludur ve Tanrı herhangi bir takdirde bu durumdan ayrı tutulamaz. Bu durumda, her hâdis mefulünden önce fail olan Tanrı'da hâdis bir fiilin kâim olması zorludur. O halde Tanrı'da hâdis fiillerin kâim olması O'nun için bir yetkinliktir ve zorunludur. Ama her bir hâdis fiil, varlığı bakımından failinden sonradır. Öyleyse İbn Teymiyye düşüncesinde, belirli ve tekil olup "failin varlığından sonra" var olan hâdis fiillerden her biri itibarıyla olmasa da peşi sıra gelen hâdis fiiller anlamında fiil türünün ve var olmaları gereken ânda var olan tekil hâdis fiillerden her birinin Tanrı'nın yetkinliği ve gerek niteliği olduğu sonucuna ulaşılabilir.<sup>68</sup> Fiil gibi kudret, irade, hayat, bilgi, işitme, görme, konuşma ve sair nitelikler de Tanrı'nın yetkinlik ve gerek nitelikleridir.<sup>69</sup>

Bunun yanında daha önce dile getirildiği üzere bir zât, gerek niteliklerinin bütününe ifade etmektedir ve o zâtın gerek nitelikleri arasında varlık ve yokluk bakımından karşılıklı bir gerek ilişkisi ve birliktelik döngüsü vardır. Öyleyse belirli ve tekil fiillerden her biri belirli ve tekil olan kudret ve irade gibi diğer gerek nitelikleri gerektirirken dile getirildiği anlamıyla fiil türü, kudret türünü, irade türünü ve diğer gerek niteliklerin türünü gerektirmelidir. Çünkü tekiler tekil gerekleri, türseler de türsel gerekleri koşullamaktadır. Bu itibarla İbn Teymiyye, Tanrı'nın ezelde kâdir olduğunu ve kadirlik türünün sürekli olduğunu söylemekle birlikte Tanrı'nın birçok kadirliklere sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>70</sup> Aynı şey, İbn Teymiyye'nin benimsediği "Sıfatlardan bazısı hakkında söylenen, diğer bazısı hakkında söylenen gibidir."<sup>71</sup> ilkesi gereği irade ve diğer gerek nitelikler için de geçerlidir. İbn Teymiyye düşüncesi temelinde bunun aksi, türsel olanın tüm taalluklara nispeti eşit olduğundan imkansız olan tesadüfü (*tercîh bilâ mureccih*) gerektirmenin yanında sarîh aklın desteklediği "Her hâdisin hâdis bir nedeni olmalıdır." ilkesini ihlal anlamı taşımaktadır.<sup>72</sup>

Bu tespitten sonra İbn Teymiyye'nin zihinsel nominalizmi gereği, evrendeki her bir mefulün bir diğerinden her yönüyle farklı olduğu<sup>73</sup> ifade edilmelidir. Mefuller arasında var olan bu farklılık temelinde, o mefullerden birine neden olan fiilin, diğer bir mefule neden olan fiilden, dışsal varlığı itibarıyla farklı olduğu söylenmelidir. Çünkü her yeni ve tekil sonucun yeni ve tekil bir nedeni

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *Şafedîyye*, 1/37; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/3.

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 2/4.

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/10-11.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/6; Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Aşbahâniyye*, thk. Muhammed b. Avde es-Se'avî (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1430), 411-414.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/7.

<sup>70</sup> İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/67.

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 31.

<sup>72</sup> İbn Teymiyye, *Şafedîyye*, 1/80-81, 144-147.

<sup>73</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Şerhu hadîsi'n-nuzûl*, thk. Muhammed b. Abdürrahman el-Hamîs (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1414/1993), 84.

olmalıdır.<sup>74</sup> Tekil fiilin değişmesiyle birlikte, aralarındaki karşılıklı gerek ilişkisi ve birliktelik döngüsü itibarıyla, diğer tekil gerek niteliklerden her birinin de değişmesi gerekmektedir. Bu durumda Tanrı’nın zâtı, gerek niteliklerinin bütünü ve toplamı olduğundan ve İbn Teymiyye’ye göre “Sıfatlar hakkında söylenen, zât hakkında söylenen gibidir.”<sup>75</sup> yargısı doğru olduğundan her hâdis fiil sırasında dıştaki Tanrı, tekil hakikati bakımından değişmek, yenilenmek (*teceddud*) ve hudûs bulmak yani yokken var olmak durumundadır. Ama dışsal tekil hakikatte meydana gelen değişim, peşi sıra gelen tekileri ifade eden türsel yahut bu tekileri zihinde bir araya getiren tümel herhangi bir hakikatte bir değişime neden olmadığı gibi türsel Tanrı hakikatinden ve türselliğin oluşturduğu tümel Tanrı hakikatinde de bir değişime sebebiyet vermemektedir. O halde Tanrı, türsel ve tümel bütünlüğü bakımından hakikatini ve ismini her durumda korurken tekil hakikati bakımından değişime uğruyor ve fiil olarak tezahür eden her bir momentte farklı bir tekil hakikat olarak var oluyor olmalıdır. Burada esas olan türsel ve tümel niteliklerle belirli ve tekil olan nitelikler arasındaki farkı kavrayıp türsel ve tümel olanın kadim hükmünü alması yanında belirli ve tekil olanın hâdis olduğunun ayırdına varmaktır.<sup>76</sup>

İbn Teymiyye açısından bu sonuç, Tanrı’nın tekliğine halel getirmediği gibi onda herhangi bir eksikliğe de işaret etmemektedir. Nitekim o, bir şey yaratıldıktan sonra ona dair bilginin Tanrı’da meydana geldiğini ve bunu reddetmenin bilgiden yoksunluk (*cehâlet*) içermesi itibarıyla tanrısal yetkinliği deşillemeye denk olduğunu söylerken kendini savunma sadedinde şu ifadelere yer vermektedir:

“Bu konuda senin ve arkadaşlarının söyleyebileceği en uç şey, [söylediklerimizin Tanrı’da] ‘çoğalma’ (*tekeşşür*) ve ‘değişme’yi (*teğayyur*) gerekli kılacağıdır. Bu iki lafız (çoğalma ve değişme) birden fazla anlama taşınabilecek lafızlardandır (*mücmel*). Dile getirdiğimiz görüş, birden çok Tanrı’nın varlığını gerekli kılmamaktadır. Rab olan, tek bir Tanrı’dır. Dile getirdiklerimizin gereği, Tanrı’nın bilgi ve sözlerinde çoğalmadır. Bu da doğrudur (*hakık*) ve onun sahip olduğu yetkinliklerin en yücelerindendir. Değişme kavramında kastedilen ise türsel hakikatin değişimi (*istiḥāle*) değildir. Kastedilen onun isteği ve kudretiyle konuşması, yine kudreti ve isteğiyle hâdisleri meydana getirmesidir... Bilgi bu ikisini gerektiriyorsa, doğru olanın gerektirdiği şey doğrudur... Bilginin çelişğini deşillemek, bilginin gereklerini deşillemekten yeğdir...”<sup>77</sup>

En nihayetinde, Tanrı dahil her dışsal hakikatin, kendindeliği bakımından dışta, zât ve şahısta ifadesini bulan bütünün gerek nitelikleri aralığında, zihinde ise o bütünün gerek nitelikleriyle kendisi ve o bütünün tekil hakikatleriyle türü ve tümel formu aralığında olmak üzere üç farklı bütünle karşılaştığı söylenebilir.

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu*, 122-123.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 43.

<sup>76</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Şerḥu ḥadîsi ‘İmrân b. Ḥuşayn*, thk. Ebu Abdurrahman Fevîz Ahmed (Beyrut: Müessesetu’r-Reyyân, 1420/1999), 84-85.

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḍ*, 10/77, 83.



Şekil V

Varılan bu noktada, yukarıda söylenenleri göz önünde bulundurarak fail olması itibarıyla mefullerinden ve fiillerinden her birini önceleyen Tanrı’nın türsel kıdemi yanında “kendisinden önce başka bir şey bulunmayan” anlamında yegâne kadim varlık olup hudûsa konu olmadığına dair İbn Teymiyye’nin verdiği hükmü<sup>78</sup> bir parametre olarak muhafaza etmenin zorunluluğunu vurgulamak gerekiyor. Zira öyle zannediyoruz ki bu hüküm, Tanrı’nın var olmadığı söylemine karşı durmak kadar önemli ve hayatidir. İbn Teymiyye’nin şu ifadesi de bunu açığa vurmaktadır: “Zorunlulukla bilinmiştir ki varlığın (vucūd), bizâtihi vacip olan, kendisi dışındaki herhangi bir şeye gereksinmeyen (ğani), kadim, ezelî, hudûsu ve yokluğu mümkün olmayan bir var edeni (mūcid) olmalıdır.”<sup>79</sup>

## 7. Tanrı ile Evren Aralığında Bütün: Zamansal ve Mekânsal İçerim Bakımından Varlık Bütünü

İbn Teymiyye’ye göre bir tekil hakikatin zihinsel gereklerinin sınırı olmadığı gibi dışsal gereklerinin de bir sınırı yoktur. Her bir tekil hakikatin zihinsel gerekleri Tanrı’ya, Tanrı’nın bilgisine, yaratımına ve tüm evrene uzanırken dışsal hakikatler de öyledir.<sup>80</sup> Dolayısıyla Tanrı’nın meydana getirdiği mefullerin bütünü ifade eden evrene ait parçalarda meydana gelen her bir değişim, Tanrı’nın tekil hakikatinde değişimi öncelediği gibi bütün-parça arasındaki karşılıklı gerek ve bağımlılık ilişkisi çerçevesinde evrenin her bir paçasında ve dolayısıyla bütününde de bir değişime yol açıyor olmalıdır.

Evrende meydana gelen her bir değişim de aynı zamanda Tanrı’nın bir sonraki fiilinin hakikatini belirliyor olmalıdır. Zira İbn Teymiyye’de Tanrı fiilleri hâdis olmaları itibarıyla edilgendir (*infî‘ālî*). Ama bu edilgenlik Tanrı dışındaki bir failden değil, Tanrı’nın hâdis kudretinden kaynaklanmaktadır;<sup>81</sup> diğer varlıklarda olanın aksine Tanrı fiillerinin edilgenliği maluliyeti içermemektedir. Hâdis kudret ise hâdis irade ve ilme dayanmaktadır. Bunun yanında İbn Teymiyye’ye göre Tanrı fiilleri belirli bir gaye doğrultusunda meydana gelmekte ve şeylerin sahip olduğu yeter neden teşkil etmeyen tabiatlar, süreğen bir âdet ve hikmet (sebeup-sonuç ilişkisi) çerçevesinde eserlerine neden olmaktadır.<sup>82</sup> Hatta onun nazarında mucizeler bile bu çerçe-

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevābu’s-şāhih*, 5/33.

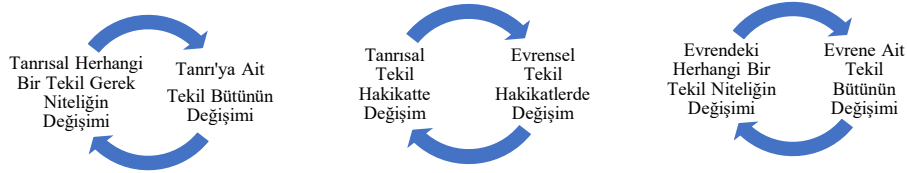
<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 16-17.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 10/120-122.

<sup>81</sup> Ayrıntı için bk. Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Cāmi‘u’r-resā’il*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Dâru’l-‘Atâ, 1422/2001), 2/395-400.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, 135-136, 434-435; İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 9/341; İbn Teymiyye, *Mecmū‘*, 13/20.

dışında değildir.<sup>83</sup> Öyle ki hikmeti gereği var olanlardan yola çıkılarak Tanrı’nın bir sonraki irâde ve fiiline vakıf olmak mümkündür.<sup>84</sup> Ama bu durum, Tanrı’da herhangi bir eksikliği ve kendi dışındaki bir şeye gereksinmeyi içermemektedir. Çünkü Tanrı hem nedenlerin, hem sonuçların hem de nedensellik ilişkisinin yaratıcısıdır.<sup>85</sup> O halde, evrendeki her bir tekil değişim, sonuçlarını belirli bir düzen içinde gerektirmelidir. Bu sonuçlar da ancak ve ancak Tanrı’nın mefulleri olarak ortaya çıkmak durumunda olduğundan Tanrı’nın bu sonuçlara ve gayelere dair yeni bilgisi irâdesini, kudretini ve en nihayetinde fiilini sınırlıyor ve onun yeni tekil hakikatini belirliyor olmalıdır. Ne de olsa daha önce söylendiği üzere her yeni ve hâdis olan şey, yeni ve hâdis bir sebebi ya da koşulu gerektirmektedir. Dolayısıyla hâdis olan tekil Tanrı hakikatleri de yeni bir sebebi olmasa da yeni bir koşulu gerektirmelidir ki bu da Tanrı dışındaki tek varlık olan evren bütününden başkası değildir. İbn Teymiyye paradigması açısından, değişim ve dönüşüm yönüyle çizgisel ama yukarıda dile getirilen yönüyle de döngüsel olan böylesi bir varlık tarihi kaçınılmaz bir konsept olarak ortaya çıkıyor görünmektedir.



Şekil VI

Yukarıda söylenenlerin yanında evren bütünü, onu oluşturan parçalar arasındaki determinasyon itibarıyla özel bir telifa sahip mekânsal ve zamansal içerikli bütüne ân zarfında dahil olduğu gibi Tanrı ile evren de İbn Teymiyye paradigması esasında aynı itibarla ân zarfında aynı bütüne dahil olmalıdır. Çünkü İbn Teymiyye’nin düşüncesinde evren ile Tanrı arasında zamansal bir ilişki söz konusudur. Nitekim ona göre dışsal gerçeklikte herhangi iki şey arasında zamansallık dışında bir öncelik ve sonralık var değildir. Belirli olan her bir zaman, belirli olan hareketin veya fiilin miktarıyken türsel ve mutlak zaman, türsel ve mutlak hareket veya zamanın miktarıdır. Ayrıca daha önce de söylendiği gibi Tanrı, fâil olması hasebiyle belirli (*mu’ayyen*) olan her fiilden ve yine belirli olan her mefulünden önce vardır.<sup>86</sup> Lakin bu öncelik, Tanrı’nın ân zarfında zamansal olarak evrenle birlikte var olmaya devam etmediğini göstermemektedir. Hatta zorunlu varlığa sahip olması temelinde bu devamlılık zorunlulukla nitelenmelidir. O halde hem sadece zihinde bulunan türsel Tanrı bütünü, yine sadece zihinde bulunan türsel evren bütününden önce gelmeli ve o bütün, tümelliğinde bu kavramı içermeli hem de hâdis ve yalın olan tekil Tanrı bütünlerinden her biri, tekil evren bütünlerinden her birini öncelemeli, onun hâdis varlığı ve mâhiyetiyle birlikte kendi hâdis varlığını ve mâhiyetini sürdürmelidir. Yani evren ile Tanrı aralığında, tüm mevcudatı kuşatan zaman içerikli bir bütünlük olmalıdır.

<sup>83</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân (Riyad: Edvâü’s-Selef, 1420/2000), 2/868-869.

<sup>84</sup> Bk. İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, 2/912-919.

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, *Şerhu’l-Aşbahâniyye*, 411, 435; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 4/203-205.

<sup>86</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-sunne*, 1/171-74.

Yine Tanrı ile evren arasında belirli bir cihette ve konumda bulunma anlamında mekânsal bir ilişki de vardır. Bu ilişki, İbn Teymiyye'nin Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi, cevher (*kā'imun bi-nefsihî* anlamında)-nitelik/araz (*kā'imun bi-ğayrihî*) ilişkisi değil, biri diğerine zarf olmayan cevher-cevher ilişkisi temelinde ele alıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü onun nazarında kelâmcıların aksine Tanrı için “evrenin ne içinde ne dışında”<sup>87</sup> denilemez. Zira bu, bedahete ve sarîh akla aykırı olup Tanrı'nın zâtıyla her yerde olduğu söylemi türünden bir ifadedir ve en az onun kadar imkansız ve kabul edilemezdir.<sup>88</sup> Ona göre Tanrı, küre şeklinde olan feleğin merkezinde olmadığına göre yukarı cihetinde olmalıdır. Bunun nedeni kürenin alt ve üst dışında bir cihetinin olmamasıdır. Kürenin altı, merkezi iken üstü, her cihetten dışıdır. Bu durumda Tanrı, evrenin dışında ve yukarı cihetinde olmalıdır.<sup>89</sup> Öyleyse evren ile Tanrı aralığında zamansal içerim bakımından bütünlüğün yanında yukarıda söylenen anlamıyla tüm mevcudatı kuşatan mekânsal içerim bakımından bir bütünlük de olmalıdır. Nitekim İbn Teymiyye mekânın, başka bir şeye gereksinmeyi içerir tarzdaki tüm kullanımlarının Tanrı'dan değillenmesi gerektiğini söylemektedir. Ama bununla birlikte o, mekânı sözgelimi “Bir şeyin altında olan şey.” olarak tanımladıktan sonra, arşı mekân olarak belirleyip Tanrı'nın ona “gereksinmemekle birlikte” onun üstünde olduğunu söyleyen bir kişinin, bu özel kullanımı itibarıyla kuracağı “Tanrı bir mekândadır.” yargısının doğru olacağını belirtmektedir.<sup>90</sup>

## Sonuç

“Bütün” kavramı, İbn Teymiyye'nin dilinde dışsal ya da zihinsel bir çokluk içermek zorunda olan birliği ifade etmektedir. Toplamla aynı anlama gelip fertlerinin toplamından başka olan bir şeye işaret etmemektedir. O, varlık durumu ve varlığında taşıdığı bütünlük itibarıyla, içerdiği çokluğa karşılık gelen parçalarından her birine, karşılıklı gerek ve bağımlılık ilişkisiyle bağlıdır. Bir bütünün parçaları da o bütünün parçaları olmaları itibarıyla kendi aralarında böyle bir ilişkiye tabidir.

Burada bütünü, her yönüyle ele almamış olsak da onun, İbn Teymiyye düşüncesini hemen tüm yönlerden kuşatmamıza imkan veren bir kavram olduğu söylenebilir. Bu kavramın İbn Teymiyye metinlerine yansıyan yönlerinden biri, gereksinim kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre her gereksinme illet-malul ilişkisini zorunlu kılmamaktadır. Gereksinme koşul-koşullanan ilişkisi üzerinden de sağlanabilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bütünün sahip olduğu parçaların onun varlık öncesi ve varlık durumlarında ondan bağımsız bir varlığa sahip olup olamamasıdır. Parçaları veya nitelikleri bütünden önce var değilse aralarında birlikte bulunmayı ifade eden koşul-koşullanan ilişkisi çerçevesinde bir gereksinim söz konusudur. Doğal cisimsel bütünlükler ve Tanrı bütünü bu kategoriye dahildir.

Bütünün bir diğer yönü ise mekânsal ve zamansal içeriye yönelimde tezahür etmektedir. Mekânsal bütün özel bir telif biçiminin olması ve olmaması bakımından ikiye ayrılmaktadır. Bu bütün çerçevesinde bütünü oluşturan parçaların yerleri değiştiğinde farklı niceliksel ve niteliksel

<sup>87</sup> Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî uşûlî'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 2/43.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûd*, 6/143-46.

<sup>89</sup> Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-'arşîyye* (Mısır: İdâretü't-Tibâa el-Münîre, ts.), 17-33.

<sup>90</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûd*, 6/248-249, 9/126; İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsî'l-Cehmiyye*, 5/157.

sonuçlar elde edilmektedir. Zamansal bakımdan bütün ise bir arada durum ve sıralı durum olmak üzere iki duruma sahiptir. Bir arada durum mekânsal bütüne paralel olarak ân içine hapsedilip özel bir telife sahip olan ve olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunun en bariz örneklerinden biri lafız ve anlam aralığında ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye, dilsel unsurları dışsal olmaları itibarıyla dışsal olgulara indirgeyerek taşıyıcı ve gerek nitelikleri bağlamında ele almaktadır. Dışsal gerçeklikte taşıyıcı, gerek niteliklerin bütününe ifade ediyorsa ve sahip olduğu anlam bütününe bulunduğu gerek bağlamlar çerçevesinde kazanıyorsa tümce de kelimelerin bütününe ifade etmekte ve konuşanın kastı, bulunduğu zaman, mekân ve diğer tüm gerek nitelik ve bağlamların bir aradalığında kendi anlam bütününe açığa vurmaktadır. Sıralı bütün ise evrenin tarihi ve belirli bir doğal cismin tarihi olmak üzere iki itibarla değerlendirilebilmektedir ve her iki itibar da salt zihinsel çerçevede kalmaktadır. Burada ilk önce var olan veya kendisini dünyada bulan insanın süreç içinde oluşturduğu mâhiyet bütünü gibi varoluşçu bir nosyon akla gelebilir. Ama bu, İbn Teymiyye metinlerine yabancısıdır. Onda da bir insan bütününe ulaşma çabası vardır ama bu çabanın keyfiyeti, insan doğasına yönelik farklı bir çalışmaya konu edilebilir.

Bütün, zihinsellik ve dışsallık yöneliminde sadece zihinde gerçekleşen hem dışta hem de zihinde gerçekleşen ve salt hayalde gerçekleşen olmak üzere farklı bir boyut kazanmaktadır. Sadece zihinde gerçekleşen bütün, zamansal ve mekânsal mevcudiyet bakımından iki itibara sahipken ikinci boyutta yalın doğal cisim, bileşik doğal cisim ve bileşik yapay cisim çerçevesinde üç yön kazanmaktadır. Doğallık ve yapaylık da bütün tarafından kuşatılan iki olgudur. Bu yönelimde yapay cisim ile doğal cisim “bileşim” itibarıyla iki türe ayrılmaktadır. Bileşim yapay ya da doğal bileşik bütünler için geçerliken yalın cisimler için geçerli olan bir olgu değildir. Yalın bütünün parçaları veya nitelikleri, niceliksel bir bütünü ve çokluğu ifade etmemektedir. Bu itibarla Tanrı da evren dışında bulunan bir yalın bütündür.

Doğallık ve yapaylık yönelimini, tekilik ve türsellik yöneliminde bütün takip etmektedir. Tekillik bakımından bütün dışta varken türsellik bakımından bütün sadece zihinde var olabilmektedir. Tekillik ve türsellik bakımından bütün cisimlerde olduğu gibi Tanrı için de geçerli olan bir kavramdır. Tanrı dışta tüm diğer dışsal gerçeklikler gibi gerek niteliklerinin toplamını ifade ederken onu niteleyen farklı fiil momentlerinde kazandığı farklı tekil hakikatler itibarıyla türsel bir bütünlük kazanmaktadır. Bütün-parça ilişkisi itibarıyla bir gerek parçanın değişimi bütünün ve diğer parçaların değişimini gerektirdiğinden her fiil değişiminde tekil Tanrı hakikati değişmekte ve başka bir tek bütün olarak hudûs bulmaktadır.

Bir bütün olması itibarıyla evrende gerçekleşen en ufak bir değişim tüm evreni etkilemektedir. Böylece Tanrı’nın tekil hakikat değişimi evrenin tekil hakikat değişimini sağlamaktadır. Bunun tam aksi de bir yönüyle çizgisel ama diğer bir yönüyle döngüsel olan bir varlık tarihine işaret eder biçimde doğrudur. Aralarında zamansal ve mekânsal içerim bakımından bir bütünlük de bulunan Tanrı ve evrenden her biri türsel olarak kadimdir. Bunun yanında Tanrı dışındaki her şey anlamında evrende bulunan olgulardan her biri hem tekil hakikatleri hem de mümkün olan kendinde varlıkları bakımından hâdis ve bu anlamda yaratılmışken Tanrı, kendinde ve zorunlu olan mevcudiyeti ve başka bir varlık tarafından öncelenmemiş olması bakımından yegâne kadim varlıktır. Bununla birlikte Tanrı da evrendeki varlıklar gibi her bir dışsal tekil hakikati bakımından hâdistir.



## Kaynakça

- Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkârul-efkâr fî uşûl'd-đîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. 3 Cilt. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Baskı, 1424/2004.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Uşûlu'd-đîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Demirel, Mehmet Remzi. "Tasarımda Bütünlük Prensibinin Disiplinler Arası İncelenmesi". *Akdeniz Sanat Dergisi* 13/24 (2019), 149-158.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ. *Meţâli'u'l-enzâr 'alâ metni Tāvâli'i'l-envâr*. Kahire: Dâru'l-Ketbî, 1428/2008.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Fuşuşu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Âlemin Hudûsu Problemi*. çev. Cihan Özaykan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Şerhu hadîsi'n-nuzûl*. thk. Muhammed b. Abdürrahman el-Hamîs. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Beyānu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye*. thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî. 10 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1426.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Buğyetu'l-murtâd fi'r-reddi 'ala'l-Mutefelsife ve'l-Qarâmiya ve'l-Bâtıniyye*. thk. Musa ed-Düveyş. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 3. Basım, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Der'u te'ârudi'l-'akli ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 10 Cilt. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *el-Cevābu's-şahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan vd. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *er-Reddu 'ala'l-mantıkiyyîn*. thk. Abdussamed Şerefuddîn el-Ketbî. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1426/2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *er-Risāletu's-Şafediyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, 1406.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *et-Tedmuriyye*. thk. Muhammed b. Avde es-Se'avî. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1421/2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *İktidā'u's-şirātî'l-mustaķim li muḥālefeti eşḥābi'l-ceḥim*. thk. Nâsir Abdülkerim el-Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, 7. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Mecmū'u'l-fetāvā*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Mes'eletun fî tevḥidi'l-Felāsife*, thk. Mübârek b. Râşid el-Heslân. Amman:

Dâru’l-Feth, 1439/2018.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Şerhu hadîsi ‘İmrân b. Huşayn*. thk. Ebu Abdurrahman Fevvâz Ahmed. Beyrut: Müessesetu’r-Reyyân, 1420/1999.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Minhâcu’s-sunneti’n-nebeviyye fî nakdi kelâmi’s-Şî‘ati’l-kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. b.y.: Câmi‘atu’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *er-Risâletü’l-‘arşıyye*. Mısır: İdâretü’t-Tibâa el-Münîre, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Şerhu’l-Aşbahâniyye*. thk. Muhammed b. Avde es-Se‘avî. Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 1430.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Câmi‘u’r-resâ’il*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 2 Cilt. Riyad: Dâru’l-‘Atâ, 1422/2001.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *en-Nubuvvât*. thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân. 2 Cilt. Riyad: Edvâü’s-Selef, 1420/2000.

Platon. *Euthydemos-Parmenides*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.

Turan, Ahmet Zeki – Bayazıt, Nigan. “Tasarımda ilk kavramlar üzerine bütünsel bir model”. *İtüdergisi/a* 9/1 (Mart 2010), 3-14.

Özaykan, Cihan. *İbn Teymiyye’nin Selefiyye Felsefesi: Tümmeller Sorunu - Anti-İdealizm ve Zihinsel Nominalizm*. İstanbul: Divan Kitap, 2024.

Özaykan, Cihan. “‘Tüm’ (Kull) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 655-672. <https://doi.org/10.33227/auifd.1492935>

Şentürk, Emine Yasemin. “Hegel ve Derrida Tartışması: Gerçek Bütün Mü?”. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 7/1 (Ocak 2014), 108-124.



## Teoriden Pratiğe Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk: Fahreddin er-Râzî'nin Görüşleri ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler

From Theory to Practice in Taklîf Mâ Lâ Yutâq: The Opinion of Fakhr al-Dîn al-Râzî and His Criticisms of the Mu'tazila

Yakup HAFIZOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Niğde/Türkiye  
Assistant Professor, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Niğde/Türkiye  
[yhafizoglu@ohu.edu.tr](mailto:yhafizoglu@ohu.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-2008-9060](https://orcid.org/0000-0002-2008-9060) | [ror.org/03ejnre35](https://ror.org/03ejnre35)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 20 Mart 2025        | 20 March 2025         |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 19 Mayıs 2025       | 19 May 2025           |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan

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

### 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 (Yakup Hafizoğlu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

### Atıf | Cite As

“ Hafizoğlu, Yakup. “Teoriden Pratiğe Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk: Fahreddin er-Râzî'nin Görüşleri ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 148-178. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1662351> ”

## Öz

Bu çalışma, kelâm ilminin temel tartışma konularından biri olan "teklîf-i mâ lâ yutâk" meselesini Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) yorumları çerçevesinde ele almaktadır. Kelâm ekolleri arasında geniş bir tartışma alanı bulan bu mesele, Allah'ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği yükümlülükler verip veremeyeceği sorusu etrafında şekillenmektedir. Araştırma, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdî ekollerinin bu konuya dair görüşlerini karşılaştırmalı olarak değerlendirerek Fahreddin er-Râzî'nin bu meseleye getirdiği özgün bakış açısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Teklîf kavramı, Allah'ın insanlara sorumluluk yüklemesi anlamına gelir ve kelâm ilminin en temel konularından biridir. Teklîfin temel şartları arasında insanın akıl ve irade sahibi olması yer almaktadır. "Teklîf-i mâ lâ yutâk" ise kişinin gücünün yetmediği bir yükümlülüğü yerine getirmekle sorumlu tutulması anlamına gelir. Mu'tezile ekolü, ilâhî adalet ilkesine dayanarak, Allah'ın insanlara güç yetiremeyecekleri yükümlülükler vermesinin imkânsız olduğunu savunurken, Eş'arîler Allah'ın mutlak kudreti çerçevesinde böyle bir teklîfin mümkün olduğunu iddia etmiştir. Mâtürîdîler ise Allah'ın yalnızca insanların yerine getirebileceği teklîflerde bulunacağını kabul ederek Mu'tezile'ye yakın bir görüş benimsemiştir. Araştırmanın kapsamı, İslâm düşüncesinde teklîf kavramının epistemolojik ve teolojik temellerini, farklı kelâm ekollerinin teklîf-i mâ lâ yutâk'a dair teorik ve pratik yaklaşımlarını içermektedir. Râzî'nin bu konudaki yorumları, özellikle *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî* adlı eserindeki akli ve naklî deliller çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmanın önemi, kelâm ekolleri arasındaki farklı görüşleri ele alarak İslâm düşüncesinde ilâhî adalet, kudret ve insan sorumluluğu arasındaki ilişkiyi teklîf-i mâ lâ yutâk açısından anlamaya katkı sağlamasıdır. Bu araştırmanın amacı, kelâm ekollerinin teklîf anlayışlarını açıklamak, Râzî'nin bu konudaki kritik analizini değerlendirmek ve özellikle Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâk'ın imkânsızlığına dair argümanlarına karşı geliştirdiği eleştirileri sistematik olarak incelemektir. Râzî, Mu'tezile'nin ilâhî adalet ilkesi çerçevesinde geliştirdiği tezleri eleştirerek güç yetiremeyen teklîfin teorik düzeyde kalmadığını, aksine pratikte de mümkün ve geçerli olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin görüşleri, Eş'ariyye ekolünün genel anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Araştırmada yöntem olarak literatür taraması, klasik kelâm metinlerinin analizi ve karşılaştırmalı değerlendirme teknikleri kullanılmıştır. Çalışmada, öncelikle kelâm ekollerinin teklîf konusundaki temel argümanları ele alınmış, ardından Râzî'nin Mu'tezile'nin tezlerine karşı geliştirdiği akli ve naklî karşıt deliller incelenmiştir. Elde edilen sonuçlar Râzî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk konusundaki yaklaşımının Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye yönelik teorik bir çerçeve oluşturduğunu göstermektedir. O, Kur'an'dan örnekler vererek geçmiş peygamberlerin ve toplumların güç yetiremeyecekleri yükümlülüklerle karşı karşıya kaldıklarını ileri sürmekte ve teklîfin pratikte de gerçekleştiğini savunmaktadır. Netice itibarıyla Râzî'nin analizlerinin, teklîf anlayışının kelâm ilmi içinde daha geniş bir çerçevede ele alınmasına önemli katkılar sağladığını söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Teklîf-i mâ lâ yutâk, Adalet, İrade, Kudret, İnsan fiilleri.

## Abstract

This study examines the issue of taklif mā lā yutāq, one of the fundamental debates in the science of Kalām, within the framework of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's interpretations. This issue, which has been widely discussed among Kalām schools, revolves around the question of whether God can impose obligations on humans that exceed their capacity. The research aims to present al-Rāzī's unique perspective on this matter by comparatively evaluating the views of the Mu'tazila, Ash'ari and Mātūrīdī schools. The concept of taklif refers to God's imposition of responsibilities upon human beings and is one of the most fundamental topics in Kalām. Among the essential conditions of taklif is that humans must possess reason ('aql) and free will (irāda). The term taklif mā lā yutāq specifically denotes a situation in which an individual is held accountable for fulfilling an obligation beyond their capability. The Mu'tazila, based on the principle of divine justice, argue that it is impossible for God to impose such unbearable obligations on human beings. The Ash'arites, on the other hand, claim that such an imposition is possible within the framework of God's absolute power. The Mātūrīdī school, aligning more closely with the Mu'tazila, maintains that God only imposes obligations that humans are capable of fulfilling. The significance of the study lies in its contribution to understanding the relationship between divine justice, power and human responsibility in Islamic thought by addressing the differing views among theological schools, particularly in the context of taklif-i mā lā yutāq. Al-Rāzī's interpretations on this subject are analyzed primarily within the context of his work al-Ma'tālib al-Āliya min al-'Ilm al-Ilāhī, considering both rational and scriptural evidences. The significance of this study lies in its contribution to understanding the relationship between divine justice, omnipotence and human responsibility from the perspective of taklif mā lā yutāq by addressing the divergent views among Kalām schools. The aim of this research is to explain the understanding of taklif in the schools of theology, to evaluate Rāzī's critical analysis on this issue and

especially to systematically examine the criticisms he developed against the Mu'tazila's arguments regarding the impossibility of taklîf-i mâ lâ yutâk. Al-Râzî critiques the Mu'tazilite thesis, which is constructed upon the principle of divine justice, by asserting that the notion of obligations beyond human capability is not merely theoretical but is also valid and applicable in practice. In this regard, al-Râzî's views align closely with the general position of the Ash'arî school. This study employs literature review, textual analysis of classical Kalâm sources and comparative evaluation methods. In this study, firstly the basic arguments of the schools of Kalâm on the subject of Taqlîf were discussed and then the rational and traditional counter-evidences developed by Râzî against the theses of Mu'tazila were examined. The findings indicate that al-Râzî's approach to taklîf mâ lâ yutâq aims to refute the Mu'tazilite position through a well-structured theoretical framework. By citing examples from the Qur'an, he argues that past prophets and societies were subjected to obligations beyond their capacity, thereby demonstrating that taklîf mâ lâ yutâq is a reality in practice as well. In conclusion, al-Râzî's analyses make a significant contribution to the broader discourse on taklîf within the science of Kalâm, enriching the discussion by providing a comprehensive perspective on divine obligation, justice and omnipotence.

**Keywords:** Kalâm, Taklîf-i mâ lâ yutâq, Justice, Will, Omnipotence, Human actions.

## Giriş

Kelâm ilminde teklîf, Allah'ın insanlara sorumluluk yüklemesini ifade eden temel bir kavramdır. Bu sorumluluklar, bireylerin akıl ve irade sahibi olmalarına dayanır ve onları iyi ile kötü arasında seçim yapmaya yönlendirir. Teklîf-i mâ lâ yutâk ise bir kimseye gücünün ötesinde bir yükümlülüğü yerine getirmekten sorumlu tutulması anlamına gelir.

İnsanın kapasitesinin ötesinde bir yükümlülük teklîf etmek, öncelikle teklîfin mahiyeti itibarıyla insanın sınırlılıklarını göz ardı eden bir yaklaşım sergilemektir. Bu durum, teklîfin işlevselliğini de ortadan kaldırır. Yerine getirilmesi mümkün olmayan bir yükümlülüğün insanlara bildirilmesi ve onların bunu gerçekleştirmesinin beklenmesi, dini ya da vahiy temelli tebliğin daha baştan insan gücünün ötesinde olduğunu varsaymak anlamına gelir. Zira teklîf, içerdiği anlam ve değer bağlamında önem kazanır. İnsanlar, kendilerine bildirilen emir ya da yasakları içeriği çerçevesinde değerlendirir ve bu değerlendirme doğrultusunda kabul ya da reddetme yönünde bir tutum sergiler. Dolayısıyla insanın gücünü aşan bir yükümlülüğü kabul etmek, vahyin uygulanabilirliği açısından da sorun teşkil etmektedir.<sup>1</sup>

Kelâm ekollerinin insan fiilleri ve teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine ilişkin farklı yorumlar getirmelerinin temel nedeni, her birinin kendi metodolojisi doğrultusunda Allah'ın zatına ilişkin tasavvuru muhafaza etme çabasıdır.<sup>2</sup> Bu bağlamda teklîf-i mâ lâ-yutâk, kelâm ekolleri arasında Allah'ın adaleti, insanın özgür iradesi ve sorumluluğu bağlamında tartışılan önemli ihtilaf konularından biridir.<sup>3</sup> Bu nedenle teklîf konusu, Allah'ın irade, kudret ve adalet sıfatları ile teklîfin makuliyeti ve insanın bu teklîfe güç yetirebilme kapasitesi bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda, "Allah-insan ilişkisi ahlâkî bir temele mi, yoksa bütünüyle ilâhî iradenin (keyfe mâ yeşâ') tasarrufuna mı dayanmaktadır?" sorusu önemli bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Şayet

<sup>1</sup> Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 115.

<sup>2</sup> Canan Üzel, "Mu'tezile ve Eş'ari Mezheplerinin Kulun Sorumluluğu Bağlamında İnsan Fiilleri ve Teklif-i Mâ lâ Yutâk Mukayesesi", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 10 (2022), 120.

<sup>3</sup> Nezir Maviş, "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teflif-i Mâ Lâ-Yutâk'ın Konumu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 96.

bu ilişki “keyfe mâ yeşâ” esasına dayanıyorsa, bunun adalet ve zulüm bağlamında nasıl değerlendirileceği sorunu ortaya çıkmaktadır.<sup>4</sup>

Bu çalışmada, kelâmî ekollerinin teklîf-i mâ lâ yutâk konusundaki yaklaşımları incelenerek Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) özgün görüşleri analitik bir bakışla ele alınacaktır. Râzî, bu meselede özellikle Allah'ın mutlak iradesi, adalet ve hikmet ilkeleri ile insanın sorumluluğu arasındaki ilişkiyi açıklama çabasıyla öne çıkmaktadır. Onun, teklîfin makuliyetini ve insanın buna güç yetirme kapasitesini temellendiren yorumları, Mu'tezile'nin bu konuya yaklaşımıyla karşılaştırmalı bir şekilde incelenecek ve konuya dair bir değerlendirme yapılacaktır.

## 1. Teklîf Kavramının Temelleri ve Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk'ın Kelâmî Tartışmalardaki Yeri

Arap dil ve edebiyatı âlimi Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (veya el-Fürhûdî) (ö. 175/791), Arap dilinin ilk sistematik sözlüğü olarak kabul edilen *Kitâbü'l-'Ayn* isimli eserinde teklîf kavramının kökenine dair önemli bilgiler vermektedir. Buna göre, “el-kelef” (الكلف), bir şeye aşırı düşkünlük veya derin bir bağlılık anlamına gelmektedir. Bu nedenle “كَلِفَ بِهَذَا الْأَمْرَ” (bu işe bağlandı) ve “وبهذه الجارية” (bu cariyeye bağlandı) denir. Kişi ona âşık ya da tutkun anlamında “kelif” ve “mükellef (مكلف)” olur. “el-külf”; bir işin sorumluluğunu ya da sıkıntısını üstlenmek anlamına gelmektedir. Bununla bir musibet ya da hakla ilgili bir konuda üstlenilen çaba ya da sorumluluk kastedilir.<sup>5</sup> Halîl'in verdiği bilgilere göre teklîf ile bir gönüllülük hali olan “kelif (aşırı ilgi veya bağlılık)” ve belirli bir zorunluluk hali olan “külfet (bir işin sorumluluğunu üstlenmek)” arasında bir denge kurulmaktadır. Kişinin dostları için “külfet” ve “teklîfe” katlanması, aynı zamanda bir fedakârlık ve samimiyet göstergesidir.

Aynı kelimeden türeyen “tekellûf,” zahmetle yapılan, yapmacıklık içeren veya aşırı gösterişe dayalı bir eylemi ifade eden terimdir. Bu nedenle, “tekellûf” iki şekilde kategorize edilmiştir:

- Övülen (mahmûd) tekellûf: Kişinin yaptığı bir eylemi kolaylaştırmak ve sevdiği bir şey haline getirmek için çaba göstermesi. Bu çerçevede, ibadetlerdeki çabaya “teklîf” (yükümlülük) denir.
- Yerilen (mezmûm) tekellûf: Kişinin gösteriş için çaba göstermesidir.<sup>6</sup>

İslâm düşünce geleneğinde teklîf meselesi üzerine genel bir mutabakat bulunmaktadır. Düşünürlerin ortak kanaatine göre insan, bilgiyi elde edebilen, bu bilginin farkında olabilen ve kavradıklarını ayırt ederek tanımlayabilen bir cevherdir; dolayısıyla fiillerinden sorumlu bir

<sup>4</sup> Abdulnasır Süt, “İlahî Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ yutâk Örneği”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2015), 292.

<sup>5</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (y.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), “klf”, 5/372. Kavramla ilgili ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed İvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “klf”, 10/139-140; Ebu'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), “klf”, 5/136; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “klf”, 9/307.

<sup>6</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), “klf”, 721-722.

varlıktır.<sup>7</sup> Kelâm ilminde teklîf, Allah'ın kullarını güçlerinin ötesinde bir şeyle yükümlü tutup tutamayacağı (teklîf-i mâ lâ yutâk) meselesi çerçevesinde tartışılmıştır. Şer'î hitapla muhatap kılınan, fiil ve davranışlarına şer'î hükümler bağlanan, akıl ve ergenlik çağına ulaşmış bireyler "mükellef"<sup>8</sup> olarak nitelendirilmektedir. Usul âlimleri, mükellefi "el-mahkûm aleyh" (kendisi hakkında hüküm verilen) şeklinde de tanımlar. Bir bireyin mükellef sayılabilmesi için kendisine yöneltilen ilâhî hitabı anlayabilecek ve bu hitabın gerekliliklerini yerine getirebilecek yeterliliğe sahip olması gerekir. Bu bağlamda mükellefiyetin amacı, kişinin sorumluluğunu ilâhî bir sınama çerçevesinde yerine getirmesidir. Kulların dinen yapmakla veya kaçınmakla yükümlü bulundukları işlere "ef'âl-i mükellefin", bunlarla ilgili hükümlere "ahkâm-ı teklîfiyye" denir.<sup>9</sup>

Teklîf, insanın bir fiille yükümlü kılınmasını ifade eder ve insana bir zorluk ya da sorumluluk yükler. Bu bağlamda, teklîfin şer'î ve aklî olmak üzere iki ana kategoride ele alındığını görmekteyiz. Şer'î teklîf, ilâhî vahye dayanan ve Allah'ın emir ve yasaklarıyla kullarını yükümlü kıldığı sorumlulukları kapsamaktadır. Aklî teklîf ise aklın insana dayattığı sorumlulukları ifade eder. Ancak bu ayrım, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile düşünce ekolleri tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Ehl-i sünnet'e göre teklîfin yalnızca Allah'tan olması mümkündür. Akıl, insanı yükümlü kılacak bağımsız bir otoriteye sahip değildir. Bu nedenle teklîfin şer'î ve aklî olarak ayrılması kabul edilemez. Mu'tezile ise teklîfin aklî ve şer'î olarak ikiye ayrılabilirliğini savunur. Onlara göre akıl, fiillerin iyi ya da kötü olduğunu belirleme ve teklîf hükümlerini anlamada bağımsız bir role sahiptir.<sup>10</sup>

Bâkılânî (ö. 403/1013), teklîf kavramını ilâhî emir ve yasaklar çerçevesinde ele alarak bu kavramın teolojik, ahlâkî ve hukukî boyutlarının birbiriyle uyumlu bir bütün oluşturduğuna dikkat çeker. Bu açıdan teklîfin anlamını, fakihlerin kullandığı üç temel çerçevede açıklamıştır:

1. Fiil veya terk sorumluluğu: Teklîfin asıl anlamı, bireyin yapmasında veya terk etmesinde meşakkat ve zorluk barındıran bir fiille sorumlu tutulmasıdır. Bu, özellikle tevhid, nübüvvet ve namaz gibi genel farzlar için geçerlidir. Akıl ve baliğ olan her birey bu yükümlülüklerin muhatabıdır ve bu sorumluluk, başkalarının aynı fiili yerine getirmesiyle düşmez. Ancak farz-ı kifaye kapsamındaki görevlerde birinin ifası diğerlerinden yükümlülüğü kaldırır.
2. Hüküm ve sorumluluk bilinci: Bâkılânî'ye göre, teklîfin bir diğer boyutu, sorumluluğun bireyin iradesi dışında ortaya çıkan hâllerde dahi geçerli olmasıdır. Örneğin, unutmaya veya uyuma gibi durumlar fiilin yerine getirilmesini engellese de birey bu fiili kaza etme yükümlülüğüne sahiptir. Bu, fiilin yerine getirilmesine yönelik öncelikli sorumluluğun bir

<sup>7</sup> Ömer Türker, "Teklifin Hakikati: İslam Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme", *Teklif: 2 Aylık Düşünce Dergisi*, 1 (2022), 51.

<sup>8</sup> Ayet ve hadislerde cinlerin de Allah'a iman ve ibadetle yükümlü olduğu ifade edilmiştir. Bk. Nezir Maviş, "Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti", *Eskiye* 50 (2023), 659-681. Benzer şekilde, meleklerin de belirli görevleri yerine getirirken teklîfe tâbi oldukları kabul edilmektedir. Peygamberler ise günahlardan korunmuş olmalarına rağmen, ismetleri onların imtihan süreçlerini ortadan kaldırmadığı için mükellef statüsünde değerlendirilmişlerdir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

<sup>9</sup> Sinanoğlu, "Teklif", 40/385.

<sup>10</sup> Yar, *Müslüman Kelamında Teklif*, 27-31.

hatırlatmasıdır. Ayrıca, hayız hâlinde ibadet sorumluluğunun kalkması gibi geçici durumlar, teklîfin bağlayıcılığını o an için askıya alır.

3. Fiilin temsili değeri: Fakihler, çocuk, köle ve hasta gibi bireyleri de teklîf kavramıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu noktada, onların farz olmamakla birlikte yerine getirdikleri ibadetler, ileride yükümlü oldukları fiillerin bir temsili karşılığıdır. Örneğin, hastanın zorlanarak yaptığı ibadetler veya çocuğun baliğ olmadan önce eda ettiği namaz, yükümlülük şartları oluştuğunda geçerli olacak ibadetlerin yerini alır.<sup>11</sup>

Muhakkiklerden birçoğuna göre, gücün yetmediği bir şeyi teklîf etmek aklen ve naklen abes olduğu için caiz değildir. Söz gelimi görme engelli bir kişiden görmesini istemek bu kabildendir. Bu konuda şu ayetler delil olarak gösterilmiştir: “*Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yüklemel...*”<sup>12</sup> ve “*Allah, dinde sizin için hiçbir zorluk kılmadı.*”<sup>13</sup> Ancak, teklîfin caiz olduğunu savunanlar, Ebû Leheb’in iman etmekle mükellef kılınmasını delil getirirler. Hâlbuki Allah, Ebû Leheb’in iman etmeyeceğini kesin olarak bilmektedir. Çünkü Allah’ın bilgisi değişmez. Bu konuda usul âlimleri şu açıklamayı yapmışlardır: Kendisi mümkün olduğu hâlde, dışsal nedenlerle imkânsız hale gelen durumlarla teklîf caizdir. Ancak, özünde imkânsız olan şeylerle (örneğin, zıtların bir araya gelmesi) teklîf caiz değildir.<sup>14</sup>

İnsanın gücünün yetmeyeceği durumlar, üç ana grupta ele alınmıştır:

- a) Akıl ve tabiat kanunları açısından (âdeten) meydana gelmesi mümkün görülen, ancak Allah’ın iradesi doğrultusunda gerçekleşmesi imkânsız olan olaylar: Bu kategoride, örneğin bir kâfirin imanla yükümlü tutulması gibi durumlar yer alır. Burada, küfür durumu, insanın özgür iradesine dayalı olarak sabit olmuşken, insanın Allah’ın kendisi hakkındaki mutlak bilgisini tam olarak bilmesi mümkün değildir. İslâm âlimleri, bu tür meselelerde, insanın bu gibi teklîflerle yükümlü tutulmasının caiz olduğu konusunda görüş birliğine sahiptir.
- b) Akıl ve âdetlere aykırı olarak iki zıt şeyin bir arada var olması: Bu tür durumlar, akıl ve deneyim açısından imkânsız kabul edilir. İki zıt kavramın aynı anda ve aynı yerde bulunması gibi bir durum, İslâm âlimleri tarafından da kabul edilmez. Bu konuda ittifak vardır.
- c) Akıl yoluyla mümkün olmakla birlikte, doğa yasaları gereği âdeten imkânsız olan durumlar: İnsanların bu tür olaylarla ilgili sorumlu tutulmadığı bilinmekle birlikte, bu tür olayların akıl ve fizik kuralları açısından mümkün olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda Eş’arîler, insanın vasıtasız uçmasını câiz görürken, Mu’tezile ve Mâtürîdiyye âlimleri ise bunun aklen mümkün olmadığını savunmuşlardır.<sup>15</sup>

Şu hâlde teklîf kavramı üç temel unsuru içermektedir: Teklîf eden Allah (mükellif), teklîfe muhatap olan insan (mükellef) ve teklîfe konu olan yükümlülükler (mükellefün bih). Teklîfin sahih kabul edilebilmesi için mükellif, mükellef ve mükellefün bihin belirli nitelik ve şartlara sahip

<sup>11</sup> Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûlî'l-fıkıh*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/239-241.

<sup>12</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2008), el-Bakara 2/286.

<sup>13</sup> el-Hac 22/78.

<sup>14</sup> Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 300.

<sup>15</sup> Sinanoğlu, “Teklîf”, 40/387.



olması gereklidir.<sup>16</sup> Teklîfin geçerlilik şartları konusunda İslâm âlimleri genel olarak birbirine yakın görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre mükellif olan Allah, mükelleflere yükümlülüklerini yerine getirebilmeleri için gerekli olan bilgi, irade ve kudret imkânı sağlamaktadır. Mükellefin teklîfi üstlenmesi, bireyin ya da çevresindeki unsurların ilâhî emirleri yerine getirme ve toplumsal değişim gerçekleştirme kapasitesine sahip olmasıyla anlam kazanır. Bu kapasitenin temel şartı ise kudret/güçtür. Kudret, bir fiilin failine aidiyet kazandırır ve böylece fiilin öznesi insan olur. Bu aidiyet, insanı yalnızca bir faile değil, aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk taşıyan bir varlığa dönüştürür.<sup>17</sup>

Fiilden önce mi yoksa fiilin gerçekleşme anında mı bulunduğu tartışılan kudret, gerçek kudret (istitâat) olarak adlandırılır. Bu kudret, bazı kelâm âlimleri tarafından, "fiilin ortaya çıkışına doğrudan etki eden ve kesin bir iradede kaynaklanan güç" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>18</sup> Kudret ayrıca "canlı bir varlığın bir şeyi yapabilme ya da terk edebilme yeteneği" olarak da tanımlanmıştır. Burada iradenin varlığı önemlidir; çünkü güç ancak iradeyle yönlendirilerek faaliyete geçebilir. Kudret, iradeyi etkileyen bir niteliktir. Bu, kişinin iradesini harekete geçirip belirli bir fiili yapmasına veya yapmamasına olanak tanımaktadır. Kudret, bireyin ilâhî yükümlülükleri yerine getirme kapasitesini belirlemede farklı işlevlere sahip olduğu için "mümkün kudret" ve "kolaylaştırıcı kudret" olmak üzere iki temel açıdan incelenmiştir. Buradaki ayrım, bireyin yükümlülüklerle muhatap olma ehliyeti ve bu yükümlülükleri yerine getirirken kolaylık sağlanması açısından yapılmıştır. Mümkün kudret (القدرة الممكنة): bir kişinin bedensel ya da mali olarak bir yükümlülüğü yerine getirebilmesi için sahip olması gereken en düşük düzeydeki yetenek veya imkânlardır. Kudret ise yükümlülüğün bireye yüklenebilmesi için temel bir şarttır. Yani, kişinin fiziksel ya da mali gücünün bulunmadığı bir durumda yükümlülüğün varlığı söz konusu olamaz. Örneğin, bir birey mali durumu müsait değilse zekât yükümlüsü kabul edilmez. Kolaylaştırıcı Kudret (القدرة الميسرة): bireyin yükümlülükleri yerine getirirken sadece mümkünlüğü değil, aynı zamanda kolaylığı da (يسر) sağlayan daha yüksek düzeyde bir kudrettir. Bu kudret, yükümlülüğün devam etmesi ve yerine getirilmesi sürecinde rol oynar. Örneğin, zekât

<sup>16</sup> Teklîfin mükellefin kapasitesi dâhilinde olması ilkesine teklîf edenin ve muhatap olan insanın riayet etmesi esastır. Zira Allah'ın insana teklîfte bulunması ve insanın bu teklîfleri yerine getirmesi, her iki tarafın rollerini içeren karşılıklı bir sözleşme çerçevesinde gerçekleşir. Bu noktada, insanın rolünü göz önünde bulundurduğumuzda, insana kapasitesini aşan bir yükümlülüğün teklîf edilmesi anlayışının kabul edilemez olduğu açıkça görülmektedir. Bk. Yar, *Müslüman Kelamında Teklif*, 113.

<sup>17</sup> Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelami Arka Planı", 288.

<sup>18</sup> Ehl-i sünnete göre, kudret bir araz olarak kabul edilir ve arazların sürekliliği bulunmamaktadır. Yani bir araz, iki zaman diliminde birden var olamaz. Bu nedenle, kudretin fiilden önce var olması durumunda, fiilin gerçekleştiği anda mevcut olması mümkün değildir. Böyle bir durumda, mükellefin fiili gerçekleştirebilmesi için gerekli kudretten yoksun kalacağı ileri sürülmüştür. Ayrıca, Ehl-i sünnet anlayışına göre, insan fiilleri de dâhil olmak üzere her şeyin yaratıcısı Allah'tır. İnsan, bir fiili seçip irade ettiğinde, o fiilin yaratılması Allah tarafından gerçekleştirilir. Ancak bu yaratma, Allah için bir zorunluluk teşkil etmez. Aksine, insanın sorumluluğunu temellendirmek ve eylem özgürlüğünü temin etmek amacıyla Allah'ın sünneti (âdetullah) gereği olarak gerçekleşmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahim Kozalı, "İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 257-258.

yükümlülüğünün devamı için bireyin nisap miktarındaki mal varlığını koruması gerekir. Eğer nisap miktarı düşerse bu yükümlülük de sona ermektedir.<sup>19</sup>

Ehl-i sünnet ve özellikle Hanefî usulcülere göre bir şeref addedilen mükellefiyetin kazanılması, henüz gerçek anlamda kudret mevcut değilken, sebeplerin ve azaların sağlıklı bir şekilde işleyişine dayalı olarak kudret-i mümekkinine esasına bağlanmıştır. Bu yaklaşım, kudret-i mümekkinenin, usul bilginleri tarafından ifade edildiği üzere, kudret-i hakikiyeyi içerdiği veya onun ön şartı ve ilk aşaması olarak kabul edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, teklîfin gerçekleşmesi, gerçek kudretin tam anlamıyla mevcut olmadığı bir durumda, kudret-i mümekkinine çerçevesinde değerlendirilmektedir.<sup>20</sup>

İslâm âlimleri teklîf ve kudret ilişkisini tartışırken, Allah'ın kullarını güçlerinin yetmeyeceği sorumluluklarla yükümlü tutmadığı konusunda fikir birliğine varmışlardır. Ancak bu mesele teorik düzeyde ele alınmış ve farklı ekoller arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Mu'tezile ve Mâtürîdî âlimler, Allah'ın insanı gücünü aşan sorumluluklarla yükümlü tutmasının aklen mümkün olmadığını savunurken, Eş'ariyye ve Cebriyye bu durumu aklen mümkün görmektedir.<sup>21</sup>

Bu çerçevede, Allah'ın adaleti ilkesini merkeze alan Mu'tezile ekolünün, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine nasıl yaklaştığını anlamak, kelâmî sistemlerin tutarlılığını değerlendirmek ve teklîf anlayışlarının dayandığı aklî ve ahlâkî temelleri ortaya koymak açısından önem arz etmektedir.

### 1.1. Mu'tezile Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Mu'tezile ekolü, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ahlâkî bir temele oturtmayı amaçlamış ve düşünce sistemlerinin merkezine Allah'ın adalet ilkesini yerleştirmiştir. Bu bağlamda teklîf ve mükellefiyet meselesi, Mu'tezile'nin "Allah'ın adaleti" ilkesine dayanan düşünce sistemi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Mu'tezile'ye göre insanın gücünün yetmediği bir fiille sorumlu tutulması aklen çirkin (kabih) olup bu durum Allah'ın adalet anlayışıyla bağdaşmamaktadır.<sup>22</sup> Buradan hareketle bir bireyin herhangi bir yükümlülük altına alınabilmesi için o fiili gerçekleştirme gücüne (iktidara) sahip olması gerektiği temel bir şart olarak ortaya konulmuştur. Ayrıca bu gücün, teklîf anından önce mevcut olması gerektiği vurgulanmış, aksi hâlde teklîfin geçerliliğini ve anlamını yitireceği ifade edilmiştir. Çünkü fiilden önce veya sonra bu gücün varlığına ihtiyaç yoktur. Zira fiilden önce güç gereksiz olup, fiilden sonra ise yükümlülük sona erdiğinden böyle bir şart aranmaz. Bununla birlikte Allah'ın bir fiili gelecekte gerçekleştirilmek üzere emretmesi de mümkündür. Bu durumda, kişinin o anda söz konusu fiili gerçekleştirecek bir güce sahip olması şart değildir; önemli olan, fiilin yapılması gereken zamanda bu güce sahip olmasıdır. Ancak kişinin mevcut olmadığı ya da tamamen güçsüz olduğu bir durumda, Allah'ın ona herhangi bir yükümlülük yükleme Mu'tezile açıdan mümkün

<sup>19</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), "Kudret", 173.

<sup>20</sup> Kozalı, "İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-", 256.

<sup>21</sup> Sinanoğlu, "Teklif", 40/385.

<sup>22</sup> Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), Mu'tezile ekolünün teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda, böyle bir yükümlülüğün aklen çirkin olduğu gerekçesiyle imkânsız olduğunu savunduğunu belirtmiştir. Bk. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *el-Mevâkıfî ilmi'l-kelem*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 3/393.

görülmemektedir. Çünkü bu, teklîfin akıl ve adalet ilkelerine aykırıdır.<sup>23</sup> Onların bu yaklaşımı, teklîf ve mükellefiyeti, adalet ve hikmet ilkelerine uygun olarak mantıksal çerçevede şekillendirdiklerini göstermektedir.

Kādî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre, mükellef, kendisine yöneltilen teklîfin mahiyetini kavramalı ve yüce menfaatlara ulaşmanın mümkün olduğunun farkında olmalıdır. Zira teklîf olmaksızın bireyin hedeflenen faydayı elde etmesi imkânsızdır. Bu açıdan, Allah'ın mükellefi yaratması, teklîfin gerekli şartları tamamlanıncaya kadar onu yaşatması, ardından kendisine yükümlülükler bildirmesi ve nihayetinde onu mükâfata eriştirmesi, söz konusu gayenin zorunlu unsurlarını teşkil etmektedir.<sup>24</sup>

Kādî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) teklîf kavramını, "kişinin kendisine bir yük ve zorluk içeren bir fiili yapmasını istemektir" şeklinde tanımladığı bilgisini verir. Ona göre temel, teklîfin hakikatte mükelleften zorluk içeren bir şeyi talep etmesidir.<sup>25</sup> Abdülcebbâr, teklîfin mahiyeti hakkında Şeyh Ebû Hâşim'in yaklaşımını ele alarak önemli bir değerlendirme yapar. Ona göre, Ebû Hâşim'in harekete geçirme (tahrik) ve sorumluluk yükleme (tesvid) konularındaki yöntemi, teklîfin hakikatinin mükellefi mükellef kılan ve onun üzerinde doğrudan etkili olan bir şey olması gerektiğini ifade eder. Ancak Kādî Abdülcebbâr, böyle bir yaklaşımın imkânsız olduğunu belirtir ve bu nedenle teklîfin mahiyetinin, iradenin varlığına bağlanması gerektiğini ileri sürer. Zira teklîf, iradenin belirli bir biçimde ortaya konmasıyla anlam kazanmaktadır.<sup>26</sup> Abdülcebbâr, teklîfi faydayı elde etme veya zararı def etme amacı taşıyan bir bilgilendirme ya da yönlendirme olarak tanımlar. O, teklîf kavramını yalnızca Allah'a atfeder ve mutlak anlamda yükümlülük koyma yetkisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu belirtir. İnsanların teklîf kavramını kullanmasının ise mecazî bir anlam taşıdığını ifade eder. Ona göre, teklîfin muhatabı olan insan, akıl, güç ve kudret

<sup>23</sup> Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklif*, thk. Muhammed Ali en-Neccar - Abdulhalim en-Neccar (Kahire: y.y., ts.), 11/367; Mu'tezile, insanı mükellef kılma fiilini Allah'ın adalet ve hikmet prensipleri çerçevesinde değerlendirmiş ve bu fiilin temelinde insanın faydasını gözetken bir yaratılış amacı bulunduğunu savunmuştur. Onlara göre, Allah, insana gücünün yetmeyeceği sorumluluklar yüklemeyi gibi mükellef kıldığı görevler de insanın dünyevî ve ahlâkî anlamda olgunlaşmasını hedeflemektedir. Ayrıca, mükellef olmayan varlıklar, mükelleflerin bu sorumluluklarını yerine getirmelerine yardımcı olmak, onların Allah'ın kudretini idrak etmesine vesile olmak ve yaratılışın hikmetini anlamalarına imkân sağlamak amacıyla var edilmiştir. Bu bakış açısı, Allah'ın insanı mükellef kılarken adaleti ve hikmeti esas aldığını ve hiçbir yükümlülüğün anlamsız ya da insanın yararına aykırı olmadığını ortaya koymaktadır. Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 251.

<sup>24</sup> Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 92.

<sup>25</sup> Kādî Abdülcebbâr, teklîfin hakikatini irade ve emrin ilişkisinde temellendirerek şöyle bir görüş ortaya koyar: Teklîf bağlamında emir zikredilir, çünkü genellikle bir iradenin varlığı, o iradenin emirle ortaya konmasıyla anlaşılır. Abdülcebbâr'a göre, bir efendi, kölesine işaret yoluyla bir fiili yapmasını istediğini ifade ettiğinde, ona teklîf yüklemiş sayılır; tıpkı açıkça emir verdiğinde olduğu gibi. Bu bağlamda, zorluk içeren bir fiilin başka birine yaptırılmasını isteyen kişi, hangi dilde olursa olsun, mükellefiyet yüklemiş sayılır. Çünkü gerek emir gerekse işaret yoluyla ortaya konan durum, iradenin varlığına işaret eder. Ancak Kādî Abdülcebbâr, emrin teklîf ile aynı anlama gelmediğini vurgular. Örneğin, bir efendi, kölesini tehdit ederken emir şeklinde bir söz kullansa dahi, bu durum köleye teklîf yüklediği anlamına gelmez. Abdülcebbâr, bu noktada şu ilkeyi öne çıkarır: İtaat eden bir kişi, ancak emredilenin iradesine uygun bir fiili yerine getirmesi durumunda itaat etmiş sayılabilir. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/292-295.

<sup>26</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/295.

gibi Allah'ın kendisine bahsettiği yetilerle bu yükümlülüğü yerine getirebilir. Ayrıca o, insan fitratında iyiyi arzulama ve kötüden kaçınma eğilimi bulunduğundan, bu doğal eğilim, teklîfin bir parçası olarak değerlendirir. Zira ona göre teklîf, insanın bu fitrî özellikleriyle uyumlu bir şekilde işlerlik kazanmaktadır.<sup>27</sup> Ayrıca Kādî Abdülcebbâr, insanın doğası gereği bazı şeylere karşı arzu, bazılarına ise nefret duyması gerektiğini vurgulayarak, teklîfin anlamlı olabilmesi için kişinin arzusuna rağmen bazı fiilleri terk etmesi veya istemediği halde bazı fiilleri gerçekleştirmesi gerektiğini belirtir. Teklîf gereği yasaklanmakla birlikte kişi doğası/tabiatı gereği bir şeyden kaçınıyorsa o kişinin o fiili yapmamasının bir değeri olmayacaktır. Bu bağlamda o, teklîfin içerisinde belirli bir zorluk barındırması gerektiğini savunur; aksi takdirde teklîfin yerine getirilmesinin bir anlamı kalmaz. Ona göre teklîfin değer kazanması, bireyin arzularına rağmen onu yerine getirmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>28</sup>

Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın teklîfinin altında yatan hikmeti açıklarken iki temel unsura işaret eder: Bunlardan ilkinde Kādî, kötülüğe teşvikin imkânsızlığından bahseder. Zira Allah'ın kötülüğe teşvik etmesi mümkün değildir. Çünkü kötülüğe teşvik, ahlâkî olarak kötü bir fiildir ve Allah, mutlak iyilik sahibi olduğu için böyle bir eylemde bulunmaz. İkincisi ise insanı yücelten bir amaç bulunması ki teklîfin nihai gayesi, insanı başka yollarla ulaşamayacağı yüksek bir mertebeye ulaştırmaktır. Bu, insanın iradesini kullanarak ahlâkî ve ruhsal bir olgunluğa erişmesini sağlamakta dolayısıyla teklîf, insanın varoluşsal amacını gerçekleştirmesi için ona bir imkân vermektedir.<sup>29</sup>

Kādî Abdülcebbâr'ın teklîf anlayışının, Mu'tezilî düşüncenin temel ilkelerinden olan ilahî adalet ve hikmet kavramları çerçevesinde şekillendiğini görmekteyiz. Onun düşüncesinde teklîfin, insan iradesi ve ilahî irade arasındaki dengede konumlandırıldığı açıkça görülmektedir. Dolayısıyla ona göre teklif, insanın özgür iradesine ve ilahî hikmetin mükemmelliğine dayanmaktadır. Abdülcebbâr bu yaklaşımla, bir taraftan ilahî yükümlülüklerin ahlâkî ve ontolojik temellerini açıklarken, diğer yandan da insanın sorumluluğunu ve seçme özgürlüğünü de merkeze alan bir teklîf anlayışı ortaya koymuştur. Sonuç olarak, Kādî Abdülcebbâr, teklîf-i mâ lâ yutak anlayışını açık bir şekilde reddetmiş, teklîfin Allah'ın adalet ve hikmetine uygun olarak insanın kapasitesine uygun bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Mu'tezile'nin adalet ilkesi, insanın sorumluluklarının kendi kapasitesiyle sınırlı olduğu anlayışına dayanır. Mu'tezil'den Ebû Alî el- Cübbâr'ın (ö. 303/916), A'râf sûresi 42. ayetini<sup>30</sup> yorumlayışı da bu minvalde bir seyir takip eder. O, bu ayetin, Allah'ın insana gücünün yetmeyeceği şeyleri yüklediği yönündeki Cebriyye mezhebinin görüşünü geçersiz kıldığını savunmaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ bu tür bir yükümlülüğün imkânsız olduğunu beyan etmektedir. Eğer Allah, kulların fiillerini yaratan olsaydı, bu durumda insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması söz konusu olurdu. Çünkü Allah'ın bir fiili insanda yaratıp aynı anda o fiilin gerçekleştirilmesini

<sup>27</sup> Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 510-511; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/481-482.

<sup>28</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 303; Mustafa Bozkurt, "Kadî Abdülcebbâr'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 9/26 (2006), 231.

<sup>29</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 511.

<sup>30</sup> "İnanan ve yararlı iş işleyenler ki kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükleriz..."

emretmesi mantıksal bir çelişkiye yol açar. Zira bu zaten meydana gelmiş bir fiilin tekrar gerçekleştirilmesini istemek anlamına gelir ki böyle bir talep imkânsızdır.<sup>31</sup>

Diğer yandan, eğer Allah insana bir fiili emrettiğinde, o fiili henüz yaratmamışsa, aynı şekilde insanın gücünün dışında bir sorumluluk yüklemek anlamına gelir. Zira bu durumda, kulun o fiili meydana getirme gücü bulunmamaktadır. Dolayısıyla Cübbâî ve taraftarları, Allah'ın insanı gücünün yetmediği şeylerle yükümlü kılmasının aklen mümkün olmadığını savunmaktadır. Ayrıca, bu tartışmadan hareketle, insanın bir fiili gerçekleştirmeden önce ona yönelik bir kudretinin olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Eğer kudret, ancak fiilin gerçekleşmesiyle birlikte ortaya çıkıyorsa, bu durumda kâfirin iman etmeye gücü olmadığı halde iman etmekle emrolunması söz konusu olur ki bu da aklen ve dinen kabul edilemez. Dolayısıyla ayet açıkça insanın gücünün yetmeyeceği şeylerle yükümlü tutulamayacağını göstermekte ve bu temele dayanan cebrî anlayışın yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) de benzer bir yaklaşımla, Allah'ın insanlara küfrü yaratıp ardından, "Eğer iman etseydi, ona ne olurdu?" şeklinde bir ifadede bulunmasının tutarsız olacağını belirtmektedir. Ona göre, Allah'ın bir kimseyi hasta edip sonra, "Eğer hasta olmasaydı, ne olurdu?" demesi, bir kadına, "Eğer erkek olsaydı, ne olurdu?" ya da çirkin bir kişiye, "Eğer güzel olsaydı, ne olurdu?" şeklinde bir soru yöneltmesi nasıl ki anlamsız ve çelişkili ise aynı mantık ilâhî hitap açısından da geçerlidir. Kâ'bî, böyle bir söylemin akıl sahibi herhangi bir varlığa atfedilemeyeceğini ve dolayısıyla Allah'ın da böyle bir çelişkiye düşmeyeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Kâ'bî, Eş'arî düşüncede savunulan, "Bir fiil insanlar açısından çirkin kabul edilse bile Allah açısından güzel olabilir; zira mülk O'na aittir ve O, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder."<sup>32</sup> şeklindeki görüşün geçersiz olduğunu vurgulamaktadır.<sup>33</sup>

Mu'tezile'nin teklîf anlayışındaki aklî ve ahlâkî temellerin ardından, benzer şekilde adalet ve insan iradesi ekseninde şekillenen ancak bazı yönleriyle farklılaşan Mâtürîdî kelâmının teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine yaklaşımını ele almak yerinde olacaktır.

## 1.2. Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk" hakkında görüşü adalet anlayışı ve insan iradesine dair düşüncelerinden mütevelliddir. Mâtürîdî'ye göre, Allah insanı gücünün

<sup>31</sup> Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 14/242.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, Mu'tezilî düşünür Kâ'bî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk (kişinin gücünü aşan şeylerle yükümlü kılınması) ilkesinin aklen çirkin olduğu yönündeki görüşünü eleştirmektedir. Kâ'bî'nin bu iddiasının, kudretin yalnızca zahîrî kuvvetle (örneğin fiziksel yeterlilik) sınırlı olduğu varsayımına dayandığını ifade etmektedir. Ancak Mâtürîdî'ye göre, insanın bazı durumlarda bilmediği veya henüz fiilen gerçekleştirme imkânı bulamadığı şeylerle yükümlü tutulması mümkündür ve bu durum, teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamında değerlendirilemez. Mâtürîdî, bireyin sahip olduğu kudreti israf etmesi veya yanlış kullanması hâlinde de yükümlülüğünün devam ettiğine dikkat çekmektedir. Zira kişinin kudret sahibi olmasına rağmen onu fiilen kullanmaması, teklîfin aklen çirkin olduğu anlamına gelmez. Bu noktada Mâtürîdî, insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için yalnızca fiziksel güce değil, aynı zamanda irade ve bilgiye de sahip olması gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla, teklîfin geçerliliği yalnızca zahîrî kudretle sınırlı olmayıp, bireyin sahip olduğu irade ve bilgiye de ilişkilidir. Buradan hareketle Mâtürîdî, Kâ'bî'nin teklîf anlayışını yetersiz ve eksik bularak eleştirmiştir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-Maârifî'l-Mısriyye, ts.), 265-266.

<sup>33</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/80.

yetmeyeceği bir işle yükümlü tutmaz. Çünkü bu, Allah'ın adaletine aykırıdır. Bir şeyin teklîf (sorumluluk) kapsamına girmesi için: İnsan fiili yapmaya muktedir olduğu gibi fiili terk etme imkânına da sahip olmalıdır. Ona göre eğer bir insan, gerçekten yapamayacağı bir şeyle yükümlü tutulursa, bu haksızlık olurdu. Bu nedenle, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir şeyi emretmesi mümkün değildir. Mâtürîdî Bakara sûresi 286. ayetin açıklamasında kâfirin sorumluluğuna ve gücünü boşa harcamasına dikkat çeker. Mâtürîdî, kâfirin sorumluluğunu şu şekilde temellendirir: Allah ona iman edebilme gücünü vermiştir. Ancak kâfir, bu gücü başka işlerde harcayarak iman etme fırsatını kaçırmıştır. Bu yüzden, yapabileceği hâlde yapmadığı için sorumludur. Burada dikkat çeken nokta, kâfirin aciz olduğu için değil, kendi tercihiyle inkâr ettiği için sorumlu tutulduğudur. Eğer Allah ona iman etme imkânını hiç vermemiş olsaydı, o zaman kâfirin sorumlu tutulması adaletsiz olurdu. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Mu'tezile'nin sorumluluk ve irade anlayışından farklıdır. Mu'tezile, insanın fiili öncesinde sahip olduğu gücün (istitâat) sonradan değiştiğini ve bazen bir fiili yapamaz duruma gelebileceğini söyler. Mâtürîdî ise insanın sorumlu olduğu fiili yapabilecek kapasitede olduğunu, ancak kendi tercihiyle yapmadığını vurgular. Burada Mu'tezile'nin görüşü, insanın bazen fiili yapamayacak duruma düşebileceğini söylediği için teorik olarak "güç yetirilemeyen şeylerle yükümlülük" anlayışına kapı aralamaktadır. Oysa Mâtürîdî, bu durumu reddederek teklîfin (sorumluluğun) ancak insanın gerçekten yapabileceği fiillerle mümkün olduğunu belirtir. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın adaleti insanın özgürlüğü ile birlikte işler. Eğer insanın iradesi olmazsa, o zaman sorumluluk da olmaz. Ancak insan iradeye sahiptir ve iradesini doğru veya yanlış kullanma hakkına da sahiptir. Yanlış kullandığında da bundan dolayı sorumlu olur.<sup>34</sup>

Mâtürîdî'ye göre bir fiilin özgürlüğü, onun zıddının da mümkün olmasına dayanır. Zira zıddının gerçekleşmesi mümkün olmayan bir fiil, zorunlu olarak kabul edilir ve dolayısıyla teklîf kapsamı dışında kalır. Çünkü teklîfe konu olan fiiller, bireyin zıddını seçme iradesine dayalı olarak ortaya çıkan fiillerdir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin yaklaşımını ele alırken, onların kulun gücünü aşan şeylerle mükellef tutulmasının önüne geçebilmek amacıyla kudretin fiilden önce kula verildiğini savunduklarını belirtir. Ancak Mâtürîdî, bu görüşü kabul etmez ve kulun gücünü aşan bir şeyle sorumlu tutulmasının söz konusu olamayacağını belirtir. Mutezile, fiillerin yaratıcısının insan olduğunu öne sürerken, Mâtürîdî bu görüşü reddeder ve fiillerin gerçek yaratıcısının Allah olduğunu vurgular.<sup>35</sup>

Mâtürîdî, insanın güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutulmasının (teklîf-i mâ lâ yutâk) aklen ve şer'an mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre böyle bir teklîf, adalet ilkesine aykırıdır ve Allah'ın hikmet sahibi olma sıfatıyla bağdaşmaz. Zira Allah, insana ancak kudretinin yettiği şeyleri emretmekte ve yasaklamaktadır. Mâtürîdî, bu çerçevede teklîfin imkânını üç temel ilke üzerinden değerlendirmektedir:

- a) Zorunlu olarak imkânsız teklîf: Kişinin gelecek zamandaki bir fiille yükümlü tutulması, o fiilin o anda gerçekleştirilmesini gerektirmemekle birlikte, insanın kudreti dışında olan bir

<sup>34</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmîyye, 2005), 2/291-292.

<sup>35</sup> Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 113.

- fiille mükellef kılınması teklîfin anlamını ortadan kaldırır. Teklîfin geçerli olabilmesi için fiilin insan açısından gerçekleştirilebilir olması gerekmektedir.
- b) Kudretin yokluğu ve teklîfin geçersizliği: Mâtürîdî'ye göre, eğer bir kişi kendisine yöneltilen emri yerine getirebilecek bir kudrete sahip değilse, bu durumda teklîfin bir anlamı kalmaz. Çünkü teklîf, ancak yükümlünün fiili yerine getirme kudretine sahip olması durumunda meşruiyet kazanır. Zira kudretin yokluğu durumunda teklîfin geçersiz olacağı açıktır.
- c) Güç yetirme ve yükümlülük: Mâtürîdî, kudretin kişinin seçimlerine bağlı olarak yenilediğini ve insanın iradi fiillerini kendi gücüyle gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre, kişi ancak kudretinin yettiği fiillerle yükümlü tutulabilir. Bu durum, insanın sorumluluğunu anlamlı kılarken, aynı zamanda teklîfin ilâhî adaletle uyumlu olmasını sağlamaktadır.<sup>36</sup> Bu esaslar doğrultusunda Mâtürîdî, teklîfin ancak kudretin varlığı ile anlam kazanacağını, aksi takdirde hak ve adalet ilkelerine aykırı düşeceğini savunmaktadır.

Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Mâtürîdî âlimlerinin Allah Teâlâ'nın kullarını, onların gerçekleştirmesi mümkün olmayan şeylerle yükümlü tutmasının caiz olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. Ancak, Eş'arîler bu görüşe karşı çıkmışlardır. Zira bir körün görme ya da bir kötürümün yürüme ile mükellef kılınması gibi aciz bir kimseyi bu tür bir yükümlülük altına sokmak hikmetle bağdaşmaz. Dolayısıyla, hikmet sahibi ve yüce Allah'a böyle bir durumun isnat edilmesi uygun değildir. Ona göre mesele daha ayrıntılı incelendiğinde, teklîf (yükümlülük), failine külfet verecek bir işi bir imtihan vesilesi olarak emretmek anlamına gelmektedir. Bu durum, bireyin bir emri yerine getirmesi hâlinde ödüllendirilmesi, yerine getirmemesi durumunda ise cezalandırılması sonucunu doğurmaktadır. Ancak böyle bir yükümlülük, yalnızca insanın gerçekleştirebilme kapasitesine sahip olduğu durumlar için söz konusu olabilmekte; gerçekleştirilmesi imkânsız olan hususlarda ise böyle bir teklîfin mümkün olmayacağı belirtilmiştir.<sup>37</sup>

Nûreddin es-Sâbûnî'ye göre, Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri fiillerle yükümlü tutması hikmet ve adalet ilkelerine aykırıdır. Teklîf, insanın gerçekleştirme kapasitesine sahip olduğu durumlarda bir sınama aracı olarak değerlendirilmektedir. Aksi takdirde, bu tür bir yükümlülük ilahî hikmetle bağdaşmadığı gibi adalet ilkesine de uygun düşmez. Dolayısıyla kulların fiilî yeterlilikleri, ilahî teklîfin sınırlarını belirleyen temel bir kriterdir.

Teklîf-i mâ lâ yutâk'ın mutlak anlamda caiz olmadığı görüşü Mâtürîdîler ile Mu'tezile tarafından benimsenmiş olmakla birlikte, bu iki mezhep arasında görüşlerinin düşünsel temelleri açısından farklılık bulunmaktadır. Mu'tezile'ye göre teklîf-i mâ lâ yutâk, Allah açısından kötü (kabîh) bir fiil olduğu gerekçesiyle caiz değildir. Ancak Mâtürîdîler, bu yaklaşımı Allah'ın kudretini sınırlandırıcı bir yaklaşım olarak değerlendirmiş ve teklîf-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmamasını, böyle bir

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265.

<sup>37</sup> Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 145.

uygulamanın Allah'ın ilmine, hikmetine, adaletine ve kemâline aykırı olmasına dayandırmışlardır.<sup>38</sup>

Mâtürîdî ve Mu'tezile ekollerinin teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine dair ortak reddiyelerine rağmen, bu konudaki yaklaşımları arasında ortaya çıkan nazarî ayrımlar, meseleyi Eş'arî kelâmında nasıl ele alındığını incelemeyi gerekli kılmaktadır.

### 1.3. Eş'arî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

Eş'arî ekolüne göre, Allah Teâlâ'dan sadır olan her fiil mutlak anlamda güzeldir. Bu noktada insanın gücünü aşan bir yükümlülük olsa dahi bu durum değişmez. Zira Allah, mutlak yaratıcı ve mülkün sahibidir. Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ın tasarrufları üzerinde herhangi bir itirazda bulunulamaz ve O'nun fiilleri, insan ölçüleriyle değerlendirilemez.<sup>39</sup> O'nun mahlûkata yönelik emir ve yasaklarını, herhangi bir dış etkene bağlı olmaksızın ve hesap vermeksizin, tamamen kendi irade ve meşiyeti doğrultusunda belirlemesini gerektirir. Dolayısıyla, Allah'tan sadır olan herhangi bir hüküm ya da fiil, mahiyet itibarıyla kötü olarak nitelendirilemez.<sup>40</sup>

Eş'arî kelâmcısı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) aktardığı görüşlere göre, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36), kişiye gücünün yetmediği şeylerin teklîf edilmesini caiz gördüğü nakledilmiştir. Ancak bu görüşün gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda kendisiyle çeliştiği öne sürülmüştür. Ne var ki bu düşünce Eş'arî'nin mezhebini yanlış anlamak olarak değerlendirilebilir. Çünkü onun mezhebine göre bütün yükümlülükler, gücün ötesinde olan şeylerle ilgilidir. Bu da iki açıdan açıklanabilir: İmam Eş'arî'ye göre istitâat, fiilden önce var olmaz. Yani, bir fiili yapma emri, kişi henüz o fiili gerçekleştirmeden önce muhatabına yönelir. Çünkü kişi o an itibarıyla o fiili yapmaya muktedir değildir. Eğer biri, “Bir fiilin emredilmesi, onun zıtlarının yasaklanmasını gerektirir; dolayısıyla, fiilden önce kişi, o fiilin zıtlarından birini gerçekleştirmeye muktedirdir” şeklinde bir itirazda bulunursa, şu şekilde cevap verilir: Bir şeyin emredilmesi, onun zıtlarının yasaklanması anlamına gelmez. Ayrıca, fiilin zıddını gerçekleştiren kişi, o an itibarıyla emredilen fiili gerçekleştirme gücüne sahip değildir. Ancak fiil, emrin asıl amacı ve istenen şeydir; bu da ancak gücün ötesinde gerçekleşir.

Eş'arî'ye göre, kulların fiilleri Allah'ın kudretiyle meydana gelir ve kul, Allah'ın yarattığı fiillerden sorumlu tutulur. Ancak bazı âlimler, bu görüşü eleştirerek “kesb” (kazanım) kavramını öne sürmektedir. Güç yetirilemeyen şeylerin teklîf edilip edilemeyeceği konusundaki tartışmada Eş'arî, belirli bir ayrım yapmaktadır. Eğer teklîf, fiilin zorunlu olarak gerçekleştirilmesini gerektiren bir talep anlamına geliyorsa, fiilin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu bilen bir kişi için böyle bir teklîfin mümkün olmadığı açıktır. Ancak teklîf yalnızca bir söz veya emir olarak değerlendirildiğinde, teklîf edilen şeyin gerçekleşmesi zorunlu değildir. Nitekim Allah'ın, “Aşağılık

<sup>38</sup> Kozalı, “İslam Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak ‘Güç Yetirme (Kudret)’ Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-”, 263.

<sup>39</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/323.

<sup>40</sup> Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamude Gurabe, (Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısıriyye, 1955), 101; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *Ḳavâ'idü'l-'akā'id*, thk. Mûsâ Muḥammed 'Alî (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 145-146.



*maymunlar olun!*<sup>41</sup> buyruğunda olduğu gibi burada bir talep söz konusu değildir. Sözü edilen şey, onların maymun haline gelmelerini ifade eden bir emirdir ve istenen şey gerçekleşmiştir.<sup>42</sup>

Allah'ın, Ebû Cehil'den peygamberin getirdiği hakikatleri tasdik etmesini istemesi, bununla birlikte onun bu talebe olumlu yanıt vermeyeceğini bilmesi, çelişkili bir durum olarak değerlendirilebilir mi? Bu soruya verilecek cevap, teklîfin mahiyeti açısından açıklık gerektirmektedir. Burada kastedilen, Ebû Cehil'in peygamberi doğrulaması yönündeki teklîftir. Ancak kendisinin yalanlayacağını doğrulaması gibi mantıksal bir çelişki içeren bir talep bahis konusu değildir. Allah, ona iman etmesini, peygamberlerini tasdik etmesini ve şeriatını kabul etmesini emrederken esasında çelişki olan iki hususu aynı anda doğrulamasını istememiştir. Bu noktada, "Allah, bir şeyin gerçekleşmeyeceğini bilmekte ve bunu bildirmektedir. O hâlde, gerçekleşmeyecek bir şeyin teklîf edilmesi nasıl mümkün olabilir?" şeklinde bir itiraza nasıl cevap verilebilir? Bu bağlamda Allah'ın ilminde bir şeyin olmaması, o şeyin özünde imkânsız olduğunu göstermez. Aksine, o şey özünde mümkündür; ancak gerçekleşmemesi Allah'ın bilgisine uygun olarak ortaya çıkar. Bilginin, bilinen üzerinde etkisi yoktur; sadece onun durumuna uygun bir şekilde bilgi ortaya çıkar. Eğer bilgi, bilinenin üzerinde bir etki oluşturmuş olsaydı, Allah'ın kadim (ezeli) varlığı da bilgiye bağlı olurdu.<sup>43</sup>

Eş'arîler, aciz bir kimsenin mükellef tutulmasını mümkün görse de bunun pratikte gerçekleşmediğini savunurlar. Teklîf kişinin gücüne göredir. Bu nedenle, Mekke'de bulunan birinin Kâbe'nin bizzat kendisine yönelmesi gerekirken, Mekke dışında bulunanların sadece yönünü tayin etmeleri yeterlidir. Eğer bu yön tayininde hata ederlerse ibadeti tekrar etmeleri gerekmez. Aynı şekilde, zaruret hâlinde ibadet şartlarını yerine getiremeyen kimselerin ibadetlerini tekrar etmeleri de gerekmez. Örneğin, temizlik malzemesi bulamayıp necâsetle namaz kılan ya da abdest alma imkânı olmayıp teyemmüm eden bir kişi, bu ibadeti yeniden kılmakla yükümlü değildir.<sup>44</sup>

İmam Eş'arî'nin teklîf-i mâ lâ yutak meselesine yaklaşımı, Allah'ın insanlara güçlerinin yetmediği şeyleri teklîf etmesinin mümkün ve hikmete uygun olduğu yönündedir. Eş'arî, inkârcılara hakkı iştirip kabul etmelerinin teklîf edilmesini,<sup>45</sup> onların iştirme kapasitesine sahip olup olmadıklarına bakılmaksızın Allah'ın iradesine dayalı bir sınama olarak ele alır. Benzer şekilde, ahirette münafıkların secdeye çağrılmaları ancak taşlaşmış bir halde olmaları nedeniyle buna güç yetirememeleri,<sup>46</sup> teklîfin hikmet boyutunu ortaya koymaktadır. Eş'arî'ye göre, teklîfin insanın kapasitesine uygunluğu şart değildir; zira Allah, mutlak iradesiyle her şeyi yapabilir ve bu teklîf, insanın iradesinden çok Allah'ın iradesine bağlıdır. O, bu yaklaşımıyla, Mu'tezile'nin, insanın fiilleri üzerinde tam bir yetkiye sahip olduğu görüşünü reddetmekte ve teklîfin hikmet ve imtihan

<sup>41</sup> el-Bakara 2/65.

<sup>42</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkḥ*, thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Avîḍa (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/15.

<sup>43</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkḥ*, 16.

<sup>44</sup> Kefevî, *el-Külliyât*, 300.

<sup>45</sup> "Azab onlara kat kat verilir; işitemezler ve göremezlerdi." Hûd 11/20; "Onlar dinlemeye güç yetiremezlerdi", el-Kehf 18/101.

<sup>46</sup> "O gün işin dehşetinden baldırlar açılır; gözleri dönmüş olarak yüzlerini zillet bürür; secdeye çağırılırlar ama buna güçleri yetmez. Oysa, kendileri sapasağlam oldukları zaman secdeye çağırılmışlardı." el-Kalem 68/42.

bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Buna göre, teklîfteki amaç, insanın kendi kapasitesine değil, Allah'ın mutlak hikmetine dayanmaktadır.<sup>47</sup>

Bu çerçevede, Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden Ebû Bekr el-Bâkılânî, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini ele alırken ilahî iradenin mutlaklığı ile adalet ve hikmet ilkelerini bir arada değerlendiren bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Bâkılânî, Allah'ın iradesi ve fiilleri üzerindeki mutlak tasarrufunu merkeze alırken, insanın yükümlülüğü ve bu yükümlülüğün hikmeti konusuna vurgu yapmıştır. Bâkılânî'ye göre teklîf-i mâ lâ yutâk, kişinin kendi gücüyle yerine getiremediği bir yükümlülüğü ifade eder. Ancak ona göre bu kavram, iki farklı bağlamda ele alınmalıdır:

- a) Mutlak imkânsızlık: Kişinin fiilen gerçekleştirmesi mümkün olmayan şeylerdir (örneğin, uçmak veya aynı anda birden fazla yerde bulunmak). Bâkılânî, Allah'ın insanlara bu tür yükümlülükler yüklemeyeceğini savunur, çünkü bu durum hikmet ve adalet kavramlarıyla bağdaşmaz.
- b) Fiilî güçlük ve manevî yetersizlik: Kişinin ilahî emirleri yerine getirmeye fiilen muktedir olduğu hâlde, iradesindeki eksiklik veya manevî zayıflık nedeniyle bunu gerçekleştirememesidir. Bâkılânî, bu tür bir yükümlülüğün Allah tarafından verilmesini mümkün ve hikmetli kabul eder. Ona göre, böyle bir teklîf, insanın sınanması ve ilahî iradeye boyun eğmesi açısından anlamlıdır.<sup>48</sup>

Bâkılânî, bu meseleyi temellendirmek için çeşitli Kur'ân ayetlerine başvurur. Onun ileri sürdüğü deliller arasında şu ayetler yer almaktadır: Söz gelimi Hûd sûresi 20. ayette, "*Onlar dinlemeye güç yetiremezlerdi*" beyanında, fiziksel bir işitme değil, ilahî mesajı kalben kabul etme anlamı öne çıkmaktadır. Ona göre, ayette Allah'ın mesajlarını reddedenlerin ahlâkî sorumluluğuna vurgu söz konusudur. Diğer bir ayet, "*Kadınlar arasında adalet sağlamaya gücünüz yetmez.*" mealindeki Nisâ sûresi 129. ayettir. Bâkılânî, bu ayeti, ilahî emirlerin insanı mutlak başarıya değil, çaba göstermeye teşvik ettiği bağlamında yorumlar. Ona göre adalet emri, insanın sınırlı kapasitesiyle mükemmeliyet arzusunu sınamak amacı taşımaktadır. Yine o, Bakara sûresi 286. ayetindeki: "*Rabbimiz! Bize güç yetiremeyeceğimiz şeyleri yükleme.*" duasını, insanın sınırlı bir varlık olduğunun ve ilahî rahmete ihtiyaç duyduğunun bir göstergesi olarak değerlendirmiştir.<sup>49</sup>

Bâkılânî, Allah'ın adaletini hükmedicilik (kâhriyet) ve hikmet (hâkimiyet) bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre, ilahî adalet, insan aklının sınırlı ölçütleriyle mutlak anlamda kavranamaz. Allah'ın bir fiili adil veya hikmetli kılması, o fiilin ilahî iradeye uygun olmasıyla belirlenir. Bu noktada Bâkılânî, teklîf-i mâ lâ yutâk yükümlülüğünü adaletsizlik veya hikmetsizlik olarak görmez; aksine bu tür bir yükümlülüğün, ilahî iradenin büyüklüğünü ve insanın kulluk bilincini pekiştirdiğini düşünür.

Diğer bir Eş'arî âlimi Cüveynî'ye göre, güç yetirilemeyen fiillerle yükümlülüğün caiz olduğunu gösteren çeşitli aklî ve naklî deliller bulunmaktadır. Aklî Deliller: Cüveynî, bir fiilin kişi henüz ona

<sup>47</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûlî'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensar, 1397/1977), 192-193.

<sup>48</sup> Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, thk. İmamuddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 332.

<sup>49</sup> Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhid*, 333.

güç yetiremezken emredilebileceğini savunur ve bunu şu örnekle açıklar: Oturan bir kimsenin henüz ayağa kalkmaya gücü yetmezken kalkmasının emredilmesi mümkündür. Eğer bir kişi, gücü yetmeden önce bir fiille yükümlü kılınıbiliyorsa, tamamen imkânsız olan bir fiilin de emredilmesi mantıksal olarak çelişkili değildir. Bu noktada, zıtların bir araya getirilmesi iddiasına karşı şu argümanı öne sürer: Oturan birine ayağa kalkması emredildiğinde, aslında ondan oturmaktan vazgeçmesi istenmektedir. Dolayısıyla, oturmak fiili yasaklanmış olduğu için burada bir teklîf (yükümlülük) söz konusudur.<sup>50</sup>

Cüveynî, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın şer'an da gerçekleştiğini savunur. Bu görüşünü destekleyen örneklerden biri, Ebû Leheb kıssasıdır: Allah, Ebû Leheb'e Peygamber'i doğrulamasını ve ona iman etmesini emretmiştir. Ancak aynı zamanda, onun iman etmeyeceğini de haber vermiştir. Böylelikle Ebû Leheb'in Peygamberi tasdik etmesi ve onu tasdik etmeyeceğini tasdik etmesi emredilmiş olmaktadır. Bu durum, çelişki gibi görünse de Cüveynî'ye göre teklîfin irade ile doğrudan ilişkili olmaması nedeniyle mümkündür. Cüveynî'nin Bakara suresi 286. ayetinin "Rabbimiz! Bize, gücümüzün yetmediği yükümlülükleri yükleme." kendi görüşünü desteklediğini belirtir. Cüveynî, ayetin güç yetirilemeyen fiillerle yükümlülüğün varlığını gösterdiğini, aksi takdirde böyle bir duanın anlamsız olacağını ileri sürer.<sup>51</sup>

Bu doğrultuda Şehristânî (ö. 548/1153) açısından teklîfin temelinde yatan hikmet insan aklıyla kavranamayacağı gibi Allah'ın kullarına niçin emir ve yasak yüklediği veya kulları neden sorumlu tuttuğu gibi sorular da sorulamaz. Çünkü ona göre Allah'ın zâtına, sıfatlarına ve fiillerine dair "neden" sorusu sorulması mümkün değildir. Zira O'nun mutlak kudret ve hikmet sahibi oluşu, fiillerinin ve eserlerinin herhangi bir neden ya da gerekçeye dayanmadığını ifade eder. Şehristânî, "Neden bu şekilde oldu?" veya "Neden bu âlem yaratıldı?" gibi soruların yersiz olduğunu, zira bu tür soruların insan aklının sınırlarını aşan bir alanı ilgilendirdiğini belirtir. Özellikle, Şehristânî'nin "O, yaptığından sorgulanamaz; onlar ise sorgulanacaktır."<sup>52</sup> ayetine yaptığı vurgu, teklîfin gerekçesinin tamamen Allah'ın mutlak iradesine dayandığını ortaya koymaktadır.<sup>53</sup>

Şehristânî, teklîf konusunda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü "Allah kullarına ancak maslahat ve hikmet gereği teklîfte bulunur" veya "Allah, kulların menfaatine uygun olanı yapmak zorundadır" gibi açıklamaların Allah'ın mutlak iradesine ve kudretine sınır koymak anlamına geleceğini ifade eder. Bu nedenle, teklîf meselesinde herhangi bir "neden" sorusu sorulması, Allah'ın yüceliği ve hikmeti karşısında uygun bir tutum olarak görmez. Kullar için önemli olan, kendilerine verilen görev ve sorumlulukları hikmetin ve Allah'ın iradesinin bir gereği olarak kabul etmek ve bunları yerine getirmektir. Teklîf, Allah'ın kullarına bir lütfu ve imtihanı olarak görür; ancak bu lütfun veya imtihanın nihai gayesi üzerinde tartışmak, Şehristânî'ye göre insan aklının sınırlarını aşmaktadır.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdulmun'im (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 246-247; Gazzâlî, *Qavâ'idu'l-'akâ'id*, 145-146.

<sup>51</sup> Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 248.

<sup>52</sup> el-Enbiyâ 21/23.

<sup>53</sup> Ebu'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-ke'lâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 226.

<sup>54</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 53.

Mu'tezile'nin aksine, Eş'ariyye'nin, güç yetirilemeyen ilâhî teklîfi (teklîf-i mâ lâ-yutâk) kabul etmesiyle birlikte, bu anlayışı teysîr âyetleriyle uzlaştırmaya yönelik bir çaba içerisine girmediği görülmektedir. Eş'arî âlimlerin, bir yandan teysîr âyetlerini yorumlarken Allah'ın kullarına kolaylık sağlamayı ve yükümlülüklerini hafifletmeyi amaçladığını vurguladıkları, diğer yandan teklîf-i mâ lâ-yutâk konusunda Allah'ın kullarına tahammül edemeyecekleri sorumluluklar yükleyebileceğini savundukları anlaşılmaktadır.<sup>55</sup>

Tartışmaların bu temel üzerinde şekillendiği noktada, Fahreddin er-Râzî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda Mu'tezile'nin naklî delillerine yönelik eleştirileri, meselenin epistemolojik ve teolojik boyutlarını ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır.

## 2. Râzî'nin Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Konusunda Mu'tezile'nin Nakli Delillerine Getirdiği Eleştiri

Fahreddin Râzî, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini ele alırken, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini incelemiş ve onların ileri sürdüğü nakli ve aklî delilleri aktarmıştır. Râzî'ye göre, Mu'tezile, ilahî adalet, bilginin mahiyeti ve insan fiillerinin sorumluluğu bağlamında bu meselenin reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Mu'tezile, Allah'ın küfür hakkındaki bilgisinin bireyin iman etmesini zorunlu olarak engellemediğini savunmakta ve bu iddialarını desteklemek için çeşitli naklî deliller aktarmaktadır. Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışını eleştirirken, onların nakli delil olarak ileri sürdükleri dokuz delile yer vermektedir. Biz bu delilleri altı başlık altında ele aldık.

### 2.1. Mu'tezile 'nin "Teklîf-i mâ lâ yutâk"ın Caiz Olmadığına Dair Delilleri

#### 2.1.1. İman Etmeye Bir Engelin Bulunmadığını Gösteren Ayetler

Mu'tezile, insanın iman etmesine engel teşkil edecek bir durum olmadığını açıkça belirten Kur'an ayetlerine dikkat çeker: *"İnsanlara doğruluk rehberi gelmişken, onları inanmaktan, Rablerinden mağfiret dilemekten alıkoyan öncekilere uygulananın kendilerine de uygulanmasını veya göz göre göre azaba uğramayı beklemeleridir."*<sup>56</sup> ayeti, soruya dayalı bir reddiye içermektedir. Eğer iman etmek imkânsız olsaydı, bu soru anlamsız olurdu. Yine eğer bir kişi, diğerini bir eve hapsedip çıkmasına engel olduktan sonra, "Neden ihtiyaçlarını karşılamıyorsun?" derse, bu çirkin bir davranış olur. Benzer şekilde, *"Bunlar Allah'a, ahiret gününe inanmış, Allah'ın verdiği rızıklardan sarfetmiş olsalardı ne zararı olurdu?"*<sup>57</sup> ve İblis'e hitaben, *"Seni secde etmekten alıkoyan nedir?"*<sup>58</sup> gibi ayetler de bu kapsamda imanın mümkün olduğunu ve herhangi bir engelin bulunmadığını göstermektedir.<sup>59</sup>

Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışını temellendirmede başvurduğu bir diğer naklî dayanak ise peygamberlerin gönderiliş gayesinin insanları sorumluluk altına almak ve mazeret imkânını ortadan kaldırmak olduğu yönündeki Kur'anî vurgulardır.

<sup>55</sup> Maviş, "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teflif-i Mâ Lâ-Yutâk'ın Konumu", 108.

<sup>56</sup> el-Kehf 18/55; et-Tevbe 9/43; et-Tahrîm 66/1; el-Müddessir 74/49.

<sup>57</sup> en-Nisâ 4/39.

<sup>58</sup> el-A'râf 7/12.

<sup>59</sup> Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 3/306-307.

### 2.1.2. Peygamberlerin Gönderiliş Amacı

Mu'tezile Allah, insanları iman etmeye davet eden peygamberler göndermiş ve böylece insanların mazeret öne sürmelerine imkân tanımamıştır. “Müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri kalmasin.”<sup>60</sup> ayeti bunun en açık delillerindendir. Mu'tezile'ye göre bu ayet açıkça göstermektedir ki Allah Teâlâ, onların öne sürebileceği herhangi bir mazereti ortadan kaldırmış ve sorumluluklarını belirgin hale getirmiştir. Eğer Allah'ın, onların inkâra sapacağını önceden bilmesi ve bunu haber vermesi, iman etmelerini zorunlu olarak engelleyen bir faktör olsaydı, bu durum onların en güçlü mazereti ve cezadan muaf tutulmaları için en geçerli gerekçesi olurdu. Ancak böyle bir zorunluluk söz konusu olmadığından, ilâhî ilmin onların tercihlerini belirleyici bir unsur teşkil etmediği ve dolayısıyla inanmalarına bir engel oluşturmadığı anlaşılmaktadır.<sup>61</sup>

Mu'tezile'nin, peygamberlerin gönderiliş amacıyla insanlara sorumluluk yüklendiğini gösteren ayetleri delil getirmesinin yanı sıra, kâfirlerin ileri sürdüğü mazeretlerin Kur'an'da açıkça reddedilmesi de onların bu görüşünü destekleyen bir diğer önemli naklî dayanak olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.1.3. Kâfirlerin Mazeretlerinin Reddedilmesi, Kınanması ve Sorumlu Tutulmaları

Kâfirler, iman etmemelerini kendilerince bazı gerekçelerle savunmaya çalışmışlardır. “Kalplerimiz, bizi çağırdığın şeye karşı örtülüdür ve kulaklarımızda bir ağırlık vardır.”<sup>62</sup> şeklinde bir iddiada bulunmuşlar, ancak Allah bu gerekçeyi geçersiz saymıştır. Eğer gerçekten iman etmeye güçleri yetmeseydi, bu ifadeleri haklı olur ve kınanmamaları gerekirdi. Ancak Kur'an onların bu mazeretini reddederek kâfirlerin bilinçli bir tercihle inkâr ettiklerini ve iman etme sorumluluklarının devam ettiğini haber vermektedir.

### 2.1.4. Kur'an'ın Delil Olması

Kur'an, Allah'ın insanlara bir delili olarak gönderilmiştir. Eğer Allah'ın küfür hakkındaki bilgisi, insanların iman etmelerini imkânsız kılan bir durum oluştursaydı, o zaman insanlar, “Eğer küfür içinde olacağımızı biliyorsan, bizim iman etmemiz imkânsız olurdu. O halde bizden neden imkânsız istiyorsun?” diyebilirlerdi. Ancak Kur'an'da böyle bir iddiaya yer verilmemesi, imanın herkes için mümkün olduğunu ve teklîfin insanın gücü dâhilinde olduğunu göstermektedir.<sup>63</sup> Bu kapsamda, Kur'an'ın teklîfin insan kudreti dâhilinde olduğunu ortaya koyan delil oluşunun yanı sıra, Allah'ın kullarına karşı adaletli ve destekleyici tutumu da bu görüşü pekiştiren bir başka husustur.

### 2.1.5. Allah'ın Adaletli Bir Yardımcı Olması

Kur'an'da Allah, kullarına zulmetmeyen, aksine onlara destek olan bir mevlâ ve yardımcı olarak tanıtılmıştır. “O ne güzel mevlâ ve ne güzel yardımcıdır.”<sup>64</sup> ayeti, O'nun adalet ve rahmetini vurgular.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/165; Tâhâ 20/134.

<sup>61</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/308.

<sup>62</sup> Fussilet 41/5.

<sup>63</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/309.

<sup>64</sup> el-Enfâl 8/40.

Eğer insanların iman etmeleri mutlak surette engellenmiş olsaydı ve buna rağmen bundan sorumlu tutularak cezalandırılmış olsalardı, bu durumda Allah, "En yüce Mevlâ ve en adil yardımcı" olarak değil, aksine "Adaletsiz bir Mevlâ ve haksız bir yardımcı" olarak nitelenirdi ki böyle bir anlayış, Allah'ın adalet sıfatıyla bağdaşmaz.<sup>65</sup>

Allah'ın adaletli ve destekleyici bir yardımcı olarak tanıtılması, yalnızca ilâhî sıfatları değil, aynı zamanda dinî yükümlülüklerin mahiyetini de şekillendirmektedir. Bu doğrultuda, Kur'an'da bireyin gücünü aşan sorumluluklara yönelik getirilen sınırlamalar, teklîfin adalet ve kolaylık esasına dayandığını açıkça ortaya koymaktadır.

#### 2.1.6. Kur'an'da İnsan Gücünü Aşan Sorumluluklara Getirilen Sınırlar

Mu'tezile dini yükümlülüklerin insanın kapasitesine uygun olduğunu, Allah'ın bireyi aşamayacağı bir sorumlulukla sınımayacağını ve dinin zorlaştırıcı değil, aksine kolaylaştırıcı bir yapıya sahip olduğuna dair nakli deliller ortaya koyar.<sup>66</sup> Buna göre "Allah, kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla yükümlü kılmaz."<sup>67</sup> ayeti bireyin kapasitesini aşan bir teklîfin olamayacağını açıkça ifade ederken, "Allah, dinde sizin için bir güçlük kılmamıştır."<sup>68</sup> ayeti ise dinde zorluk olmadığını vurgulamaktadır. Yine "Onların yüklerini ve üzerlerindeki zincirleri kaldırır."<sup>69</sup> ayeti de dinin insanın üzerindeki ağır yükleri kaldırdığını belirtmektedir. Mu'tezile'ye göre, imkânsızı yapmayı yükümlü kılmak, insana yönelik en büyük güçlük ve sıkıntı olurdu ki bu durum ilâhî rahmet ve adalet ilkeleriyle çelişir.<sup>70</sup>

Bu deliller ışığında Mu'tezile, insanın iman ve itaate yönelik herhangi bir engelle karşılaşmadığını, dolayısıyla teklîf edilen sorumlulukların kişinin gücü dâhilinde olduğunu savunmuştur. Böylece, Allah'ın küfür hakkındaki bilgisi ve bu konuda verdiği haberin, insanın iman etmesine engel teşkil etmeyeceğini ileri sürmüştür.

<sup>65</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/310.

<sup>66</sup> Mu'tezile'ye göre "teysir" olarak adlandırılan ayetler, insanın sınırlı yetilerine uygun bir sorumluluk çerçevesi çizmekte ve bireyin güç yetiremeyeceği hususlarla yükümlü kılınmasını engellemektedir. Çünkü ilahi iradenin, kulları için kolaylık murat ettiği ve onları mükâfatlandırmayı hedeflediği dikkate alındığında, insanların üstesinden gelemeyecekleri bir yükümlülük altına sokulmaları, bu sebeple imtihanda başarısız olup azaba müstahak olmaları ilahi adalet ve hikmetle bağdaşmaz. Bk. Mikail İpek, "Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi Ö1-İslami İlimler Özel Sayısı* (2023), 50.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>68</sup> el-Hac 22/78.

<sup>69</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>70</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/310.

## 2.2. Râzî'nin Teklîf-i mâ lâ yutâk Konusunda Nakli Delilleri

Fahreddin Râzî, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi bağlamında, Eş'arî âlimleri işaret ederek Ehl-i sünnet'in, Allah'ın kullara güç yetiremeyecekleri şeyleri teklîf etmesini caiz gördüğünü,<sup>71</sup> buna karşın Mu'tezile'nin bu durumu kabul etmediğini belirtmektedir.<sup>72</sup>

Fahreddin er-Râzî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda sunduğu deliller Kur'ân ayetlerine ve mantıksal akıl yürütmelere dayanmaktadır. Ona göre, Allah'ın bazı kişilerin asla iman etmeyeceklerini bildirmesi, onların iman ile yükümlü tutulmalarını imkânsız kılmaktadır. Zira bu, Allah'ın ilminin değişmesi, çelişkili emirlerin verilmesi ve mantıksal imkânsızlıklara yol açmaktadır.<sup>73</sup> Râzî'nin bu görüşleri, kalam ilminin temel meselelerinden biri olan teklîfin sınırları hakkında önemli bir tartışmayı ortaya koymaktadır.

Râzî, teklîf-i mâ lâ yutâk meselesinde belirli ayetleri delil getirerek, Allah'ın bazı kişilerin asla iman etmeyeceklerini bildirmesi üzerine, onların imanla sorumlu tutulmasının aklen mümkün olmadığını savunmuştur. Râzî, konuyla ilgili ayetlere getirdiği akli yorumlarla teklîf-i mâ lâ yutâk'ın pratikte de vuku bulduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bu ayetler, Allah'ın belirli insanların iman etmeyeceğini önceden bildirdiğini ortaya koymaktadır. Eğer Allah onların iman etmeyeceğini kesin olarak biliyorsa, onlardan iman etmelerini talep etmek imkânsız bir şeyi istemek olurdu ki bu da teklîf-i mâ lâ yutâk'a girer. Râzî'nin konu hakkında delil olarak ileri sürdüğü ayetleri aşağıdaki başlıklarda sınıflandırmayı uygun bulduk.

### 2.2.1. İman Etmeyecekleri Bildirilen Kâfirler Üzerinden Getirilen Delil

Râzî, bir takım kimselerin asla iman etmeyeceğinin Allah tarafından bazı ayetlerde kesin olarak bildirildiğini belirterek, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın gerçekleştiğini savunur. Buna, “*Şüphesiz ki inkâr edenleri, başlarına gelecekle uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar.*”<sup>74</sup> ve “*Andolsun, onların çoğu üzerine o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar iman etmezler.*”<sup>75</sup> ayetlerini delil olarak gösterir. Bu ayetlerden hareketle Râzî, Allah Teâlâ'nın belirli şahısların asla iman etmeyeceğini haber verdiğini, dolayısıyla onların iman etmesi durumunda Allah'ın verdiği haberin yalan olacağını belirtmektedir. Oysa Allah'a yalan isnat etmek imkânsızdır. Bu sebeple, Allah'ın bildirdiği bir hükmün aksine bir durum gerçekleşemez; dolayısıyla bu kişilerin iman etmesi imkânsızdır. Buna rağmen onların iman ile yükümlü kılınmaları, imkânsız bir şeyle yükümlü tutulmak anlamına gelmektedir.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 99; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 333. Gazzâlî'ye göre, Allah, kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle yükümlü kılabilir. Masum bir kimseye acı çektirmesi Allah için mümkündür. Ayrıca Allah'ın, kulları için en uygun olanı gözetmesi zorunlu değildir. Bk. Gazzâlî, *İkâdu'l-akâ'id*, 146. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Halilî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 11.

<sup>72</sup> Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âlimü'ş-şü'bi'd-dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 91.

<sup>73</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 3/306.

<sup>74</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>75</sup> Yâsîn 36/7.

<sup>76</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 3/305; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/286.

Râzî'nin, iman etmeyecekleri bildirilen kişilere yönelik teklîfin mâ lâ yutâk teşkil ettiği yönündeki tespiti zemin hazırlayan bir diğer argümanı ise Allah'ın mutlak ilminin değişmezliği esasına dayanmaktadır.

### 2.2.2. Allah'ın Bilgisine Aykırı Olan Bir Fiilin Gerçekleşemeyeceği

Râzî, Allah'ın ilminin mutlak ve değişmez olduğunu vurgulayarak kendi görüşüne açıklık getirir. Allah, bir kimsenin iman etmeyeceğini önceden bilmektedir. Eğer bu kişi iman etmiş olsaydı, Allah'ın ilminin bir değişime uğraması gerekirdi. Ancak, Allah'ın ilminin değişken veya tamamlanabilir olması söz konusu olamaz. Çünkü O'nun bilgisi her zaman tam ve eksiksizdir. Dolayısıyla, Allah'ın ilmi doğrultusunda, söz konusu kişinin iman etmesi mümkün değildir. Bu bağlamda, iman etmeyecek birine iman sorumluluğu yüklemek, yerine getirilemeyecek bir sorumluluk yüklemektir.<sup>77</sup> Râzî, bu görüşünü Kuran'daki "*Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu.*"<sup>78</sup>, "*Beni, yarattığım kişiyle baş başa bırak*"<sup>79</sup> ve "*Onu sarp bir yokuşa sardıracağım*"<sup>80</sup> gibi ayetlerle de destekler.

Fahreddin er-Râzî, Tebbet sûresi bağlamında, Allah Teâlâ'nın Ebû Leheb'e iman teklîfini ve bunun mantıksal sonuçlarını ele alarak teklîf-i mâ lâ yutâk'ın pratikte de vuku bulduğunu savunur. Allah, Ebû Leheb'e iman etmeyi teklîf etmiştir. İman etmek, Allah'ın her söylediğini tasdik etmek anlamına gelir. Ancak Allah, Ebû Leheb'in asla iman etmeyeceğini bildirmektedir.<sup>81</sup> Bu ise Râzî'ye göre, bireyin fiilen yerine getirmesi mümkün olmayan bir yükümlülük altına sokulduğunu göstermektedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla Ebû Leheb'e yöneltilen iman teklîfi, onun iman etmeyeceğini kabul etmeyi de içermekte olup, bu hâl mantık açısından çelişiklik teşkil ederek zıtların bir araya gelmesi anlamına gelir.<sup>83</sup>

Râzî, Tebbet sûresi bağlamında "teklîf-i mâ lâ yutâk" ilkesini temellendirmeye yönelik olarak bilgi teorisine dayalı bilginin mahiyeti açısından da bir argüman öne sürmektedir. Buna göre, bilginin doğruluğu, onun bilinen nesneye uygun olması şartına bağlıdır. Bu çerçevede, Allah'ın bir kişinin iman etmeyeceğine dair bilgisi, ancak o kişinin gerçekten iman etmemesi durumunda doğru kabul edilebilir. Aksi takdirde iman etmesi ve iman etmemesi aynı anda doğru sayılmak durumunda kalır ki bu mantıksal bir çelişki içerir ve aklen imkânsızdır.<sup>84</sup>

Râzî, yorumunun ardından, Kur'ân'da yer alan kınayıcı ve azarlayıcı ifadelerden hareketle teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışını destekleyen bir başka delil daha ortaya koyar.

<sup>77</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 306.

<sup>78</sup> Tebbet 111/1.

<sup>79</sup> el-Müddessir 74/11.

<sup>80</sup> el-Müddessir 74/17.

<sup>81</sup> Râzî, Mu'tezile âlimleri arasında yer alan el-Kâ'bî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Ebû Leheb'in iman etme durumuna dair verdikleri cevabı aktarır. Bu noktada, söz konusu âlimler, Ebû Leheb iman etseydi, ayetteki ifadenin "iman etti" şeklinde yer alacağını, buna karşın "iman etmedi" ifadesinin kullanılmasının onun imana dair bir durumunun olmadığını açıkça gösterdiğini savunmuşlardır. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/353.

<sup>82</sup> Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-İşare fi ilmi'l-ke'lâm*, thk. Hani Muhammed Hamid Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2009), 155-156.

<sup>83</sup> Râzî, *Me'âlimü'uşûli'd-dîn*, 91-92.

<sup>84</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 306.



### 2.2.3. Kur'ân'da Kâfirlerin Suçlanması ve Azarlanması

Râzî, Kur'ân'da bazı insanların küfrü seçmeleri nedeniyle suçlandığını ve azap ile tehdit edildiğini belirterek, eğer onların iman etmeleri mümkün olsaydı bu suçlamaların anlamsız olacağını savunur. Ona göre, "*Onlar, öğütten neden yüz çeviriyorlar?*" <sup>85</sup> ve "*Allah'a iman etselerdi onlara ne zarar gelirdi?*" <sup>86</sup> ifadeleri, kâfirlerin bilinçli bir şekilde imandan uzak durduklarını vurgularken, aynı zamanda onların iman edemeyeceklerine dair önceden bir bilginin bulunduğu işaret etmektedir.

Râzî'ye göre bu ayetler, kâfirlerin iman etmekten yüz çevirdiklerini gösterirken, aynı zamanda onların iman edemeyeceklerine dair önceden bir bilginin varlığına işaret eder. Râzî burada, kâfirlerin kınanmasının ve onlara azap verilmesinin teklîf-i mâ lâ yutak bağlamında nasıl açıklanacağını ele alır. Eğer iman etmeleri mutlak olarak imkânsız ise o zaman onların kınanması nasıl adil olabilir? Râzî, bu noktada onların akıl ve iradeye sahip olduklarını, fakat Allah'ın önceden onların neyi seçeceklerini bildiğini vurgular. Ancak bu görüş, "Öyleyse neden onlara iman etme sorumluluğu yüklenmiştir?" sorusunu tamamen tatmin edici şekilde yanıtlamamaktadır.

### 2.2.4. İman Etmeyenlere Karşı İlâhî Sözün Kesinleşmesi

Râzî'nin, bazı ayetlerde Allah'ın önceden belirlediği hükümlerin değiştirilemeyeceğini açıkça ifade edildiğini belirtir. Örneğin, Râzî'ye göre, "*Onlardan çoğu iman etmeyecek.*" <sup>87</sup> ve "*Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar. De ki: Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz. Allah önceden böyle buyurdu.*" <sup>88</sup> ayetleri, Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildirdiği bir durumun gerçekleştirilmesine yönelik çabanın, ilâhî sözün değiştirilmesi anlamına geleceği ve bunun yasaklandığını göstermektedir. Diğer ayette de Allah, belirli bir grubun asla iman etmeyeceğini bildirmiştir. Bu çerçevede, onların iman etmesi yönünde bir çaba sarf etmeleri, ilâhî hükmü değiştirme teşebbüsü olarak değerlendirilebilir ki bu yasaklanmıştır. Bununla birlikte, Allah tüm insanları iman etmekle mükellef kılmıştır; bu hâl, aynı meselede hem bir yükümlülük hem de bir yasak içermekte olup, bireyi yerine getirilmesi imkânsız bir sorumlulukla mükellef kılmak anlamına gelir. <sup>89</sup>

Neticede Râzî'ye göre, küfre yönelik fiili gerçekleştirme gücü ve bireyi küfre yönelten etkenler doğrudan Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana gelir. Bu iki unsurun bir araya gelmesi, küfrün zorunlu olarak gerçekleşmesine yol açar. Dolayısıyla, Allah'ın böyle bir kişiye iman etmeyi teklîf etmesi, fiilen yerine getirilmesi imkânsız bir yükümlülüğün teklîf edilmesi anlamına gelmekte olup <sup>90</sup> Râzî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk ilkesinin gerçekleştiği iddiasına zemin oluşturmaktadır.

<sup>85</sup> el-Müddessir 74/49.

<sup>86</sup> en-Nisâ 4/39.

<sup>87</sup> Yâsîn 36/7.

<sup>88</sup> el-Fetih 48/15.

<sup>89</sup> Râzî, *el-Me'âlibü'l-âliye*, 3/306.

<sup>90</sup> Râzî, *Me'âlimü uşûli'd-dîn*, 91-92.

### 3. Mu'tezile'nin Teklîf-i mâ lâ yutâk Meselesinde İleri Sürdüğü Aklî Deliller

#### 3.1. Sorumluluk, Övgü-Kınama ve Emirlerin Tutarlılığı

Râzî'ye göre Mu'tezile, ilahî adalet ilkesini esas alarak, bireylerin fiillerinden sorumlu tutulabilmeleri için özgür iradeye sahip olmalarının zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Eğer insanlar iradi fiillerini gerçekleştirmede hür olmasalardı, iyiliğin övülmesi veya kötülüğün kınanması anlamsız hale gelirdi. Mu'tezile, ilahî adalet ilkesine dayanarak, Allah'ın insanlara güçlerinin yetmeyeceği fiilleri yükleyemeyeceğini savunur. Aksi takdirde, bireylerin yapamayacakları şeylerden sorumlu tutulmaları gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu, Allah'ın adalet ilkesiyle bağdaşmaz.<sup>91</sup>

Şu halde, Mu'tezile'nin özgür irade ve sorumluluk anlayışının temelinde yatan ilahî adalet ilkesi, Allah'ın insanlara yüklediği emirlerin aklî ve şer'î açıdan mümkün ve tutarlı olmasını gerektirir. Çünkü imkânsız emirlerin varlığı, sorumluluk ilkesi ve ilahî adaletle çelişir. Bu nedenle, Mu'tezile'nin imkânsız emirlerin aklî ve şer'î tutarsızlığına ilişkin eleştirileri önemli bir yer tutar.

#### 3.2. İmkânsız Emirlerin Aklî ve Şer'î Tutarsızlığı

Mu'tezile, Allah'ın imkânsız olan şeyleri emretmesini ne aklî ne de şer'an mümkün görmemiştir. Eğer Allah, insanlara yapamayacakları şeyleri yükleyebilseydi, kör birine görmesini, kötürüm birine yürümesini ya da uçmasını emretmesi de mümkün olurdu ki bu açıkça akıl dışıdır. Aynı şekilde, peygamberlerin cansız varlıklara hitap etmesi gibi imkânsız emirlerin varlığı kabul edilirse, bu durum, şer'î hükümlerin aklî tutarlılığı ile çelişirdi. Dolayısıyla, Mu'tezile, teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışının aklî ve şer'î açıdan geçersiz olduğunu savunmaktadır.<sup>92</sup>

Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışını temellendirirken başvurduğu bir diğer önemli argüman, Allah'ın ilmi ile insan fiillerinin gerçekleşebilirliği arasındaki ilişkiyi ele aldığı mantıksal tutarlılık ilkesine dayanmaktadır. Bu bağlamda, aşağıda Mu'tezilî düşüncenin bu konuya dair yaklaşımı incelenecektir.

#### 3.3. Allah'ın İlmi, Fiillerin Gerçekleşebilirliği ve Mantıksal Tutarlılık

Mu'tezile açısından Allah'ın ezeli ilmi, olayların zorunlu veya imkânsız olmasını gerektirmez. Zira bir şeyin meydana gelip gelmeyeceğini bilmek, onun varlığını zorunlu kılmaz; aksi takdirde insan iradesi ortadan kalkar ve fiiller zorunlu hale gelirdi. Eğer Allah'ın bilgisi, fiillerin zorunlu olarak gerçekleşmesini gerektirseydi, bu durumda insan iradesi fiiller üzerinde etkisiz kalacak ve sorumluluk ilkesi anlamını yitirecekti. Mu'tezile, Allah'ın bilgisinin determinizme yol açmadığını savunarak, insanın iradi fiillerini gerçekleştirmede özgür olduğunu ileri sürer. Zira herhangi bir şeyin mümkün ve zorunlu olması, çelişmezlik ilkesiyle bağdaşmaz. Bu çerçevede, Allah'ın ilminin bir fiili kaçınılmaz kılması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/312.

<sup>92</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/312-313.

<sup>93</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/311-313.

Râzî, Mu'tezile âlimlerinin teklîf-i mâ lâ yutâk bağlamında ilâhî bilginin değişmezliği konusundaki delillerini ele alırken, onların görüşlerini sistematik bir şekilde tasnif etmekte ve bu konudaki farklı metodolojik yaklaşımları üç başlıkta ortaya koymaktadır:

- a) **Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr'ın yaklaşımı:** Bu gruba mensup âlimler, Allah'ın ilminin bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesiyle değişmeyeceğini savunmaktadır. Onlara göre, eğer bir kimse, "Allah'ın bildiği bir şeyin aksi gerçekleşirse, O'nun ilmi cehalete dönüşmüş olur. " derse, bu ifadeye verilen cevap şudur: "Allah'ın bilgisinin cehalete dönüştüğünü iddia etmek de bunun aksini söylemek de hatadır. Zira her iki ifade de yanıltıcıdır ve gerçekte bu tür bir nitelermeye mahal yoktur. Bu tür söylemlerden sakınılmalıdır." Bu yaklaşım, ilâhî bilginin mahiyetine ilişkin herhangi bir değişim fikrini reddetmekte ve bu tür iddiaların epistemolojik açıdan geçersiz olduğunu öne sürmektedir.
- b) **Ka'bî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) yaklaşımı:** Mu'tezile'nin ikinci yaklaşımı, bilginin bilinene tâbi olduğu prensibine dayanmaktadır. Bu görüşü benimseyen âlimlere göre, eğer kul iman ederse, ezelde meydana gelen de onun iman edeceğine ilişkin bilgi olur. Buna mukabil, kulun iman etmek yerine küfre sapması durumunda, ezelde meydana gelen bilgi de küfre dair bilgi olur. Ancak bu Allah'ın bilgisinin değişmesi anlamına gelmemektedir. Aksine, burada söz konusu olan şey, bir bilginin yerine başka bir bilginin var olmasıdır. Bu görüş, ilâhî bilginin değişmezliği ilkesini korurken, bilginin mahiyetini bilinene bağlı olarak tanımlamak suretiyle meseleyi çözme amaçlamaktadır. Râzî bu iki görüşün, Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirtir.<sup>94</sup> Mu'tezile içerisinde ilâhî bilginin ezeliyeti meselesine dair geliştirilen bir diğer dikkat çekici yaklaşım ise Hişâm b. Hakem'e (ö. 179/795) aittir.
- c) **Hişâm b. Hakem'in yaklaşımı:** Bu yaklaşıma göre, Allah ezelde eşyanın hakikatini ve mahiyetini bilmektedir. Ancak, burada bilgiyi ezelde meydana gelen bir olgu olarak değil, eşyanın yaratılışı ile birlikte gerçekleşen bir bilgi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu anlayışa göre, Allah'ın zatı, belirli bir malumun belirli bir şartla meydana gelmesi durumunda, bilgiyi de o şartın gerçekleşme anında yaratmaktadır. Böylelikle, bilginin meydana gelmesi, zorunluluk şartına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu yaklaşım tarzı, ilâhî bilginin ezelde bütün tikelleri kapsamadığını kabul etmek suretiyle, Allah'ın bilgisine yönelik ortaya çıkan sorunları ortadan kaldırmaktadır.<sup>95</sup>

Hişâm b. el-Hakem'in yaklaşımı, Allah'ın ezelde eşyanın hakikatini bilmesini, bu bilginin meydana geliş zamanını eşyanın yaratılışıyla sınırlandırarak değerlendirmekte ve böylece ilâhî bilginin ezelde tüm tikelleri kapsamadığını savunmaktadır. Ancak bu düşünce, ilâhî bilginin kapsamı ve doğası hakkında ortaya çıkan sorunlara farklı bir çözüm sunarken Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâk konusundaki aklî delillerinin eleştirisine zemin hazırlamaktadır. Bu noktada Râzî'nin Mu'tezile'nin ileri sürdüğü aklî delillere yönelik epistemolojik, mantıksal ve teolojik tenkitleri önem arz etmektedir.

<sup>94</sup> Râzî, *el-Me'âlibü'l-âliye*, 3/313.

<sup>95</sup> Râzî, *el-Me'âlibü'l-âliye*, 3/313-314.

#### 4. Râzî'nin Mu'tezile'nin Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Konusundaki Aklî Delillerine Eleştirisi

Râzî, Mu'tezile'nin ilâhî bilginin değişmezliği bağlamında ileri sürdüğü üç temel aklî delili ele alarak bunları epistemolojik, mantıksal ve teolojik açılardan inceleyerek tenkit etmiştir. Bu hususta, Râzî'nin değerlendirmeleri şu şekilde özetlenebilir:

##### 4.1. Râzî'nin Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâsim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr'ın Görüşüne Yönelik Eleştirisi

Mu'tezile'nin ilk yaklaşımına göre, Allah'ın bilgisinin değişmesi ya da değişmemesi gibi değerlendirmeler hatalıdır. Ancak Râzî, bu yaklaşımı iki temel sebepten dolayı eleştirmektedir: Birincisi; eğer bu görüş, "olumlama ve olumsuzlama aynı anda geçersizdir" ilkesine dayanıyorsa, bu, zorunlu olarak bir ara formun (*nefy* ve *ispat* arasında bir orta durumun) kabul edilmesini gerektirir. Ancak akıl, böyle bir orta durumu kesin bir şekilde reddetmektedir. Dolayısıyla, bu görüş epistemolojik açıdan tutarsızdır. İkincisi ise; şayet bu görüş yalnızca, "sözle ifade edilmekten kaçınılması gereken bir mesele" olarak değerlendirilirse, bu durumda getirilen itiraz, doğrudan Mu'tezile'nin ifadelerine değil, konunun kendisine yöneltilmiş olmaktadır. Ancak böyle bir yaklaşım, tartışmanın özünü göz ardı etmek anlamına geldiği için, Râzî'ye göre Mu'tezile'nin ilk görüşü tutarlı ve yeterli bir açıklama içermemektedir.

##### 4.2. Râzî'nin Ka'bî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Görüşüne Yönelik Eleştirisi

Mu'tezile'nin ikinci yaklaşımı, bilginin bilinene tâbi olduğu ilkesine dayanmaktadır. Buna göre, kuldan sadır olan eylem iman olduğunda, Allah'ın da bu imanı bildiği; eylem küfür olduğunda ise Allah'ın da bu küfrü bildiği kabul edilir. Ancak Râzî, bu görüşü de çeşitli açılardan eleştirerek bunun şartlı bir önerme niteliğinde olduğunu ileri sürmektedir. Yani, "Eğer kuldan çıkan eylem şu olursa, Allah'ın bilgisi de şu olur." şeklindeki bir önerme doğrudur. Ancak burada temel soru şudur: Allah, bu iki durumdan birinin gerçekleşeceğini önceden biliyor muydu, bilmiyor muydu? Eğer Allah'ın böyle bir bilgisi yoktu denirse, bu doğrudan Hişâm b. Hakem'in görüşüne yaklaşmaktadır. Eğer Allah'ın böyle bir bilgisi vardı denirse, bu durumda şu sorun ortaya çıkar: Bilginin mahiyeti, doğrudan bilinene bağlıdır. Eğer bilinen şey değişirse, o bilgi de kaçınılmaz olarak değişir ki bu iki açıdan imkânsızdır: İlk olarak, Allah'ın bilgisinin cehalete dönüşmesi mümkün değildir. İkincisi, eğer Allah'ın bilgisi, bilinen şey değişmeden önce zaten bir bilgi olarak mevcutsa, bilinen şey değiştiğinde bu bilgi geçmişte bir bilgi olma özelliğini kaybetmiş olur. Ancak akıl, bir bilginin sonradan bilgi olma niteliğini yitirmesini kabul etmemektedir. Şu hâlde, bir şeyin daha önce sahip olduğu niteliğin değişmesi gerekir ve bu değişiklik zaman içinde gerçekleşmelidir. Zira akıl, zaman içinde bilgiye dair böyle bir değişimi de kesin bir şekilde reddetmektedir. Ayrıca, bir olayın gerçekleşeceğine dair bilgi, o olayın gerçekleşmesine bağlı olamaz. Eğer Allah'ın bir kişinin küfrünü bileceği kabul edilirse, bu durumda o küfrün gerçekleşmesi gerekir. Aksi takdirde, bir şeyin var ve yok olması aynı anda söz konusu olur ki bu açık bir çelişkidir. Dolayısıyla, Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin ikinci görüşü de bilgi ve zaman ilişkisi açısından çeşitli tutarsızlıklar içermektedir.

### 4.3. Râzî'nin Hişâm b. Hakem'in Görüşüne Yönelik Eleştirisi

Hişâm b. Hakem'e göre Allah, tikelleri (tekil olayları) onların meydana gelmesinden önce bilmez. Ancak Râzî, Hişâm b. Hakem'in görüşünü reddetmekte ve şu şekilde eleştirmektedir: Müslümanların büyük çoğunluğu, Allah'ın böyle bir eksiklikten tenzih edilmesi gerektiği konusunda ittifak etmiştir. Allah'ın tekil olayları onların vuku bulmasından önce bilmediğini savunmak, ilâhî ilmin eksikliğini kabul etmek anlamına gelir ki bu, İslâm düşüncesinde kabul edilemez bir yaklaşımdır. Bununla birlikte, bazı Mu'tezilî düşünürler, teklîf-i mâ lâ yutâk ilkesinden kurtulmanın tek yolunun bu görüşü benimsemek olduğunu iddia etmişlerdir; ancak bu görüş, İslâmî epistemoloji açısından büyük sorunlar içermektedir.<sup>96</sup>

Râzî'ye göre Mu'tezilî âlimlerin ileri sürdüğü görüşlerden ilki, olumlama ve olumsuzlamanın aynı anda geçersiz sayılmasını gerektirdiğinden, mantıksal bir tutarsızlık içermektedir. İkinci görüş, bilginin bilinene bağlı olduğu iddiasını ortaya koysa da ilâhî bilginin zaman içinde değişmesi gerektiği sonucuna yol açtığından kabul edilemezdir. Üçüncü görüş ise Allah'ın tikelleri önceden bilmediğini savunduğundan, ilâhî bilginin eksikliği gibi bir sonucu doğurmakta ve İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından reddedilmektedir. Sonuç olarak Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda ileri sürdüğü deliller belirtilen açılardan problemli olup, ilâhî bilginin mutlaklığı ve değişmezliği ilkesi karşısında tutarlı bir çözüm olmaktan uzaktır.

### Sonuç

Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan teklîf-i mâ lâ yutâk, farklı ekoller tarafından çeşitli açılardan ele alınmış ve önemli tartışmalara konu olmuştur. Mu'tezile, ilâhî adalet ve hikmet ilkeleri çerçevesinde, bireyin kapasitesini aşan bir yükümlülüğün ona teklîf edilmesini aklın ve naklen imkânsız kabul etmiş; Allah'ın insanlara ancak güçlerinin yettiği sorumlulukları yükleyebileceğini ileri sürmüştür. Mâtürîdî gelenek benzer bir yaklaşımla, teklîfin bireyin kudretine uygun olması gerektiğini vurgulamış ve aksi bir anlayışın ilâhî adaletle bağdaşmayacağını iddia etmiştir. Eş'arîler ise ilâhî kudretin mutlak olduğu ve Allah'ın dilediği şekilde tasarrufta bulunabileceği ön kabulünden hareketle, güç yetirilemeyen ilâhî teklîfin mümkün olduğunu savunmuşlardır.

Bu tartışmalar kapsamında Fahreddin er-Râzî'yi farklı kılan temel unsur, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın salt teorik bir problem olmayıp, aynı zamanda pratikte de gerçekleştiğini ileri sürmesi ve bunu akli ve nakli delillerle temellendirerek kelâmî düşünceye özgün bir katkı sağlamasıdır. Onun Allah'ın mutlak bilgisinin değişmeyeceği ilkesi üzerine inşa ettiği argüman, Mu'tezile'nin akıl temelli adalet anlayışını çürütmeye yönelik sistematik bir mantık içermektedir.

Râzî, ayrıca Mu'tezile'nin teklîf-i mâ lâ yutâk konusundaki temel argümanlarını eleştirerek, onların teklîf anlayışının ilâhî irade ve kudreti sınırladığını öne sürmüştür. Mu'tezile'ye göre, ilâhî teklîfin makul olabilmesi için bireyin ona güç yetirebilmesi gerekmektedir. Ancak Râzî, bu görüşü reddederek, ilâhî teklîfin bireyin kudretine bağlı olamayacağını, aksine teklîfin Allah'ın iradesine dayandığını ve bu iradenin insan mantığının sınırlarını aşan bir yapıya sahip olduğunu savunmuştur. Ona göre, bireyin belirli emirleri yerine getiremeyecek olması, bu teklîfin ilâhî

<sup>96</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 3/314.

hikmet açısından geçersiz olduğu anlamına gelmez. Râzî, özellikle ilâhî bilginin değişmezliği prensibinden hareketle, Allah'ın bazı bireylerin asla iman etmeyeceğini önceden bildiğini ve buna rağmen onlara iman teklîfinde bulunduğunu belirtmiştir ki bu bakış açısı, insanın fiilen yerine getiremeyeceği bir yükümlülükle muhatap kılındığını göstermektedir.

Râzî'nin nakli delilleri, Kur'ân'daki belirli ayetlere dayanmaktadır ve genel olarak şu mantık üzerine kuruludur:

- Allah, bazı insanların iman etmeyeceğini kesin olarak bildirmiştir.
- Allah'ın bilgisi değişmez ve yanılmazdır.
- Eğer Allah'ın bilgisi kesin ise bu insanların iman etmesi imkânsızdır.
- Onlardan iman etmelerinin beklenmesi teklîf-i mâ lâ yutak olur.

Netice itibarıyla, Râzî, kelâmın aklî yöntemlerini sistematik biçimde kullanarak teklîf-i mâ lâ yutâk'ın mantıksal ve ontolojik dayanaklarını ele almış, konuyu yalnızca bir inanç meselesi olmaktan çıkarıp felsefî ve kelâmî bir problem olarak incelemiştir. Râzî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışı, kelâm geleneğinde süregelen tartışmalara yeni bir boyut kazandırarak, ilâhî irade ve bilginin mutlaklığına dayalı özgün bir teklîf teorisi ortaya koymaktadır. Râzî, bu konuda yalnızca kelâmî teorileri aktarmakla kalmamış, aynı zamanda teklîfin pratikteki yansımalarını da değerlendirmiştir. Allah'ın emirleri ve ilâhî bilginin değişmezliği bağlamında yaptığı analizler, Eş'arî geleneğin sınırları içinde kalarak teklîfin insan kapasitesinin ötesine geçebileceğini ve bunun teolojik açıdan mümkün olduğunu ileri sürerek, konuyu daha kapsamlı biçimde tartışmaya açmıştır. Eş'arî geleneğine de bu yönüyle önemli bir katkı sağlamıştır. Bu katkı, kanaatimizce olumlu bir nitelik taşımaktadır. Zira yalnızca klasik görüşleri tekrar etmekle kalmayıp onları eleştirel bir zeminde yeniden ele alarak kelâmî düşünceye metodolojik bir açılım kazandırmıştır. Ancak bu yaklaşım, teklîf-sorumluluk ilişkisi açısından yeni tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bu yönüyle Râzî'nin yaklaşımı, açıklayıcı ve aynı zamanda eleştirel değerlendirmelere açık bir karakter arz etmektedir.

## Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerim Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2008.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. thk. İmamuddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bozkurt, Mustafa. "Kadı Abdülcebbâr'ın Teklîf Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 9/26 (2006), 211-231.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitabu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdulmun'im. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensar, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamude Gurabe. Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed İvad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. y.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed Halilî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Qavâ'idü'l-aqâ'id*. thk. Mûsâ Muhammed 'Alî. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

- İpek, Mikail. "Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Ö1-İslami İlimler Özel Sayısı* (2023), 31-63. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1293887>.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Şurûh*. thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccar - Abdulhalim en-Neccar. Kahire: y.y., ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kozalı, Abdurrahim. "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 247-265.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Maârifî'l-Mısriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Maviş, Nezir. "Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklîf-i Mâ Lâ-Yutâk'ın Konumu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 89-116. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1076930>.
- Maviş, Nezir. "Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti". *Eskiye* 50 (2023), 659-681. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1225923>.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin. *el-İşare fî ilmi'l-keâm*. thk. Hani Muhammed Hamid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2009.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin. *Me'âlimü usûli'd-dîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1998.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.



Süt, Abdulnasır. “İlahi Teklîfin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği”. *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2015), 283-308. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.210185>.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-iqdâm fi 'ilmi'l-keâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Türker, Ömer. “Teklîfin Hakikati: İslâm Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme”. *Teklîf: 2 Aylık Düşünce Dergisi*, 1 (2022), 51-59.

Üzel, Canan. “Mu'tezile ve Eş'arî Mezheplerinin Kulun Sorumluluğu Bağlamında İnsan Fiileri ve Teklîf-i Mâ lâ Yutâk Mukayesesi”. *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 10 (2022), 104-122.

Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklîf ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.



## Gazzâlî Özelinde Kelâmullahın Farklı Perspektifleri

Different Perspectives on the Divine Speech (Kalāmullāh) in the Thought of al-Ghazzālî

Eyüp GÜR

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tokat/Türkiye  
Assistant Professor, Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Tokat/Türkiye  
[eyupgur60@gmail.com](mailto:eyupgur60@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-3926-3452](https://orcid.org/0000-0002-3926-3452) | [ror.org/01rpe9k96](https://ror.org/01rpe9k96)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 01 Şubat 2025       | 01 February 2025      |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 17 Nisan 2025       | 17 April 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan Ethical Statement

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

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 (Eyüp Gür).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Gür, Eyüp. “Gazzâlî Özelinde Kelâmullahın Farklı Perspektifleri”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 179-197.  
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1631222>

”

## Öz

Allah'ın zâtını tecrübî yollardan tanımak imkân dahilinde olmadığı için O'nu isim ve sıfatları ve sıfatların tezahürleri üzerinden idrak ederiz. Allah'a isim ve sıfat izafe etmek, Kur'an ve sünnetin delâletiyle sabit olmuş, bu anlayış kelâm âlimleri nezdinde kabul görmüştür. Fakat zât-sıfat ilişkisi, kelâmcılar arasında tartışmaya sebebiyet veren bir konum işgal etmiştir. Bu noktada Mu'tezile sıfatlar, zâtın aynı, Ehl-i sünnet sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayrı diye özetlenebilecek bir anlayış içinde olmuştur. Sıfatların zât ile ilişkisine dair diğer bir problem, kelâm kavramının muhtevası bağlamında gelişmiştir. Aslında Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) gibi âlimler tarafından Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında başlatılan tartışma, kelâm mezheplerinin ortaya çıkmasıyla birlikte Allah'ın kelâm sıfatı iskâmetinde yürümüştür. Kelâm kavramı hem manaya hem de lafza delâlet eden iki içeriğe sahiptir. Kavramın farklı içerikleri, Allah kelâmına yönelik yaratılmış/yaratılmamış tartışmalarını beslemiştir. Bu minvalde İslam düşüncesinde kelâmı ses ve harflerden müteşekkil gören anlayış, Allah kelâmını beşer kelâmı gibi algılayıp kelâmullahı hâdis olarak nitelemiştir. Selef âlimleri ise kelâmı lafız-mana ayrışmasına girmeden ilâhî kelâmı, kadîm olarak kabul etmiştir. Ehl-i sünnet özelinde Gazzâlî'nin (ö. 478/1085) ilâhî kelâmı lafız-mana ayrımına giderek her iki düşünceyi uzlaştıran bir yol izlediği görülmektedir. Ona göre asıl kelâm nefsî kelâm olup ezeldir. Lafzî kelâm ise hakikî kelâma delâlet etmesi açısından mecâzen kelâm kabul edilmiştir. Gazzâlî'nin, mezkûr düşünceye dair görüşünün şekillenmesinde kendinden önceki kelâmcıların ve özellikle de hocası Cüveynî'nin (ö. 478/1085) katkısı yadsınamaz. Bununla birlikte meselenin çözümlenmesinde önceki âlimlerde naklin ağırlığı hissedilirken Gazzâlî'de aklî istidlâl ve cedelin hâkim olduğu bir dil görülmektedir. Gazzâlî, bu minvaldeki düşüncesini muhataplarına karşı düzenlediği reddiyeler üzerinden şekillendirmiştir. Gazzâlî, ilâhî kelâmın anlaşılmasında orta bir yol sunmakla birlikte Mu'tezile ve İslam filozoflarını hasım olarak nitelemiş, selefi düşünceye karşı ise daha naif bir dil kullanmaktan geri durmamıştır. Yapılan bu çalışma, Gazzâlî'nin kelâm sıfatına dair görüşlerini, muhaliflerine karşı sunduğu reddiyelerini ve getirdiği çözüm önerilerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Onun çözüm önerisi, Allah kelâmında temel unsurun nefsî kelâm olduğu, lafzî kelâmın ise vahyin beşere intikalinde aracı bir fonksiyon icra ettiğine yönelik tezdır. Bu çalışmada klasik kelâm eserleri ve bu alanda yazılmış güncel akademik çalışmalar üzerinde literatür taraması ve tasvîrî araştırmadan sonra elde edilen verilerin içerik analizi yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Gazzâlî, Nefsî kelâm, Lafzî kelâm, Halku'l-Kur'an, Nübüvvet

## Abstract

Since it is not possible to know Allah's essence experientially, we comprehend Him through His names and attributes and their manifestations. Attributing names and attributes to Allah has been established by the evidence of the Qur'an and the Sunnah, and this understanding has been accepted by theologians. However, the relationship between essence and attributes occupied a position that caused controversy among the theologians. At this point, the Mu'tazilites held the view that attributes are the same as essence, while the Ahl al-Sunnah held the view that attributes are neither the same nor different from essence. Another problem regarding the relationship between attributes and essence developed in connection with the conceptual content of the term kalâm. Originally initiated by scholars such as Ja'd b. Dirham (d. 124/742 [?]) and Jahm b. Şafwân (d. 128/745-46) in the context of the Qur'an's creation, the debate was carried out in the context of Allah's attribute of kalâm with the emergence of the theological sects. The concept of kalâm has two aspects, referring to both meaning and speech. The different contents of the concept have fed the created/uncreated debates about God's kalâm. In this respect, the understanding in Islamic thought that sees kalâm as consisting of sounds and letters perceived God's kalâm as human kalâm and characterized kalâmullâh as created. The Salaf scholars, on the other hand, accepted the divine word as eternal without differentiating between words and meaning. Within the Ahl al-Sunnah tradition al-Ghazzâlî (d. 478/1085) seems to follow a path that reconciles both ideas by distinguishing between words and meaning in divine kalâm. According to him, the actual kalâm is the divine kalâm and is eternal. Verbal (lafzî) kalâm, on the other hand, is considered metaphorical kalâm in the sense that it refers to the true kalâm. The contribution of his predecessors, especially his teacher al-Juwaynî (d. 478/1085), to the shaping of al-Ghazzâlî's view on the aforementioned idea cannot be denied. However, while previous scholars emphasized transmission in analyzing the issue, al-Ghazzâlî's language is dominated by rational argumentation and dialectical reasoning (jadal). Al-Ghazzâlî shaped his thought in this regard through his refutations against his interlocutors. Al-Ghazzâlî identified the Mu'tazilites and Islamic philosophers as adversaries, while presenting a middle way of understanding divine theology, and did not refrain from using a

conciliatory tone against Salafist thought. This study aims to reveal al-Ghazzālī's views on the attribute of kalām, his refutations against his opponents, and his proposed solutions. His proposed solution is the thesis that the basic element in God's kalām is the *naḥsī* kalām, while the verbal kalām functions as an intermediary in the transmission of revelation to human beings. In this study, after a literature review and descriptive research on classical theological works and current academic studies in this field, the content analysis of the data obtained was conducted.

**Keywords:** Kalām, al-Ghazzālī, Kalām naḥsī, Kalām lafzī, Khalq al-Qurʾān, Prophethood.

## Giriş

Tecrübî yollarla idrak edilemeyen Allah'ın zâtı, esmâ ve sıfatlar üzerinden bilinmektedir.<sup>1</sup> O'nun isim ve sıfatlarla muttasıf olması Kur'an ve sünnetin delâletiyle sabit olmuştur. Öte yandan müşâhede alemin, duyu ötesi alemin idrak edilmesinde önemli bir faktördür.<sup>2</sup> Nitekim Kur'an enfüs ve afaktaki oluşumların Allah'ın zâtına işaret eden karineler olduğunu beyan eder.<sup>3</sup> Böylece evrende cereyan eden her bir oluşum isim ve sıfatların yansıması olarak tezahür eder. Bu nedenle Allah hakkındaki bilgimiz bir yönüyle vahye dayanırken diğer yönüyle de mahlûkata dayanmaktadır.

Allah'ın zâtının O'na yaraşır mana ve mefhumlarla tanıtılmasında, kelâm ekolleri açısından da bir sorun teşkil etmesi söz konusu değildir. Hatta Mâtürîdî (ö. 333/944), ilâhî sıfatlar konusunda menfî davranan filozofların bile mutlak bir ta'tîl anlayışında olmadığını ifade etmektedir.<sup>4</sup> Burada asıl problem, O'na izafe edilecek olan sıfatların zât ile ilişkisinin hangi boyutta olacağı ya da beşere ait sıfatların Allah'a nispet edilip edilemeyeceği noktasındadır.

Bu bağlamda kelâm tarihinde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında zât-sıfat ilişkisine yönelik görüşler, yapılan tartışmanın nirengi noktasını oluşturmaktadır. Mu'tezile, zâtın dışında sıfatların varlığını kabul etmenin tevhide zarar vereceği düşüncesiyle sıfatlara ait manayı zâtın içinde eritmiştir. Buna mukâbil Ehl-i sünnet telakkide hem zât ile kâim hem de zâtın dışında ezeli sıfat anlayışı kabul görmüştür. Böylece Ehl-i sünnet, "sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayrıdır" şeklinde özetlenebilecek düşüncenin savunucusu olmuştur. Bu yaklaşım tarzının, Ehl-i sünnet açısından bir tutarsızlık oluşturacağı algısını Gazzâlî, Zeyd'in eli benzetmesiyle izale etmeye çalışmaktadır. Ona göre Zeyd'in eli, Zeyd olmadığı gibi Zeyd'den farklı bir şey de olamaz; isme dahil olan bazı özellikler ismin dışında değildir. Bunun gibi her parça bütünden başka bir şey olmadığı gibi onun aynı da olamaz.<sup>5</sup> Dolayısıyla Allah'ın sıfatları O'nun zâtı ile kâim olup, zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Sıfatlar zâta zâid ve ezeli'dir.<sup>6</sup>

Sıfatlar hakkındaki diğer bir problem, Allah'ın zâtını niteleyen bazı mana ve mefhumların başka varlıklarda da bulunuyor olmasıdır. Yaratılmışlara ait bir vasıfla Allah'ı nitelemenin teşbihe yol

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, "Tanrı hakkında Konuşmak", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 25-44.

<sup>2</sup> Ebû Hamid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 104.

<sup>3</sup> Fussilet 41/53.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 98-99.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 121.

<sup>6</sup> Gazzâlî, *el-Maznûn bihî 'alâ ğayri ehlihî -Maznûnu's-sağîr ve maznûnü'l-kebir-*, çev. D. Sabit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 20-21; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 104.

açacağı düşüncesiyle Mu'tezile, sübûtî olarak adlandırılan bu yöndeki sıfatlara menfî yaklaşmıştır. Sübûtî sıfatlardan kabul edilen kelâm sıfatı Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki tartışmaların odağında yer almıştır. Bu mesele, İslam düşüncesindeki ilk ihtilaf konularından birisi olarak erken dönemde başlamış, bu yönüyle kelâm ilminin isimlendirilmesinde etkili bir faktör olmuştur.

Sözlükte söylemek, konuşmak, etkilemek, yaralamak gibi anlamlara gelen kelâm, terim olarak belli bir manayı içeren ses ve harfler ya da ses ve harflerin delâlet ettiği manalardır.<sup>7</sup> Buna göre kelâm lafız ve manadan müteşekkil çift yönlü bir muhtevaya sahiptir.<sup>8</sup> Beşer kelâmının her iki unsuru bünyesinde barındırması bir problem teşkil etmezken, aynı unsurların Allah kelâmını tanımlaması hususunda ihtilaf baş göstermiştir.<sup>9</sup>

Bu minvaldeki tartışmalar başlangıçta halku'l-Kur'ân düşüncesi etrafında şekillenmiş, kelâm mezheplerinin ortaya çıkmasıyla kelâm kavramının semantik yapısı üzerindeki bir tartışmaya doğru evrilmiştir. Süreç içerisinde ortaya çıktığı anlaşılan bu yeni tartışma zemininde, üç tanımın ağırlık kazandığı görülmektedir. Bu tanımlardan ilki, kelâmın, harflerin bir anlam ifade edecek şekilde özel bir yapı olarak tanıtılması Mu'tezile tarafından savunulmuştur. İkinci olarak Ehl-i sünnet kelâmcıları nezdinde kabul gören, kelâmın zât ile kâim olan işaret ve ibarelerin delâlet ettiği manalar şeklinde anlaşılan tanımıdır. Diğer bir tanım Selefiyye<sup>10</sup> tarafından benimsenen ve kelâm kavramının semantik anlamına girilmeden "Kur'an, harf, nazım, lafız ve mana olarak kelâmullahtır ve gayr-ı mahlûktur" diye özetlenebilecek tanımıdır.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere Allah kelâmını tanımlamada Ehl-i sünnet kelâmcılarının kurguladıkları çift yönlü kelâm anlayışı eklektik bir bakış açısı sunmaktadır. Buna göre kelâm örfte kullanıldığı üzere harf, ses ve lafız gibi hâdis öğeler ile harf ve seslerin delâlet ettiği mana ve mefhumlardan oluşmaktadır. Ses ve harf öncelik ve sonralık gibi yaratılmışlık emarelerini bünyesinde taşıdığı için Allah kelâmının asıl unsuru değildir.<sup>12</sup> O'nun kelâmında asıl unsur, kadîm kabul ettiğimiz manalardan müteşekkil nefsi kelâmdır.<sup>13</sup>

Ehl-i sünnetin her iki telakkiyi mezceden kelâm anlayışı bir uzlaştırmaya kapı aralasa da kelâmın Allah'ın bir sıfatı mı yoksa fiili mi tartışması Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında varlığını devam ettirmiştir.<sup>14</sup> Ehl-i sünnet kelâmcıları, kelâmı zâta zâid bir sıfat olarak nitelerken Mu'tezile

<sup>7</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1412), "klm", 722; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 755-757.

<sup>8</sup> Şamil Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm Lafzî Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât* 2/1 (1999), 75.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 146; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 104.

<sup>10</sup> Selef ifadesiyle naslarda anlatılanlarla yetinen, naslar ve özellikle de haberî sıfatlar üzerinde tevîl yapmaktan kaçınan ayrıca cedel, istidlâl gibi kelâm metoduna karşı olan ve Ehl-i sünneti hâssa diye de tabir edilen Ehl-i sünnet kelâmcılar öncesi grubu kastetmekteyiz. (Bk. Mehmet Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 25-48).

<sup>11</sup> İbrahim Aslan "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *AÜİFD* 51/1 (2010), 134.

<sup>12</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ (Kahire: Mektebetü Ezheriyye, 2011), 1/435; Fadıl Aygân, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyini Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyini'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 216-218.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 2005), 68-69.

<sup>14</sup> Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 215-232.

kelâmın fiil olduğu düşüncesinden hareket etmiş, kelâmı harf ve seslere indirgeyerek Allah’a ait kelâmullahı şâhid alemdeki kelâm cinsiyle eşit seviyede görmüştür.<sup>15</sup> Böyle bir öneri, kadîm olan varlığa, hâdis öğeleri izafe etme tartışmasını beraberinde getirmiştir. Öte yandan Ehl-i sünneti hâssa dediğimiz selef âlimlerinin lafız mana ayrımı yapmadan kelâmullahın lafzını bile ezeli olarak nitelemesi, beşerî unsurlara kadîmlik atfetmektir. Böylece Mu‘tezile Allah’a yaratılmışlık öğeleri izafe ederken selef de beşerî öğelere tanrısal vasıflar yüklemiştir. Ehl-i sünnetin sunduğu çifte kelâm anlayışı da eleştiriden hâli olamamıştır. Şöyle ki Ehl-i sünnetin tezinde dile getirilen manalara kelâm denildiğinde bu manaların beşere intikali, inzali, okunması, yazılması, işitilmesi gibi yaratılmışlık alametleri bir sorun olarak kendini göstermektedir.

Allah kelâmının kadîm kabul edilmesi, sıfatlar konusunun kader boyutuyla da tartışılmasına sebebiyet vermiştir. Bu anlamda Kur’an’da küfründen söz edilen Firavun ve Ebû Leheb gibi kimselerin inkârının ezeli kelâmda önceden yazılması, cebrî bir tutuma yol açacağı düşüncesi bir problem olarak görülmüştür.

Yapılan bu çalışmada Gazzâlî örneğinde çifte kelâm anlayışı etrafındaki söz konusu problemler ve sunulan çözüm yolları izah edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, *İhyâ’ü ‘ulûmî’d-dîn*, *el-Maznûn bihî ‘alâ ğayri ehlihî*, *Kavâidü’l-‘akâ’id* ve *el-Münkız mine’d-dalâl* gibi eserleri merkeze alınmıştır. Meseleler tahlil edilirken Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî (ö. 324/935-36), Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Cüveynî gibi Gazzâlî öncesi Eş‘arî kelâmcılar ile Mâtürîdî kelâmından İmam Mâtürîdî, Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184); Mu‘tezile kelâmından ise özellikle Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 415/1025) görüşlerine yer verilmiştir. Selefiyye’ye atıfta Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) görüşleri baz alınmıştır.

Ayrıca kelâmullah meselesini konu alan akademik çalışmalardan da istifade edilmiştir. Bu kapsamda yapılan çalışmalardan Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan’a ait olan “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî” adlı makale, Gazzâlî’nin hocası olması hasebiyle Cüveynî’nin Gazzâlî üzerindeki etkisini anlamak açısından önemlidir. İbrahim Aslan’ın “Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği” isimli makalesi ile Şamil Öçal’ın, “Kelâmullahın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî Kelâm-ı Nefsî” adlı makalesi, kelâm sıfatına yönelik semantik değerlendirme yapması yönünden öneme haizdir. Yine Ömer Ceran’ın “Tanrı’nın Yetkinliği Açısından Kelâm Sıfatının Ezeliliği: Gazzâlî ve Abelardus Üzerinden Bir Karşılaştırma”<sup>16</sup> adlı çalışmada, Gazzâlî’nin eserlerinden hareketle kelâm sıfatı Allah’ın yetkinliği açısından değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Tarafımızdan yapılan bu çalışmada kelâmullah meselesi farklı boyutlarıyla müzâkere edilmeye çalışılmıştır. Gazzâlî öncesi kelâmcıların görüşlerine özellikle de Cüveynî’nin, Gazzâlî üzerindeki etkisine işaret edilmiştir. Ayrıca kelâm sıfatı etrafında oluşturulan tartışmalar ve bu tartışmalara sebebiyet veren unsurlar tespit edildikten sonra Gazzâlî’nin konuya yaklaşımı, problemlere yönelik sunduğu çözüm önerileri değerlendirilmiştir. Son tahlilde Allah kelâmında asıl unsurun, nefsî kelâm olduğu, lafzî kelâmın ise kelâmın beşere intikalinde aracı bir fonksiyon icra ettiği neticesine ulaşılmıştır. Makalede, zikri geçen klasik kaynaklar ve güncel akademik çalışmalar üzerinde

<sup>15</sup> Öçal, “Kelâmullah’ın Çift Doğası: Kelâm Lafzî Kelâm-ı Nefsî”, 72.

<sup>16</sup> Ömer Ceran, “Ceran’ın Tanrı’nın Yetkinliği Açısından Kelâm Sıfatının Ezeliliği: Gazzâlî ve Abelardus Üzerinden Bir Karşılaştırma”, *Journal of Islamic Research* 4/3 (2023), 753-764.

literâtür taraması yapılmak sûretiyle tasvîrî araştırma, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır.

## 1. Gazzâlî'nin Çift Yönlü Kelâm Tasavvuru ve Kelâmın Hudûsuna Yönelik Eleştirisi

İnsanın konuşması iki şekildedir; harf ve seslerden oluşan kelâm-ı lafzî ve lafzın delâlet ettiği manalardan teşekkül eden kelâm-ı nefsîdir. İnsana yetkinlik sağlayan konuşma da ikinci tür kelâmdır.<sup>17</sup> Gazzâlî, kelâm-ı nefsîyi, insan nefsinde lafız ve manaların düzenlenmesi, bunlardan meydana gelen düşünme gücü, anlamları ve bu anlamların birleştikleri ve ayrıldıkları yerleri bilmektir, şeklinde tanımlamaktadır. Şair Ahdal'a nispet edilen,

Şüphesiz asıl söz kalpte bulunur,

Lisan ise kalbe giden bir kılavuzdur.<sup>18</sup>

mısralarında işaret edilen gerçek kelâm da kelâm-ı nefsîdir. Gazzâlî'nin, kelâm-ı nefsî'yi, nefisteki bilgi olarak tanımlamasına benzer ifadeleri Cüveynî'de de görmek mümkündür. Zira ona göre kelâm nefiste, zihinde oluşan fikir ve düşüncedir.<sup>19</sup>

Gazzâlî'ye göre müttekellim olmak insan için yetkinlik belirtisi olduğu gibi Allah için de yetkinliğin bir ifadesidir. Konuşamamak, acziyete işaret ettiğinden Allah hakkında muhaldır.<sup>20</sup> Konuşma yetisi, diğer canlılarda bulunmayan sadece insana özgü temel niteliktir. İnsan, kendisinde bir eksiklik veya arıza olması halinde konuşmaktan uzak kalır. İnsanların bile sahip olduğu konuşma sıfatından Allah'ın yoksun olması mâkul değildir.<sup>21</sup> Eş'arî kelâmını sistemleştiren Bâkılânî'ye göre kelâm, kemal sıfatlarından olup kelâm sahibi olmamak acziyetin ifadesidir. Bâkılânî "Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesinde olduğu gibi kelâmının da başka zâtlarda değil, Allah'ın kendi zâtında bulunması gerekir"<sup>22</sup> diyerek Mu'tezile'nin, kelâmın Allah'ın dışında başka bir varlıkta yaratılması anlayışını reddetmiştir. Yine Eş'arî kelâmından Cüveynî de kelâm sıfatını, O'nun hay, kadîr, semî, basîr sıfatları gibi yetkilik sıfatı olarak zikreder. Ona göre alemdeki mükemmel düzen, kemal sıfatlarla muttasıf bir varlığı gerekli kılmaktadır. İnsanların emir ve nehye muhatap kılınmaları, Allah'ın emreden, nehyeden, mükâfat ve ceza vereceğini bildiren bir varlık yani müttekellim olmasını gerektirir.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 106.

<sup>18</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 68; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmet Abdurrahim Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 99; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 106; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Visâka'l-Kavmiyye, 1423/2002), 1/393; Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", 226.

<sup>19</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 105-106; Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", 224.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 104.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88, 89.

<sup>22</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkî, 1957), 238; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/374; Züleyha Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.

<sup>23</sup> Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", 218-219.

Keyfiyeti akıl tarafından idrak edilmese de Allah'ın konuşmaya sahip olması, O'nun ulûhiyyetinin de bir gereğidir.<sup>24</sup> Nitekim Kur'an, Allah'ın, melekler,<sup>25</sup> peygamberler<sup>26</sup> ve iblis<sup>27</sup> ile konuştuğuna ve O'nun kelâmının bitmediğine<sup>28</sup> işaret etmektedir. Allah'ın mütekellim olması emretmek, nehyetmek, haber vermek ve haber almak sûretiyle tecelli etmektedir.<sup>29</sup> Nübüvvet ve peygamberlere verilen ilâhî kitaplar bu tecellinin müşahhas hale gelmiş şeklidir. Allah kelâmının Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an olarak tezahür etmesi de Allah'ın kelâm sıfatı olduğunun bir göstergesidir.<sup>30</sup> Bu anlamda kelâm etmek, Allah'ın insanı muhatap almasını ifade eder. Kelâm etmekten yoksun ilahîtan, insana yönelik teklifin vârid olması imkân dahilinde değildir.<sup>31</sup>

Allah'ın kelâm etmesi, Kur'an ve sünnetin delâleti, âlimlerin ittifakıyla sabit olsa da kelâmın, zât ile ilişkisi kelâm ekolleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bu noktada bir Eş'arî kelamcısı Gazzâlî, zât-sıfat ilişkisine yönelik sorunları irdelemiş, Mu'tezile ve diğer fırkaların kelâm düşüncelerine reddiyede bulunarak görüşlerini şekillendirmiştir. Onun görüşlerinin şekillenmesinde Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, İbn Fûrek, Bâkılânî ve hocası Cüveynî'nin etkisi hissedilmektedir. Gazzâlî'nin, kelâmın hâdis ya da kadîm olma meselesi etrafında dile getirdiği muhtemel soruların kendinden önceki âlimler tarafından da ifade edildiği görülmektedir.<sup>32</sup> Öte yandan mütekaddimîn kelâmcılar, kelâm sıfatının izahında ağırlıklı olarak nakli kullanırken<sup>33</sup> Gazzâlî, meseleyi derinlemesine tahlil etmiş, muhatapına karşı cedel yaparak aklî izahlar getirmiştir. Ayrıca Ehl-i sünnetin Mâtürîdî kanadı da Eş'arî tavra uygun tarzda kelâmın çift yönlü yapısını savunmuştur. Bu bağlamda Mâtürîdî kelâmına göre Kur'an'ın harf ve seslerden oluşan duyulabilen bölümü (kelâm-ı lafzî) yaratılmış (mahlûk) iken; kelâmın bizâtihi kendisini tanımlayan kısmı (kelâm-ı nefsî) yaratılmış değildir.<sup>34</sup>

Gazzâlî'nin, muhatap kabul ettiği kitleler arasında Mu'tezile, İslam filozofları, Kerrâmiye gibi ekoller ve selefi anlayış yer almaktadır. Onun dilinde Mu'tezile ve İslam filozofları "hasımlar" denilerek eleştirinin hedef tahtasına yerleştirilmiştir. Nihayetinde Gazzâlî, hasım diye tabir ettiği Mu'tezile'yi kelâm sıfatına yaklaşımından dolayı hatalı bulmakla birlikte tekfir etmekten

<sup>24</sup> Gazzâlî, Allah'ın kelâm sıfatının idrak edilememesini sağır kimsenin işitememesine benzeterek anlatır. Buna göre hiç ses duymadığı için sağır sesin ne olduğunu idrak edemez, Allah'ın nefsî kelâmına doğrudan muhatap olmayan insan da onu işitecek idrak özelliğinden mahrumdur bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 110.

<sup>25</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 17 Ocak 2025), el-Bakara 2/34, el-A'râf 7/11.

<sup>26</sup> el-A'râf 7/143; en-Nisâ 4/164.

<sup>27</sup> el-Hicr 15/32; es-Sâd 38/75.

<sup>28</sup> el-Kehf 18/109; Lokmân 31/27.

<sup>29</sup> İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 93; Neseî, *Tebîsira*, 1/435; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 109.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/91; a.mlf., *Kavâidü'l-'akâ'id*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 50-51; Neseî, *Tebîsira*, 1/435; Aslan, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", 144.

<sup>31</sup> Aygün, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyîni Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri*, 216-218.

<sup>32</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 284-288; 798-816; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 62-68.

<sup>33</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 239-240; Cüveynî kelâmın ispatında aklî istidlâllerde bulunup bu konudaki icmâdan söz etse de asıl delilin nakil olduğu kanaatini ifade etmektedir. bk. Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", 219.

<sup>34</sup> Neseî, *Tebîsira*, 1/435; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 80-81.



kaçınmıştır. Gazzâlî'ye göre Mu'tezile, kadîmlerin çokluğu endişesinden dolayı Allah'ın zâtından başka kadîm bir varlık kabul etmemiş, sıfatların taşıdığı manayı, zâta hamletmiştir. Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatlarına yönelik tavrı bu minvalde olsa da onlar, irade ve kelâmı zâtan ayrı bir sıfat addederek bu sıfatların zât ile kâim olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ancak onlara göre irade mahalsiz ve hâdis,<sup>35</sup> kelâm ise cansız bir cisimde yaratılmış fakat cisim bu sıfatla konuşmaz, asıl konuşan Allah'tır.<sup>36</sup>

Filozofların kelâm sıfatına yaklaşımları ise peygamberin zâtında işitmenin yaratılması anlamında Allah'ın mütekellim varlık olduğu tarzındadır.<sup>37</sup> Gazzâlî kelâm sıfatına yönelik yaklaşımlarından dolayı filozofları çelişkiye düşmekle itham etmiş hatta bunun da ötesine giderek onların dine ve İslam'a inanmadıkları iddiasında bulunmuştur.<sup>38</sup> Filozoflara itirazını o, iki açıdan tenkide tâbi tutmaktadır. Filozoflara ilk eleştirisi, onların, ilâhî kelâmın peygamberin zihninde yaratıldığına yönelik kabullerinden ve nefsî kelâma dair menfî tutumlarından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî, filozofların kelâm hakkındaki düşüncelerini şöyle eleştirir; eğer başkasının zihninde meydana gelen sestten dolayı Allah mütekellim oluyorsa aynı şekilde başkasında gerçekleşen hareketten dolayı da hareket eden olarak nitelenebilirdi ki bunlar Allah hakkında muhaldir.<sup>39</sup> Böylece İslam filozofları bu tavırlarıyla, nefsî kelâmı benimseyen Ehl-i sünnet kelâm anlayışına da kelâmın seslerden ibaret olduğunu düşünen Mu'tezile'nin kelâm anlayışına da karşı tavrı sergilemişlerdir. Gazzâlî'nin, filozofları tenkide tâbi tuttuğu ikinci mesele, peygamberlerin, vahyi faal akıldan<sup>40</sup> uyku halinde aldıklarına dair düşüncelerine yöneliktir. Halbuki uyku anındaki bilgi hayal mesabesindedir. Böyle bir yaklaşım, şeriatı tümünden reddetmektir. Bu nedenle Gazzâlî nezdinde, filozoflar İslam sınırlarından çıkmış, sadece kılıç korkusundan dolayı dilleriyle Müslüman olduklarını iddia etmişlerdir.<sup>41</sup>

Gazzâlî'nin, görüşlerine karşı reddiye düzenlediği diğer grup Kerrâmiye'dir. Kerrâmiye'ye göre Allah kendi zâtında kelâm sıfatını yaratmaya güç yetirmesi manasında konuşandır. O yarattıklarını zâtı dışında yaratsa da kendi zâtında "ol" sözünü yaratır. Kerrâmiye'nin tanımladığı kelâm sıfatı bir yönüyle kadîmdir ki bu zât ile kâim olandır, bir yönüyle de hâdistir.<sup>42</sup> Onların, bu minvaldeki kelâm tanımlaması, Allah kelâmının yaratılmadan önce sükût halinde olmasını ilzâm eder. Yine bunun gibi eğer Allah'ın kelâm sıfatı yaratılmış ise onun ilim sıfatı da hâdis olmalıdır. Bu durumda ilim sıfatıyla muttasıf olmadan önce Allah'ın gaflet ve cehalet içerisinde olması

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/212; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 122.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 122.

<sup>37</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (Erişim 18 Ocak 2025), 22-23; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 115.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 121; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Abdülhalim Mahmud (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.), 136-138. Gazzâlî, filozofları alemin kîdemi, Allah'ın cüz'îyyatı bilmediği ve haşrin ruhanî olduğu yönündeki iddialarından dolayı tekfir etmiştir. Onların bu düşüncelerinin İslam'la uyum içinde olmadığı, akidelerinin yalan bir akide olduğunu beyan eder (Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 307-308.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 121.

<sup>40</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 22-23.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 121.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 121; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2/355; Muhammed Halil Herrâs, *Kitâbü Şerhi'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye* (b.y.: Dâru'l-Hicre, 1415), 149.

gerekirdi.<sup>43</sup> Böyle bir anlayış Allah’a sükût ve gaflet gibi acziyet alametlerini yakıştırmaktan başka bir şey değildir.

Mu‘tezile, Kerrâmiye ve İslam filozoflarının, kelâmın keyfiyetine yönelik anlayışlarını sert bir üslupla tenkit eden Gazzâlî, selefî düşünce ile aynı kanaati paylaşmamasına rağmen, onlara karşı daha naif bir tutum sergileyerek sahiplenici bir dil kullanmıştır. O, selefin doğru istikamette olduğunu beyan etmiş, kelâmın beşerî unsurlarının bile kadîm olduğu yönündeki iddialarına karşı eleştiri getirmek bir yana kadîmlikten kastın, Allah kelâmının kendisi olduğu yönünde bir tevil ile onlar hakkındaki hüsn-ü zannını korumuştur.

Gazzâlî, Allah kelâmına yönelik kadîmlik-hâdislik ya da lafzî kelâm-nefsî kelâm tartışmasında bir taraftan ekollerin görüşlerini eleştiriye tâbi tutarken diğer taraftan da Allah hakkındaki asıl kelâmın, nefsî kelâm olduğu yönündeki kanaatini kimi zaman tasvîrî kimi zaman da cedelî bir metotla somut örneklerle müşahhas hale getirmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, nefsî kelâmın açılımını yaparak tahlil etmeye çalışır. Emir, nehiy ve haber tarzında tecelli eden kelâmda “haber verme” işlevi, haber verenin nefsinde oluşan bir bilgiye dayanır. Gazzâlî, kelâm-ı nefsîyi şöyle bir metaforla açıklamaktadır: Mesela “kalk” fiilinin lafzı anlama delâlet etmektedir. Burada asıl kelâm, kendisine delâlet edilen anlamdır. Bu ifade ile emretmenin ya da delâletin kastedildiğini söylemek de mümkündür fakat sadece delâletin kastedildiğini söylemek imkansızdır. Çünkü âmir bu sözle bir şeyi emretmekle birlikte emrin yerine getirilmesini istemeyebilir. Bu nedenle kelâm; ilimlerden, inançlardan, iradelerden farklı bir anlamdır. Lafzın delâlet ettiği bir anlamın var olduğu görülür ki gerçek kelâm ve kadîm olarak kastedilen ve sahibini mütekellim yapan kelâm da budur. Buradaki harf ve sesler ise hâdistir.<sup>44</sup>

Mu‘tezile’nin iddiasının aksine Allah kelâmının nefsî kelâm olduğuna dair temel ilkesini belirleyen Gazzâlî, bu yönde akla gelmesi muhtemel soruları dile getirerek ilâhî kelâma atfedilen hâdislik iddialarına cevap vermektedir. Ona göre Allah’ın sıfatlarının hepsi kadîmdir; eğer sıfatlar hâdis olsaydı Allah hâdislere mahal olur ya da zâtıyla kâim olmayan bir sıfatla muttasıf olurdu. Her iki alternatif de Allah hakkında imkansızdır. Ayrıca her hâdis var olmak bakımından mümkündür, O’nun varlığı ise zorunludur. Sıfatlarının mümkün olması, varlığı zorunlu olan zât ile çelişir ki bu da imkansızdır.<sup>45</sup>

Mu‘tezile irade ve kelâm sıfatlarını hâdis gördüğü için zât ile kâim olmadığını ancak iradenin mahalsiz kelâmın ise cansız bir varlıkta yaratıldığını iddia etmiştir.<sup>46</sup> Böylece Mu‘tezilî düşünce, kelâm sıfatına getirdiği söz konusu tevil ile zât-sıfat ilişkisinde kendilerinin Allah’ın sıfatları hakkındaki genel kanaatlerine aykırı bir tavır göstermiştir. Onlar, zâtın hâricinde değil zâta mündemiç bir sıfat telakkisini savunurken kelâm ve irade sıfatlarını zâtın dışında kabul etmişlerdir. İkinci olarak Mu‘tezile kadîm olan bir varlığın kelâmına yaratılmışlık isnad etmekle, O’nun kelâmı yaratılmışların statüsüne indirgenmiş dolayısıyla bir benzeşme hali ortaya

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, 126-127.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, 107.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, 124.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, 122. Bu iddialar için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 1/212.

çıkıştır.<sup>47</sup> Allah'ı yaratılmışlara benzetiyor düşüncesiyle O'na sıfat izafe etmekten kaçınan Mu'tezile, bu tutumuyla kendisiyle çelişen bir konumunda yer almıştır.

Kadîm olan nefsî kelâmın beşerî öğeler taşıyan harf ve seslerle ifade edilmesi, beşer tarafından işitilmesi başka bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “Hz. Musa Allah'ın kelâmını gerçekte bir ses ve harf olarak mı işitti? Ya da Allah'ın sözü harf ve ses değilse harf ve ses olmayan nasıl işitilir?” tarzındaki sorular cevap bekleyen türdendir. Gazzâlî, meseleyi şöyle çözümlemeye çalışmıştır: Evet, Hz. Musa, Allah'ın kelâmını işitti. Onun işitmiş olduğu kelâm, Allah'ın zâtı ile kâim olan kadîm bir sıfattır ne harflerden ne de sestten oluşmuştur.<sup>48</sup> Peki, Hz. Musa, harf ve sestten müteşekkil olmayan bir kelâmı daha doğrusu beşerî öge taşımayan bir kelâmı nasıl işitti? Gazzâlî'ye göre buradaki “işitme” bir idrak türüdür. Lezzeti bizzât tatmayan kimsenin bunu idrak etmesi mümkün değildir. Tatmayan bilmez kabilindendir. Allah'ın ezelf olan kelâmı işittirilmeyen kimseye de bunun keyfiyetini anlatmak imkansızdır. Bu hal, ancak kendisine Allah ile konuşma özelliği verilen Musa'ya has bir durumdur.<sup>49</sup>

Görüldüğü üzere Gazzâlî, Allah'ın kelâmına yönelik hâdislik isnadından kaçınmak için meseleyi insan idrakinin yetersizliğine bağlayarak çözüm üretmeye çalışsa da Hz. Musa'nın beşer olması ve işitmek gibi hâdis bir fiilin vuku bulması ihmal edilmektedir. Eş'arî'nin de benimsediği bu kanaat, ilâhî kudret ön plana çıkarılarak işitmenin mûcizevî bir şekilde gerçekleştiğine işaret etmektedir.<sup>50</sup> Halbuki bu mesele işitilen kelâmın lafzî boyutuyla izah edilseydi daha isabetli olurdu. Nitekim Mâtürîdî, Allah, Hz. Musa'ya ses, harf aracılığıyla adet üstü bir tarzda kelâmını işittirdi, diyerek konuyu lafız boyutuyla izah etmeye çalışmıştır.<sup>51</sup>

Kelâmın kadîm olma vasfına hâlel getirebilecek diğer bir problem, onun mushaflarda yazılı olması, kalplerde korunması ve dillerde okunması gibi yaratılmışlık emareleri ile muttasıf olmasıdır. Gazzâlî, mushafta yazılı olan kelâmın, Allah'ın kadîm kelâmı olmadığını ateş benzetmesiyle anlatır. Ateş mushafta yazılı dediğimizde ateşin zâtının mushafta bulunması gerekmez, eğer ateşin zâtı mushafta olsaydı onu yakardı. Ateşteki sıcaklık, delâlet edilen şeyin zâtıdır, delâletin kendisi değildir. Kelâm da delâlet edilen şeydir, delâletin (lafız) kendisi değildir. Dolayısıyla mushaflarda yazılı olan, kalplerde korunan ve dillerde okunan kelâma delâlet eden harflerden ibarettir. Mushafa saygı duyulması ise, harflerin, kadîm olan kelâma delâlet ediyor olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>52</sup>

ilâhî kelâmın kadîm kabul edilmesi, meselenin kader boyutuyla da tartışılmasına kapı aralamıştır. Kur'an'da insanlara yönelik hitap cümleleri mevcuttur. Mesela Kur'an'da ezelde henüz Nuh yaratılmamışken “Biz Nuh'u kavmine gönderdik.”<sup>53</sup> Yine Musa yaratılmadan “...Ayakkabını çıkar...”<sup>54</sup> gibi hitapta bulunmaktadır. Mu'tezile, söz konusu emrin muhatapları henüz ortada

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 146-147.

<sup>48</sup> Yılmaz-İlhan, “Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”, 227.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 109-110.

<sup>50</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/194-196.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 149.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 111.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/59.

<sup>54</sup> Tâhâ 10/12.

yokken onları ilâhî emirle mükellef tutmanın, cebre yol açacağını iddia etmektedir.<sup>55</sup> Gazzâlî'ye göre bu iddia sahipleri, Allah'ın kelâm sıfatını sestten ibaret olarak görenlerdir. Halbuki mezkûr ayetlerde kastedilen kelâm, nefsî kelâmdır. Söz konusu haberler, Allah'ın zâtı ile kâim olup Nuh gönderilmeden önce biz, onu göndereceğiz, gönderildikten sonra biz onu gönderdik şeklinde tecelli etmektedir. Durumları anlatan lafız değişse de zât ile kâim olan anlam aynı kalmaktadır. Benzer şekilde "Ayakkabını çıkar" sözü emre delâlet eden bir lafızdır. Emir, emrin zâtı ile kâim olan bir gereklilik ve taleptir, emrin var olması için emredilen şeyin de var olması şart değildir. Bu durumda emre delâlet eden lafızlar yaratılmış olup delâlet ettiği varlık ise kadîmdir. Musa'ya Tuva Vadisi'nde ayakkabılarını çıkarma emri, Allah'ın kelâmı olarak ezelîdir. Zira Allah'ın ilmi tektir. Hz. Musa'nın, ezelî kelâma muhatap olması ise yaratıldıktan sonradır.<sup>56</sup> Öte yandan emredilen yokken Allah'ın âmir vasfıyla nitelenmesi imkân dahilindedir. Nasıl ki O, güç yetirilen yokken kâdirse, emredilen yokken de âmirdir.<sup>57</sup> Allah'ın münezzel kitapları Kur'an, Tevrat ve İncil harf ve ağızdan çıkan ses olmadan ezelîdir.<sup>58</sup> Benzer şekilde Mu'tezile'nin söz konusu iddiasına karşı Cüveynî, "Ayakkabını çıkar" emrini, Allah'ın ezelî ilminin taalluku ile açıklamaya çalışmıştır. Cüveynî'ye göre, şu anda Musa ayetin muhatabı olmasa da "Ayakkabını çıkar" emrinin, Allah'ın kelâmı olmasında şüphe yoktur. Dolayısıyla Musa'dan sonra bu hitap, kelâmullah olarak kabul ediliyorsa, Musa'dan önce de kelâmullah kabul edilmesi doğaldır.<sup>59</sup>

Gazzâlî'nin, Allah kelâmının nefsî kelâmdan ibaret olduğu yönündeki düşüncesini tespitten sonra bu kelâmın beşere yansıdığı şekli olan Kur'an ve nübüvvet meselesini değerlendirmek konunun tamamlanmasına katkı sağlayacaktır. Doğal olarak Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışması ile kelâm etrafındaki kadîmlik-hâdislik tartışmaları paralel yürümüştür. Allah kelâmının yazılması, mushafa girmesi, okunması, işitilmesi gibi bir takım beşerî argümanların devreye girmesi nedeniyle bu meseledeki tartışmalar daha da alevlenmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın yaratılmışlık meselesini irdelemek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

## 2. Kur'an'ın Yaratılıp-Yaratılmama Meselesi

Kur'an'ın mahlûk olması düşüncesi, başta Ca'd b. Dirhem ve akabinde Cehm b. Safvân eliyle aktüel hale gelmiş, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından ise bir akideye dönüştürülmüştür. Başlangıçta Kur'an'ın yaratılmış/yaratılmamış tez-antitezi, selefi âlimler ile Mu'tezilî kelâmcılar arasında ilim meclislerinde entelektüel bir ortamda tartışılmış ilerleyen süreç içerisinde Abbasî halifesi Me'mun'un (ö. 218/833) hilafetiyle birlikte teo-ideolojik bir boyuta evrilmiştir. Böylece Mu'tezile, siyasî erkin gücünü arkasına alarak Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini neredeyse bir iman meselesi haline getirerek İslam tarihinde on altı yıl devam edecek olan Mihne süreciyle karşı tezi savunanları sürgün, zindan ve ölüm gibi tehditlerle cezalandırmıştır. Bu süreç, Abbasî halifesi Mütevekkil'in (ö. 247/861) hilafeti devralmasına kadar devam etmiştir.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 129.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 132.

<sup>57</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 133-134.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *Kavâidü'l-'akâ'id*, 50-51.

<sup>59</sup> Yılmaz-İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", 227.

<sup>60</sup> Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26-28; Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm Lafzî Kelâm-ı Nefsî", 74.

Halku'l-Kur'ân meselesini gündeme taşıyan Mu'tezilî âlimler olmuştur. Mu'tezile'nin kelâmın yaratılmış olduğunu kabul eden düşüncesinin temelinde; onların, dilin, yaratılıştan (tevkîfî) değil insanlığın ortak üretimleri sonucu (muvâdaa) oluştuğuna dair anlayışları bulunmaktadır.<sup>61</sup> Kur'an dilin tezahürü olduğuna göre o da yaratılmıştır. Haddizatında kelâmın fiil olması, ses ve harflerden teşekkül etmesi de onun yaratılmış olmasının bir işaretidir. Bunlara ek olarak Mu'tezile vahyin inzâlî, kitâbeti, sûrelerin başının ve sonunun olması gibi yaratılmışlık emarelerini de dahil ederek Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini temellendirmiştir.<sup>62</sup> Mu'tezile bu tezlerini ayetlerle destekleyerek müdellel hale getirmektedir. "Oysa bundan önce de bir rehber ve rahmet olarak Musa'nın kitabı gelmişti."<sup>63</sup> "Allah'ın emri elbet yerine getirilecektir."<sup>64</sup> ve "Allah sözlerin en güzelini indirdi."<sup>65</sup> mealindeki ayetlerde yer alan "gelme ve inzâl" bir eylem bildirmektedir. Söz konusu ayetlerdeki "hadîs, min kablihî, mef'ûlen" ifadeleri yaratılmışlık göstergeleridir. Yine Kur'an'ın mufassal ve muhkem olması, Arapça olması, birçok sûresinin varlığı kelâmın fiil olduğunu gösteren işaretlerdir.<sup>66</sup>

Mu'tezile'nin antitezi olarak Selefiyye, Kur'an'ın gayr-i mahlûk olduğu düşüncesini tesis etmeye çalışmıştır. Bu anlayışa göre, Kur'an Allah'ın zâtıyla kâim olup ezelîdir.<sup>67</sup> Aslında Selefiyye, lafız ve mana ayrımına da girmemiş, Kur'an'ın yaratılma kavramıyla kullanılmasını bid'at olarak görmüştür.<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'ye reddiye mahiyetinde verdiği cevaplarda Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğunu, vahyin yaratılmadığını ifade etmiştir.<sup>69</sup> Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmek onun, insan sözü olduğunu söylemekle eşdeğerdir.<sup>70</sup>

Ehl-i sünnet kelâmcıları ise, Kur'an'ın lafzının, kitabedinin, okunmasının mahlûk; manası, gayr-i mahlûktur, anlayışının savunucusu olmuştur. Bu düşüncenin öncüsü olarak Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) kabul edebiliriz. Zira onun "Kur'an, Allah kelâmı olup mahlûk değildir, fakat Kur'an'ı telaffuzumuz ve yazışımız mahlûktur"<sup>71</sup> ifadesi, Ehl-i sünnetin benimsediği anlayışı özetler mahiyettedir. Ebû Hanife'den daha sonra Ehl-i hâdis içerisinde bulunup Ehl-i sünnet kelâm düşüncesine geçiş döneminin temsilcileri İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854), Muhâsibî (ö. 243/857) ve Kerâbisî (ö. 248/862) gibi âlimlerle başlayan ve bu kelâmın iki büyük mümessili Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye ile şekillenen anlayışa göre asıl kelâm ibarelerin delâlet ettiği nefsî kelâmdır.

<sup>61</sup> Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 24.

<sup>62</sup> Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm Lafzî Kelâm-ı Nefsî", 72.

<sup>63</sup> el-Ahkâf 46/12.

<sup>64</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>65</sup> ez-Zümer 39/23.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, el-Muhtasar fî usûli'd-dîn (Erişim 03 Ağustos 2024), 223-224; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/374.

<sup>67</sup> Herrâs, *Kitâbü Şerhi'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, 154.

<sup>68</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Şahin (b.y.: Dâru's-Sebât, ts.), 112-113, 125-126.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 147; Bâkîllânî, *Temhîd*, 239.

<sup>71</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999), 20-21.

Kur'an'ın beşerî unsurları denilen lafız, harf ve telaffuzu mahlûk, lafzın delâlet ettiği manalar ise kadîm olup gayr-i mahlûktur.<sup>72</sup>

Gazzâlî, Kur'an'ın yaratılmışlığı mevzûunu, kelâmın lafız ve mana ayrımına dikkat çekerek izah etmeye çalışmaktadır. Konu ilâhî kelâmın kadîm-hâdis tartışmasının bir uzantısı olduğundan tekrara düşmemek için Gazzâlî'nin sadece Kur'an'a ait beyanları üzerinden mesele şekillendirilmeye çalışılacaktır.

Gazzâlî, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu çağrıştıran muhtemel iddialara karşı aklî istidlaller ile cevap vermektedir. Kur'an sûrelerinin başının ve sonunun bulunması, Kur'an'ın bir mûcize olması birer yaratılmışlık emareleridir. Kadîm olduğunda ümmetin ittifak ettiği bir kelâmın bu minvaldeki yaratılmış emarelerini bünyesinde barındırması çelişik bir durum arz etmektedir. Gazzâlî, bu yöndeki muhtemel itirazları; muhatabın söylemindeki kasdı dikkate alarak etimolojik bir tahlille çözümlemeye çalışır. Buna göre Kur'an, kıraat (okumak) ve makrû (okunan şey) arasında müşterek bir lafızdır. Okunan şey (makrû) Allah'ın kelâmıdır; bununla Allah'ın zâtıyla kâim olan kadîm sıfatı anlaşılır. Okumak (kıraat), kârinin terkedip yapmaya başladığı bir fiili tekrar yapmaktan ibarettir. Bu haliyle kıraat etmek ise hâdis bir eylemdir. Kur'an denilince bazen okunanın (makrû) anlamı kastedilir ki bu kadîmdir ve yaratılmış değildir.<sup>73</sup> Selefin, Kur'an Allah kelâmıdır, yaratılmış değildir, derken kastettikleri de budur. Kur'an lafzından bazen de okuyan kişinin okuma fiili kastedilmektedir. Bu durumda okuma eylemi, kâriden sonra olduğuna göre, yapılan iş hâdistir.<sup>74</sup> Bu konuda Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm* adlı eserinde mevzûun avama ve Haşeviyye'ye anlatılmasının zorluğuna dikkat çektikten sonra şu kanaati paylaşır: "Harflerden maksat Kur'an'ın kendisi ise Kur'an kadîmdir. Eğer maksat Allah'ın sıfatları ise zât ve sıfatları dışında her şey muhdestir"<sup>75</sup> diyerek, avama karşı Kur'an'ın mahlûk olduğu ifadesini kullanmaktan kaçınır.

Görüldüğü üzere Gazzâlî muhatabın Kur'an ifadesindeki niyetine göre mahlûk ya da gayr-i mahlûk değerlendirmesi yapmaktadır. Kur'an sözüyle ilâhî kelâmın manası kastedilirse Kur'an, gayr-i mahluk; okumak, lafız gibi beşerî unsurlar kastedilirse bu durumda da Kur'an mahlûktur. Nitekim Gazzâlî, selefin kendi seslerinin, harflerin, okumaların yaratılmış olduğunu bildikleri halde Kur'an, Allah kelâmıdır, yaratılmış değildir, derken onların buradaki niyetlerinin ses ve lafız değil mana olmasıyla açıklamaktadır. Eğer selefin buradaki kastı ağızlarından çıkan ses ve harfler olsaydı bu takdirde mahlûk değildir, ifadesini kullanmazlardı. Diğer yönden selef hem Kur'an'ın mûcize olduğunu bilmekte hem de yaratılmış olan bir mûcizenin kadîm olamayacağının da farkındadır. Selefin bu durumunu çelişki gibi gözüксе de Gazzâlî, bunun bir çelişki olmadığını, kadîm kavramının farklı anlamlarına işaret ederek sorunu gidermeye çalışır.<sup>76</sup> Nitekim Gazzâlî, Yasin sûresinin 39. ayetine istinaden kadîm kavramının müşterek bir lafız olduğuna işaret etmektedir. Burada mûcize ifadesiyle Kur'an kastedilirse başlangıcı olmayan (ezelî) anlamda kadîmdir,

<sup>72</sup> Nesefî, *Tebşira*, 1/435; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/353.

<sup>73</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 61; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 113; Öçal, "Kelâmulâh'ın Çift Doğası: Kelâm Lafzî Kelâm-ı Nefsî", 76.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 112.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm 'an ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2017), 139-140.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 113-114.

yaratılmış bir fiil olan mûcize kastedilirse kendisi için zaman söz konusu olan eski anlamında kadîm ifade edilmiş olmaktadır.

Gazzâlî, Kur'an'daki yaratılmışlık emarelerini niyet ve kavramsal analizlerle çözümlemeye çalışırken Mâtürîdî, Kur'an'ın ezberlenmesi, mushaflarda yazılması gibi hâdislik unsurlarını mecaza hamlederek çözümlemeye çalışmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu anlamdaki yaratılmış alametleri Allah'ın zâtına mecazen nispet edilmektedir. Bu durum kelâmın kıdemine zarar vermeyecektir.<sup>77</sup>

Gazzâlî'nin düşüncesinde bir başka tartışma konusu, Kur'an harflerinin dolayısıyla Arapça'nın kadîm olup olmadığı meselesidir. Arapça'nın kadîm kabul edilmesi, bir dile üstünlük atfetme çabalarını beraberinde getirecektir. Kanaatimiz odur ki böyle bir endişe nedeniyle Gazzâlî, Arapça'nın kıdemini savunmamıştır. Çünkü bu konuda vârid olmuş herhangi bir nas yoktur. Neticede o, "Kur'an'ın Arapça ve kadîm olması haktır" sözüyle iktifa etmektedir.<sup>78</sup>

Gazzâlî'nin, halku'l-Kur'ân meselesinde kişinin kavrayış seviyesine göre tavır geliştirdiği görülmektedir. O, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserinde mevzûun derinliklerine dalıp aklî izahlarla problemi giderirken, *İlcâmü'l-'avâm*'da tevilden kaçınarak konuları sadece itikâd boyutunda değerlendirmiştir. Tabii ki burada müellifin eserleri yazma gerekçeleri gözden kaçmamalıdır. Nitekim *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, inanç esasları etrafındaki şüpheleri gidermek amacıyla kelâm ilmi ile uğraşmanın farz-ı kifâye addedildiği bir düşünce istikâmetinde kaleme alınmışken, *İlcâmü'l-'avâm*, avamın taklid ve samimi bir tasdikle elde ettiği imanını korumaya yönelik saiklerle telif edilmiştir. Müellifin *İlcâmü'l-'avâm*'daki beyanına göre, bu meselede belli bir donanıma sahip olmayan kimselerin Kur'an'ın, gayr-i mahlûk olduğu görüşünü benimsemekle iktifa etmesi gerekir. Avama karşı yaklaşım, Kur'an mahlûk değildir, diyerek susmak, bunun ötesinde herhangi bir ziyade ve noksanlık yapacak araştırma yapmaktan, bu ilimlere dalmaktan onları menetmek tarzında olmalıdır. Kur'an, mu'minin kalbinde, mushafta, okuyucunun lisanında gibi ifadeler, kişinin anlayışına göre vârid olmuş sözlerdendir.<sup>79</sup> Bu anlayış, tam bir selefî tutumun dışavurumudur.

### 3. Nübüvvet

Nübüvvet, dünya ve ahiret hayatına dair ahkâmın insanlara ulaşmasını sağlayan elçilik görevidir.<sup>80</sup> İlâhî kelâmın, beşere yansıyan yüzü nübüvvetle tesis edilir. Allah-insan, Allah-evren ilişkisi diğer bir tabirle Allah'ın mahlukata yönelik hükmü peygamber eliyle yürütülür. Bu nedenle bir peygamberin varlığı Allah'ın mütekellim olduğunun delili, O'nun mütekellim olması da nübüvvetin sabit bir gerçeklik olduğunun ispatıdır. Bu açıdan bakıldığında kelâmının bir yansıması olarak Allah'ın, ilâhî kitaplar göndermesi delâilü'n-nübüvveden kabul edilmiştir.

İslam âlimleri nübüvvetin gerekliliği hususunda hemfikirdir, fakat nübüvvetin ahkâmı ve işleyişinde ihtilafın varlığı kaçınılmaz olmuştur. Bu minvalde Mu'tezile, peygamber göndermenin Allah için vücûbiyyet ifade ettiğine hükmederken, Mâtürîdî, nübüvvetin Allah'ın hikmeti

<sup>77</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 141

<sup>78</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, 139-140.

<sup>79</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, 87.

<sup>80</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 181; İsfahânî, "nbe", "nbv", 788-789; İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlî'd-dîn*, thk. Hans-Peter Linss (Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2003), 229

gereğince zorunlu olduğu neticesine ulaşmıştır. Eş'arî ise nübüvvetin imkânını, Allah'ın yetkinliği bağlamında anlamıştır.<sup>81</sup> Hind menşeli Berâhime ve Sümeniyye gibi akımlar ise nübüvvetin imkânını reddetmiştir.<sup>82</sup>

Gazzâlî, nübüvvetin imkânını Allah'ın mütakellim ve kudret sahibi olmasına bağlamaktadır. Emir, nehiy ve haber olarak tezahür eden, zât ile kâim olan Allah kelâmı, dünya ve ahirette faydalı olacak bir tarzda peygamber eliyle tebliğ edilir. Allah, habere delâlet eden sesleri, lafızları, rakamları ve diğer delâlet türlerini yaratmaya kâdirdir.<sup>83</sup> Kelâm sıfatıyla yetkin olmayan bir varlığın peygamber göndermesi de mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre Allah'ın mütakellim olduğunu reddeden kimse, nübüvveti de reddetmiş olur.<sup>84</sup> Bu noktada nübüvveti savunma refleksi gösteren Gazzâlî eleştiri oklarını Mu'tezile ve Berâhime'ye karşı yöneltmiştir. Nübüvvet ilâhî kelâmın doğal bir uzantısı olduğundan Mu'tezile'ye yönelen eleştiri kelâmın zât ile ilişkisine,<sup>85</sup> Hint menşeli Berâhime'ye karşı eleştiriler ise nübüvvetin imkân ve ispatına odaklanmıştır.

Mu'tezile'ye karşı yürütülen eleştiriler daha önce izah edildiği için burada Berâhime'nin nübüvvetin imkânsızlığına dair ileri sürdüğü iddialara karşı Gazzâlî'nin verdiği cevaplar üzerinde durulacaktır. Berâhime, nübüvvet karşıtlığını, aklın tek başına yeterli olabileceği ilkesi üzerine temellendirmektedir. Zira bu anlayışa göre aklın gerektirdiği meselelerde Allah peygamber gönderseydi, akla ihtiyaç hissedilmeyen konularda peygamberin gönderilmesi abes olurdu ki Allah abesle iştigal etmez.<sup>86</sup> Peygamberin akla aykırı konularda gönderilmesi durumunda ise peygamberin kabul ve tasdikine hiç gerek kalmazdı. Berâhime'nin akli kutsayan tutumuna karşı Gazzâlî, aklın tek başına yeterli olamayacağına vurgu yaparak vahyin gerekliliğine dikkat çeker. Peygamberler, aklın tek başına bilemeyeceği konularda akli takviye eder. Diğer yandan akıl, iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı tam idrak edemez. Yine ilaçların ve şifa verici maddelerin özelliklerini tek başına kavrayamaz. Bu gibi meselelerin öğrenilmesi peygamberlerin öğretileriyle imkân kazanmıştır.<sup>87</sup>

Berâhime'nin ileri sürdüğü ikinci iddia, peygamberlik imkân dahilinde olsa bile peygamberin doğruluğunun bilinmeyeceği yönündedir. Peygamberi doğrulayacağı iddia edilen mûcizenin sihir ve tılsımdan bir farkının olmadığı ortadadır. Hem akli başında olan insanlar, asanın yılanı dönüşmeyeceği ve ayın ikiye bölünmesi gibi mûcizeleri de kabul etmez. Mûcizenin, sihirden farklı olduğu anlaşılrsa bile mûcizenin doğruluğunun tespiti mümkün olmayacaktır. Gazzâlî'ye göre böyle bir iddiayı ileri sürmek, peygamberi tekzip etmekten öte Allah'ın aldatabileceğini düşünmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla bu tutum, mûcizenin sahibi olan Allah'ın doğruluğu söylemediğini beyan etmektir. Hâlbuki mûcize Allah'ın bir fiili olarak insan kudreti dışında olup peygamberin iddiası ile gerçekleştikten sonra zorunlu bilgi ortaya çıkar. Peygamberin elinde

<sup>81</sup> Vezir Harman, "Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 45–78.

<sup>82</sup> Bakıllânî, *Temhîd*, 102; Neseî, *Tebşira*, 2/664; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 161.

<sup>83</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 161.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 104.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 161.

<sup>86</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 139.

<sup>87</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 162–163.



gerçekleşen bu fiil, beşerin kudret sınırları içinde kalır fakat Allah'ın fiili olduğu hususunda şüpheye mahal yoktur. Diğer taraftan yalan, ses ve harften müteşekkil kelâmda olur, Allah kelâmı beşere ait bir kelâm değil ki içinde aldatma (telbis) bulunsun. Aksine O'nun kelâmı zâtıyla kâim olan bir manadır.<sup>88</sup>

Gazzâlî, mûcizenin kat'î bir delil olmasını Allah'ın fiili olma yönüyle açıklamaktadır. Mûcizeye karşı olmak peygamberin şahsından da öte Allah'ın zât ve fiillerine yönelik bir karşıtlık durumu oluşturmaktadır. Böylece mûcizenin, peygamberi doğrulayan yönü bilindiğinde peygamberin güvenilir bir kimse olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Gazzâlî, *Makāsîdül-felâsife*'de, nübüvvetin doğrulanmasını evrende var olan düzenden hareketle açıklamaya çalışır. Alemin düzeninin sağlanması, yaratıklar arasında adaletle hükmedilen bir kanunu gerekli kılmaktadır. Yeryüzünde adaleti sağlayan bir merci olmazsa insanlar arasındaki savaşlar, alemin helakını kaçınılmaz kılar. Tıpkı ekolojik dengenin sağlanması için gökten inen yağmur gibi semadan bol ilâhî inayet inmektedir. İşte yerkürenin intizamı ve ahiret saadetine giden hidayet yolu, seçkin elçiler vasıtasıyla gerçekleştirilir. Düzenin sağlanmasında melek, Allah ile peygamber arasında; peygamber, melek ile ulemâ arasında, ulemâ da peygamber ile avam arasında vasitadır. Buna göre âlimlerin bilgisi peygamber tarafından öğretilen nebevî bir bilgidir.<sup>89</sup> Ayrıca Gazzâlî, nübüvvetin doğrulanmasını rüya ile açıklamaktadır. Rüya da aklın ve duyu organlarının müşâhede edemediği gayba ait bazı bilgilere ulaşabileceğini anlayan kimse, nübüvvet kuvvetiyle de metafizik bilgilere ulaşmanın imkân dahilinde olduğunu idrak eder.<sup>90</sup>

## Sonuç

Kelâm hem beşerin kendi arasında hem de Allah ile beşer arasında iletişim aracıdır. Kavramın semantik yapısında, duyulara konu olan somut (dışsal) unsurlar ile düşünceye konu olan soyut (içsel) unsurlar bulunmaktadır. Kelâm ekolleri kavrama yüklenen bu iki unsur üzerinden Allah kelâmına yönelik yaklaşımlarını şekillendirmişlerdir. İlâhî kelâma dair tartışmaları başlatan hiç şüphesiz Mu'tezile olmuştur. Diğer kelâm ekolleri sistemini Mu'tezile karşıtlığında konumlandırmıştır.

“Allah kelâmında ses, harf gibi müşahhas öğeler mi yoksa bu öğelerin arkasındaki fikir mi asıl unsurdur?” sorusu ilâhî kelâm etrafındaki bütün tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Yine kelâmullaha kadîmlik-hâdislik izafe etme tartışmalarının sebebini de bu sorunun içerisinde aramak gerekir. Bu noktada Mu'tezile kelâmı, ses ve harf gibi somut unsurlarla tanımladığı için haliyle kelâmullahı da hâdis olarak addetmiştir. Mu'tezile bu tutumuyla beşer kelâmını tanımlamak için kullandığı ses ve harf gibi argümanları Allah kelâmına şâmil ederek kelâmullahı beşer kelâmı statüsüne indirgemıştır. Ulûhiyyeti tenzih ilkesinde çok hassas davranan Mu'tezile, Allah'ın mütেকellim olmasını beşerî unsurlarla açıklamak sûretiyle kendi düşünce sistemiyle çelişir bir pozisyonda yer almıştır.

<sup>88</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-îtikâd*, 162-163.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *Makāsîdül-felâsife*, thk. Mahmud Bîcû (Dimaşk: Matbaatü's-Sibâh, 1420/2000), 222.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 182; a.mlf., *el-Maznûn bihî 'alâ gayri ehlihî* (b.y.: Şirket-ü Kîrânîs, 2011), 37; a.mlf., *Makāsîdül-felâsife*, 217.

Öte yandan İslam düşüncesindeki diğer bir telakki, kelâmın her iki içeriğini de eşit düzeyde görmüş hem lafzı hem de manayı ezeli addetmiştir. Beşerî unsurların kadîm görülmesi, Allah'ın zâtını yaratılmış öğelerle vasıflandırmanın önünü açmıştır. Nitekim Haşeviyye gibi Allah'a teşbih ve tecsim izafe eden anlayışlar selefin bu anlayışının bir ürünü olarak kelâm tarihindeki yerini almıştır.

Bu iki tutum arasında uzlaştırmacı bir rol üstlenenler, lafzî kelâm ve nefsî kelâm ayrımıyla ilâhî kelâm etrafında oluşan ihtilaflara çözüm arayışında olmuşlardır. Buna göre kelâmın insana bakan yönü hâdis, Allah'a bakan yönü kadîm addedilmiştir. İlâhî kelâmın, insanın idrakine sunulabilmesi için kelâma beşerî unsurların giydirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Nitekim ilâhî kitapların ve bir peygamberin gönderilmesi kadîm olan kelâmın, insana bakan beşerî yansımalarıdır.

Gazzâlî, Ehl-i sünnetin, ikili kelâm anlayışının tipik bir savunucusu pozisyonunda yer almıştır. O, konunun şekillenmesinde kimi zaman muhataplarına cevap verirken cedel ve aklî istidlâli yoğun bir şekilde kullanan iyi bir kelâmcı, kimi zaman da çözümü mucizeye bağlayan gerektiğinde tevakkuf eden selefî bir tavır içinde olmuştur. Bu durumu, onun muhataplarına kullandığı dilden anlamak mümkündür. Mesela o, reddiyede bulunduğu gruplara karşı sert bir dil kullanıp onları hasım diye nitelerken selefe karşı yumuşak bir dil kullanmıştır.

Gazzâlî'nin düşüncesinde selefe karşı esaslı bir eleştirisi yoktur. O belli bir dönem kelâm metodunu, Ehl-i sünnet akidesini savunmak için vazgeçilmez bir araç olarak görse de onun içindeki selefî düşünce hiçbir zaman sönmemiştir. Özellikle tasavvufa meyletmesinden sonra kelâm ilminin işlevini kaybettiğine inanmış, kendisindeki selefî anlayış daha da hissedilir olmuştur. Gazzâlî'nin sözü dolandırarak, selefin açıkça hâdis niteliklere bile kadîmlik vasfı yüklemesini bir anlamda görmezden geldiğini ifade etmek yerindedir.

Gazzâlî, kelâm kavramının bir uzantısı olan halku'l-Kur'ân mevzûunda Kur'an'ın gayr-i mahlûk olduğu fikrini ısrarla savunmuş, hatta Kur'an ile "yaratılmış" kavramını birlikte kullanmaktan kaçınarak selefî bir tavır sergilemiştir.

## Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Visâka'l-Kavmiyye, 1423/2002.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabri b. Selâme Şahin. b.y.: Dâru's-Sebât, ts.
- Aslan, İbrahim. "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *AÜİFD* 51/1 (2010), 131-150.
- Aydın, Mehmet. "Tanrı hakkında Konuşmak". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 25-44.
- Ayğan, Fadıl. *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyini Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyini'nin Kelâmi Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkî, 1957.
- Baktır, Mehmet. "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 25-48.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y anî'l-Kelâm fi'l-Kur'ânî'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.
- Ceran, Ömer. "Ceran'ın Tanrı'nın Yetkinliği Açısından Kelâm Sıfatının Ezeliliği: Gazzâlî ve Abelardus Üzerinden Bir Karşılaştırma". *Journal of Islamic Research* 4/3 (2023), 753-764.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Ahmet Abdurrahim Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Erişim 18 Ocak 2025. <https://foulabook.com/book/downloading/550470315>
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Maznûn bihî 'alâ gayri ehlihî- Maznûnu's-sağîr ve maznûnû'l-kebîr*. çev. D. Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Kavâidü'l-'akâ'id*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Münkız mine'd-dalâl*. thk. Abdülhâlim Mahmud. Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *İlcâmü'l-'avâm 'an ilmi'l-keâm*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2017.

- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Makâsîdü'l-felâsife*. thk. Mahmud Bîcû. Dimaşk: Matbaatü's-Sıbâh, 1420/2000.
- Harman, Vezir. "Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 45-78.
- Herrâs, Muhammed Halil. *Kitâbü Şerhi'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*. b.y.: Dâru'l-Hicre, 1415.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1412.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. Erişim 03 Ağustos 2024. [https://archive.org/details/mukhtasar\\_shatta/mode/1up](https://archive.org/details/mukhtasar_shatta/mode/1up)
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. nşr. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.
- Kur'an Yolu. Erişim 17 Ocak 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2022.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ. Kahire: Mektebetü Ezheriyye, 2011.
- Nu'mân b. Sâbit, Ebû Hanîfe. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.
- Öçal, Şamil. "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm Lafzî Kelâm-ı Nefsî". *İslâmiyât* 2/1 (1999), 61-84.
- Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed. *Usûli'd-dîn*. thk. Hans-Peter Linss. Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2003.
- Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yılmaz, Sabri – İlhan, Mehmet. "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî". *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 215-232.
- Yılmaz, Sabri. *Kelâm'da Te'vil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.



## Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin Cüzî İrade Tartışmalarına Katkısı: Birgivî Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme

Mehmed Amîn al-Üsküdârî's Contribution to the Discussions on Particual Will: A  
Study on Birgivî's Criticism

Adem SÜNGER

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon/Türkiye  
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon/Türkiye  
[ademsunger@trabzon.edu.tr](mailto:ademsunger@trabzon.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-7926-5305](https://orcid.org/0000-0002-7926-5305) | [ror.org/04mmwq306](https://ror.org/04mmwq306)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 15 Şubat 2025       | 15 February 2025      |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 14 Nisan 2025       | 14 April 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan

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

### 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).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sünger, Adem. “Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin Cüzî İrade Tartışmalarına Katkısı: Birgivî Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 198-217. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1640675> ”

## Öz

Müteahhirîn dönemin önde gelen Mâtürîdî âlimlerinden Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573), *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserinde çözmeye çalıştığı en önemli problemlerden biri, insanın özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğunun nasıl temellendirileceği meselesidir. Birgivî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması ile O'nun ezelde insanın fiillerini bilmesi, takdir etmesi ve levh-i mahfûzda yazmasının, insanın söz konusu fiillerde mecbûr olduğu anlamına gelmeyeceğini savunmuştur. Çünkü insanın, fiillerinin âdete dayalı sebebi olan ve haricî varlığı bulunmayan, yani yaratmaya konu olmayan cüzî bir ihtiyârî ve kalbî bir iradesi vardır. Birgivî, bir taraftan insanın sahip olduğu cüzî ihtiyâr ve kalbî irade sayesinde fiillerinde etkin bir rol üstlendiğini ifade ederken, diğer taraftan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36), "Biz fiillerimizde muhtâr, irademizde muztarız" şeklinde ifade edilen cebr-i mutavassıt görüşünü savunduğunu, ancak bunun salt cebirden (*cebr-i mahz*) farklı olmadığını ileri sürmüştür. Birgivî'nin, insan fiilleri problemi bağlamında dile getirdiği bu görüşler, kendisinden sonraki âlimler üzerinde son derece etkili olmuştur. Ancak Birgivî'nin sözü edilen etkisi, tüm âlimlerde aynı şekilde tezahür etmemiştir. Zira bir tarafta Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756), Akkirmânî (ö. 1174/1760) ve Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi pek çok âlim insan fiilleri problemini, Birgivî'den tevarüs ettikleri ilmî miras çerçevesinde temellendirme ve izah etme çabası güderken, diğer tarafta İbrahim el-Kûrânî (ö. 1101/1690), Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) ve Mehmed Emin el-Üsküdârî (ö. 1149/1736) gibi onun, bahse konu görüşlerini tenkit eden âlimler de olmuştur. Bu çalışma Üsküdârî'nin, cebr ve kader meselesini ele aldığı risâlesinden hareketle Birgivî'ye yönelttiği eleştirileri içerik analiz yöntemini kullanmak suretiyle geniş bir perspektiften ele almaktadır. Böylelikle hem genel anlamda Üsküdârî'nin insan fiilleri meselesine bakışının hem de Birgivî'ye yönelttiği tenkitlerin tespiti amaçlanmıştır. Üsküdârî, bahse konu risâlesinde Birgivî'nin Eş'arî'ye yönelik eleştirilerine cevap verme amacı gütmüş, ancak bunu yaparken onun görüşlerine toptancı bir bakış açısıyla yaklaşmamış, aksine kabule şayan bulduğu hususları açıkça dile getirmiştir. Öte taraftan cüzî ihtiyârın ontik yapısı, yaratmanın anlamı, âdet-fiil ilişkisi, ilâhî ilim, takdir ve levh-i mahfûzda yazma ile ihtiyârî fiil arasındaki irtibat, Eş'arî'nin, insan fiilleri bağlamında dile getirdiği görüşlerin salt cebr olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği gibi hususlarda Eş'arî geleneğe uygun izahlar yapmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İnsan fiilleri, Eş'arî, Birgivî, Üsküdârî, Cüzî irade/ihtiyâr, Cebr-i mahz.

## Abstract

One of the most important problems that Birgivî Mehmed Efendi (d. 981/1573), one of the prominent Mâtürîdî scholars of the later period, attempted to solve in his *et-Tarîkat al-Muhammediyya* is how to justify human freedom and moral responsibility. Birgivî argued that the fact that God is the creator of all things and that he knows, wills, and determines human actions in eternity and writes them down on the preserved tablet does not mean that human beings are obligated to do these actions. This is because human beings have a voluntary choice and a heart's will, which are the customary causes of their actions and do not have an external existence, that is, they are not subject to creation. On the one hand, Birgivî argued that human beings play an active role in their actions thanks to their voluntary choice and heart's will; on the other hand, he argued that Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935-36) defended the view of *jabr al-mutawassıt*, which is expressed as "We are *muztar* in our will and *mukhtâr* in our actions." However, he argued that this is not different from *jabr al-mahz*. These views expressed by Birgivî in the context of the problem of human actions had a great influence on the scholars after him. However, Birgivî's influence did not manifest itself in the same way in all scholars. On the one hand, many scholars such as Dâwūd al-Kārsī (d. 1169/1756), Akkirmānī (d. 1174/1760), and Abū Saîd al-Khādīmī (d. 1176/1762) endeavored to ground and explain the problem of human actions within the framework of the scholarly heritage they inherited from Birgivî, while on the other hand, Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), Saçaklızâde Mehmed Efendi (d. 1145/1732), and Mehmed Amîn al-Üsküdārī (d. 1149/1736), who criticized his views. In the preliminary study, it was determined that the views of the aforementioned scholars on human actions were discussed in various studies, but Üsküdārî's views were not the subject of any study. This study examines Mehmed Emîn al-Üsküdārî's criticisms directed at Birgivî from a broad perspective, based on his treatise dealing with the issues of *jabr* and *qadar*, employing the method of content analysis. In this way, it is aimed to determine both Üsküdārî's general view of the issue of human actions and his criticisms of Birgivî. In the aforementioned treatise, Üsküdārî aimed to respond to Birgivî's criticisms of al-Ash'arī rather than explaining his views on the acts of the servants, but in doing so, he did not approach his views from a totalizing perspective; on the contrary, he clearly expressed the points that he found acceptable. On the other hand, he provides

explanations in accordance with the Ash‘arite tradition on issues such as the ontic structure of juzi volition, the meaning of creation, the relationship between custom and action, the connection between divine knowledge, predestination, and writing on the preserved tablet and voluntary action, and whether al-Ash‘arī’s views on human actions can be characterized as mere algebra.

**Keywords:** Kalām, Human actions, Ash‘arī, Birgivi, Üsküdârî, Juzi ihtiyâr, Jabr al-mahz.

## Giriş

Allah’ın, her şeyin yaratıcısı oluşu ile insanın özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğu arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiği sorusu, kelâm âlimlerinin özellikle sünnî kelamcılarının zihinlerini meşgul etmiştir. Bu bağlamda öne çıkan âlimlerden biri, hiç kuşkusuz Ebû Hanîfe (ö. 150/767)’dir. Ebû Hanîfe, bir taraftan beşerî fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunurken, diğer taraftan sözü edilen fiillerin gerçek anlamda insanın kesbi olduğunu belirtmiştir. Böylelikle o, sonraki süreçte Sünnî ulemâ tarafından sıklıkla kullanılan ve “Fiiller, yaratma cihetinden Allah’a, kesb cihetinden ise insana aittir” önermesi üzerine bina edilen kesb doktrininin fikrî zeminini oluşturmıştır.<sup>1</sup> Ancak sünnî âlimlerin tamamının, kesb kavramına aynı anlamı yüklediğini söylemek zordur.<sup>2</sup> Nitekim Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, insanın kudret ve iradesinin, fiilin varlığında müessir olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre insan, fiillerinin kâsibidir, ancak gerçek anlamda fâili değildir. Eş‘arî kelâm ekolünün de hâkim kanaati olan bu yaklaşım insana, fiillerin meydana geliş sürecinde pasif bir rol biçmesi nedeniyle salt cebirden farklı olmadığı şeklinde tenkit edilmiştir.<sup>3</sup>

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise cihetler teorisinden (*cihâtü’l-fi’l*) hareketle fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının insanın, eylemlerinin gerçek fâili olmasına engel teşkil etmediğini, dolayısıyla insanda bulunan kudret ve iradenin, fiilin varlığında etkin bir rol üstlendiğini savunmuştur.<sup>4</sup> Mâtürîdî’nin bu düşüncesi, Sadrüşşerîa‘ (ö. 747/1346) tarafından farklı bir boyuta taşınmıştır. Fiil kavramı üzerine yoğunlaşan Sadrüşşerîa‘ ona, biri eylemin meydana getirilmesini ifade eden mastar (*ikā’*), diğeri söz konusu fiilin vuku bulması akabinde ortaya çıkan duruma karşılık gelen mastardan hâsıl olan durum (*el-hâşî’l-bi’l-maştar*) şeklinde iki anlam yüklemiştir. Ona göre birinci anlamda fiil dışta mevcut değilken, ikinci anlamda fiil dışta mevcuttur. Öte taraftan Sadrüşşerîa‘ ikā’ı fiillerin tam illetinin bir cüzü olarak kabul etmiştir. Böylelikle o, insan fiillerinde

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l-ekber”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A‘zâm’ın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 73.

<sup>2</sup> Kesb teorisi, kelâm tarihinde ilk defa Ebû Hanîfe tarafından gündeme getirilse de sonraki süreçte Sünnî âlimlerin yanı sıra -aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte- Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Neccâr (ö. 230/845 civarı) gibi Ehl-i isbât olarak nitelendirilen ve farklı kelâmî kimliklere sahip olan pek çok âlim tarafından da savulmuştur. Daha geniş bilgi için bk. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfû’l-muṣallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dârü’n-Neşr, 1980), 40-41, 281, 540-541; W. M. Watt, “İslam’da Kesb Doktrininin Kökeni”, çev. İbrahim Hakkı İnal, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (Temmuz 2016), 99-121.

<sup>3</sup> Eş‘arî’nin kesb yaklaşımına yöneltilen tenkitler için bk. Hamdi Gündoğar, “Eş‘arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler”, *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/77-88.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 326.

hâl olarak nitelendirilen ve ne mevcûd ne de ma'dûm olan bir yön bulunduğunu ortaya koyarak, cebir ile kader/tefvîz arasında orta bir yol tutmaya gayet etmiştir.<sup>5</sup>

Müteahhirîn dönem Mâtürîdî âlimlerinden Birgivî Mehmed Efendi ise “Amellerin önceden Allah tarafından takdîr edildiği ve insanın Allah'ın takdîrinin dışına çıkamayacağı” şeklindeki şeytanın hilesinden kurtulmanın yegâne yolunun insanın, eylemleri üzerinde etkisi bulunan ve Allah'ın mahlûku olmayan cüzî bir ihtiyâra sahip olduğunu kabul etmekten geçtiğini söylemiş, aksi kanaat bildiren, yani cüzî iradenin mahlûk olduğunu belirten Eş'arî'yi ise tenkit etmiştir. Onun bu söylemi, kendisinden sonraki âlimler nezdinde karşılık bulmuştur. Öyle ki sonraki süreçte Birgivî, ef'âl-i ibâd yahut cüzî irade tartışmalarındaki en önemli referanslardan biri haline gelmiştir.<sup>6</sup> Ancak bu durum, onun görüşlerinin herkesçe kabul gördüğü anlamına gelmemektedir. Nitekim Mehmed Emin el-Üsküdârî örneğinde olduğu gibi Birgivî'nin görüşlerine karşı çıkan âlimler de mevcuttur.

Öte taraftan Üsküdârî, Birgivî'nin görüşlerine karşı çıkan ilk âlim değildir. Nitekim 17. yüzyıl Hicaz âlimlerinden İbrahim el-Kûrânî ile Üsküdârî'nin muasırı Saçaklızâde Mehmed Efendi de Birgivî'nin insan fiillerinin yaratılması konusunda ortaya koyduğu fikirleri tenkit etmişlerdir. Bahsi geçen âlimlerin tamamının görüşlerini ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacak niteliktedir. Bu sebeple araştırmada Üsküdârî'nin görüşlerine odaklanılacaktır. Ancak öncesinde Birgivî'nin yaklaşımına değinilecektir. Buradaki amaç Birgivî'nin görüşlerini tüm yönleriyle

<sup>5</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale'l-Tavzîḥ li metni't-Tenkih fi uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/135 vd. Sadruşşerîa'nın, Mâtürîdî kelâm ekolündeki fikrî dönüşümlerde özellikle de insan fiilleri meselesine bakışta oldukça etkin olduğu pek çok araştırmacı tarafından dile getirilen bir husustur. Zira onun, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) özelinde Eş'arî ekolün insan fiilleri meselesinde takındığı cebrî tutumu tenkit etmek ve Mâtürîdî görüşü felsefî-nazârî bir dille yeniden inşa etmek için ortaya koyduğu dört mukaddime, sonraki süreçte ef'âl-i ibâd tartışmalarının yönünü belirlemiştir. Hatta bu konuda müstakil bir literatür bile teşekkül etmiştir. Sadruşşerîa'nın görüşleri ve söz konusu literatür hakkında daha geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, “Sadruşşerîa'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaa'sı Bağlamında İnsan Fiilleri”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*, ed. Murat Demirkol - vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 449-461; Abdullah Namı, “Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüzî İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”, *Kader Dergisi* 18/1 (2020); Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132. Öte taraftan gerek Sadruşşerîa gerekse sonraki âlimlerin ortaya koydukları görüşlerin ilk nüvelerinin Mâtürîdî'nin eserlerinde bulunduğu da ifade edilmektedir. Buna göre Mâtürîdî'nin, insanın iradesi bağlamında dile getirdiği birtakım hususlar, sonraki süreçte cüzî irade düşüncesi için fikrî bir alt yapı oluşturmuştur. Onun, irade konusundaki izahlarından hareket eden Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068) tasavvur, şevk, nefret, azm, kasd gibi insan fiillerinin meydana gelişine tesir eden bazı etkenlerden bahsetmiştir. Akabinde Sadruşşerîa, Birgivî vd. âlimler eliyle bu konudaki görüşler sistemli bir hale getirilmiştir. Bk. Hatice K. Arpaguş, “İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Hürriyeti ve Kaynakları”, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtül-Kur'ân Sempozyumu*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 664-665.

<sup>6</sup> Birgivî ile sonrasında oluşan cüzî irade literatürü arasındaki irtibat için bk. Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/47-95; Murat Karacan, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İsar Yayınlar, 2016), 239-265; Rıdvan Özdiç, “Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti Ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin İrade-i Cüz'iyeye Risalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2012), 73-95; Mustafa Borsbuğa, “İrade Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî'nin Risâle fi'l-İhtiyârâtü'l-Cüz'iyeye ve'l-İrâdâtü'l-Kalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Kader Dergisi* 19/21 (2021), 233-321.



ortaya koymak değil, Üsküdârî'nin hem insan fiilleri konusundaki görüşlerini hem de Birgivî'ye yönettiği tenkitleri daha iyi anlamamıza ve mukayese etmemize imkân sağlayacak fikrî bir zemin oluşturmak adına genel bir çerçeve çizmektir.

## 1. Birgivî: İnsanın Tâat ve Mâsiyete Taalluk Eden Cüzî İhtiyârı ve Kalbî İradesi Vardır

16. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği önemli ilim ve fikir adamlarında biri olan Birgivî Mehmed Efendi, telif ettiği eserlerle hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde oldukça etkili olmuştur. Birgivî'nin bu denli şöhret bulmasında *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserinin önemli bir payı vardır.<sup>7</sup> Birgivî, bahse konu eserinde genel olarak ahlakla ilgili hususları, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde ele almakla birlikte kelâm tarihi boyunca en çok tartışıl原因en problemlerden biri olan insanın özgürlüğü meselesine değinmeyi de ihmal etmemiştir. Hanefî-Mâtürîdî çizginin sıkı bir takipçisi olan Birgivî, diğer konularda olduğu gibi ef'âl-i ibâd meselesinde de bu çizgiye bağlı kalmıştır.

Birgivî, cüzî ihtiyar meselesine, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin üçüncü babını tahsis ettiği takva konusunun bir uzantısı olan kalbin kötü fiilleri ve afetleri başlığı içerisinde yer alan “Şeytanın tâat konusunda aldatma ve hileleri” bağlamında değinmektedir. Birgivî, şeytanın insanı tâatla ilgili yedi yerde aldattığını söyleyerek, bunlardan birinin “Ameller, önceden Allah tarafından belirlenmiştir ve Allah'ın takdîrinin dışına çıkmak mümkün değildir” şeklindeki hilesi olduğunu belirtmektedir.<sup>8</sup> Birgivî'nin aktarımına göre şeytan insana önce şöyle seslenir: Senin herhangi bir amel işlemene gerek yok. Şayet sen cennet ehli olarak yaratılmışsan (sa'îd) yani, ezelde Allah tarafından cennet ehlinden olduğuna dair hüküm verilmişse bu kesinlikle gerçekleşecektir. Bu sebeple sâlih amel işlemeyi terk etmek sana zarar vermez. Zira Allah'ın murâdî iradesinden geri kalmadığı gibi, O'nun verdiği hüküm de değişmez. Bu sebeple iyi işler yapsan da yapmasan da senin yerin cennettir. Aynı şekilde şayet sen ezelde cehennem ehli olarak yaratılmışsan (şakî) sâlih amelde bulunman sana herhangi bir fayda sağlamaz. Çünkü iyi amellerin ne kadar çok olursa olsun senin hakkında ezelde verilen cehennemlik hükmünü ortadan kaldırmaz. O halde niçin sana faydası olmayacak işler için çabalayıp duruyor ve rahatını bozuyorsun?<sup>9</sup> Şeytan, bu hilesinin insan üzerinde etkili olduğunu fark ettiğinde ona vesvese vermeye devam eder ve şöyle der: Tıpkı cennetlikler ve cehennemlikler önceden belirlendiği gibi ameller de ezeli takdîrle belirlenmektedir. İnsan, Allah'ın takdîrine aykırı hareket edemez. Çünkü Allah'ın kazâsını ve

<sup>7</sup> *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin kendisi ile üzerine yazılan şerh, hâşiye, ta'lîk, tercüme vb. eserlerin sadece Süleymaniye kütüphanesindeki yazma nüsha sayısının beş yüzden fazla olduğu ifade edilmektedir. Tüm bunlar hem Birgivî'nin hem de *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin Osmanlı ilim dünyasında ne denli etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bk. Mustafa Çağrı, “Gazzâlî'nin İhyâ'sı ile Birgivî'nin Tarîkât-ı Muhammediyyesi'nin Mukayesesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13/3-4 (2000), 474.

<sup>8</sup> Birgivî'nin burada zikrettiği aldatma şeytanın yedi hilesinin sonuncusudur. Diğer altısı şu şekildedir: (1) insanı tâatten uzaklaştırmak, (2) insana tâati erteletmek, (3) insana tâatte acele ettirmek, (4) insanı gösterişe sevk etmek, (5) insanı kendini beğenmiş durumuna düşürmek ve (6) insanı gizli riyaya sevk etmek. Bk. Mehmed Efendi Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2011), 198-199.

<sup>9</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 199; Ebû Saîd Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve's-şerî'ati'n-nebeviyye fî's-sîretü'l-Ahmediyye* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1318), 2/181-182.

hükümünü değiştirecek kimse yoktur. Allah, bizim için sâlih amelde bulunmayı, onlara yönelmeyi ve onlar için çaba göstermeyi takdîr etmişse, yani amellerin bizden sâdir olmasına hükmetmişse bu mutlaka gerçekleşir. Takdîr etmemişse asla gerçekleşmez. Çünkü O'ndan başka yaratıcı (*hâlik*) ve var edici (*mûcid*) yoktur. Dolayısıyla insan, Allah'ın takdîr ettiği fiilleri yapmaya, takdîr etmediklerini de terk etmeye mecbûr kılınmıştır.<sup>10</sup>

Birgivî, şeytanın bahsi geçen hile ve aldatmacalarının biri “Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması” diğeri “Allah'ın ezelf ilmi ile her şeyi bilmesi ve takdîr etmesi” olmak üzere iki noktada yoğunlaştığına dikkat çekmekte ve çözümünü de burada aramaktadır. Bu bağlamda Birgivî, öncelikle Allah'ın mutlak yaratıcılığı üzerinde durmaktadır. Ona göre Allah hem insan fiillerinin tamamının hem de insanın bizzat kendisi, cevher, araz vb. gibi bunların dışında kalan bütün şeylerin yaratıcısıdır. Birgivî'nin, Allah'ın yaratma vasfının kuşatıcılığına dikkat çekmesi ilk bakışta onun, şeytanın hilesini bertaraf etmek bir tarafa onu haklı çıkarmış izlenimi uyandırır da durum böyle değildir. Evet, ona göre insan fiilleri de dahil olmak üzere Allah, her şeyin yaratıcısıdır. Ancak insanın, tâat ve mâsiyet gibi zıtlara taalluk edebilen cüzî ihtiyârları ve kalbî iradeleri vardır.<sup>11</sup>

Birgivî, insana nispet ettiği cüzî ihtiyâr ve kalbî irade ile Allah'ın mutlak yaratıcılığı karşısında ona kısmî bir özgürlük alanı açmaktadır. Ona göre insan, söz konusu ihtiyâr ve irade sayesinde fiillerin meydana gelmesine etki edebilmekte, dolayısıyla fiillerinde mecbûr olmaktan kurtulmaktadır. Ancak Birgivî'nin sunduğu bu çözüm önerisi, problemi tam olarak ortadan kaldırmamakta, hatta farklı tartışmaları beraberinde getirmektedir. Zira onun insana özgürlük alanı açmak için yapmış olduğu bu fikrî hamle şüpheleri, cüzî ihtiyâr ve kalbî irade kavramlarına yönlendirmektedir. Şöyle ki, insanda fiilin vuku bulmasına etki eden cüzî bir ihtiyâr ve kalbî bir irade olduğunu düşünelim. Bu durumda bu ihtiyâr ve iradenin kaynağı sorgulanmalıdır. Daha açık bir deyişle cüzî ihtiyâr ve kalbî iradenin yaratıcısı insan mıdır yoksa Allah mıdır? Eğer insan ise bu tefvîzi gerektirmez mi? İnsan değil de Allah ise bu durum, cebire sebep olmaz mı? Birgivî, bu sorulara cüzî ihtiyâr ve kalbî irade kavramının ontik yapısı üzerinden cevap vermektedir. Ona göre, cüzî ihtiyâr ve kalbî iradenin dışta varlığı bulunmamaktadır. Bu sebeple “mahlûk”, yani yaratmaya konu olmazlar. Çünkü yaratmak, “ma'dûmu, yokluktan varlığa çıkarmak” demektir. Hariçte varlığı bulunmayan mahlûk da olmaz.<sup>12</sup>

Peki ne mevcut ne de ma'dûm, yani hâl kabilinden olan cüzî ihtiyâr ve kalbî iradenin insan fiillerinin meydana gelmesindeki etkisi nedir? Diğer bir deyişle Birgivî, bahse konu ihtiyâr ve iradeye fiilin varlık sahnesine çıkmasında nasıl bir rol biçmektedir? Birgivî, bu soruya âdet teorisinden hareketle cevap vermektedir. Ona göre cüzî ihtiyâr ve kalbî irade fiillerin insanda müstakil olarak yaratılmasına taalluk etmesi için Allah'ın kudretinin aklî değil, âdete dayalı bir şartıdır. Dolayısıyla insan fiilleri, Allah'ın iradesiyle, ancak kulun iradesinin fiile taalluk etmesi şartıyla -kulun ihtiyâr ve iradesini fiile sarf etmesi akabinde- yaratılır.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 199; Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 2/184.

<sup>11</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 199.

<sup>12</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 199.

<sup>13</sup> Birgivî'nin insanın cüzî ihtiyâr ve kalbî iradesine biçtiği bu rol, cebir ve tefvîz iddialarına cevap mâhiyetindedir. Şöyle ki, kulların fiilleri sadece onların ihtiyârıyla var edilmez ki, tefvîz gereksin. Aynı şekilde tek başına Allah'ın

Birgivî, Allah'ın mutlak yaratıcı vasfından ödün vermeden insanın ahlâkî sorumluluğuna alan açma çabasını, ontolojik olarak hâl kategorisinde değerlendirdiği cüzî ihtiyâr ve kalbî irade kavramları üzerine bina etmektedir. Ancak burada tartışmaya açık bazı hususlar bulunmaktadır. Şöyle ki Birgivî'nin, "Kulların, tâat ve mâsiyet gibi zıtlara ilişmeye kâbil olan cüzî ihtiyârları ve kalbî iradeleri vardır" şeklindeki tanımlaması cüzî irade değil, küllî iradenin tanımına karşılık gelmektedir. Zira küllî irade, bilkuvve irade olup, fiil ve terke elverişlidir.<sup>14</sup> Öte taraftan yapmış olduğu izahlar, onun bahsini ettiği cüzî ihtiyâr ve kalbî irade kavramları arasında herhangi bir fark gözetmediğine işaret etmektedir. Bu durumda cüzî ihtiyâr kavramına ilaveten kalbî irade kavramını niçin kullandı? sorusu gündeme gelmektedir.

Hâdimî, -Birgivî açıkça ifade etmese de- onun "kalbî iradeler" ifadesiyle *küllî iradeye*; "cüzî ihtiyârlar" ifadesiyle de *cüzî iradeye* atıfta bulunduğunu belirtmektedir. Zira ona göre "kalbî irade" ifadesi, atf-ı tefsîr, yani cüzî ihtiyâr ile aynı anlama gelebileceği gibi küllî irade manasında olması daha muhtemeldir. Çünkü küllî iradenin mahalli kalptir.<sup>15</sup> Buna göre küllî irade, doğrudan (*ibtidâ<sup>m</sup>*) Allah'a dayanmakta ve insanın ihtiyârı ve sun'u olmaksızın, Allah tarafından insanda var edilmektedir. Küllî irade, bedel tarikiyle fiil ve terke kâbil olan iradedir ve dışta varlığı bulunmaktadır. Küllî iradenin bir uzantısı olan cüzî irade ise müşahhas ve belirli bir fiile ilişkin iradedir. Cüzî irade doğrudan Allah'tan değil, aksine insandan sâdir olmaktadır. Cüzî iradenin hariçte varlığı bulunmaz. Bu sebeple insan, onun yaratıcısı olmaz. Zira ancak dışta mevcut olan bir şey, yaratmanın konusu olabilir.

Hâdimî'nin, Birgivî'nin "kalbî irade" ifadesiyle küllî iradeye işaretle bulunduğunu belirtmesi ve tâat ve mâsiyet gibi iki zıtta taalluk eden iradenin cüzî irade değil, küllî irade olduğunu açıkça ifade etmesi<sup>16</sup> onun da Birgivî'nin görüşlerinde bazı tartışmalı hususların bulunduğu farkında

iradesiyle de var edilmez ki, cebir lâzım gelsin. Aksine fiiller, insanın iradesi doğrultusunda Allah tarafından yaratılmaktadır. Bk. Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 2/187.

<sup>14</sup> Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Aķā'id* (Dersaadet/İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307), 210-211; Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'id* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 182a. Harputlu İshâk Efendi (1309/1892) de bazı kimselerin cüzî iradeden bahsederken "Cüzî iradesini sarf ediyor." şeklinde bir ifade kullandıklarını, ancak bunun hatalı bir kullanım olduğunu belirtmektedir. Çünkü irade-i cüziyye, irade-i külliyyenin sarf edilmesidir. Harputlu İshâk Efendi, *Zübdetü İlmi'l-Kelâm* (İstanbul: Cemiyeti-i İlmiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1683), 41-42.

<sup>15</sup> Hâdimî, "Kulların, tâat ve mâsiyet gibi zıtlara ilişmeye kâbil olan" ifadesindeki "kâbil" kaydının, "kalbî irade" için zikredilmesi ve bununla küllî iradenin kastedilmesinin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Bk. Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 2/185-186.

<sup>16</sup> Hâdimî, tâat ve mâsiyet gibi iki zıttan birine taalluk edenin cüzî ihtiyâr değil, Allah'ın kulda yarattığı ve cüzî ihtiyârın da ilkesi (*mebde*) olan kudret olduğunu da söylemektedir. Onun buradaki kudretten kastının, kulda fiilden önce bulunan organ ve aletlerin sağlam olması anlamındaki kudret olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Hâdimî, (1) makdûrların tamamına taalluk eden küllî irade, (2) sebeplerin sâlim olması, (3) insanın küllî iradesini cüzî ve belirli bir fiile sarf etmesi ve (4) tam istitâat olmak üzere ihtiyâr fiillerin meydana gelmesinde rol oynayan dört etkenden bahsetmektedir. Ona göre insanın küllî iradesini, -fiille ilişkili kılmak suretiyle- cüzî ve belirli bir fiile sarf etmesi, cüzî iradedir. Ardından ne öncesinde ne de sonrasında tam bu aşamada Allah insanda fiille birlikte istitâati yaratır. Söz konusu sarf, Allah'ın kulda kudreti, yani istitâati yaratma sebebidir. Bk. Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 1/220. Genel kabule göre cüzî irade, küllî iradenin belirli bir fiile sarf edilmesidir ki, Hâdimî de bunu açıkça ifade etmektedir. Ancak buna rağmen organ ve aletlerin sağlam olması anlamındaki kudreti cüzî iradenin ilkesi olarak görmesi dikkat çekicidir. Onun bu ifadeleri sonraki süreçte bazı âlimlerin dile getirilen cüzî iradenin, "Kudretin fiile sarf edilmesidir." şeklindeki yaklaşımı anımsatmaktadır. Krş. Kankırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'id* (İstanbul: Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 185b-186a.

olduğu ve bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalıştığını göstermektedir. Ancak Hâdimî'nin bu çabası, farklı bir çelişkiyi beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, Birgivî'nin “kalbî irade” ile küllî iradeyi kastettiği kabul edildiği takdirde bu, “Onların hariçte varlıkları yoktur” ifadesiyle çelişecektir. Çünkü -Hâdimî'nin de ifade ettiği üzere- küllî irade hariçte mevcuttur. Birgivî'nin, “Onların hariçte varlıkları yoktur” ifadesindeki zamirin sadece cüzî ihtiyâra irca edilmesi de problemi çözmemektedir. Çünkü bu, “kalbî irade” ifadesini boşa çıkaracak, yani zikredilmesinin herhangi bir faydası olmadığı anlamına gelecektir. Hâdimî de bu çelişkinin farkında olmalı ki Birgivî'nin bahse konu sözleri, birtakım itirazlara cevap olarak zikrettiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, “Cüzî ihtiyâr ve kalbî irade nasıl olur da iki zıttta taalluk eder? Aksine onlardan sadece birine taalluk eder. Çünkü onlardan -örneğin tâat ve mâsiyet- birine taalluk eden, diğerine taalluk etmez. Şayet o ikisinden birine taalluk ederse onu zorunlu kılar. Bu durumda insan fiillerinde mecbûr olur. Dolayısıyla şeytanın vesvesesi ortadan kalkmaz” şeklindeki itirazdır. İkincisi ise “Cüzî ihtiyâr Allah'tan ise cebir, kuldân ise tefvîz, yani kulun cüzî iradenin yaratıcısı olması lâzım gelir” şeklindeki itirazdır.<sup>17</sup>

Hâdimî, yapmış olduğu izahların şüpheleri tam olarak ortadan kaldırmadığını düşünmüş olmalı ki sözü edilen çelişkileri ortadan kaldırmak için varlık mertebeleri üzerinden bir çözüm önerisi daha sunmaktadır. Ona göre burada ispat edilen varlık, nefsü'l-emrdeki varlık; nefyedilen varlık ise hariçteki varlıktır. “Hariç” olarak ifade edilen varlık alanının, bir şeyin kendisine (zât) mahal (zarf) olması ile onun varlığına mahal olması arasında fark vardır. Daha açık bir deyişle “hâric”, cüzî ihtiyârın varlığının değil, bizzat kendisinin (nefs) mahallidir.<sup>18</sup>

Hâdimî, bir şeyin varlığı ile onun zâtı arasında ayırım yapmakta ve burada mutlak varlığın değil, dıştaki varlığın olumsuzlandığına dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle bir şey nefsü'l-emrde mevcut iken, hariçte yok olabilir. Buradan hareketle Hâdimî'nin, cüzî ihtiyârın nefsü'l-emrde bir tür varlığı bulunduğu, ancak hariçte var olmadığı kanaatini benimsediği sonucuna varılabilir. Çünkü cüzî irade, salt taalluk ve nisbî bir durumdan ibarettir. Bu nedenle nefiste mevcut bir kuvve olan küllî iradenin aksine onun, hâricî bir varlığından söz edilemez.

Şeytanın “Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve bunun insanları fiillerinde mecbûr kıldığı” hilesini, insanda yaratmaya konu olmayan cüzî bir ihtiyâr bulunduğunu ileri sürerek boşa çıkarmaya çalışan Birgivî, akabinde onun Allah'ın ezeli ilmi, iradesi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazması ile insan fiilleri arasındaki ilişki konusundaki hilesine değinmektedir. Birgivî, beşerî fiillerin Allah'ın ilmi, iradesi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazmasıyla vuku bulmasının, bahse konu eylemlerin insandan zorunlu (cebr) olarak meydana gelmesini gerektirmeyeceğini düşünmektedir. O, bu düşüncesini Zeyd ve Amr örneği üzerinden izah etmektedir. Şöyle ki, Zeyd'in, Amr'ın herhangi bir günde yapıp edeceği şeylerin tamamını bildiği, onları irade ettiği ve bir kâğıda yazdığını düşünelim. Bu durumda Zeyd, Amr'ı söz konusu fiilleri yapmaya zorlamış olur mu? Yahut Amr'ın, Zeyd'e “Ben ne yaptırısam sen bildiğin, irade ettiğin ve kâğıda yazdığın için

<sup>17</sup> Birgivî'nin söz konusu ifadeleri, ikinci itirazı dikkate alarak zikretmesini daha doğru bulan Hâdimî, her iki itirazı da kabul etmemektedir. Çünkü iki itiraz da cüzî iradenin hariçte varlığı bulunduğu fikri üzerine bina edilmektedir. Oysa cüzî ihtiyârın dışta varlığının yoktur. Bk. Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 2/186.

<sup>18</sup> Hâdimî, yapmış olduğu söz konusu izahlarla “Kudret ve irade, hariçte varlığı bulunan nefsanî keyfiyetlerdendir. Dolayısıyla Birgivî'nin, iradenin hariçte varlığı olmadığı iddiası doğru değildir.” şeklindeki itirazın ortadan kalktığını belirtmektedir. Bk. Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 2/186.

yaptım” deme hakkı olur mu? Bu vb. sorulara vereceğimiz cevap tabi ki de “Hayır” olacaktır. Yani, Amr yapıp ettiklerini Zeyd’in bilgisi, iradesi ve yazmasından ötürü değil, kendi ihtiyârı ve iradesiyle yapmıştır. Dolayısıyla burada cebirden bahsedilemez. Birgivî, Allah ile insan fiilleri arasındaki ilişkinin de tıpkı Zeyd ile Amr arasındaki ilişki gibi olduğunu belirtmektedir. Daha açık bir ifadeyle Allah’ın, insanın işleyeceği fiilleri ezelde bilmesi, irade ve takdîr etmesi ve levh-i mahfûzda yazması, onu bahsi geçen fiillere mecbûr kılındığı anlamına gelmez. Çünkü Allah’ın yazması, takdîr ve iradesine; takdîr ve iradesi, ilmîne; ilmi ise ma’lûma, yani insanın fiiline tabidir. Beşerî eylemler, Allah’ın kudreti ve yaratmasıyla meydana gelse de bu, bizzat insandan sâdır olan cüzî iradesinin sözü edilen fiillere taalluk etmesi şartına bağlanmıştır. İnsanın cüzî iradesi herhangi bir fiile taalluk ederse, Allah’ın kudreti de o fiile taalluk eder. Aksi halde taalluk etmez. İhtiyârî fiillerin bu şekilde vuku bulması cebiri gerektirmez.<sup>19</sup>

Birgivî, şeytanın insan fiilleri meselesindeki hile ve vesvesesine karşı ürettiği çözüm önerilerinin selefî, “Ne cebir vardır ne de tefvîz, ancak durum bu ikisi arasındadır” şeklindeki görüşleriyle örtüştüğünü belirtmektedir.<sup>20</sup> Daha açık bir deyişle burada ortaya konan görüşler itikatta bid‘at ve taklit, aklî delil getirilmesi gereken bir hususu naklî delille ispat etmek veya burhânî bir konuda cedelî ve hatabî delil getirmek kabilinden değildir. Aksine ashâb, tâbiîn vd. selef âlimlerinin görüşlerine uygundur.<sup>21</sup>

Birgivî, bir taraftan kendisinin de takipçisi olduğu Hanefî/Mâtürîdî âlimlerin selef âlimlerinin yolundan gittiğini savunurken, diğer taraftan Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve ona tabi olanların selef muhalefet ettiğini ileri sürmektedir. Çünkü Eş‘arî, insan fiilleri konusunda cebr-i mutavassıt olarak nitelendirilen ancak, aslında salt cebirden farkı olmayan bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Eş‘arî, insanda fiillerinin ilkesi olan bir ihtiyâr bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak bu ihtiyâr kulda, Allah tarafından zorunlu olarak (*cebr ve ıztırâr*) yaratılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle fiiller, insanın cüzî iradesiyle gerçekleştiğinden insan muhtâr; bahse konu ihtiyâr insanın herhangi bir dahli olmaksızın sadece Allah’ın yaratmasıyla onda hâsıl olduğundan ise - ihtiyârında- mecbûr olmaktadır. “Biz fiillerimizde muhtâr, irademizde muhtarız” önermesi de bunu ifade etmektedir. Birgivî, Eş‘arî’ye nispet ettiği bu yaklaşımın şeytanın vesvesesini ortadan kaldırmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. Çünkü insanın fiillerinin zorunlu olarak gerçekleştiği fikrine kâil olmakla onun, fiillerinin ilkesi olan ihtiyârda mecbûr olduğunu savunmak arasında fark yoktur.<sup>22</sup> Birgivî’nin insan fiilleri konusundaki görüşlerine dair çizilen bu genel çerçeveden sonra Üsküdârî’nin değerlendirmelerine geçebiliriz.

<sup>19</sup> Birgivî’nin, Allah ile insan fiilleri arasındaki ilişkiyi Zeyd ve Amr arasındaki ilişkiyle kıyas etmesi, bazı âlimlerce kıyâs me‘âl-fârik olarak değerlendirilmekte ve eleştirilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Hâdimî, *el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye*, 2/188-189. Buradaki “bazı âlimler”den kastın İbrâhim el-Kûrânî olduğu ifade edilmektedir. Bk. Şerife Nur Çelik, “Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi İbrâhîm el-Kûrânî’nin Cilâü’l-Enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2022), 88-89. Öte taraftan ileride değinileceği üzere Üsküdârî de bu konuda Kûrânî gibi düşünmektedir.

<sup>20</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*, 199.

<sup>21</sup> Hâdimî, *el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye*, 2/189.

<sup>22</sup> Birgivî, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*, 199; Hâdimî, *el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye*, 2/190.

## 2. Mehmed Emîn el-Üsküdârî: Eş'arî, Selef Âlimlerine Muhalefet Etmemiştir

18. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin önde gelen âlimlerinden Mehmed Emîn el-Üsküdârî, bir taraftan felsefe, mantık, dil ve kelâm gibi farklı ilim dallarına dair şerh ve hâşiye türünde eserler telif ederken, diğer taraftan söz konusu ilim dallarında tartışılan meselelere dair müstakil risâleler de kaleme almıştır. Bunlardan biri de “*Risâletün bimâ yete‘allevhu'l-cebru ve'l-ihtiyâr*” adlı risâlesidir.<sup>23</sup> Üsküdârî, Birgivî'nin cüzî irade bahsine dair görüşlerini kritik ettiği risâlesinin telif sebebi ve yöntemi hakkında şunları söylemektedir: Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserini müzakere ederken onun, Mâtürîdî'nin düşüncelerinin özetini ihtiva eden cebir ve ihtiyâr konusundaki sözlerine rastladım. Birgivî'nin, bahse konu ifadelerinin tartışmaya açık olduğunu düşündüm. Bu sebeple onun sözlerini doğrudan naklederek, Birgivî'ye katıldığım ve katılmadığım hususları belirlemek istedim.<sup>24</sup>

Üsküdârî'nin dîbâcede vermiş olduğu kısa ve özlü bilgilerde dikkat çekici bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Birgivî ve onun *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserindeki bahsi geçen görüşlerinin kritiğini yapmak istemesidir. Bu husus gerek Birgivî'nin gerekse söz konusu eserin, müteahhir dönemde ne denli etkin ve önemli olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir. İkincisi, Üsküdârî'nin, Birgivî'nin cebir ve ihtiyârla ilgili ortaya koyduğu görüşleri, Mâtürîdî'nin düşüncelerinin özeti olarak kabul etmesidir. Buradan hareketle onun, Birgivî'nin dile getirdiği fikirleri Mâtürîdî'nin görüşü olarak kabul ettiği sonucuna varılabilir. Zira bilindiği üzere müteahhir dönemde Hanefî-Mâtürîdî çizginin ef'âl-i ibâd meselesindeki görüşleri ve onların Mâtürîdî'ye mi yoksa Mâtürîdî mezhebine mi nispet edileceği tartışma konusudur. Üçüncüsü, Üsküdârî'nin, Birgivî'nin görüşlerinin tartışmaya açık olduğunu belirtmesidir. Daha açık bir ifadeyle Üsküdârî, Birgivî üzerinden Mâtürîdî mezhebinin insan fiilleri problemine getirmiş olduğu çözüm önerisini tartışmaya açmaktadır. Dördüncü ve son husus ise Üsküdârî'nin, Birgivî'nin görüşlerindeki katıldığı veya katılmadığı hususları açıkça dile getireceğini ifade etmesidir. Böylelikle Üsküdârî, Birgivî'nin yaklaşımını ele alırken herhangi bir taassupla hareket etmeyeceğini, yani tahkik metodunu benimseyeceğine işaret etmektedir.

İnsan fiilleri problemini konu edindiği risâlesinde diğer cüzî irade veya ef'âl-i ibâd risâlesi yazarlarından farklı olarak Birgivî'nin görüşlerine odaklanan Üsküdârî, öncelikle *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'den bir pasaj nakletmekte, ardından bu pasajı tahlil etmektedir.<sup>25</sup> Bu çerçevede o,

<sup>23</sup> Üsküdârî, dîbâcesinde risâlesine dair herhangi bir isim zikretmeden telif sebebi ve metodunu kısaca ifade etmekte, ardından konuya girmektedir. Bu sebeple olsa gerek risâle kütüphane kayıtlarında “*Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr*” adıyla kaydedilmiştir. Ancak Fatıma Sümeyye Kılaç risâlesinin Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankuş Koleksiyonu 556 numarada kayıtlı bulunan nüshasının müellif hattı olduğu düşüncesinden hareketle mecmuanın zahriyye kısmında yer alan fihristin de bizzat Üsküdârî tarafından oluşturulduğu ifade eden etmekte ve risâlenin adının “*Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ihtiyâr*” olduğunu söylemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Fatıma Sümeyye Kılaç, “Mehmed Emin Üsküdârî'nin Risâle Bimâ Yeteallevhu el-Cebr ve'l-ihtiyâr İsimli Eseri: Tahkik, Tahlil Ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 14 (Aralık 2024), 170.

<sup>24</sup> Mehmed Emin el-Üsküdârî, *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ihtiyâr* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankuş, 556/14), 47a. Bundan sonraki kaynak gösterimlerinde bu esere “*Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr*” şeklinde atıf yapılacaktır.

<sup>25</sup> İnsan fiilleri problemini konu edinen eserler genelde *qazâ ve kâder*, *ef'âl-i ibâd/halkû ef'âl-i ibâd*, *halkû'l-a'mâl*, *cebr ve ihtiyâr* ve *cüzî irade* gibi farklı isimlerle telif edilmişlerdir. Bu risâlelerin içeriği, müellifin takdîrine ve mezhebî aidiyetine göre şekillenmiştir. Buna göre bahse konu risâlelerde genel olarak insan fiillerinin yaratılmasına dair ileri sürülen farklı yaklaşımlar ele alınmıştır. İlgili risâlenin müellifi, desteklediği veya kendisine yakın bulduğu görüşü

insanda bulunan cüzî irade/ihtiyâr ile onun, hariçte mevcut olup olmadığı ve Allah'ın ezelde insanın yapıp edeceği şeyleri bilmesi, takdir etmesi ve levh-i mahfûzda yazması ile insanın özgürlüğü arasındaki ilişki konusunda Birgivî'nin yapmış olduğu izahları kendi zaviyesinden tahlil etmekte ve onun, "Eş'arî'nin görüşü, salt cebirden farksızdır ve selef âlimlerinin görüşlerine muhaliftir" şeklinde Eş'arî'ye yönelttiği tenkitleri cevaplandırmaya çalışmaktadır.

### 2.1. Cüzî İradenin Varlık Mertebesinin Tespiti

Cüzî irade, özellikle müteahhir dönemde insan fiilleri tartışmalarının merkezinde yer alan bir kavramdır. Bu çerçevede âlimler, insanda cüzî bir irade var mıdır? Cüzî irade, ontolojik olarak hangi varlık tarzına karşılık gelmektedir? Cüzî irade, insan fiillerinin meydana gelmesinde nasıl bir rol üstlenmektedir? vb. soruların cevabı aramışlardır. Müteahhir dönem önde gelen Mâtürîdî âlimlerden Birgivî, insanda cüzî bir irade/ihtiyâr bulunduğunu, bunun hâl kabilinden olduğunu ve fiilin yaratılmasının âdete dayalı sebebi olduğunu söylemişti. Peki Üsküdârî bu konuda ne düşünmektedir?

Üsküdârî, insanın cüzî irade sahibi bir varlık olduğu konusunda Birgivî ile hemfikirdir. Zira o, Birgivî'nin "Kulların cüzî ihtiyârları ve kalbî iradeleri vardır" görüşüne katılmakta, hatta Eş'arî'nin de bunu kabul ettiğini belirtmektedir. Üsküdârî bir taraftan Cüzî iradenin teklîfin en önemli dayanağı olduğunu düşünürken, diğer taraftan Cebriyye fırkası tarafından ileri sürülen salt cebir düşüncesine ise şiddetle karşı çıkmaktadır. Bilindiği üzere Cebriyye insanın, tıpkı cansız varlıklar gibi fiil işleyecek kudreti, kasdı ve ihtiyârı olmadığını savunmaktadır. Üsküdârî, vurma hareketi (*hareketü'l-bağş*) ile titreme hareketi (*hareketü'l-irtî'âş*) örneği üzerinden ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasındaki farkı hatırlatarak Cebriyye'nin iddiasının batıl olduğunu ifade etmektedir. Zira insan, ihtiyârî ve ıztırârî hareket arasındaki farkı zorunlu olarak idrak ettiği gibi, ihtiyârî hareketin kendi iradesiyle (*ihtiyâr*) gerçekleştiğini, ancak ıztırârî harekette herhangi bir iradesinin bulunmadığını da zorunlu olarak bilmektedir. Öte taraftan Cebriyye fırkasının yaptığı gibi insanı cansız varlık konumuna indirgemek ve fiil sahibi olmadığını ileri sürmek onun, sorumlu tutulmasının faydasız ve boş bir iş olması demektir. Bu da Allah'ın abesle iştigal ettiği anlamına gelmektedir. Allah'ın bu tür şeylerden münezzeh olduğu izahtan varestedir.<sup>26</sup>

Üsküdârî'nin, insanın fiillerinde mecbûr olmadığını ispat sadedinde zikrettiği ihtiyârî ve ıztırârî fiiller arasındaki ayrım, Eş'arî tarafından da kabul edilmektedir.<sup>27</sup> Ancak Eş'arî, söz konusu ayrımı doğrudan iradeye dayandırmamakta ve buradan hareketle insanda cüzî bir irade/ihtiyâr

öne çıkartıp savunmuş ve söz konusu yaklaşıma yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. Örnek için bk. Celâlüddin ed-Devvânî, *Risâletü'l-halki'l-a'mâl*, thk. Saîd Fûde (b.y.: Asleyn, 2017), 25-52; Özdiç, "Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin İrade-i Cüz'iyeye Risalesi", 73-95; Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "Hayati Ahmed Efendi'nin Risâletü'l-irâdeti'l-Cüz'iyeye Adlı Risalesinin Tahlil, Tahkik Ve Tercümesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2021), 647-661; Adem Sünger, "Osman el-Affî es-Seferîhisârî'nin Risâletü'l-irâdeti'l-Cüz'iyeye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik Ve Tercüme", *Kader Dergisi* 21/2 (Aralık 2023), 611-632. Bununla Birlikte Kûrânî ve Saçaklızâde örneğinde görüldüğü üzere insan fiillerinin yaratılması problemini genel değil, daha özel bir perspektiften, yani belli bir âlimin veya âlimlerin görüşünü ele alan risâleler de yazılmıştır. Üsküdârî'nin de bu âlimlerin yolundan gittiği görülmektedir.

<sup>26</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 57a-57b.

<sup>27</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrean (Beyrut: Dârü'l-Lübnan, 1987), 41.

bulunduğu sonucuna varmamaktadır. Dolayısıyla Eş'arî'nin, insanın cüzî ihtiyârı ve kalbî iradesi bulunduğunu kabul ettiği söylemi, Üsküdârî'nin çıkarımıdır ve son derecede önemlidir. Buradan hareketle onun, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin insanda cüzî bir irade bulunduğu ortak paydasında birleştiklerini düşündüğü söylenebilir. Nitekim bu husus sonraki süreçte Gelenbevî İsmâil Efendi (ö. 1205/1791), Abdullah el-Kankırî (ö. 1239/1823) ve Harputlu İshâk Efendi gibi âlimlerce de dile getirilmiştir.<sup>28</sup>

İnsanın cüzî irade sahibi bir varlık olduğu konusunda Birgivî ile hemfikir olan Üsküdârî, cüzî iradenin hariçte varlığı bulunmadığı, yani yaratmaya muhtaç olmadığı noktasında da onunla aynı kanaati paylaşmaktadır. Fakat söz konusu ihtiyârın zihinde ve nefsü'l-emrdeki varlığının, yaratmaya muhtaç olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle onun cüzî ihtiyârı, varlık tarzı açısından kategorik bir ayrıma tabi tuttuğu söylenebilir. Buna göre bahse konu ihtiyâr (1) hariçte, (2) zihinde ve (3) nefsü'l-emrde olmak üzere üç farklı varlık tarzına sahiptir. Yaratma, ihtiyârın hariçteki varlığına ilişmese de zihinde ve nefsü'l-emrdeki varlığına taalluk etmektedir.<sup>29</sup> Peki Üsküdârî “yaratma” ile tam olarak neyi kastetmektedir?

Üsküdârî, Birgivî'nin yaratmadan kastının ne olduğuna göre onun görüşünün doğruluğu veya yanlışlığına hükmedileceğini belirterek yaratmanın farklı anlamlara gelebileceğine işaret etmektedir. Ona göre Birgivî, yaratma ile biri “mutlak olarak ma'dûmun var edilmesi ve ona haricî veya zihnî varlığın verilmesi”, diğeri “ma'dûmun hariçte yaratılması ve ona başka bir şey değil, dıştaki varlığının verilmesi” şeklinde iki şeyi kastetmiş olabilir. Üsküdârî, Birgivî'nin yaratmanın ilk anlamı kastetmesi halinde bunun doğru olacağını, fakat onun görüşünü desteklemeyeceğini belirtmektedir. Burada yaratmanın bu anlamı niçin Birgivî'nin görüşüne delil olmaz? sorusu akla gelmektedir. Üsküdârî, bu soruya doğrudan cevap vermese de yaratmanın ikinci anlamı bağlamındaki izahları bu konuda önemli ipuçları vermektedir. Birgivî'nin yaratmanın ikinci anlamını kastetmiş olması halinde bunun men edileceğini ve Birgivî'nin buna delil getirmesi gerektiğine dikkat çeken Üsküdârî, men gerekçesi olarak söz konusu anlamın, ondan başka kimseden duyulmadığını sunsa da asıl sebep cüzî iradenin dışta var olup olmaması, yani yaratılıp yaratılmadığı meselesidir. Zira yaratmanın ikinci anlamında, cüzî iradenin zihin ve nefsü'l-emrdeki varlığı dışarda tutulmakta, sadece dıştaki varlığı dikkate alınmaktadır. Cüzî iradenin dışta varlığı bulunmadığı Üsküdârî'nin de kabul ettiği bir husustur. Dolayısıyla buradan hareketle cüzî iradenin Allah'ın mahlûku olduğunu ispat etmek Üsküdârî açısından mümkün gözükmemektedir.<sup>30</sup>

Üsküdârî, Birgivî'nin aksine cüzî iradenin hariçte varlığı bulunup bulunmadığından ziyade onun, zihinde ve nefsü'l-emrde var olup olmadığına odaklanmaktadır. Ona göre cüzî irade, hariçte olmasa da zihinde ve nefsü'l-emrde mevcuttur. Peki zihinde ve nefsü'l-emrde mevcut olan cüzî iradenin var edicisi (*mûcid*) kimdir? Zira var olan her şeyin mutlaka bir var edicisi olmalıdır. Bu

<sup>28</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 211; Kankırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* l-'Aşudîyye (Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 181b-182a; Harputlu İshak Efendi, *Zübdetü İlmi'l-Kelâm*, 41-42.

<sup>29</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankes, 556/14), 57b.

<sup>30</sup> Yaratma ile sadece var etmeyi kastettiklerini belirten Üsküdârî, yaratma lafzının gerek lügat gerekse örf açısından “ma'dûmun, zihinde var edilmesi ve ona zihnî varlığının verilmesi” anlamında kullanılıp kullanılmayacağı meselesinin bu tartışmanın dışında olduğunu ifade etmektedir. Ona göre asıl tartışma, örfi veya luğavî kullanımlarla ilgili değil, nefsü'l-emrdeki hakikatle ilgilidir. Bk. Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankes, 556/14), 57b.



durumda karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır. Bunlardan ilki, cüzî iradeyi zihinde ve nefsü'l-emrde var edenin Allah olmasıdır. Üsküdârî'ye göre doğru olan da budur. Hatta Eş'arî de böyle düşünmektedir. İkincisi ise cüzî iradenin zihinde ve nefsü'l-emrdeki var edicisinin insan olmasıdır. Üsküdârî, bu ihtimali doğru bulmamaktadır. Çünkü bu durumda tıpkı Mu'tezile'nin savunduğu gibi insanda, makdûru üzerinde müessir olan bir kudretin var olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>31</sup>

Üsküdârî, cüzî iradenin hariçteki değil de zihin ve nefsü'l-emrdeki varlık tarzını öne çıkarmaktadır. Çünkü o, insanın cüzî iradesinin Hanefî/Mâtürîdî gelenekteki gibi hâl veya itibârî bir durum, yani yaratmaya konu olmadığını değil, aksine Allah'ın mahlûku olduğunu düşünmektedir. Zira cüzî iradenin, zihin ve nefsü'l-emrde var olması, onun yaratmanın taalluk alanına dahil edilmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle Üsküdârî, takipçisi olduğu Eş'arî geleneğin "İnsan muhtâr suretinde muztardır" şeklindeki hâkim kanaatine de bağlı kalmış olmaktadır. Çünkü cüzî iradenin, zihin ve nefsü'l-emrdeki varlığını Allah'tan alması, insanın cüzî iradesinde mecbûr olmasını gerektirmektedir.

Allah'ın mahlûku olan cüzî iradenin insan fiilindeki rolüne gelince, Üsküdârî bu konuda Birgivî ile paralel bir şekilde Allah'ın, bahsi geçen cüzî ihtiyârı insanların fiillerini yaratmak için âdete dayalı bir sebep kıldığını ve Eş'arî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup>

## 2.2. İlâhî İlim, Takdîr ve Levh-i Mahfûzda Yazmanın İnsan Fiili Üzerindeki Etkisi

İnsan fiilleri bağlamında en çok tartışılan hususlardan biri de Allah'ın ezeli ilmiyle her şeyi bilmesi, takdîr etmesi ve bunları levh-i mahfûzda yazması ile beşerî fiiller arasındaki ilişkinin keyfiyetidir. Daha önce ifade edildiği üzere Birgivî, Allah'ın ezelde insanın fiillerini bilmesi, takdîr etmesi ve levh-i mahfûzda yazmasının, insanın söz konusu fiillerde mecbûr olduğu anlamına gelmeyeceğini söylemişti. Üsküdârî ise Birgivî'nin bahse konu görüşlerinin tartışmaya açık olduğuna dikkat çekerek onun burada iki şeyi kastetmiş olabileceğini belirtmektedir.

Birincisi; Allah'ın insanın yapıp ettiklerini bilmesi, irade ve takdîr etmesi ile levh-i mahfûzda yazmasının söz konusu fiillerin, kasd ve ihtiyâr olmaksızın gerçekleşmesi anlamına gelmediğini, yani insanların cansız varlıklar gibi fiillerinde mecbûr kılınmadıklarını kastetmesidir. Üsküdârî bunun doğru olduğunu, ancak ona fayda sağlamayacağını ifade etmektedir. Zira Birgivî, bu sözleri Eş'arî'nin "İnsan, cansız varlıklar gibi değildir. Çünkü onun ihtiyârı vardır. Ancak söz konusu ihtiyâr, Allah'ın mahlûkudur. İnsan, ihtiyârında mecbûrdur" şeklindeki görüşü geçersiz kılma bağlamında sarf etmiştir. Ancak Birgivî'nin sözleri Eş'arî'nin değil, aslen insanın ihtiyârı bulunmadığını ileri süren Cebriyye'nin yaklaşımına reddiye olabilir.<sup>33</sup>

İkincisi; Allah'ın ilmi, iradesi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazmasının, insanı fiiline dönük irade ve ihtiyârında mecbûr kılmamasıdır. Üsküdârî, bunun men edileceğini söylemektedir. Çünkü Allah'ın, ezelde Zeyd'in filanca zamanda filanca fiili işleyeceğini bilmesi, -Zeyd'in- onu seçmesini ve ondan ihtiyârıyla sâdır olmasını irade ve takdîr etmesi ve bunu levh-i mahfûzda yazması, onu

<sup>31</sup> Üsküdârî, *Risâle fî'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 57b.

<sup>32</sup> Üsküdârî, *Risâle fî'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 57b.

<sup>33</sup> Üsküdârî, *Risâle fî'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 57b.

söz konusu fiili tercih etmeye mecbûr kılar.<sup>34</sup> Daha açık bir ifadeyle Üsküdârî, Allah'ın ezelde her şeyi bildiği, takdîr ettiği ve levh-i mahfûzda yazdığına, dolayısıyla bunun dışında bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Tam da burada insan, Allah'ın ezelde bildiği, takdîr ettiği ve levh-i mahfûzda yazdığı şeyleri mi yapmaktadır? Yoksa Allah, insanın onları yapacağını bildiği için mi öylece takdîr etmiş ve levh-i mahfûzda yazmıştır? sorusu akla gelmektedir. Bu soruyu Allah'ın ilmi, takdîri ve yazması icbârî midir yoksa vasfî midir? şeklinde sormak da mümkündür.

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Birgivî gibi Hanevî-Mâtürîdî âlimler söz konusu hususların hükmî, yani icbârî değil, vasfî olduğunu düşünmektedirler.<sup>35</sup> Bu nedenle burada herhangi bir zorlama yoktur. Şayet Üsküdârî de böyle düşünüyorsa o zaman tartışma lafzîdir. Ancak Üsküdârî'nin açıklamaları onun, bu konuda farklı bir tutum sergilediğine işaret etmektedir. Onun, "Allah'ın, fiilini insanın iradesine havale etmek (*tefvîd*) suretiyle ondan sâdir olmasını dilemesini" doğru bulmaması da buna delalet etmektedir. Zira Üsküdârî, Allah'ın, fiilini insanın ihtiyârına havale etmesi, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" âyetinin ve Hz. Peygamber'in, "Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz"<sup>36</sup> sözünün zahirine muhalif olduğunu belirtmektedir. Ona göre pek çok tefsirde olduğu gibi bahse konu âyet, "Allah sizin meşîetinizi dilemedikçe siz dileyemezsiniz" anlamındadır.<sup>37</sup>

Üsküdârî, Birgivî'nin Allah'ın ilmi, iradesi ve levh-i mahfûzda yazması ile Zeyd'in, Amr'ın fiillerini bilmesi, irade etmesi ve yazmasını mukayese etmesini de doğru bulmamaktadır. Çünkü bu, -gâibin şahide kıyas edilmesi kabilinden olmakla birlikte- kıyâs me'a'l-fârıktır.<sup>38</sup> Üsküdârî, bu düşüncesini ihtiyârî fiilin ilkeleri üzerinden temellendirmektedir. Ona göre ihtiyârî bir fiilin ilkeleri hayat, kudret, ilim ve iradedir. Allah'ın, insan fiillerini yaratmasında bu ilkelerin etkisi bulunmaktadır. Ancak Zeyd, Amr'ın fiillerinin yaratıcısı olmadığı gibi onun, Amr'ın fiillerine dönük ilmi ve iradesinin de Amr'ın fiilleri üzerinde bir etkisi de yoktur. Hatta Zeyd'in kendisi, onun ilmi ve iradesi bulunmasa dahi Amr'ın fiilleri, Allah'ın yaratmasıyla var olurdu.<sup>39</sup>

### 2.3. Eş'arî'nin Görüşünün Salt Cebir Olduğu İddiasının Reddi

Eş'arî'nin insan fiilleri konusundaki görüşleri, en başından beri tenkit edilegelmiştir. Örneğin Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Eş'arî'nin savunduğu kesb düşüncesinin ma'kûl olmadığını ve tıpkı

<sup>34</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 57b-58a.

<sup>35</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 72-73.

<sup>36</sup> Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Kemâl Yûsuf Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1409), "Edeb" 110.

<sup>37</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 58a (Hâmiş).

<sup>38</sup> Kıyâs me'a'l-fârık, "asıl ile fer' arasında illet birliğinin sağlanamaması" olarak tanımlanmakta ve bunun kıyasın doğruluğuna olumsuz yönde etki ettiği kabul edilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Okur, "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârık", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 17-48. Üsküdârî bunun mahallinde açıkladığını söylemektedir. Ancak ilgili risâlesinde bu meseleye değinmemektedir. Muhtemelen başka bir eserini kastetmektedir. Ancak buna dair de herhangi bir malumat vermediğinden hangi eseri olduğu konusu şimdilik belirsizdir.

<sup>39</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 58a.

cebir fikrinde olduğu gibi insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracığını iddia etmiştir.<sup>40</sup> Birgivî örneğinde olduğu gibi benzer tenkitler Mâtürîdî âlimlerce de dile getirilmiştir. Eş'arî'nin cebr-i mutavassıt, yani insanın ihtiyâr sahibi bir varlık olduğu, ancak söz konusu ihtiyârın meydana gelmesinde herhangi bir dahlinin bulunmadığı, aksine ihtiyârın Allah tarafından zorunlu olarak yaratıldığını savunduğunu belirten Birgivî, bu düşüncenin salt cebirden farksız olduğunu ve Şeytanın vesvesesini ortadan kaldıracak güçte olmadığını ileri sürmüştür. Zira insanın fiillerinin zorunlu olarak gerçekleştiği söylemekle onun, fiillerinin ilkesi olan ihtiyârda mecbûr olduğunu savunmak arasında fark yoktur. Peki Üsküdârî bu konuda ne düşünmektedir?

Üsküdârî, Birgivî'nin cebr-i mutavassıt görüşüne dair yapmış olduğu izahlara ve onu, Eş'arî'ye nispet etmesine itiraz etmemektedir. Hatta ona göre cebr-i mutavassıt, sadece Eş'arî'nin değil, muhakkik âlimlerin çoğunun görüşüdür.<sup>41</sup> Onun muhakkik âlimlerden kastının, Eş'arî âlimler olduğu aşîkârdır. Zira Mâtürîdî görüşü benimseyen veya ona yakın duran âlimlerin bu konuda farklı düşündüğü bilinmektedir. Bununla birlikte Üsküdârî, Eş'arî'nin görüşünün salt cebr olduğu iddiasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre iki görüş arasındaki fark gayet açıktır; çünkü zorunlu da olsa insanda bir ihtiyâr bulunduğunun kabul edilmesi, onun fiillerini cansız varlıkların fiillerinden ayırır. Teklifi sahih kılan şey, insandaki bu ihtiyârdır. Teklif ise insanı fiili seçmeye (*ihtiyâr*) sevk eden bir dâîdir.<sup>42</sup> Böylelikle Üsküdârî, bahse konu eleştirinin gerçek muhatabının Eş'arî değil, Cebriyye fırkası olduğuna ve insanın sorumlu tutulmasının, Cebriyye'nin iddia ettiği gibi abesle iştigal olmadığına dikkat çekmektedir.

Üsküdârî'nin, teklifin -zorunlu da olsa- insanda bulunan ihtiyâr üzerine bina edildiği ve teklifin, insanı fiile sevk eden bir dâî olduğu konusunda haklı olduğunu farz edelim. Peki övgü ve yergi ile sevap ve cezanın söz konusu ihtiyâr üzerine bina edilmesi mümkün müdür? Üsküdârî bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: Övgü ve yergi, tıpkı hasen bir şeyden ötürü methetmede ve kabîh bir şeyden ötürü zemmetmede olduğu gibi mahal olma (*maḥalliyet*) üzere bina edilir. Sevap ve ceza ise Allah'ın fiilidir ve bu konudaki tasarruf sadece O'na aittir. Tıpkı ateşin teması akabinde yanmayı yaratmasında olduğu gibi bu konuda da niçin böyle yaptı? şeklinde bir soru sorulamaz. Çünkü Allah, mutlak anlamda mülkün sahibidir ve yaptıklarında ötürü asla sorguya çekilemez.<sup>43</sup>

Üsküdârî, Eş'arî'nin görüşünün salt cebr olduğu iddiasına karşı çıktığı gibi onun Şeytanın vesvesesini ortadan kaldıracak güçte olmadığı eleştirisini de kabul etmemektedir. Çünkü insan herhangi bir fiili yapma veya yapmamaya dair iradesinde mecbûr olduğunu, sözü edilen fiili ihtiyârıyla yapmadıkça veya terk etmedikçe bilemez. Daha açık bir deyişle bir kimse, ancak

<sup>40</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısrîyye li'-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 14/14/249; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/61-63.

<sup>41</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 58a.

<sup>42</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 57b (Hâmiş). Üsküdârî, burada Hayâlî'yi (ö. 875/1470 [?]) referans gösterse de bu husus öncesinde Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından dile getirilmiştir. Îcî, Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu tarafından ileri sürülen "Şayet insan, fiillerini kendi ihtiyârına göre müstakil olarak meydana getirmese teklîf, edeplendirme (*te'dîb*), peygamber gönderme ve Allah'a çağırma (da'vet) anlamsız olurdu." şeklindeki eleştirisine, söz konusu hususların insanı fiili tercih etmeye sevk eden dâîler olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bk. Seyyid Şerîf el-Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/259.

<sup>43</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankeş, 556/14), 58b.

herhangi bir fiili yaptıktan veya terk ettikten sonra Allah'ın ezeli ilminin söz konusu fiili yapma veya terk etmesine taalluk ettiğini anlayabilir. Dolayısıyla insan, sadece Allah'ın ezelde onun için takdîr ettiği şeyi yapmak ister.<sup>44</sup>

Üsküdârî, Birgivî'nin görüşleri özelinde yapmış olduğu izahların bir neticesi olarak Eş'arî'nin kesb anlayışının, Selef âlimlerinin görüşüne muhalif olduğu iddiasının yanlışlığının ortaya çıktığını söylemektedir. Çünkü Selef âlimleri, "Cebir yoktur" derken zorunlu da olsa insanda bir kasd ve ihtiyâr bulunmasına değil, Cebriyye'nin, insanın aslen kudret ve irade sahibi olmadığı şeklindeki görüşlerine karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla Eş'arî, selevin yolundan ayrılmamıştır.

## Sonuç

Birgivî'nin, *eş-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de insanın özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğunun nasıl temellendirileceği problemine getirdiği çözüm önerisi kendisinden sonraki süreçte etkili olmuştur. Öyle ki, onun -kendisinden önceki geleneği de dikkate alarak- formüle ettiği "İnsanda dışta varlığı bulunmayan cüzî bir ihtiyâr ve kalbî bir iradesi vardır" düşüncesi, sonraki süreçte Mâtürîdî geleneğinin insan fiilleri konusundaki temel önermesi haline gelmiştir. Birgivî'nin etkili olduğu bir diğer husus ise onun, Eş'arî'nin görüşüne yönelttiği tenkitlerdir. Bu tenkitler hem Mâtürîdî hem de Eş'arî âlimlerde karşılık bulmuştur. Şöyle ki, Mâtürîdî âlimler Birgivî'den devrıldıkları eleştiri mirasını devam ettirmiş, Eş'arî âlimler ise söz konusu tenkitlere karşı kendilerini savunmuşlardır. Üsküdârî'nin "*Risâletün bimâ yete'allevhu'l-cebru ve'l-ihtiyâr*" adlı eseri de böyle bir çabanın ürünüdür. Zira Üsküdârî, bahse konu risâlesini Birgivî'nin *eş-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de insan fiilleri bağlamında serdettiği görüşlere, özellikle de onun Eş'arî eleştirisine tahsis etmiştir.

Üsküdârî, Birgivî'nin görüşlerini değerlendirirken tarafsızlığını korumaya önem vermiştir. Zira o, Birgivî'ye katıldığı veya katılmadığı hususları açıkça dile getirmiştir. Bu bağlamda Üsküdârî, insanda cüzî bir irade bulunduğu, bu iradenin fiillerin yaratılmasının âdete dayalı sebebi olduğu, yaratmanın "mutlak olarak ma'dûmun var edilmesi ve ona haricî veya zihnî varlığın verilmesi" anlamına geldiği, Allah'ın insanın yapıp ettiklerini bilmesi, irade ve takdîr etmesi ile levh-i mahfûzda yazmasının söz konusu fiillerin, kasd ve ihtiyâr olmaksızın gerçekleşmesini gerektirmediği, cebr-i mutavassıtın kavramının, insanın ihtiyâr sahibi bir varlık olduğu, ancak söz konusu ihtiyârın meydana gelmesinde herhangi bir dahlinin bulunmadığını ifade ettiği ve salt cebirin, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırdığı noktasında Birgivî'ye katılmaktadır. Buna karşın, cüzî iradenin yaratmaya konu olmadığı, yaratmanın "ma'dûmun hariçte yaratılması ve ona başka bir şey değil, dıştaki varlığının verilmesi" anlamına geldiği, Allah'ın ilmi, iradesi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazmasının, insanı fiiline dönük irade ve ihtiyârında mecbûr kılmadığı, Allah'ın ilmi, iradesi ve levh-i mahfûzda yazması ile Zeyd'in, Amr'ın fiillerini bilmesi, irade etmesi ve yazmasını mukayese edilmesi, Eş'arî'nin görüşünün salt cebir olduğu ve Şeytanın vesvesesini ortadan kaldıracak güçte olmadığı noktasında ise ondan ayrılmaktadır.

<sup>44</sup> Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankuş, 556/14), 58b. Üsküdârî'nin bu ifadeleri, daha önce de belirtildiği üzere Allah'ın ezeli ilmi, iradesi, takdîri ve levh-i mahfûzda yazmasının icbârî olduğunu düşündüğünü ihsas ettirmektedir. Üsküdârî, *Risâle fi'l-cebri ve'l-ihtiyâr* (Kemankuş, 556/14), 58b.

Üsküdârî'nin risâlede dile getirdiği görüşlerden hareketle onun, takipçisi olduğu Eş'arî geleneğin temel ilkelerine bağlı kaldığı söylenebilir. Zira yapmış olduğu açıklamalar Eş'arî geleneğin “İnsan muhtâr suretinde muztardır” şeklindeki hâkim kanaatiyle uyumludur. Öte taraftan onun, Eş'arî'nin tıpkı Mâtürîdî gelenekte olduğu gibi insanda cüzî bir irade bulunduğunu kabul ettiğini açıkça ifade etmesi dikkate değerdir. Zira bu husus Üsküdârî öncesinde bazı âlimlerce dolaylı olarak ihsas ettirilse de açıkça dile getirilmemiştir. Ayrıca cüzî iradenin Allah'ın mahlûku olmasını onun, zihin ve nefsü'l-emrdeki varlığı üzerinden temellendirmesi de dikkat çeken bir diğer husustur.

## Kaynakça

- Arpaguş, Hatice K. “İmam Mâtürîdî’ye Göre İnsanın Hürriyeti ve Kaynakları”. *İmâm Mâtürîdî ve Te’vîlâtül-Kur’ân Sempozyumu*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Arpaguş, Hatice K. “Sadruşşerîa’nın el-Mukaddimâtü’l-Erbâa’sı Bağlamında İnsan Fiilleri”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*. ed. Murat Demirkol - vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Birgivî, Mehmed Efendi. *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-sîretü’l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız en-Nedvî. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2011.
- Borsbuğa, Mustafa. “İrade Özgürlüğünün Metafizik Temeli: Dâvûd-i Karsî’nin Risâle fi’l-İhtiyârâtü’l-Cüz’iyye ve’l-İrâdâtü’l-Çalbiyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Kader Dergisi* 19/21 (2021), 233-321. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.898088>
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. “Hayati Ahmed Efendi’nin Risâletü’l-İrâdeti’l-Cüz’iyye Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik Ve Tercümesi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2021), 647-661. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.936513>.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî’nin İhyâ’sı ile Birgivî’nin Tarikât-ı Muhammediyyesi’nin Mukayesesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13/3-4 (2000).
- Çelik, Şerife Nur. “Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi İbrâhîm el-Kûrânî’nin Cilâü’l-Enzâr Risâlesinde Hanevî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2022), 61-94. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.8.1.M0152>
- Devvânî, Celâlüddin ed-. *Risâletü halkı’l-a’mâl*. thk. Saîd Fûde. b.y.: Asleyn, 2017.
- Ebû Hanîfe. “el-Fıkhü’l-ekber”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A’zâm’ın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan el-. *el-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*. thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevan. Beyrut: Dâru’l-Lübnan, 1987.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan el-. *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfû’l-muṣallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru’n-Neşr, 1980.
- Gelenbevî, Ebü’l-Feth İsmail b. Mustafa el-. *Hâşiye ‘ale’l-Celâl mine’l-‘Akā’id*. Dersaadet/İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307.
- Gündoğar, Hamdi. “Eş’arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu*. ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygün. 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

- Hâdimî, Ebû Saîd. *el-Berîkatü'l-Maḥmûdiyye fî şerhi't-Ṭarîkatî'l-Muḥammediyye ve's-şerî'ati'n-nebeviyye fî's-sîreti'l-Aḥmediyye*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1318.
- Harputlu İshak Efendi. *Zübdetü İlmi'l-Kelâm*. İstanbul: Cemiyeti-i İlmiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1683.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 14+2 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mişriyye li'-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)* - XVIII. Yüzyıl. ed. Ahmet Hamdi Furat - vd. 2 Cilt. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Kankırî, Abdullah b. Hasan el-. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aḳâ'idî'l-'Aḳudîyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2.
- Karacan, Murat. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi: Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir - vd. İstanbul: İsar Yayınlar, 2016.
- Kılaç, Fatıma Sümeyye. "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Risâle Bimâ Yeteallevhu El-Cebr ve'l-ihtiyâr isimli Eseri: Tahkik, Tahlil Ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 14 (Aralık 2024), 163-191.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. bs., 2017.
- Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader Dergisi* 18/1 (2020). <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>
- Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 17-48. <https://doi.org/0000-0003-4285-7478>
- Özdinç, Ridvan. "Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti Ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin İrade-i Cüz'îyye Risalesi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2012), 73-95.
- Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Kemâl Yûsuf Hût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1409.
- Sünger, Adem. "Osman el-Afîf es-Seferîhisârî'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye Adlı Eseri: Tahlil, Tahkik Ve Tercüme". *Kader Dergisi* 21/2 (Aralık 2023), 611-632. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1366602>.

Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhu't- Telvîh 'ale'l-Tavzîh li metni't- Tenkîh fî usûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Üsküdârî, Mehmed Emin el-. *Risâle bimâ yeteallevhu el-cebr ve'l-ihitiyâr*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, 556/14.

Watt, W. M. "İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni". çev. İbrahim Hakkı İnal. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 9/1 (Temmuz 2016), 99-121.





## Ateşe Arz, Hark-İltiâm ve Portal Kavramlarından Hareketle Kabir Azabının Keyfiyetine Dair Muhtemel Senaryolar

Possible Scenarios About The Nature of The Torment of The Grave Based on The  
Concepts of Fire, Kharq-İlti'âm and Portal

**Vezir HARMAN**

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ/Türkiye  
Associate Professor, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ/Türkiye  
[vharman@nku.edu.tr](mailto:vharman@nku.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-6945-5255](https://orcid.org/0000-0001-6945-5255) | [ror.org/01a0mk874](https://ror.org/01a0mk874)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 13 Mart 2025        | 13 March 2025         |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 19 Mayıs 2025       | 19 May 2025           |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan Ethical Statement

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

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 (Vezir Harman).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Harman, Vezir. “Ateşe Arz, Hark-İltiâm ve Portal Kavramlarından Hareketle Kabir Azabının Keyfiyetine Dair Muhtemel Senaryolar”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 218-244. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1657315>”

## Öz

İslâm dininin itikadî hükümlerinin ispâtında kullanılan aklî ve naklî deliller kadar önemli hususlardan birisi, itikadî hükümlerin muhatabın idrak ve akıl seviyesine uygun bir din dili kullanılarak izah edilmesidir. Mütешâbih konusunda olduğu gibi itikadî meselelerin ve ona dair hükümlerin açıklanmasında kullanılan din dili meseleyi muhatabın aklına yaklaştırarak, konuyu kavramasına ve hükmü idrak etmesine imkân sağlamaktadır. Bu çalışmada, kabir azabının keyfiyeti konusunda Kur'an'da ifade edilen "ateşe arz etme" kavramını hem kelâm ilminde kullanılan "hark ve iltiâm" hem de bilim kurgu filmlerinde sıklıkla karşılaştığımız "portal" kavramlarıyla karşılaştırarak anlamayı amaçladık. Bu bağlamda öncelikle azabın keyfiyetine dair kelâm âlimlerinin farklı görüşlerini özetledik. Kafirler ahiret gününün ilki durağı olan kabir hayatında cehennem ateşine arz edilecekken, kıyamet saatinden sonra son durak olarak en şiddetli azap olan cehennem ateşine girdirilecektir. Peki, cehennem ateşine arz edilme nedir? Sabah akşam meleklerin cehennem ateşindeki yerlerini bildirip hatırlatması mı, göstermesi mi, kabirde bir portal (boyut kapısı) açılarak kabrin yan tarafından cehenneme yaklaştırılması mı, ticarî bir malın satışa ve görücüye çıkarılması gibi kafirlerin cehenneme gösterilmesi mi yoksa asânın, tabağın üstüne yanlamasına konulması gibi, kafirlerin ruhlarının cehennem ateşinin üstüne arz edilmesi midir? Ardından "arz" kelimesinin ne anlama geldiğini Arapça muteber eserlerden araştırdık. Daha sonra kelâmî terminolojide bir organın kesilme veya yaranın tekrar eski haline gelmesi gibi bir mekandan başka bir mekana geçişi sağlayan bir portal/kapı misali yırtılma ve kaynama manasına gelen hark ve iltiâm kavramını inceledik. Hark ve iltiâm kavramlarının kelâm ontolojisinde felsefeden ayrılan önemli bir yere sahip olduğunu; cennet ve cehennem nereden olduğu, isrâ ve mi'râc vb. itikadî meselelerin izahında nasıl kullanıldığını ortaya koyduk. En sonda bilim kurgu filmlerindeki portal kavramını analiz ederek Kur'an'daki ateşe arz kavramı ile kelâmdaki hark ve iltiâm terimleriyle ilişkisine değindik. Çalışmada portal kavramıyla, özellikle bilim kurgu filmlerinde sıklıkla karşılaştığımız, çoklu evrenlere ve farklı zaman dilimlerine geçiş yapmayı sağlayan, boyut kapıları, solucan delikleri ile astral bedenler üzerine durduk. Konunun kapsamı birçok kelâmî meseleyle ilişkili olsa da kabir azabının keyfiyeti meselesi ile sınırlandırdık. Bu çalışma ile amacımız, naklî delilleri anlama ve açıklama konusunda yeni nesil gençliğine hitap eden din dilinin güncellenmesi bağlamında kabir hayatının keyfiyetine dair portal kavramıyla yeni bir bakış açısı sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kabir azabı, Ateşe arz, Hark ve İltiâm, Portal.

## Abstract

One of the most important issues as important as the rational and narrative evidences used in the proof of the theological provisions of Islam is the explanation of the theological provisions by using a religious language appropriate to the level of comprehension and intellect of the interlocutor. As in the case of al-mutashâbih, the language of religion used in the explanation of the theological issues and related judgements brings the issue closer to the intellect of the interlocutor and enables him to grasp the issue and comprehend the judgement. In this study, we aimed to understand the concept of 'offering to the fire' expressed in the Qur'an about the nature of the torment of the grave by comparing it with both the concepts of 'kharq-iltiâm' used in theology and 'portal' that we frequently encounter in science fiction films. In this context, we first summarised the different views of the theological scholars on the nature of the torment. While the disbelievers will be presented to the hellfire in the grave life, which is the first stop of the Hereafter, they will be made to enter the hellfire, which is the most severe torment, as the last stop after the Hour of Judgement. So what is being presented to the hellfire? Is it to be reminded of their place in hellfire by the angels morning and evening, to be shown, to be brought closer to hell from the side of the grave by opening a portal (dimensional door) in the grave, to show the unbelievers to hell like the sale and display of a commercial commodity, or to present the souls of the unbelievers to the hellfire, like placing the staff sideways on the plate? Then, we investigated the meaning of the word 'al-'arq' in Arabic from the authoritative works. Then, we examined the concept of kharq-iltiâm, which in the theological terminology means rupture and healing, like a portal/door that allows the passage from one place to another place, such as the restoration of an organ, a cut or a wound. We have shown that the concepts of kharq-iltiâm have an important place in the ontology of Kalâm that differs from philosophy and how they are used in the explanation of ontological issues such as the location of heaven and hell, al-isrâ' wa-al-mi'râj. Finally, we have analysed the concept of portal in science fiction films and touched upon its relationship with the concept of offering to the fire in the Qur'an and the terms kharq-iltiâm in Kalâm. In this study, we have focused on the concept of portal, especially in science fiction films, dimensional gates, wormholes and astral bodies, which enable transition to multiple universes and different time periods. Although the scope of the subject is related to many theological issues, we limited it to the issue of the arbitrariness of the torment of the grave. Our aim with this study is to present a new perspective on the nature of the grave life with the concept of portal in

the context of updating the language of religion that appeals to the new generation youth in understanding and explaining the narrative evidences.

**Keywords:** Kalām, The torment of the grave, Presentation to the fire, Kharq-İltiām, Portal.

## Giriş

Her ilim dalı, kendi meselelerini sistematik bir hale getirirken, kelimeleri kendi disiplini içinde meseleleri anlatmaya fayda sağlaması için kavramlaştırarak ıslah eder. Bundan dolayı kelimeleri kavramlaştırırken yapılan bu ıslah çalışmasına ıstılah denir. Bununla sadece kelimeler ıslah edilmez. Aynı zamanda ilgili ilim dalını öğrenen kişinin aklı da ıslah edilerek, konuyu anlaması ve konu ile ilgili mantıklı ve tutarlı konuşması temin edilir. İstılah, belirli bir ilim dalına mensup kişilerin aralarında anlaşarak bir kelimeyi ilk vaz’ edildiği lügavî manadan başka bir manaya kısmen değiştirerek yeni bir muhtevaya dönüştürmeleri olarak tarif edilir.<sup>1</sup> Dolayısıyla dinî terimler inşa edilirken, kelimenin vad’î anlamı göz önünde tutulur. Vad’î anlam, kelimenin kökü mesabesinde olduğu için kök manasından kopuk bir ıstılah, faydalı bir sonuç vermez. Kelimenin ıstılahlaştığı ilmî disiplin, ağacın gövdesi iken, ıstılahın kendisi ağacın meyvesi gibidir. Sağlıklı ürün, sağlıklı kök ile mümkündür. Örneğin güven ve emniyet içinde olmak anlamındaki “emn” kökünden türetilen iman kavramı “Allah tarafından seçilen peygamberlerin vahiy yoluyla tebliğ ve tebyin ettiği dinî haberleri ve hükümleri tasdik etmek” şeklinde ıstılahla dönüştürülmüştür. Bu anlamda kabir azabı konusunda oluşmuş ateşe arz, berzah, hark ve iltiâm vb. bir kısım ıstılahlar vardır.

Bu çalışmada ateşe arz etme kavramını, ayetlerdeki bağlamlarıyla birlikte hark-iltiâm ve portal kavramlarıyla ilişkili olarak analiz etmeye çalıştık. Kabir azabı ve keyfiyeti ile ilgili yazılmış çalışmalar olsa da bu terimler açısından konuyu ele alan bir esere ulaşamadık. Bu çalışmada hayat mertebeleri, zamanın hakikati, ruhun mahiyeti, azap ve nimet türleri, aklî ve naklî delillerle ispat, itirazların ilzâmı gibi konulara odaklanmayacağız. Kabir azabının keyfiyetini Kur’an’da 4 ayette ifade edilen ateşe arz etme kavramıyla sınırlandırarak, kabir azabının keyfiyetini kelâmın ve bilim felsefesinin bazı kavramlarıyla güncellemeye çalıştık.

## 1. Kabir Azabının Keyfiyetine Dair Farklı Görüşler

Konuya girmeden önce kabir azabının sübûtuna ve keyfiyetine dair tarihsel yaklaşımı ortaya koymak gerekmektedir. Cumhur ulemâya göre hem ayetlerin aklen muhal olmayan zahirî delaletleri, hem icmâlen tevâtüre ulaşan hadislerin delaleti hem de aklen mümkün olmasından dolayı kabir azabına iman etmek vaciptir. Zira meydana gelişi şeriatla sabit olan ve aklın men etmediği her hususu kabul etmek ve itikad etmek vaciptir.<sup>2</sup> Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) göre bu konuda ayetlerin tenzili tevili makamında olduğu için “kabir azabı var mı bilmiyorum” diyen kişi, helak olan Cehmiyye’dendir; “ayete iman ediyorum, fakat teviline ve tefsirine iman etmiyorum”

<sup>1</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Ta’rîfât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 28.

<sup>2</sup> İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî, *Hidâyetü’l-mürîd*, thk. Mervân Hüseyin Muhammed Abdussalih (Kahire: Dârü’l-Basâir, 1430/2009), 1006-1007.

diyen ise küfre girmiş olur.<sup>3</sup> Ebû Hanîfe'nin bu görüşü Ehl-i sünnetin "tevilde tekfir yoktur"<sup>4</sup> ilkesiyle zahirde çelişkili görünmektedir. Ebû Hanîfe bazı ayetlerin tenziliyle tevilinin aynı olduğunu yani açık ve net olduğunu, bu ayeti de bu şekilde değerlendirdiğini belirtmek istemiştir. Fakat başka bir sorunun cevabında ayetin tenziline iman eden, fakat tevilinde hata eden kişinin kafir olmadığını söylemiştir.<sup>5</sup> Eş'arî kelâmcılardan Abdulkâhir el-Bağdadî'ye (ö. 429/1037) göre kabir azabı hakkındaki hadisler, inkârı küfür olmayan fakat ilim ifade eden meşhur derecesinde iken<sup>6</sup>, Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre kabir azabı ve sevabı hakkındaki haberler, mütevâtir gibidir. Resûlullah, namazlarının sonunda kabir azabından Allah'a sığınır.<sup>7</sup> İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449) ve Celaledin es-Suyûtî (ö. 911/1505), azabın ve nimetin mahallinin hem ruh hem de beden olduğu konusunda Ehl-i sünnetin ittifak ettiğini iddia etse de İbrâhim el-Lekânî'ye (ö. 1041/1632) göre azabın ve nimetin keyfiyeti konusunda Ehl-i sünnet âlimlerinin ittifak ettiğini iddia etmek isabetli bir görüş değildir. Zira bazı Ehl-i sünnet âlimleri ruh iade edilmeden cesette yaratılan idrakte cesede azap edebileceğini savunmuştur.<sup>8</sup>

Kabir azabı ve nimetinin sübûtu ve imkânı konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının ve Mu'tezile âlimlerinin ittifak ettiğini, fakat kabir hayatının keyfiyeti hakkında ise ihtilaf ettiklerini söylemek realiteye daha uygundur. Kādî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1024) göre kabir azabının varlığı konusunda ihtilaf yoktur. Dırâr b. Amr'dan (ö. 200/815) dolayı Mu'tezile'nin kabir azabını reddettiğine dair görüş kendilerine nispet edilmiştir. Bu kafa karışıklığına yol açan ise İbnü'r-Râvendî'dir (ö. 301/913). Ancak Kādî Abdülcebbâr'a göre kabir azabının zamanı dünyada değil, iki sûr arasında olacaktır. O sırada onlara hayat ve akıl verilecektir.<sup>9</sup> Dolayısıyla bu kafa karışıklığının sebebi, Mu'tezile içinde kabir hayatının keyfiyetine ve ne zaman tahakkuk ettiğine dair farklı yorumlar ile kabir azabını caiz görenler ve kesin olarak kabul edenler şeklindeki ayrıntıdaki farklılıklar olabilir.<sup>10</sup> Halbuki Ehl-i sünnete göre kabir ve berzah alemi dünyada kıyamet saatinden önce olacaktır. İmâm Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre şehitler Allah'ın lütfuyla henüz dünyadayken rızıklandırılırlar. Zira henüz kendilerine ulaşmayan ve kendilerine hallerini müjdelemek istedikleri kardeşleri diridirler, ölmemiş ve öldürülmemişlerdir.<sup>11</sup>

Bazı çalışmalarda Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) kabir azabını kabul etmediği iddia edilmiştir.<sup>12</sup> Zemahşerî bu konuyu tefsirinde ara sıra tartışarak lehte ve aleyhte görüşlere yer vermiştir.

<sup>3</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat* (Birleşik Arap Emirliği: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999), 137.

<sup>4</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 137.

<sup>5</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 96.

<sup>6</sup> Abdülkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Medresetü'l-İlahiyat bi Dârü'l-Funûn, 1928), 13.

<sup>7</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1420), 4/126.

<sup>8</sup> Lekânî, *Hidâyetü'l-mürîd*, 1009 -1010.

<sup>9</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013) 3/662, 666. Kādî Abdülcebbâr'ın konu ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/2 (Aralık 2017), 72, 73.

<sup>10</sup> Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (Aralık 2017), 174.

<sup>11</sup> Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Hüseyin Mahmud (Kahire: Darü'l-Ensâr, 1397), 250. İlgili ayet için bk. Âl-i İmrân 3/169, 170.

<sup>12</sup> Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 74.

Cennet halkının ilk ölüm dışında ölüm tatmayacağına dair ayeti<sup>13</sup> ele alırken, akan bir dere de iki defa yıkanılmaz misali geçmişteki ölümün gelecekte tadılmasının muhal olduğunu, ayetin anlamının “şayet ilk ölümün tadılması söz konusu olsaydı onu tadarlardı” şeklinde olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla burada kesin olarak kabir hayatını reddetmemiştir. Zaten ayette “insanlar ilk ölüm dışında ölüm tatmazlar” denmiyor. Müminler ilk ölüm dışında cennette ölüm tatmazlar, denmiştir. Birinci ölümden bahsedilmesi cennetten önce ikinci bir ölümün varlığına delil olmaktadır. Ayrıca Zemahşerî’ye göre azap iki türdür. Birincisi ölümdaki azap kabir azabıdır. İkincisi ahiret hayatındaki azap cehennem azabıdır.<sup>15</sup> Ayrıca Zemahşerî, diğer adı “münciye” olan Mülk sûresinin okuyucusunu kabir azabından koruyacağını söylemiştir.<sup>16</sup> Bununla birlikte kabir azabının keyfiyetine dair net açıklamasına ulaşamadık.

Kabir azabının keyfiyeti konusundaki görüşleri 6 başlık altında özetleyebiliriz.

### 1.1. Azabın veya Nimetin Ruh Maa’l-Cesed Olduğunu Savunanlar

Ruh cesede veya bir kısmına iade edilerek azap ve nimette ruh ve beden ortak kılınmaktadır. Ruhsal veya bedensel bir ayırma gerek yoktur. Ruh maa’l-cesedi savunan kelâmcılara göre Allah, kabir azabı veya nimetini gizleyerek duymaktan ve görmekten bizi engellemiştir. Ölen kişi, yırtıcı hayvanların karınlarında bile olsa Allah’ın bunu gerçekleştirmesi mümkündür. Teftâzânî (ö. 792/1390), hayat için bünyenin şart olmadığını belirtmiştir. Hayat için bünye şart olsa bile bünyenin sahih olacağı kadar bedenden bazı parçaların kalıcı olması mümkündür. Bununla birlikte azaba maruz kalmanın ve sualin, latif cisimlerden oluşan ruha veya bedenden kalan aslî parçalara yönelik olması mümkündür. Bakan kişinin bunu müşahede etmemesi buna engel değildir.<sup>17</sup>

### 1.2. Azabın veya Nimetin Sadece Bedensel Olduğunu Savunanlar

Bu görüşü savunanlardan Kerrâmiyye’nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî’ye (ö. 310/923) göre ruhun bedene iade edilmesine gerek yoktur. Azaba maruz kalan cesedin tamamı veya bir kısmı olup Allah bedende bir idrak yaratmaktadır. Beden Allah’ın yarattığı bu idrak ile bilir, duyar, görür, lezzeti ve elemi hisseder.<sup>18</sup>

### 1.3. Azabın veya Nimetin Sadece Ruhsal Olduğunu Savunanlar

Bu görüşü savunanlar arasında Zâhirî âlimlerden İbn Hazm (ö. 456/1064)<sup>19</sup>, Hanbelî âlimlerden Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre (ö. 560/1165), Eş’arîlerden Fahreddin er-Râzî, İbn Kesîr (ö. 774/1373)<sup>20</sup> ve Yeni İlm-i Kelâm dönemi âlimlerden Filibeli Ahmed Hilmi (ö.1914) bulunmaktadır. Bu âlimler,

<sup>13</sup> ed-Duhân 44/56.

<sup>14</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmidî’t-tenzîl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1407), 4/283.

<sup>15</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/684.

<sup>16</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/574.

<sup>17</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd fî ilmi’l-kelâm* (Pakistan: Dârü’l-Maarifin-Nu’maniyye, 1401/1981), 2/221.

<sup>18</sup> Lekânî, *Hidâyetü’l-mürîd*, 1006.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fî’l-mîle ve’n-nihal*, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.), 4/56; a.mlf., *el-Usûl ve’l-fürû‘*, thk. Muhammed Atîf (Kahire: Dârü’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1978), 233-234.

<sup>20</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (Beyrut: Dârü Tibe, 1420/1999), 7/147.

zahirde bedende gözlemlenen bir azap veya nimet emaresi görülmemesine ve cesedin ölü olmasına dayanarak bu konudaki nasları tevil ederek kabir hayatındaki azap veya nimetin sadece ruha mahsus olduğunu ve kabirdeki cesedin bu acıyı hissetmediğini savunmaktadırlar. Fahreddin er-Râzî, insanın öldükten sonra hayat sahibi olmaya devam ettiğini, cesedin ise öldüğünü söyleyerek insanın bu cesetten ve bu heykelden ayrı bir şey olduğunu, berzah âlemindeki azabı hissedebilmek için hayatın şart olduğunu, cesedin ise ölü olduğunu belirterek, insanı insan yapan şeyin ruh ve nefis olduğuna işaret etmektedir. Hatta ona göre ölü olan cesedin diri olmasının caiz olduğunu iddia edersek, tüm cemadatın da diri olabileceğini söylememiz gerekir. Bu ise safsatanın kendisidir. “*Ey Mutmain olmuş nefis! Rabbine razı olmuş ve razı olunmuş olarak dön*”<sup>21</sup> hitabının ölüm sırasında cesede değil, nefse olduğunu söylemiştir. Ayrıca Râzî, tarihte sûretleri maymun, domuz vb. hayvanlara dönüştürülerek cezalandırılan insanların, insan olup olmadığını sorarak bu görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. Zira ona göre bu mesh<sup>22</sup> cezası, ahlâkî anlamda değil, hakikî anlamda sûretin değiştirilme cezası olup bu kişiler daha sonra helak edilmiştir. Günümüzde bu kişilerin nesli devam etmemektedir.<sup>23</sup>

#### 1.4. Azabın veya Nimetin Hayatı Sağlayan Ruha Değil İdrak Edici Ruha Olduğunu Savunanlar

Bu görüşü İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) zikretmiştir. Ona göre kabir azabının, “hayatı sağlayan ruha” değil, uyku sırasında bedenden çıkan “idrak edici ruhânî nefse” olması mümkündür. Uyuyan kişi uykusunda kendisini bela, azap ve şiddetli korku içinde görür. Kafirler kabirlerinde bu şekilde azaba maruz kalır. Fakat kişinin bedeni, bundan haberi ve bilgisi olmaksızın bir mekanda durur ve kendisinde hayat emaresi bulunmaya devam eder. Uyuyandan çıkan idrak edici ruhânî nefis, kendisine isabet eden azabın elemi veya nimetin lezzetini hissettiği gibi kabirdeki kişi de benzer şekilde bunu hisseder. Bundan dolayı kabir azabına maruz kalan kafirler diriltildiğinde “bizi yattığımız yerden kim diriltti”<sup>24</sup> diyecekler. Ahiret azabını gördüklerinde kabirdeki uyku misali azap, ahiret azabına nispetle onlara kolay ve basit görünecek. Buna göre kabir azabının, kişinin yaşamasını mümkün kılan hayatı sağlayan ruha (روح الحياة) değil kendisiyle eşyanın idrak edildiği idrak edici ruhun (الروح الذَّكَاء) üzerine gerçekleşmesi mümkündür.<sup>25</sup> Eş’arî âlimlerden İzz b. Abdusselâm’a (ö. 660/1262) göre de cesedin iki ruhu vardır. Birincisi uyanık haldeki ruh olup âdetullaha göre bu ruh cesette bulunduğu müddetçe kişi uyanık kalır. Bu ruh cesetten çıkınca insan uyur. Rüya gören ruh budur. İkinci ruh ise hayat ruhu olup bu ruh cesette bulunduğu müddetçe insan hayatta kalır. Bu ruh cesetten ayrılınca insan ölür. Bu ruhun bedene iadesiyle insan dirilir. Bu ruh, ölmez. Ruhun kabirde cesedine iade edilmesi de kıyamete kadar

<sup>21</sup> el-Fecr 89/27-28.

<sup>22</sup> Kur’an’da bu manada mesh sadece Yâsin sûresinde (36/67) geçmektedir. Fahreddin er-Râzî bu kelimeyi yaratılışın değiştirilerek insanın taş veya hayvana dönüştürülmesi şeklinde tanımlamıştır. Yaratılışları değişse de aslen insan olmaya devam ederler. Âlimlerin çoğu tarihteki maymun ve domuz sûretine dönüştürülmenin, hayvanın mantikî ve ahlakî karakterine bürünme değil, fizikî olduğu kanaatindedirler. Ayrıca Râzî’ye göre hayvanın mantikî ve ahlakî karakterine bürünme naklî delillerin zahirine aykırı olsa da tamamen imkânsız ve muhal bir görüş değildir. Mesh cezasının mahiyetine dair bk. Ahmet Coşkun, “Mesh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/303-304.

<sup>23</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/395.

<sup>24</sup> Yâsîn 36/52.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1426/2005), 7/499, 8/528, 687.

iade edilmemesi de aklen mümkündür.<sup>26</sup> Cesedin iki ruhu olduğunu söylemek naklî delillerle ispat edilmesi zor görünen bir iddiadır. Bunun yerine ruhun iki halinden bahsedilmesi daha uygun olabilir. Zira Zümer sûresinde “Allah ölüm sırasında nefisleri (ruhları, bedenlerden alarak) vefat ettirir. Ölmeyenleri ise uykularında (vefat ettirir.) Ölümüne hükmettini katında tutar. Diğerlerini ise ecel-i müsemâmâya kadar gönderir.”<sup>27</sup> ayetinin zahirine bakıldığında ölüm ve uyku konusunda tek ruhun iki haline işaret edilmiştir.

### 1.5. Azabın veya Nimetin Ruha, Etkisinin ise Bedene Ulaştığını Savunanlar

Bu görüşü İmâm Mâtürîdî eleştirmeden, kendisinden önceki bazı âlimlere nispet ederek aktarmış, fakat isim belirtmemiştir. Kıyametten önce ateşe arz ile ilgili ayetle istidlalde bulunan bu görüş sahiplerine göre kafirlerin ruhları ateşe arz edilecek, bundan dolayı kabirdeyken cesetleri acıyı hissedecek. Aynı şekilde cennet ehlinin ruhları cennete arz edilecek bundan dolayı cesetleri ruhların lezzeti hissetmesiyle bu lezzeti hissedecek. Bu sırada kabirdeki cesetlere acıyı ve lezzeti hissedebilmeleri için hayat verilecektir.<sup>28</sup> Ayrıca bu görüşü savunanlar arasında Hanbelî âlimlerden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) bulunmaktadır. Ona göre kabir azabı ve nimeti ruha olup etkisi bedene ulaşacaktır. Büyük kıyamet günü gelince ruhlar cesetlere iade edilecektir. Ona göre ruhun bedenle beş tür alakası bulunmakta olup her birinin hükmü diğerinden ayrıdır. Birincisi anne karnında ceninken ruhun bedenle alakasıdır. İkincisi, yeryüzüne çıktıktan sonraki alakadır. Üçüncüsü uyku halinde alakadır. Ruh ve beden bir açıdan birbiriyle alakalıyken, diğer açıdan birbirinden ayrıktır. Dördüncüsü berzahtaki alakadır. Her ne kadar ruh bedenden ayrılmış ve soyutlanmış olsa da bu tamamen küllî bir ayrılış değildir. Normalde ruhun bedene bir iltifatı yoktur. Fakat hadislerde bildirildiği gibi Müslümanın selamına karşılık verme vaktinde ruh bedene hususî ve arızî olarak iade edilir. Fakat bu iade, kıyametten önce bedenın hayat sahibi olmasını zorunlu kılmaz. Beşincisi ise cesetlerin tekrar diriltildiği günkü alakadır. Bu, ruhun bedenle alakasının en mükemmel şeklidir. Öyle ki bu taallukla beraber beden ölümüne, uykuya ve fesada kabil olmaz.<sup>29</sup>

### 1.6. Azabı veya Nimeti İdrak Etmek İçin Ruha Bir Beden Verildiğini Savunanlar

Bu görüşü Eş‘arî kelâmcılarından İbrâhim el-Lekânî savunmaktadır. Ona göre şehitlere kendi bedenlerine mukabil başka bedenler tahsis edilmektedir. Bazı şehitlerin ruhları cennet ağaçlarına konan beyaz veya yeşil kuş bedenlerinin içine, bazı şehitlerin ruhları cennetteki sûretlerden birinin içine, bazı şehitlerin ruhları ise amellerinin sûretlerinden yaratılacak olan bir sûretin içine yerleştirilmektedir. Bazı şehitlerin ruhlarına izin verilir, dünyadaki bedenlerini ziyaret ederler.<sup>30</sup> Dolayısıyla şehitlere bu dünyadaki bedenlerinin dışında gayb alemine uyumlu bir beden verilmektedir. İbn Mes‘ûd’tan rivayet edildiğine göre kafirlerin ruhları siyah kuşların karnına

<sup>26</sup> İzz b. Abdusselâm, *Beyânu ahvâli’n-nâs yevme’l-kıyâme*, thk. İyâd Hâlid et-Tebbâ (Dimeşk: Dârü’l-Fikr, 1415/1995), 22, 23.

<sup>27</sup> ez-Zümer 39/42.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 9/33,

<sup>29</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ruh* (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 44, 52.

<sup>30</sup> Lekânî, *Hidâyetü’l-mürîd*, 1171-1172; Vezir Harman, *İbrahim el-Lekânî’nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 347.

konarak kıyamet kopuncaya kadar her gün iki kez cehennem ateşine arz edilir.<sup>31</sup> Aynı yorum tabii müfessir Süddî'ye (ö. 127/745) ve Evzâî'ye (ö. 157/774) de nispet etmiştir.<sup>32</sup>

## 2. Arap Dilinde Arz Kelimesinin Etimolojisi

Arap dil âlimi İbnü's-Sikkî't'e (ö. 244/858) göre Arapça *الْعَرْض* (arz) kelimesi, *الطُّول* (uzunun) zıddı olan “en ve genişlik” anlamında kullanılır.<sup>33</sup> Arapça'da *عَرَضَتِ الْجُنْدُ* ifadesi “ordu tüm genişliğiyle, boyutuyla ortaya çıktı, zuhur etti” demektir. *عَرَضْتُ الْعُودَ عَلَى الْإِنَاءِ* ifadesiyle “değneği tabağın üstüne koydum (arz ettim)”, *عَرَضْتُ السِّيفَ عَلَى فِخْذِي* ifadesiyle de “kılıcı uyluğumun üstüne koydum (arz ettim)” anlamı kastedilir. Ayrıca günlük dilde kullandığımız gibi *عَرَضْتُ عَلَيْهِ الْحَاجَةَ* ifadesiyle de “ihtiyacı ona arz ettim” denir. Bize göre her üç örnekte de bir yerden başka yere intikal ettirilerek izhar edilen asa, ticarî mal ve ihtiyaç talebi olmaktadır. Müşteri, ticarî ürüne arz edilmez, fakat ticarî ürün müşteriye arz edilir. Ayrıca *فَاتَ فُلَانًا الْعَرَضُ* ifadesiyle “ona arız olan şey (araz), falandan kaybolup gitti” denir.<sup>34</sup> İbn Dürüsteveyh'e (ö. 347/958) göre, *إِذَا بَدَأَ وَظَهَرَ* ifadesi “bir şey zuhur edip ortaya çıktığında bu şey sana göründü” yani “eni ve yan tarafı sana göründü” demektir. Arapça'da *الْعَرَضُ* (araz), gelip geçici olan devamlı olmayan şeydir. Bedende ortaya çıkan sıhhat, hastalık, renk, keder, mutluluk, hareket, sükun vb. arızî şeyler araz olarak isimlendirilir. Çünkü bunlar bedende bir süre ortaya çıkıp daha sonra zail olan şeylerdir. Hatta uzunluğun zıddı olan “en ve genişlik” manasında kullanılması bile kinâye yoluyla olup bunlar da gelip geçici arızî durumlardandır. ‘Ayn harfinin dammesiyle *الْعَرْضُ* şehrin nahiyesi, geniş kenarı ve sınırları manasında kullanılır. Kılıç veya asânın tabağın üstüne konulmasında bu ifadenin kullanılmasının sebebi, kılıcın veya değneğin tabağın üstüne diklemesine ve uzunlamasına değil, enlemesine ve yanlamasına konulması sebebiyledir. Tabağa temas eden şey, kılıcın veya asanın uzunluğu değil enidir. Kılıcın uyluğa teması de uzunlamasına ve diklemesine değil, enlemesine ve yanlamasıdır. Ayrıca *الْعِرْضُ* (ırz), insanın güzel ve çirkin kokusu için de kullanılır. Bundan dolayı “o kişinin kokusu temiz” anlamında *هُوَ نَقِيٌّ الْعِرْضِ* denir.<sup>35</sup> Bir Arap şiirinde *أَعْرَاضَهُنَ الْمِسْكُ* ifadesiyle misk kokusunun kadınların arazlarından olduğu ifade edilmiştir. Bunun açıklamasını yaparken, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bahilî (ö. 231/846) “arazlarından” ifadesiyle “bedenlerinin” kastedildiğini, arazın ise “güzel koku” manasına geldiğini söylemiştir.<sup>36</sup> Basra dil ekolünün önemli

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 9/34.

<sup>32</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşafîi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1422), 4/562.

<sup>33</sup> Normalde uzunluk, kısanın zıddı iken burada en ve genişliğin zıddı kabul edilmiştir. Bunun sebebi enlem ve boylamın birbirinin zıddı olması gibi iki boyut esas alınarak yapılan bir değerlendirmedir.

<sup>34</sup> Ebû Yusuf Ya'küb b. İshâk İbnü's-Sikkî't, *İslâhu'l-mantık* (Beyrut: Dârü't-Turâsi'l-Arabi, 1423/2002), 97, 171, 233.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Cafer b. Dürüsteveyh b. el-Merzübân, *Tashihu'l-fasîh ve şerhuhu*, thk. Muhammed Bedevi (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ, 1419/1998), 233, 234-237.

<sup>36</sup> Ebu Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî, *Divânü Zi'r-umme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî Rivâyetü Sa'leb*, thk. Abdulkuddus Ebu Salih (Cidde: Müessesetü'l-İman, 1402/1982), 3/1894.



âlimlerinden Asmaî'ye (ö. 216/831) göre فَلَانٌ طَيِّبُ الْعَرْضِ denince “falanın kokusu güzel” anlamı kastedilir.<sup>37</sup>

Kur'an kavramları uzmanı Râgıb el-İsfahânî'ye göre الْعَرْضُ (arz), dilcilere göre kök manası itibariyle uzunluğun zıddı olan “genişlik”, manasına gelir. اَعْرَضَ الشَّيْءُ denilince بِدَا عَرْضُهُ “o şeyin genişliği/boyutu ortaya çıktı” anlamına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de *genişliği* (عَرْضُهَا) göğün ve yerin *genişliği* gibi (كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) olan cennet,<sup>38</sup> *genişliği* (عَرْضُهَا) gökleri ve yer kadar olan cennet,<sup>39</sup> ve insana nimet verdiğimizde yüz çevirir (أَعْرَضَ) ve yan çizer; bir şer isabet ettiğinde ise geniş bir dua sahibi (فَدُو دُعَاءٍ) olur<sup>40</sup> ayetlerinde bu manada kullanılmıştır. وَلَفْلَانِ، وَعَرَضْتُ الشَّيْءَ عَلَى الْبَيْعِ، وَعَلَى فَلَانٍ، وَلَفْلَانِ ifadesi “bir şeyi satışı ve filana arz ettim, sundum” demektir. İsfahânî'ye göre bu fiil عَلَى veya ل harf-i ceri ile kullanılınca mana değişmez. اَعْرَضَ لِي فَلَانٌ ifadesi “falan kişi bana teveccüh etti, göründü, ona ulaşma imkânım oldu” manasına gelirken، اَعْرَضَ عَنِّي فَلَانٌ ifadesi ise “falan kişi yan dönerek bana yüz çevirdi” demektir.<sup>41</sup> İ'râz fiili، 'an harf-i ceri ile olumsuz mana kazanmaktadır; cahillerden yüz çevirme ve uzaklaşma emri,<sup>42</sup> âlimlere teveccüh etmeyi ve yaklaşmayı ifham ettirir. Dolayısıyla arz etme, mekansal ve makamsal bir yönelme ve yaklaştırma demektir. Mahşer günü müşriklerin ve kafirlerin cehenneme arz edilmesi, cehenneme sevk edilerek yaklaştırılması manasına gelir. Kafirler cehenneme yaklaştıklarında cehennemin kapıları açılır ve cehennemin bekçileri olan melekler onları karşılarlar. Müminler ise mahşer günü cennete sevk edilirler, cennete iyice yaklaştıklarında cennetin kapıları açılır. Cennetteki görevli melekler onları selam ile karşılarlar ve cennete girmelerini söylerler.<sup>43</sup>

İbn Dürüstevyeh'e göre misaller değişse de tüm manalar bir tek aslî manaya delalet eder. O da uzunluğun zıddı olan bir şeyin “eni, genişliği, sınırları” demektir. Yüz çevirmek manasında kullanılan الإعراض kelimesinde, kinayeli olarak kişiye enini/yan tarafını göstermek kastedilir. Ticarî malı satışı arz etmek de o malın enini genişliğini müşteriye göstermek demektir. عَرَضَ الرَّجُلُ عَرْضًا ifadesinde adamın halden hale intikal ederek eninin genişlediği ve sınırları anlatılır. صَارَ عَرِضًا ifadesi “cüsseli ve geniş oldu” demektir. عَرَضَ الْإِنْسَانُ ifadesi “insanın bedeni” manasında kullanılır. “Cennet halkı, işemezler ve dışkılamazlar. Lakin bedenlerinden (أَعْرَاضَهُمْ) misk kokusu misali, ter çıkar”<sup>44</sup> hadisinde de beden manasında kullanılmıştır. İbn Dürüstevyeh'e göre ırz, hakikatte beden manasında iken, soy, şeref, namus, din ve akıl manasında kullanılması istiare yoluyla. Çünkü hepsi de bedenin bir parçasıdır. Beden manasına gelen ırzın, “bedenin kokusu” manasında kullanılması da kinaye yoluyla olup aslında bedenin kokusu değil, pislikten temizlenmiş beden

<sup>37</sup> Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb Arnavud - Muhammed Züheyr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 7/218.

<sup>38</sup> el-Hadîd 57/21.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân 3/133.

<sup>40</sup> Fussilet 41/51.

<sup>41</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülkâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 690-691.

<sup>42</sup> Bk. el-A'râf 7/199.

<sup>43</sup> Bk. ez-Zümer 39/71-74.

<sup>44</sup> Begavî, *Şerhu's-sünne*, 7/217-218.

kastedilir.<sup>45</sup> Bize göre arz kelimesinin manasının tespitinde ihtilafa yol açan, arz edilmek istenen şeydir. Bedenin kendisi mi yoksa bedenin kokusu mu sunulmak istenmiştir? İnsanın beş duyusuna hitap eden beş farklı şey arz çeşitliliğini ortaya çıkarır. Bunun dışında akla arz edilen bilgiler de arzın çeşitlerinden sayılabilir. Bunun tespit edilmesi arzdaki kastı belirler.

Sonuç itibariyle arz etmek, bağlamına göre bazen bilmek, vakıf olmak anlamında, bazen de bildirmek, hatırlatmak anlamında kullanılabilmektedir. Allah’a ve ateşe arz etmek ifadesinde Allah’a hesap vereceğini ve cehenneme atılacağını bilmek ve vâkıf olmak manasına, zıddıyla Allah’a yüz çevirmek ise bilmiyor, tanımıyormuş gibi davranarak unutmak ve terk etmek manasına gelebilmektedir. Diğer bir ifadeyle kişiye ayetler arz edilerek yani bildirilerek ve hatırlatılarak ayetler izhar edilir. Kişi ya teveccüh eder ya da ayetleri hiç duymamış ve kendisine hatırlatılmamış gibi yüz çevirir.

### 3. Kur’anî Kavram Olarak Kafirlerin Ateşe Arz Edilmesi

Arapça lisanı ile indirilen Kur’an, İslâm dinine ait terimleri ve ıstılahları içeren ana kaynak hükmündedir. “Ateşe arz etmek” ifadesinde ateşe arz etmek Kur’an bütünlüğünde hangi anlamda ve bağlamda kullanılmıştır? Bunu anlamak için öncelikle kafirlerin ateşe arz edilmesinden bahseden ayetleri siyak-sibak ve Kur’an bütünlüğünde nasıl betimlendiğini incelemek gerekmektedir. Kehf sûresinde cehennemin kafirlere arz edileceğinden bahsedilir. *وَعَرَّضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ وَبُرْزَتِ* (“O gün kafirlere cehennemi öyle bir arz ederiz ki”)<sup>46</sup> ayetindeki ifadeyi İmâm Mâtürîdî, *الْكَافِرِينَ عَرَّضًا الْجَحِيمِ لِلْعَاوِينَ* (cehennem azgınlar için ortaya çıkarılır) ayetiyle ilişkilendirerek, oraya girmeden önce cehennemin onlara arz edileceği manasına gelebileceğini söylemiştir. Kafirler cehenneme girdikten sonraki arz edilme kastedilirse burada arz edilme azap edilmekten kinaye olmuş olur.<sup>47</sup> Râgıb el-İsfahânî ise bu iki ayeti birlikte değerlendirerek azgınlara, cehenneme arz edilerek gösterileceğini söylemiştir. Buna göre ayetin manası “o gün cehenneme, kafirleri gösteririz” şeklinde olmaktadır.<sup>48</sup>

Kur’an’da 4 ayette kafirlerin ateşe arz edileceği ifade edilmektedir. İlk ikisi Ahkâf sûresinde, üçüncüsü Mü’min sûresinde, dördüncüsü ise Şûrâ sûresinde geçmektedir.

#### 3.1. Birincisi: el-Ahkâf 46/20

“İnkâr edenler, ateşe arz edildikleri gün (وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ) (onlara denir ki:) Siz dünya hayatınızda güzel şeylerini tükettiniz/giderdiniz ve onlardan faydalandınız. Yeryüzündeyseniz haksız yere kibirlenmeniz ve fitne fesat çıkarmanız sebebiyle bugün horlayıcı azapla (عَذَابَ الْهُونِ) cezalandırılacaksınız.”<sup>49</sup>

Bu ayette inkar edenlerin ateşe arzın ne zaman ve nasıl arz edileceği net olarak anlaşılmamaktadır. Zemahşerî’ye göre burada iki mana muhtemeldir. Birinci manaya göre ateşe arz edilmeleri, ateşle inkar edenlere azap edilmesidir. Birisi kılıçla öldürülünce *عُرِضَ بَنُو فُلَانٍ عَلَى السَّيْفِ* (“falanın oğlu kılıca

<sup>45</sup> Merzübân, *Tashîhu'l-fasîh ve şerhuhu*, 234-236.

<sup>46</sup> el-Kehf 18/100.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/210.

<sup>48</sup> İsfahânî, *Müfredat*, 134.

<sup>49</sup> el-Ahkâf 46/20.

arz edildi”) denir. İkinci manaya göre ateşin onlara arz edilmesi kastedilmiş olabilir. Zira havuz deveye arz edilince taklib sanatı kullanılarak عُرضَتِ النَّاقَةُ عَلَى الْحَوْضِ (“deve havuza arz edildi”) denir.<sup>50</sup> Zemahşerî’ye göre arz etme fiilinde normalde olması gereken failin, mefule sunulmasıdır. Daha önce ifade edilen ticarî malın müşteriye, kılıcın tabağın üstüne konulması misalleri buna örnektir. Arz edilen şeyin nakledilip sunulduğu düşünüldüğünde cehennem yerinde duruyor, kafirler ise cehenneme sevk ediliyor. Şehitlerin ruhlarının yeşil kuşun içinde cennete, kafirlerin ruhlarının ise siyah bir kuşun içinde cehenneme götürülmesi betimlemesi de buna uymaktadır.

Ateşe arzın ne zaman olduğuna dair delil “horlayıcı azap” olup Kur’an’da toplam üç ayette geçmektedir. En‘âm sûresinde zâlimlerin ruhlarını melekler alınca “Nefislerinizi çıkarın. Allah hakkında haksız şeyler söylemeniz ve O’nun ayetlerine karşı kibirlenmeniz yüzünden bugün horlayıcı azapla (عَذَابَ الْهُونِ) cezalandırılacaksınız” dendiği haber verilmektedir.<sup>51</sup> Fussilet sûresinde hakikate yüz çeviren Semûd kavminin horlayıcı azap sesiyle helak edildiği haber verilmektedir.<sup>52</sup> Her iki ayet horlayıcı azabın kıyametten sonra değil kıyamet gününden önce dünyada ölüm ve helak sırasında olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ahkaf sûresindeki ateşe arz etme ifadesiyle, hakikati görmezden gelip yüz çeviren inkarcılara ateşteki yerleri gösterilerek en şiddetli azaptan önce dünyada kınama ve alçaltma azabı şeklinde azap edilecekleri anlatılmaktadır.

### 3.2. İkincisi: el-Ahkâf 46/27

“İnkâr edenler, ateşe arz edildikleri gün (إِذْ يُغْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ), (onlara denir ki:) Bu hak değil mi? Dediler ki: Bilakis (haktır) Rabb’imize yemin olsun. Dedi ki: İnkâr etmeniz sebebiyle azabı tadın.”<sup>53</sup>

Bu ayetteki betimleme En‘âm sûresindeki betimlemeye benzemektedir. En‘âm sûresinde şöyle anlatılmaktadır:

“Ateşin üzerinde durdurulduklarında onların (إِذْ وَقُفُّوا عَلَى النَّارِ) ‘keşke (dünyaya geri gönderilsek, Rabb’imizin ayetlerini tekzip etmesek ve müminlerden olsak’ dediklerini görsen... Bilakis önceden gizledikleri şeyler onlara göründü. Geri gönderilseler bile nehyedildikleri şeylere geri dönerler. Onlar yalancılardır. Yine demişlerdi ki: ‘Hayat, ancak dünya hayatımızdan ibarettir. Biz tekrar diriltilecek değiliz.’ Rabb’lerinin huzurunda durdurulduklarını (إِذْ وَقُفُّوا عَلَى رَبِّهِمْ) görseydin. (Rabb’leri) onlara diyecek ki: Bu, hak değil mi? Dediler ki: Bilakis (haktır) Rabb’imize yemin olsun. (Rabb’leri) dedi ki: (Dünyada) inkâr etmenize karşılık azabı tadın.”<sup>54</sup>

Mâverdî’ye (ö. 450/1058) göre kim bir şeyi tanır, bilirse ona vâkıf olmuş olur.<sup>55</sup> Buna göre arz edilmek, vâkıf olmak, bir şeye vâkıf hale getirilmek demektir.<sup>56</sup> İmâm Mâtürîdî, İbn Mes‘ûd’un harfinde/mushafında إِذْ وَقُفُّوا عَلَى النَّارِ ifadesinin “إِذْ غُرِضُوا عَلَى النَّارِ” olarak; aynı şekilde رَجِمَ إِذْ وَقُفُّوا عَلَى رَجِمَ ifadesinin de إِذْ غُرِضُوا عَلَى رَجِمَ şeklinde yazılı olduğunu aktarmaktadır. İmâm Mâtürîdî’ye göre şayet İbn Mes‘ûd’tan rivayet edilen bu bilgi olmasaydı, kafirlerin ateşin yanında veya ateşin içinde olma

<sup>50</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/305.

<sup>51</sup> el-En‘âm 6/93.

<sup>52</sup> Fussilet 41/13, 17.

<sup>53</sup> el-Ahkâf 46/34.

<sup>54</sup> el-En‘âm, 6/27-30.

<sup>55</sup> Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-‘uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 2/105.

<sup>56</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-‘uyûn*, 2/463.

ihtimalleri mümkün olurdu. Bu mana dil açısından mümkündür. Ancak İbn Mes‘ûd’tan rivayet edilen bu harf sebebiyle muhtemel olan bu dilsel manadan vaz geçilmelidir.<sup>57</sup> Zira Kur’an, aslen tek harf yani Kureyş lehçesi üzerine indirilmiştir. Fakat Mekke’nin fethinden sonra insanlar gruplar halinde akın akın İslâm dinine girince hem Kureyş lehçesine yabancı olan Arap toplulukların Kur’an’ı okuyup öğrenmesini kolaylaştırmak hem de Allah tarafından bir tefsir mahiyetinde yedi harf yani yedi lehçe ile indirilmiştir. Dolayısıyla sahih olan yedi harf bizim için bağlayıcıdır.

### 3.3. Üçüncüsü: el-Mü’min 40/46

“Firavun ehlini o kötü azap kuşatıverdi. Ateş! Sabah akşam ona arz ediliyorlar (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا). Kıyâmetin kopacağı gün ise: ‘Firavun ehlini, en şiddetli azaba girdirin!’ denilecek.”<sup>58</sup>

Bu ayette zikredilen cehenneme arz edilmenin tüm kafirleri mi yoksa sadece Firavun hanedanına mı mahsus olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bazı âlimlere göre kabirlerinde sabah akşam ateşe arz edilme umumî ve mutlak değil, Firavun hanedanına mahsustur. Ancak ayette “sadece, ancak” gibi bir tahsis ifadesi veya üslûbu kullanılmadığı için onlara mahsus olduğunu söylemek veya umumî olduğunu söylemek zannî bir hükümdür. Bu konuda ihtilafa yol açan husus, ayette “onlara ateşteki yerleri arz edilir” yerine “onların ateşe arz edildiğinin” haber verilmiş olmasıdır. Bu ifade tarzı bazı âlimleri farklı teviller yapmaya sevk etmiştir. Ferrâ’ya (ö.207/822) göre ayette takdim tehir vardır. Buna göre ayetin takdiri şu şekildedir: “Firavun hanedanını en şiddetli azaba girdirin. Sabah akşam ona arz edilirler.” Fakat takdim tehir görüşü cumhurun görüşüne muhaliftir.<sup>59</sup> Bazı âlimlere göre ateş ifadesi mansub olarak okunmuş olup ayetin takdiri şu şekildedir: يدخلون النار يعرضون عليها (“Sabah akşam kendisine arz edilecekleri ateşe girecekler.”). Zemahşeri’ye göre diğer bir ihtimal mana şudur. Önceki ayette bahsedilen “Kötü azap nedir?” diye takdiri bir soru sorulursa, cevap olarak “Ateştir” şeklinde takdiri sorunun cevabı olabilir. Ayrıca devlet başkanı, esirleri kılıçla öldürdüğünde عَرَضَ الإمامُ الأسارى على السيف (“imam, esirleri kılıca arz etti”) ifadesinde olduğu gibi ateşle kafirlerin yakılması kastedilmiş olabilir.<sup>60</sup>

Ateş ifadesi niçin fiil cümlesinin başına alındı? Azap yerine neden ateş kavramı kullanıldı? Ateş ile kastedilen nedir? Kur’an ıstılahında ateş genellikle cehennem adı olarak kullanılmaktadır. Yani cehennem ateşine arz edilecekler. Fakat cehennem ateşinin ayetin başında zikredilmesi insanı tefekküre sevk eden ilginç bir Kur’an üslûbudur. Sanki ateş onlara sabah akşam arz edilecek/gösterilecektir. Fakat bu arz öyle bir arz ki onlar, sabah akşam ateşe arz edilmiş/sunulmuş olacaklar. Hadislerde arz edilme kavramı kullanılarak, kafirlere cehennemdeki yerlerinin gösterileceği beyan edilmektedir. İbn Ömer, Resûlullah’ın şöyle dediğini rivayet etmiştir:

“Biriniz öldüğü zaman varıp yerleşeceği yeri, sabah akşam ona arz edilir/gösterilir (عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْعَدَاوَةِ وَالْغَشْيَةِ). O kimse cennet ehlinden ise mümine cennetteki yeri, cehennem ehlinden ise cehennemdeki yeri

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 4/52.

<sup>58</sup> el-Mü’min, 40/45, 46.

<sup>59</sup> Mâverîdî, *en-Nüketü ve’l-‘uyûn*, 5/159.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/170.

gösterilir. Ve ona, 'İşte senin yerleşeceğin yer burasıdır. Sonunda kıyamet günü Allah seni buraya gönderecek.' denilir."<sup>61</sup>

Kafirler ve müminlere ahiretteki yerleri arz edilip gösterilince kabrin müminler için cennet bahçelerinden bir bahçeye, kafirler için ise cehennem çukurlarından bir çukura dönüşeceği de haber verilmiştir. Rivayete göre Resûlullah buyurdu ki: “Kabir, cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.”<sup>62</sup> Öyle ki kabir, ahirete giden yolun duraklarından ilk duraktır. Daha sonra kıyamet durağı, mahşer durağı, sırat durağı gibi duraklar olacaktır. “Kabir, ahirete giden yoldaki konaklama yerlerinden ilkidir. Kişi ondan sağ salım kurtulursa sonrası daha kolay olur. Eğer kurtulamazsa ondan sonrası daha çetin gelir.”<sup>63</sup> Kabir durağı en hafifi iken, cehennem durağı ise en şiddetlisidir. Bundan dolayı kıyametten önce Firavun hanedanı ateşe girmeden ateşe arz edilecekken, kıyamet saatinden sonra “Firavun hanedanını en şiddetli azaba girdirin” denilerek ateşe girdirilecektir. Bundan dolayı Teftâzânî’ye göre ayette bahsedilen ateşe arz, kıyametten öncedir.<sup>64</sup> İmâm Mâtürîdî’ye göre cehenneme arz edilmenin kıyametten önce cehennem ateşine girmeden önce olması mümkündür. Şu ayeti de buna delil getirmiştir: “Zulmedenleri, eşlerini ve Allah’tan başkasına ibadet edenleri (mahşerde) toplayın. Onları cehennem yoluna sevk edin. Onları durdurun. Zira onlar sorguya çekilecekler. Size ne oluyor, birbirinize yardım etmiyorsunuz?”<sup>65</sup> Hasan-ı Basrî’ye (ö. 110/728) göre zâlimlerin ateşe arz edilmesi, sorgu-sual ve hapsedilme için durduruldukları vakit olacaktır.<sup>66</sup> Ehl-i sünnete göre kabir ve berzah hayatı,<sup>67</sup> ölüm ve kıyamet saati arasındaki zaman diliminde söz konusudur. Kabir hayatını inkar edenlerden bazıları من مات قيامته (‘Kim ölürse, onun kıyameti kopmuştur’)<sup>68</sup> rivayetine dayanarak ölümle kıyametin başladığını iddia etmektedir. Halbuki Teftâzânî’ye göre bu rivayetteki kıyametten kasıt büyük kıyamet değil, küçük kıyamettir. Resûlullah’ın bu hadisi, Bedevilerden bir topluluk ile ilgilidir. Kıyamet saati sorulunca aralarında bulunan küçük bir çocuğun yaklaşık yüz yıllık bir ömrünü ima ederek “Eğer bu çocuk yaşarsa ömrün sonundaki yaşlılık onu idrak etmezse üzerinize kıyametiniz kopacak (تَقُومُ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ)”<sup>69</sup> ifadesiyle başlarına gelecek küçük kıyamete işaret etmiş olabilir. Kıyamet, tüm insanların mahşere sevk edilerek haşredilmeleriyle gerçekleşecektir.<sup>70</sup> İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) göre bu rivayet Resûlullah’ın hadisi değil, sahabeden Mugîre b. Şu’be’nin (ö. 50/670) sözüdür. Maktûl Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi bazı felsefeciler bu rivayetin hadis olduğunu iddia ederek bu kıyametin Allah’ın Kur’an’da tavsif ettiği büyük kıyamet zannetmişlerdir. Halbuki gerçek böyle değildir.<sup>71</sup> Dolayısıyla bu rivayet, kabir hayatını inkar

<sup>61</sup> Buhârî, “Cenaiz”, 89.

<sup>62</sup> Tirmizî, “Sıfatü’l-Kıyâme”, 26.

<sup>63</sup> İbn Mâce, “Zühhd”, 32; Tirmizî, “Zühhd”, 5.

<sup>64</sup> Teftâzânî, Şerhu’l-Makâsîd, 2/220.

<sup>65</sup> es-Sâffât 37/22-25.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, Te’vilâtü Ehli’s-sünne, 9/33.

<sup>67</sup> Berzah kavramı ve zamanlaması konusunda bk. el-Mü’minûn 23/99, 100.

<sup>68</sup> Rivayet, Kütüb-i Sitte’de geçmemektedir.

<sup>69</sup> İlgili rivayet için bk. Buhârî, “Kitabu’r-Rikâk”, 42 (no. 6511).

<sup>70</sup> Teftâzânî, Şerhu’l-Makâsîd, 2/311.

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, el-İstikâmetü, thk. Muhammed Reşâd (Medine: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud, 1403), 1/68.

etmeye delil olamaz. Zira kişi için “*kabir, ahiret menzillerinin ilkidir.*”<sup>72</sup> Kafirler ölünce küçük kıyamet ile cehennemlik olduklarını öğrenirler ve ateşe arz edilirler. Büyük kıyamet koptuktan sonra mahşerde tüm insanlar toplanır ve ardından kafirler cehenneme girdirilirler.<sup>73</sup>

İmâm Mâtürîdî’nin belirttiği gibi bazı âlimler Mü’min sûresinin 46. ayetini kabir azabı hakkında delil kabul etmişlerdir. Buna göre kafirlerin ruhları cehennem ateşine arz edilecek, kafirlerin cesetleri kabirlerde olmasına rağmen ruhlarının ateşe arz edilmesinden dolayı cesetleri acı hissedecektir. Aynı şekilde müminlerin ruhları cennete arz edilecek, ruhun lezzet hissetmesiyle cesetleri kabirlerde oldukları halde lezzet hissedecektir. Müminlerin cesetleri bu lezzeti, kafirlerin cesetleri ise bu azabı kabirdeyken hissedince Cenâb-ı Hak onlarda bir nevi hayat var edecektir. İmâm Mâtürîdî, bu görüşün sonunda “Allah en iyi bilendir” diyerek bu görüşü tercih ettiğini fakat bu görüşün kat’î olmadığını ima etmektedir.<sup>74</sup> Daha önce aktardığımız gibi Fahreddin er-Râzî, ölmüş olan cesette hayat olmadığını, bundan dolayı cesedin bir şey idrak edemeyeceğini, idrakin insanı insan yapan asıl şey olan insan nefsinde olacağını savunmaktadır.

İmâm Mâtürîdî’ye göre bu ayette geçen “*sabah akşam*” ifadesiyle kastedilen “dünya hayatı devam ettiği müddetçe kabir azabı sürecektir” şeklinde olabilir. İbn Mes’ûd da kafirlerin ruhlarının siyah kuşların karnına konarak kıyamet kopuncaya kadar sabah akşam olmak üzere günde iki kez cehennem ateşine arz edildiklerini söylemiştir.<sup>75</sup> Buna göre Mü’min sûresinde bahsedilen ateşe arzın “sabah akşam” olması, kıyamet gününden önce olacağına dair delil olmaktadır. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ya göre ahirette sabah ve akşam olmayacaktır. Bu ayette kastedilen dünyanın sabah ve akşam miktarlarıdır.<sup>76</sup> Zira kıyamet günü güneş, ay ve yıldızların ışıkları sönüp dürüldüğü için gece ve gündüz döngüsü son bulacaktır. Gece ve gündüz ile irtibatlı olan sabah ve akşam döngüleri kıyametten önce dünya hayatına dair zamanın, günlerin ve yılların sayılmasını mümkün kılan alametlerdir.<sup>77</sup> Ahiret günü cennet, sürekli olarak arşın veya müminlerin nuruyla aydınlık olacağından orada gündüz var, gece yoktur. Cehennem ise “mahcup” yani kapalı bir mekan olduğu için zâlimlerin işledikleri zulümlerin eseri olarak sürekli zulümât ve karanlık olduğundan orada gece var gündüz yoktur. Gece veya gündüzün sabit olma hali için Kur’an’da sermed kavramı kullanılmıştır.<sup>78</sup> Dolayısıyla Firavun hanedanı suda boğularak kötü azap ile helak edildikten sonra dünya hayatına dair zamansal alametler devam ederken kıyamet kopuncaya kadar sabah akşam cehennem ateşine arz edilecekler. İmâm Mâtürîdî’ye göre bu ayetin kabir azabına delalet ettiğini savunan âlimler “bu durum, sizin için dünya devam ettiği müddetçe sürecektir” manasına geldiğini savunmuşlardır. Ona göre bu ifadeyle tüm vaktin kastedilmesi muhtemel olsa da elem ve acının her sabah ve akşam miktarınca teceddüd etmesi kastedilmiş olabilir. İmâm Mâtürîdî’ye göre İbn Mes’ûd’un berzah alemine dair açıklaması akıl yürütülerek idrak edilemeyen konulardan olduğundan dolayı bu ayetle ilgili olarak Resûlullah’tan rivayet edilen bir tefsir hükmündedir. İbn

<sup>72</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 32. (no. 4267).

<sup>73</sup> Bk. el-Mutaffîfîn 83/4-6.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 9/33.

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 9/33-34.

<sup>76</sup> Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf vd. (Mısır: Darü’l-Mısriyye, ts.), 3/9.

<sup>77</sup> Bk. el-İsrâ 17/12.

<sup>78</sup> Bk. el-Kasas 28/71-72; el-Mutaffîfîn 83/15; ez-Zümer 39/69; el-Hadîd 57/12; et-Tahrîm 66/8.

Mes'ûd'un bu sözü ve daha önce İbn Ömer'in yukarıda naklettiği hadisler şayet sabit ve sahih iseler, bu ayet kabir azabının vücûbuna delil olmaktadır.<sup>79</sup>

İbn Mes'ûd'un kafirlerle ilgili tefsirine benzer şekilde İbn Abbas şehitlerin ruhunun da yeşil kuşların kursağına konup cennet avlusuna intikal ettiklerini ve cennet avlusunda rızıklandırıldıklarını söyleyerek Âl-i İmrân sûresinin 169. ayetini tefsir etmektedir. İbn Abbas'a aktardığına göre "Uhud'da şehit olan kardeşleriniz var ya! Allah, onların ruhlarını yeşil kuşların içine koydu. Bunlar cennetin nehirlerine giden, cennet meyvelerinden yiyen ve Arşın gölgesine asılmış altından kandillere girip istirahat eden kuşlardır."<sup>80</sup> Şehitlerin ruhları cennetin avlusunda rızıklandırıldığı için dünyada kabirdeki bedenleri bu rızkın etkisiyle nimetler içinde olmaktadır. Günümüz ifadesiyle ruha, kıyamete kadar geçerli uçabilen astral bir beden ihsan edilmiş olmaktadır.

Kafirlerle ahiretteki yerlerinin hem sabah akşam hatırlatılması hem de gösterilmesiyle birlikte ayetin üslûbundan dolayı "ateşe arz edilecekleri" ifade edildiği için Kur'an'ın icâzı gereği az kelimeyle birçok mananın kastedilme ihtimali sebebiyle bu iki manaya ek olarak "ateşe yaklaştırılmak" manasının da kastedildiğini düşünüyoruz. Zira boğularak helak olma manasına delalet eden "kötü azap"<sup>81</sup> ile cehennem ateşine girmek manasına gelen "en şiddetli azap" arasında Firavun hanedanına sabah akşam ateşe arz edilme azabı ile azap edileceği anlamı akla gelmektedir. Bu durumda "asâyı tabağın üstüne koymak" ve "bir eti pişirmek için ateşe arz etmek" vb. ifadelerde olduğu gibi ateşe sunmak ve yaklaştırmak manası da lügavî açıdan muhal değildir.

### 3.4. Dördüncüsü: eş-Şûrâ 42/45

"Allah kimi dalaletle terk ederse onun Allah'tan başka bir velisi yoktur. Zâlimleri görürsün azabı gördüklerinde (لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ) 'Geri dönmeye bir yol var mı?' derler. Yine onların ateşe arz edildiklerini (يُغْرَضُونَ عَلَيْهَا) görürsün. Zilletten başları öne eğilmiş ve korkuya kapılmış olarak gizli bir taraftan (مِنْ طَرَفٍ خَفِيٍّ) bakıyorlar (يَنْظُرُونَ). İman edenler demişti ki: Muhakkak hüsrana uğrayanlar, kendisini ve ehlini hüsrana uğratanlardır. Dikkat edin, muhakkak zâlimler kalıcı bir azaptadır. Artık onların Allah'ın dışında onlara yardım edecek velileri yoktur. Allah, kimi dalaletle terk ederse onun için bir yol yoktur."<sup>82</sup>

Kur'an-ı Kerîm'de cehennem ateşine veya cehennem azabına arz edilmenin ifade edildiği bu ayette kafirlerin cehenneme ve oradaki azaba bakacakları anlatılmaktadır. "Cehennem onları uzak bir mekandan görünce, onlar cehennemin iniltisini ve kükremesini işitirler. Artık elleri boyunlarına bağlı olarak cehennemin dar bir yerine atıldıklarında orada yok olmak için dua edecekler."<sup>83</sup>, "O gün cehennem

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 9/33-34.

<sup>80</sup> Rivayetin devamı ve kaynağı şu şekildedir: "Şehitler böylece güzelce yiyip içip dinlenince şöyle dediler: 'Kardeşlerimize bizden kim haber götürecek ve bildirecek ki bizler cennette dirileriz, rızıklanıyoruz? Bu haber gitmeli ki onlar cennete karşı isteksiz olmasınlar ve harpte korkak davranmasınlar!' Allah Teâla onlara cevaben: 'Sizin haberinizi ben duyuracağım.' buyurdu ve şu âyeti indirdi: 'Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın, bilakis onlar Rabb'leri katında diridirler. Allah'ın kendilerine verdiği ekstra lütuflardan dolayı büyük bir sevinç içinde olarak rızıklanıyorlar. Arkalarından kendilerine ulaşmayan kimselere, kendilerine korku olmadığını ve kendilerinin üzülmeceklerini müjde etmek isterler.'" (Âl-i İmrân, 3/169-170); Ebû Dâvud, "Cihâd", 27.

<sup>81</sup> Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-üyyûn*, 5/159; Uysal, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı*, 72.

<sup>82</sup> eş-Şûrâ 42/44-46.

<sup>83</sup> el-Furkân 25/12, 13.

getirilir. İnsan hatırlar/öğüt alır. Artık öğüt almanın ona ne faydası var ki?”<sup>84</sup> vb. ayetlere dayanarak Ehl-i tevil, ateşe arz edilmenin cehenneme girmeden önce olacağını söylemiştir.<sup>85</sup> Mâverdî (ö. 450/1058), bu ayette zikredilen ateşe arz konusunda üç görüş aktarmıştır. Birinci görüşe göre tüm müşrikler, mahşer günü cehenneme sevk edildiklerinde cehenneme arz edilmeleri anlatılmaktadır. Bu cumhurun görüşüdür. İkinci görüşe göre berzah hayatında özellikle Firavun hanedanının ruhları siyah kuşların karnında hapsedilir. Cehenneme gider ve geri gelirler. Bu onların ateşe arz edilmesidir. Bu görüş İbn Mes‘ûd’a aittir. Üçüncü görüşe gelince kabirlerinde tüm müşrikler azaba arz edilirler. Bu görüş tabiin müfessirlerinden Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr’e (ö.103/721) aittir.<sup>86</sup>

Bize göre de bu ayette betimlenen durum berzah âlemiyle ilgilidir. Zira öldükten sonra tekrar dirilecekleri zamana kadar kafirler dünyaya geri dönmeyi talep edip duracaklarından bahseden Mü’minûn ve Münâfikun sûrelerindeki ayetler, bu ayet grubuna benzemektedir:

“Taki onlardan birine ölüm gelince dedi ki: Rabb'im! Beni (dünya hayatına) geri döndürünüz. Umarım ben terk ettiğim şeylerde (dünya hayatında) sâlih olarak (sâlih) amel işleyeyim. Kesinlikle hayır. Muhakkak ki o, onun söyleyip duracağı bir kelimedir. Tekrar diriltilecekleri güne kadar aralarında bir berzah (engel) vardır.”<sup>87</sup>

Ölüm sizden birine gelmeden ve ‘Rabb’imiz bizi yakın bir ecele kadar ertelesen olmaz mı ki tasaddukta bulunayım ve sâlihlerden olayım’ demeden önce size rızık olarak verdiklerimizden infak edin. Eceli geldiğinde Allah hiçbir nefsi ertelemez. Allah, yapacaklarınız amellerden haberdardır.”<sup>88</sup>

Öyle ki Kur’an’da bahsedilen dünyaya geri dönme talepleri ahiret günü cehenneme girince değil, kıyamet gününden önce berzah âleminde olma ihtimali yüksektir. Kıyametin kopmasıyla imtihan diyarı olan dünya hayatı fânî olacağı için dünyaya geri dönme ümitleri tükenmiş olacak ya yok edilmeyi ya da azaplarının hafifletilmesini talep edecekler. Elleri boyunlarına bağlı olarak cehennemin dar bir yerine atıldıklarında orada yok olmak için dua edecekler.<sup>89</sup> Ateşte olanlar, cehennem bekçilerine der ki: Rabb'inize dua edin de bir gün olsun azabı bizden hafifletsin.<sup>90</sup>

Taberî’nin belirttiğine göre tevil ehli مِنْ طَرَفٍ خَفِيٍّ ifadesi konusunda ihtilaf etmiştir. İbn Abbas’a ve Mücâhid’e göre “zelil bir taraftan” manasındadır. Buna göre “zilletten dolayı kafirlerin gözü gizlenmiş olduğu taraftan” cehenneme bakacak manasına gelmektedir. Taberî de bu görüşü tercih etmiştir. Cenâb-ı Hak, kafirleri kaplayan zilletten dolayı o hali gizli kavramıyla vasıflandırmıştır. Öyle ki korkudan gözleri neredeyse yuvalarına batıp içlerine gidecek gömülecektir. Gözleri iyice gizlendiği taraftan bakacak. Tabiin müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735) ve Süddî’ye göre göz ucuyla bakış hırsızlığı yapmaları betimlenmektedir. Arap dili uzmanları da bu ifadenin manası hakkında ihtilaf etmiştir. Bazılarına göre taraf kelimesi göz manasına gelip “zayıf bir gözden” bakacaklar demektir. Bazılarına göre min harf-i ceri burada be harf-i ceri manasında olup

<sup>84</sup> el-Fecr 89/23.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli-sünne*, 9/136.

<sup>86</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-‘uyûn*, 5/209.

<sup>87</sup> el-Mü’minûn 23/99-100.

<sup>88</sup> el-Münâfikûn 63/10-11.

<sup>89</sup> el-Furkân 25/13.

<sup>90</sup> el-Mü’min 40/50.



korkudan gözlerini açamadıkları için gözün bir kısmı ile kısık bir bakışla azaba bacakları anlatılmaktadır. Bazılarına göre kafirler kör olarak haşredileceği için kalpleriyle ateşe bakacaklardır.<sup>91</sup> Kur'an'ın icâzı açısından tüm bu manalar doğru olmakla birlikte, nekra ve mücmel bir ifadenin kullanılması, birçok manaya muhtemel olduğuna delildir. Bize göre bunlara ek olarak kabir hayatında bize gizli olan onların sorgu suali, ruhânî halleri vb. birçok husus gibi, kafirlere cehennemdeki yerleri gösterilince, yaşayan insanlar için “gizli ve zayıf olan bir taraftan, portaldan” cehenneme bakmaları da kastedilmiş olabilir. Celi ve kavi bir portal olsa, bu durumda kabir azabı şiddetli olacaktır. Belki bu durum, dünya hayatında insanın zayıf yaratılması sebebiyle olabilir. “Allah size hafifletmek istiyor. Zira insan zayıf yaratıldı.”<sup>92</sup> Ayrıca dünya şartları buna uygun yaratılmamış olabilir. *O gün yer başka yer ile tebdil edilir, gökler de.*<sup>93</sup> İbn Ömer, Resûlullah'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir:

“Biriniz öldüğü zaman varıp yerleşeceği yeri sabah akşam ona arz edilir/gösterilir ( *عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ* بِالْغَدَاةِ وَ الْعِشِيِّ ). O kimseye cennet ehlinden ise cennetliklerin yeri, cehennem ehlinden ise cehennemliklerin yeri gösterilir. Ve ona, ‘İşte senin yerleşeceğin yer burasıdır. Sonunda kıyamet günü Allah seni buraya gönderecek.’ denilir.”<sup>94</sup>

Müminlere ve kafirlere ahiretteki yerleri arz edilip gösterilince kabrin müminler için cennet bahçelerinden bir bahçeye, kafirler için ise cehennem çukurlarından bir çukura dönüşeceği de hadis kaynaklarında haber verilmiştir.<sup>95</sup> Arz edilme, müminlerin ve kafirlerin ahiretteki yerlerinin gösterilmesi olmakla birlikte bu manadan da ibaret değildir.

Katâde'ye göre Firavun hanedanının ateşe arz edilmesi, kınamak için “Bu sizin menzilinizdir” denilerek cehennem ateşindeki yerlerinin kendilerine arz edilmesidir.<sup>96</sup> Bazı âlimler, kafirlerin cehennem ateşindeki yerinin melekler tarafından bildirilmesi manasında arz edilme olduğunu savunmuşlardır.<sup>97</sup> Ölüm melekleri kafirlerin ruhunu alırken cehennemlik olduklarını onlara bildirecek, daha sonra kabir hayatında ise cehennemdeki yerleri gösterilerek bu bildirmeyi bazı işaretlerle hatırlatacak denebilir. Ölüm melekleri müminlerin de ruhlarını kabz ederken, onları cennetle müjdeleyeceklerdir.<sup>98</sup> Aynı şekilde melekler, müminlerin ruhlarını kabz ederken onları cennetle müjdeleyecek daha sonra berzah âleminde ise cennetteki yeri gösterilerek bu müjdeyi hatırlatıcı ayetler ve işaretlerle bu durumu destekleyecek olabilir.

<sup>91</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 21/553-554.

<sup>92</sup> en-Nisâ 4/28.

<sup>93</sup> İbrâhîm 14/48.

<sup>94</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 89.

<sup>95</sup> Tirmizî, “Sıfatü'l-Kiyâme”, 26.

<sup>96</sup> Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 5/159.

<sup>97</sup> Krş. el-En'âm 6/93.

<sup>98</sup> Krş. el-Fussilet 41/30.

#### 4. Mahşer Günü Kafirlerin Allah’a Arz Edilmesi

İki ayette kafirlerin Rabb’lerine arz edileceği anlatılır. Bu ayetlerden birincisi Kur’an’da Kehf sûresinde geçmektedir. Rabb’in huzuruna arz edilmenin mahşerde olacağı haber verilmiştir:

“Dağları yerinden edip yeryüzünü çırılçıplak dümdüz yaptığımız ve onları haşrettiğimiz (mahşer) gün, onlardan hiçbirini terk etmeyiz. Saflar halinde Rabb’lerinin huzuruna arz edilirler (وَعَرَّضُوا عَلَى رَبِّكَ صُفًّا). Sizi ilk kez yarattığımız gibi Bize geldiniz. Sizin için bir vaad zamanı ve mekanı takdir etmeyeceğimizi zannetmiştiniz.”<sup>99</sup>

Bu ayette mahşer günü insanların hesap vermek için saflar halinde bölük bölük Allah’a arz edileceğinden bahsedilmektedir.

İkincisi Hûd sûresinde geçmektedir: “Allah hakkında bir yalanı (nispet eden) iftira edenden daha zâlim kim olabilir? İşte onlar Rabb’lerine arz edilecek (يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ) ve Şahitler (melekler) diyecek ki: Onlar, Rabb’leri hakkında yalan söyleyenlerdir. Dikkat edin! Allah’ın laneti zâlimlerin üzerindedir.”<sup>100</sup> İmâm Mâtürîdî’ye göre Allah’a hiçbir şey gizli olmadığından ve Allah zâlimlerin amellerini ve yalanlarını bildiğinden dolayı ayetteki hazfi takdir etmek gerekir. Dolayısıyla Rabb’lerine arz edilmeleri, Rableri katında arz edilmeleri anlamına gelir. Buna göre Rabb’leri katında zâlimlerin amelleri kendilerine arz edileceği anlatılmaktadır.<sup>101</sup> Mâverdî de, Allah hakkında uydurdukları yalanları Allah’a iftira atan zâlimlerin, Rabb’lerinin huzuruna arz edileceğinden bahseden bu ayeti tefsir ederken, normalde bu ifade “krala orduyu arz etme” ifadesine benzese de bu mananın Allah hakkında caiz olmadığını savunur. Zira görmesi ve teftiş etmesi için ordu krala arz edilir. Fakat Allahu Teâlâ, haşrden önce de onları görmektedir. Dolayısıyla kafirlerin Rabb’lerine hesap vermek için durdurulacakları mevkıfte toplanmaları anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>102</sup> Mahşerdeki mevkıfe getirildiklerinde Allah’a hesap vereceklerine vâkıf olacaklar. Zira mevkıf alanına getirilen kafirler ve müşrikler, ahiret günü O’na hesap vereceklerinden yüz çeviriyorlardı. Yüz çevirdikleri hakikatle yüz yüze getirilecekler. Ayrıca ister dünyada ister berzahta, ister ahiret günü kafirler Allah’ı görmekten mahrum olacaklardır. Bundan dolayı Rabb’lerine arz edilme ifadesi Rabb’lerine hesap vermek üzere arz edilme manasına gelmektedir.

Konuya dair diğer bir ayet Hakka sûresinde geçmektedir: “O gün vâkıa (kıyamet) vuku bulmuştur. Gök yarılmış, ve artık o çökmeye yüz tutmuştur. Melek(ler) (göğün) etrafındadır. Rabb’inin arşını onların üzerinde sekiz (melek) taşır. O gün arz edilirsiniz (يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ). Hiçbir gizlenen (amel, şahıs veya hal) gizli kalmaz.”<sup>103</sup> Siyak-sibaka bakılınca kıyamet günü mahşerden bahsedildiği açıktır. Peygamber Efendimiz insanların mahşerde üç kez arz edilişinin (ثَلَاثَ عَرَضَاتٍ) olacağını haber vermiştir. Arzın ikisi cidal ve mazeretlerdir. Üçüncüsü ise sahifelerin uçtuğu sırada olacaktır. Kimisi defterini sağ elinden kimisi ise sol elinden alacaktır.<sup>104</sup> Hiçbir şey Allah’a gizli değildir. Tüm gizlenen şeyler,

<sup>99</sup> el-Kehf 18/47-48.

<sup>100</sup> Hûd 11/18.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli-sünne*, 6/112.

<sup>102</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-‘uyûn*, 2/463.

<sup>103</sup> el-Hâkka 69/15-18.

<sup>104</sup> İbn Mâce, “Zühhd”, 33 (no. 4277); Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-‘uyûn*, 6/82.

kafirler, münafıklar, amelleri ve durumlar mahşer günü ortaya serilerek arz edilecekler. Dolayısıyla gizli olan şeylerin arz edilmesi, Allah'ın bilmesi için değil, insanların öğrenmesi içindir.

## 5. Güncel Bir Kavram Olarak Portal

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre “portal” İngilizce bir kelime olup “kapı” demektir. Mimarlık terimi olarak ana kapı, bilişim terimi olarak ise belirli bir konuya odaklanmış bilgilerin yer aldığı genel ağ sayfası anlamında kullanılmaktadır. Bu, “Ülkemizde neredeyse her türlü bilgi akışının sağlandığı e-devlet portalında halk kütüphaneleri ile ilgili hizmet bulunmaktadır” örnek cümlesiyle delillendirilmiştir.<sup>105</sup>

Sinema terimi olarak ise portal, bilim kurgu filmlerinde farklı yol ve yöntemlerle de olsa bir mekandan başka bir mekana veya boyuta, bir evrenden başka bir evrene, bir zamandan farklı bir zamana intikali sağlayan kapılar ve vasıtalar hakkında kullanılmaktadır. Mesela 1999 yapımı *Matrix* filminde başrol oyuncusu Neo, gerçek dünyada başının arkasına bağlanan bir kablo aracılığıyla dijital ve sanal dünyaya astral bir beden ile intikal ederek seyahat edip anahtarcı denilen bir kişinin açtığı kapılar, telefon kulüpleri veya aynalar vasıtasıyla sanal dünyalarda farklı mekanlara geçmekteydi. 2005-2010 yılları arasındaki *Narnia Günlükleri* filminde ise kurgulanan portal, sihirli bir kapı, geçit veya dolaptan geçerek gerçekleşmektedir.

Bilim kurgu filmlerde ayna, su, astral beden vb. birçok farklı portaller ile farklı zamanlara, mekanlara, boyutlara ve çoklu evrenlere geçiş tahayyül edilmektedir. Zaman yolculuklarında kullanılan ışınlanma makinesi vb. araçlar da bir nevi portaldır. Portal, fizik veya metafizik olsun fark etmez, ister iki farklı mekan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak açılan geçit kapısı, ister hızlı bir şekilde ulaşmayı sağlayan solucan deliği olsun evrenler arası geçişi mümkün kılan bir yol ve kapıdır. Bilim terimi olarak ise portal ve solucan deliği birbirine yakın manada kullanılmaktadır. Fakat portal ve solucan deliği arasındaki fark portalda iki mekan arasındaki mesafe, açılan kapı ile ortadan kalkmakta olup iki mekan birleşmekte ve birbirine komşu olmaktadır. Fakat solucan deliğinde aradaki mesafe ortadan kalkmamakta iki mekan arasında hızlı intikali sağlayan bir geçiş tüneli oluşmaktadır. 1994 yapımı *Stargate (Yıldız Geçidi)* filminde farklı gezegenlere antik portal geçidiyle seyahat anlatılmaktadır. Portalın daha gelişmiş hali 2016 Marvel yapımı *Doctor Strange* filminde olup dünyada farklı mekanlara portal açılarak intikal sağlanmaktadır. Filmde açılan bir portal aracılığıyla soğuk bir mekandaki hava koşullarının diğer mekana etkisi dikkat çekicidir.

*Matrix*, *Avatar* vb. birçok bilim kurgu filminde dikkatimizi çektiği gibi diğer bir portal çeşidi astral bir beden vasıtasıyla başka bir boyutta veya evrende yaşama imkânıdır. Müminlere cennetin, kafirlere ise cehennem için yerlerinin gösterilmesi için ruhun konulduğu astral bedenler vasıtasıyla cesedin idrak etmesinin sağlanmasıdır. İbn Mes'ûd'a nispet edilen kafirlerin ruhlarının siyah kuşların karınlarında mahpus olarak cehennem ateşine yakın bir mekana intikalin sağlanması da bu tür portal yollarından biri gibi düşünülebilir. İbn Abbas'ın dediği gibi şehitlerin ruhlarının beyaz veya yeşil kuşların içinde cennet avlusunda rızıklandırılması veya İbrâhim el-Lekânî'nin dediği gibi amellerden yaratılan bir beden vasıtasıyla bir nevi astral bedenle veya

<sup>105</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”, Erişim 24 Ocak 2025.

*takva elbisesi* misali ruha ihsan edilecek bir elbiseyle cennetteki yerin gösterilmesi de bir portal çeşidi olarak kabul edilebilir. Bu yorumların sıhhati için ruhun cesetten ayrı müstakil bir varlığı olması gerekir. Zümer sûresinde ruhun uyku veya ölüm sırasında bedenden ayrıldığı, ölümüne hükmedilenlerin tutulduğu, diğer ruhların bedenlerine iade edildiği haber verildiği<sup>106</sup> göz önüne alındığında maddî olmayan bir beden olsun veya olmasın ruhun mekanda seyahat ederken, kendisine mahsus bir vücudu ve sûreti olduğu sabittir. Zira mahluk ve mahdud olan her şeyin bir sûreti olmak zorundadır. Bununla birlikte boyut kapısı ve astral beden gibi portal yoluyla ruhun mekanlar arası seyahati meselesi, günümüzde batıl inançlara sahip kesimler tarafından kullanıldığı bağlamdan bağımsız şekilde anlaşılmalıdır. Bu durum ateist söylem için kullanılan cevher-i ferd meselesinin kelâm tarihinde ispat-ı vacip için delil olarak kullanılması gibi ele alınmalıdır.

## 6. Kelâmî Kavram Olarak Hark ve İltiâm

Hark ve iltiâm (الحَرْقُ وَالْإِتِّئَامُ), bir şeyin yarılp yırtılıp bir kapı veya pencere açılmasının ardından eski haline dönerek bitişmesi ve kaynaşmasıdır. Kelâmcılar, hark ve iltiâm kavramlarını felekler ile irtibatlı olarak kullanmış ve bazı itikadî meseleler bağlamında bunların felekler hakkında imkânını tartışmışlardır. Felsefeciler ve bir kısım Mu'tezilî âlimler, feleklerin hark ve iltiâmı kabul ettiğini inkâr etmiştir.<sup>107</sup> Felek ile ne kastedilmektedir. Şehâbeddin el-Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre felsefecilerin ıstılahında felek ile "gök" kastedilir. Felsefeciler feleği/göğü diri, bilgili, irade sahibi, sadece dairesel hareket eden, kevn ve fesadı, hark ve iltiâmı kabul etmeyen nevi şahsına münhasır bir şey olarak vasıflandırmışlardır. Âlûsî'ye göre bunlar kelâmî eserlerde reddedilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de güneşin ve ayın bir felekte yüzdüğü haber verilmektedir.<sup>108</sup> Tefsircilerin çoğuna göre ayette kastedilen felek, göğün altındaki bir dalgadır. Orada güneş ve ay akıp gider. Dahhâk b. Müzâhim'e (ö. 105/723) göre felek bir cisim değildir. Aslında felek, yıldızların deveran ettiği mekandır.<sup>109</sup>

Mesela cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmasının imkânsızlığını ve kıyamet saatinden sonra yaratılacağını savunan Basra Mu'tezilî âlimlerden Abbâd b. Süleyman'a (ö. 250/864) göre cennet ve cehennem şu anda yaratılmış olsaydı, ya felekler âleminde ya unsurlar âleminde ya da başka bir âlemde olurdu. Ona göre her üç şık da batıldır. Birinci şıkka göre cennet ve cehennem, feleklerde yoktur. Zira felekler, yırtılma ve kaynamayı kabul etmezler. Zira feleklere, oluş ve bozuluşa (kevn ve fesada) tâbi olan mümkünlerin hiçbirisi karışmaz. Oysa cennet ve cehennem oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerdir. Kelâmcılara göre feleklerin yarılma ve kaynamaya konu olması imkânsız değildir.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> ez-Zümer 39/42.

<sup>107</sup> Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed es-Seffârî'nî, *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye* (Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfîkin, 1402/1982), 1/377, 2/294.

<sup>108</sup> el-Enbiyâ 21/33; Yâsîn, 36/40.

<sup>109</sup> Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 9/39.

<sup>110</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/571-572.

İsrâ ve Mi'râc olayının bedensel mi ruhsal mı tahakkuk ettiği kelâm kitaplarında tartışılan meselelerdendir. Tabii Mi'râc konusunda Resûlullah'ın Allah'ın katına çıkması Allah'a mekan nispet etme anlamına gelmeyip Allah mekansal sınırlamalardan münezze olmasından dolayı "Allah'ın katı" ifadesi Kâbe için "Allah'ın evi" denmesi gibi mecazen "arş" hakkında kullanılan bir tabirdir. Cumhur ulemâ mi'râcın bedensel olduğunu savunsa da bazı âlimler ruhsal olduğunu savunmuştur. Bedensel olamayacağını iddia edenler hem bedenın tâbî olduğu âdetullah kurallarını gerekçe göstermiş ve cismin göklere yükselemeyeceğini savunmuş hem de felekler hakkında hark ve iltiâmın varlığını inkâr etmişlerdir. Bedensel olmasının imkânını savunan âlimler, feleklerin hark ve iltiâmı kabul ettiğini ve gökteki kapıların varlığını savunmuşlardır. Felsefecilere göre cisimler heyûlâ ve sûretin bitişmesinden oluşmuş olup bu özelliğe sahip olan şeyler hark ve iltiâmı kabul etmezler. Kelâmcılara göre ise cisimler cevher-i ferdlerin bitişmesinden oluşmuş olup hark ve iltiâmı kabul ederler.<sup>111</sup> Bu konuda felsefecilerin görüşünü reddeden Fahreddin er-Râzî'ye göre felekler hakkında hark ve iltiâmın imkânına dair delil, cisimlerin mütemasil olmasıdır. Dolayısıyla cisimlerden biri için geçerli olan diğer cisimler için de geçerlidir. Semeviyat ve arziyatın içinde bulunan ulvî ve suflî âlemin her ikisi de cisim olmaları bakımında ortak olduklarından, ulvî âlem hakkında geçerli olan suflî âlem hakkında da geçerli ve sahihtir. Zira mütemasil olan şeylerin hükmü tektir. Biri hakkında geçerli olan hüküm diğer geri kalanlar içinde geçerlidir.<sup>112</sup>

Hanbelî âlimlerden Necmeddin et-Tûfî es-Sarsarî'ye (ö. 716/1316) göre göklerin ve feleklerin hark ve iltiâmı kabul etmesinin naklî delillerinden bazıları şunlardır: "O gün gök, bulutlar ile yarılr (تَشَقَّقُ) ve melekler iner de iner."<sup>113</sup>; "Gök yarıldığında (انْشَقَّتْ), kızarmış yağ gibi bir gül olur."<sup>114</sup> Felsefeciler, hark ve iltiâmı reddetmektedirler. Hark ve iltiâmı reddeden felsefecilerin delili şudur. Feleğin hareketi daireseldir. Hark ve iltiâm ise bir kumaşın tek yöne doğru yırtılması gibi müstakim bir hareket ile olur. Bir tek yerde toplanması muhaldir. Çünkü felek cihetlerle sınırlıdır. Şayet hark ve iltiâmı kabul etse bu hareket, bir tek cihetle olur. Necmeddin et-Tûfî'ye göre felsefecilerin bu delili, Allah'ın irade ile değil tabii ve doğal olarak fail olması ilkelerine ve ulvî âlemin zevali kabul etmemesine mebnidir. Her iki ilkeleri de yanlıştır. Allah irade ve ihtiyar ile bir fiili yapar. Allah iradesiyle feleğin dairesel hareketini nefyedip onu müstakim olarak hareket ettirebilir. Böylece felek yırtılmayı kabul eder. Bize göre dairesel hareketin iptali gerekmeden de dairesel bir yırtılma mümkündür. Ayrıca felsefecilere göre cihet sübûtî bir durum iken Necmeddin et-Tûfî'ye göre cihet itibarî ve izafî bir durumdur. Dairesel hareket eden felekte tek cihetle yırtılma olmak zorunda değildir. Ulvî âlem de cisimdir. Her cisim hark ve iltiâmı kabul eder.<sup>115</sup>

Âlûsî'ye göre feleklerin hark ve iltiâmı kabul etmesinin naklî delillerinden birisi sâlih amellerin yükselmesi için gökte açılan kapıların varlığından bahseden ayetlerdir. Kendi zamanındaki astronomi uzmanlarının bir kısmı feleklerin hakkında hark ve iltiâmın imkânını kabul etse de

<sup>111</sup> Muhammed b. Yûsuf el-Kâfî, *el-Ecvibetü'l-kâfiye 'ani'l-es'ileti's-Şâmiye* (Mısır: Matbaatü's-Saade, ts.), 12.

<sup>112</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/72.

<sup>113</sup> el-Furkân 25/25.

<sup>114</sup> er-Rahmân, 50/37. Ayrıca bk. el-İnşikâk 84/1.

<sup>115</sup> Ebü'r-Rebî' Necmeddin Süleymân b. Abdilkavi et-Tûfî, *el-İşâratü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 465.

bazıları gök kapılarının kabul edilmesinin felekler hakkında hark ve iltiâmın imkânsızlığını nefyetmediğini iddia etmişlerdir. Fakat bu ikinci görüş kendi içinde problemlidir.<sup>116</sup> Âlûsî'ye göre hark ve iltiâmın imkânsız olduğuna dair felsefecilerin delilleri örümceğin ağından daha zayıftır. Naklî ve aklî deliller hark ve iltiâmın imkânına delildir. Resûlullah'ın ruh maal-cesed olarak normal şartlarda kırk gecede gidilen Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Filistin'deki Mescid-i Aksâ'ya Burak üzerinde bir gecede götürüldüğüne dair haberler sahihtir. Oradan gökyüzüne aynı Burak'la mı yükseldiği ihtilaflıdır. Âlûsî'ye göre bu konuda sahih olan Resûlullah'a göğe yükselmesi için bir mi'râcın ihsan edildiği ve bu mi'râcla yükseldiğidir. Âlûsî'ye göre Allah dilerse Resûlullah'ı dilediği yere göz açıp kapayıncaya kadar ulaştırabilirdi. Fakat ilahî ikramın ve kerametın izharı vb. hikmetlere binaen bazı vasıtalarla bindirerek arşa yükseltmiştir. Bazı âlimlere göre Resûlullah mi'râca beş binit vasıtasıyla yükselmiştir. Birincisi Beyt-i Makdis'e kadar Burak'la, ikincisi dünya semasına kadar mi'râcla, üçüncüsü oradan yedinci semaya meleklerin kanatlarıyla, dördüncüsü sidre-i müntehaya Cebrail'in kanadıyla, beşincisi ise arşa ise Refref ile yükselmiştir. Âlûsî, kendi zamanındaki keşif ehlinen ilginç bir bilgi aktarmaktadır. Keşif ehline göre ruhun iki cesedi vardır. Gayb âleminde olan ceset latif olup anâsır-ı erbaadan oluşmamaktadır. Şehadet âleminde olan ceset ise kesif olup anâsır-ı erbaadan oluşmuştur. Resûlullah, mi'râca yükselirken şehadet âleminde olan cesedin her unsurunu feleklerdeki küresine bırakmış, ayın bulunduğu felek katına geldiğinde anâsır-ı erbaanın hepsini bırakmıştır. Ondan sonra onunla birlikte sadece latif cesedi kalmıştır. Allah'ın dilediği yere kadar o latif ceset ile yükselmiştir. Geri döndüğünde ise kendisinden ayrılan her unsurunu geri almıştır. Fakat ona göre bu iddia naklî veya aklî hiçbir dayanağı olmayan hurafe bir sözdür.<sup>117</sup> Bu iddiada bahsedilen ruhun latif cesedi, günümüzde astral beden olarak ifade edilmektedir. Ancak Âlûsî, Mi'râc meselesinde astral beden yerine hark ve iltiâm görüşüne daha yakın gözükmektedir. Ancak ona göre cisimler zatî ve hakikati itibarıyla birbirlerine eşit olup bir cisim hakkında sahih olan araz, başka bir cisim hakkında da mümkündür. Güneş dünyadan çok uzakta olmasına rağmen güneş ışınlarında bu hızı yaratan Allah, bu hızlı hareketin benzerini Resûlullah'ın bedeninde veya onu taşıyan şeyde yaratmaya da kadirdir.<sup>118</sup> Ayrıca hark ve iltiâm açısından açılan boyut kapılarıyla uzak mesafelerin daha kısa sürede katedilmesi mümkündür. Meleklerin, Cebrail'in ve vefat eden kişinin ruhunun Allah'ın dilediği bir yere 50.000 yıl miktarında olan bir günde çıkması<sup>119</sup> bu açıdan da ele alınabilir. Açılan boyut kapıları olmasa meleklerin bile 50.000 yıllık bir süreyi katetmesi gerektiği düşünülebilir. Dolayısıyla Resûlullah'ın meleklerle birlikte bu boyut kapılarından geçerek arşa yükseldiği söylenebilir.

Hark ve iltiâm kavramı, kabir azabı ve nimetinin imkânı konusunda da meselenin ispat ve izahında kullanılabilecek birer kavramdır. Zira kafirlerin ateşe arz edilmesinde veya kafirlere cehennemdeki yerlerinin arz edilmesi durumunda ya bir *boyut kapısı portalı* açılarak mekansal olarak iki uzak mekanda bulunan kabir ve cehennem birbirine yaklaşmakta ya da kafirin ruhu siyah bir kuş misali *astral beden portalının* içine konup cehenneme götürülerek cehennemdeki yeri

<sup>116</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/358.

<sup>117</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/11.

<sup>118</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/9, 10.

<sup>119</sup> el-Me'âric 70/4; Mâverî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 6/90.

gösterilmektedir. İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadis-i şerifte kabrin kafirler için cehennem çukurlarından bir çukur olduğu ifade edildiği için boyut kapısı portalı açılması durumunda cehennemin kokusunun kabri kapladığını düşünebiliriz. Ardından boyut kapısı portalı kapanır. Cehennemin kokusunun etkisi zayıflar. Zira dünya hayatında eşya sabit değil, yokluğa meyillidir. Bu durumun sabah akşam gerçekleşmesi, kokunun etkisinin bir süre sonra geçmesinin ve günde iki defa açılarak azabın yenilenmesinin işaretidir. Boyut kapısı portalın açılıp kapanması, hark ve iltiâm kavramıyla uyumlu bir anlatımdır. İbn Mes'ûd'un kendi açıklaması gibi sunduğu betimleme ise hark ve iltiâmdan farklı olarak kafirin ruhunun siyah bir kuş misali astral beden portalının içine hapsedilerek cehennemin üstünde bir yerde durdurulup oradan cehennemdeki yerinin gösterildiği başka bir portal yöntemidir. Fakat astral bedende olsa da olmasa da uzak bir mekana kısa sürede giderken yeryüzünde veya gökyüzünde açılıp kapanan boyut kapılarından geçmek söz konusu olabilir. Resûlullah'ın cennetü'l-mevâ'ya yükselmesine vesile olarak açılan gök kapıları (أَبْوَابُ السَّمَاءِ) Allah'ın ayetlerini inkar eden ve kibirlenen kafirler için açılmayacak.<sup>120</sup> Kafirler için berzah âleminde cehenneme bakmalarını mümkün kılan bir kapı açılacak, kıyamet günü ise bizzat cehennem kapıları (أَبْوَابُ جَهَنَّمَ) açılacak ve o kapılardan cehenneme girecekler.<sup>121</sup> Müminler için ise cennetin kapıları açılacak (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) ve o kapılardan cennete girecekler.<sup>122</sup> Bu haliyle portal, kelâmcıların hark ve iltiâm kavramıyla benzerlik arz etmektedir. Aynı zamanda ölümden sonra berzah âleminde melekler tarafından açılan bir boyut kapısıyla cennetteki veya cehennemdeki yerlerin gösterilmesi ile açılan portalın etkisiyle kabrin cennet bahçelerinden bir bahçeye veya cehennem çukurlarından bir çukura dönüşmesi mümkündür. Boyut kapısına işaret eden rivayetlerin birinde, ölüm meleği insan nefsinin kabz edilmesinden sonra kabre iadesinin ardından münker ve nekir dışında bir meleğin gelerek mümin için kabrinin göz alabildiğinde genişletildiğinden cennete doğru “bir kapının” mümine açılmasından ve müminin cennetteki yerine bakmasından (ثُمَّ يَفْتَحُ لَهُ بَابٌ إِلَى الْجَنَّةِ فَيَنْظُرُ إِلَى مَقْعَدِهِ وَمَنْزِلِهِ مِنْهَا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ) bahsedilmektedir. Kafir için ise cehennem ateşine doğru bir kapı açıldığından ve kıyamet gününe kadar kafirin cehennemdeki yerine bakacağı (ثُمَّ يَفْتَحُ لَهُ بَابٌ إِلَى النَّارِ فَيَنْظُرُ إِلَى مَقْعَدِهِ فِيهَا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ) anlatılmaktadır.<sup>123</sup>

Son olarak En'âm sûresinde portal kavramıyla ilişkilendirilebilecek iki kavram karşımıza çıkmaktadır. “Onların yüz çevirmesi sana ağır geldiyse onlara bir ayet (harikulade bir mucize) getirmen için gücün yeterse yeryüzünde bir tünel (تَنْقُطُ فِي الْأَرْضِ) veya gökyüzünde bir merdiven (سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ) araştır”<sup>124</sup> ayetindeki tünel ile yeryüzünde farklı mekanlara, merdivenle ise gökyüzünde farklı alemlere geçiş yapmayı mümkün kılan boyut kapıları kastedilmiş olabilir. Zira tünel şeklinde çevrilen “nefak” kelimesi birden fazla giriş çıkışı olan geçiş yolu olarak günümüz bilim kurgu felsefesinde bahsedilen boyut kapıları vb. “yeryüzü portalı” olarak anlaşılabilir. Merdiven şeklinde çevrilen “süllem” kavramı ise gökyüzünde yükselerek farklı evrenlere gidebilmenin bir yolu olarak günümüz bilim kurgu felsefesinde bahsedilen solucan deliği vb. “gökyüzü portalı”

<sup>120</sup> el-A'râf 7/40; el-Kamer 54/11.

<sup>121</sup> en-Nahl 16/29; ez-Zümer 39/72; el-Mü'min 40/76.

<sup>122</sup> ez-Zümer 39/73.

<sup>123</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Müsannef fi'l-ahadis ve'l-asâr*, thk. Kemal Yusuf (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/56; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ruh*, 46, 47.

<sup>124</sup> el-En'âm 6/35.

olarak anlaşılabilir. Zamanlar arası geçiş ile ilgili portalın denizde olma ihtimali var. Zira Hz. Musa'nın Hz. Hızır ile buluşacağı yerde azık olarak yanlarına aldıkları ölü balık, birden bire canlanıp denizde bir yol tutup (فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا) gözden kaybolmuştur. Hz. Musa'nın yanındaki rafiki, balığın tuttuğu bu yolu acayip bir şey (وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا) olarak nitelemiştir.<sup>125</sup> Günümüzde Hz. Hızır'ın zaman yolcusu olabileceğine dair yapılan yorumları da bu bağlamda incelemek gerekmektedir.

## Sonuç

Kelâm âlimleri kitaplarında çoğu zaman Kur'an'daki ıstılahları kullansa da bazen farklı terimler/ıstılahlar ortaya koymuşlardır. Kur'an'da peygamberlerin nübüvvet iddiasında sadık olduklarının delili olarak verilen harikulade olaylar “ayet” kavramıyla ifade edildiği halde, kelâm âlimleri kitaplarında çoğunlukla “mûcize” kavramını kullanılmıştır. Kur'an'da Allah kendisi hakkında Evvel ve Ahir isimlerini kullandığı halde kelâm âlimleri bunlara ek olarak kitaplarında Kadîm ve Bâkî isimlerini kullanmıştır. Kelâmcıların ürettikleri kavramlardan birisi de hark ve iltiâm kavramıdır. Her ne kadar bu kavramlar, daha çok cennet ve cehennemin yeri ve şu anda mahluk olup olmadığı, şakk-ı kamer, isrâ ve mi'râc ile ilgili üretilmiş olsa da kabir hayatında ateşe arz edilme konusunda da kullanılabilir. Araştırma sonunda ateşe arz ve portal kavramları arasında ciddi bir ilişki olduğu ve kabir azabı ve nimetinin ruh ve bedenle ilişkisi konusunda farklı bir açıklama yöntemi olacağı kanaati kuvvetlenmiştir. Ataşe arz etme kavramının anlamı konusunda muhtemel görüşler özetle şu şekildedir. Kafirlerle cehennemlik oldukları bildirilerek haklarındaki hüküm bildirilir. Kabirde kafirlere cehennemdeki yerleri gösterilir. Kafirlerin cesetleri kabirde kalırken ruhları siyah bir kuşun içine konup cehennemin yanına götürülerek ve cehennemin üst tarafında durdurularak ruhlarına cehennemdeki yerleri arz edilir. Aynı şekilde cehenneme de, orayı hak eden kafirler bildirilir, gösterilir veya sunulur. Zemahşerî'ye göre Araplar “deveyi havuza arz ettim” deyince havuzu deveye arz etmeyi de kastederler.

Bize göre “arz”, gizli olan bir şeyi aklî veya hissî açıdan nazara sunarak o şeyi meşhûd veya ma'lûm kılmaktır. Meşhûd kılmak, o şeyi beş duyuya arz etmektir. Dünyanın arazları, insanın beş duyusuna sunulan geçici ve değişken şeylerdir. Kişinin ticarî bir malı satım için müşterinin nazarına sunması, hissî açıdan görünür kılmasıdır. Kişinin şarkı söyleyerek güzel sesini topluma arz etmesi sesini işitilir kılmasıdır. Güzel koku, buruna arz edilir. İnsan bedeni, göze arz edilir. Lezzetli nimetler, insanın damak tadına arz edilir. Ma'lûm kılmak ise bir konuda akla sunarak o konuda muhatabın vâkıf olmasını sağlamaktır. Ta'rîz sanatında, kişinin niyetini bazı lafızlarla muhatabın nazarına sunması ve niyetini kapalı şekilde ima etmesi aklî açıdan maksadını ma'lûm kılmasıdır. Hiçbir şey Allah'a gizli olmadığı ve her şey Allah'a ma'lûm olduğu için insanların mahşerde Rabb'lerine arzının hakikat değil mecaz olduğu, bununla kastedilen kafirlerin hesap vermek üzere Rabb'lerinin huzuruna arz edilmeleri olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmada portal kavramıyla, özellikle bilim kurgu filmlerinde sıklıkla karşılaştığımız, çoklu evrenlere veya farklı zaman ve mekanlara geçiş yapmayı sağlayan, boyut kapıları, solucan delikleri ve astral bedenler ile Kur'an'da, hadislerde ve kelâm ilminde ateşe arz, ruhun kuşların bedenlerine konulması, hark ve iltiâm vb. kavramlar arasında kabir azabının keyfiyetine dair

<sup>125</sup> el-Kehf 18/61, 63.



alakalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Kelâm ilminde buna dair önemli bir birikim olduğu görülmüştür. Bu ilmî birikim güncel dille birlikte tekrardan yorumlanabilir. Buna göre farklı derece ve derekelere müstehak olan insanlar için farklı portal uygulamaları geçerli olabilir. Bütün müminlere cennetlik oldukları müjdelenerek Allah'ın hükmünün bildirilip arz edilmesi konusunda elbette bütün müminler müşterektir. Fakat şehitlerin makamlarının sâlih müminlerin makamından yüksek olması sebebiyle şehitlik makamına ulaşmamış müminlere cennetteki yerlerine açılan boyut kapısı portalından cennetin raihası kabirlerini doldurarak kabirleri cennet bahçesinden bir bahçeye dönüşebilir. İbrâhim el-Lekânî'nin dediği gibi amellerden yaratılan bir beden vasıtasıyla bir nevi astral bedenle veya *takva elbisesi* misali ruha ihsan edilecek bir elbise ile cennetteki yerin gösterilmesi de bir portal çeşidi olarak kabul edilebilir. Şehitlerin ruhlarına ise cennet avlusunda rızıklanabilecekleri beyaz veya yeşil renkli uçabilen kuş misali astral beden portalı ihsan edilmektedir.

Kafirlerden olan zâlimlere ölümlerinin hemen akabinde cehennemlik olduklarına dair meleklerin Allah'ın hükmünü arz etmeleri konusunda tüm zâlim kafirler müşterektir. Bundan dolayı berzah âleminde kafirlerden olan zâlimler dünyada geri dönerek hakikati tasdik edip müminlerden olmak, kafir olan münafıklar ise tasadduk edip sâlihlerden olmak isterler. Firavun hanedanı vb. zâlim kafirlerin derekesi diğer kafirlerin derekesinden daha aşağıda olduğu için onlara sağlanan portal ile zâlim olmayan kafirlere sağlanan portal aynı şekilde olmayacaktır. Bazı kafirlerin ruhları siyah renkli kuş misali astral beden portalına hapsedilerek cehennemin üstünde durdurularak cehennemdeki yerleri gösterilirken, bazı kafirlere ise kabirlerindeyken cehennemdeki yerlerine sabah akşam açılan boyut kapısı portalı vasıtasıyla cehennemin kokusu kabirlerini doldurduğu için kabirleri cehennem çukurlarından bir şube olarak azap görebilirler.

## Kaynakça

- Akın, Murat. “Mu‘tezile’ye Göre Kabir Azâbı”. *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (Aralık 2017), 151-177. <https://doi.org/10.61304/did.395190>.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsiri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü’l-dîn*. İstanbul: Medresetü’l-İlahiyat bi Dâri’l-Funûn, 1928.
- Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim. *Dîvânü Zi’r-rumme Şerhu Ebî Nasr el-Bâhilî Rivâyetu Sa’leb*. thk. Abdulkuddus Ebu Salih. Cidde: Müessesetü’l-İman, 1402/1982.
- Begavî, Ferrâ. *Şerhu’s-sünne*. thk. Şuayb Arnavud - Muhammed Züheyr. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983.
- Coşkun, Ahmet. “Mesh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 29/303-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta’rîfât*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu’l-ebsat*. Birleşik Arap Emirliği: Mektebetü’l-Furkân, 1419/1999.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredat (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Eş‘arî. *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*. thk. Hüseyin Mahmud. Kahire: Darü’l-Ensâr, 1397.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Me‘ânî’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Yusuf vd. Mısır: Darü’l-Mısriyye, ts.
- Harman, Vezir. *İbrahim el-Lekanî’nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- İbn Atiyye. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîz*. thk. Abdusselam Abduşşafii. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebi Şeybe. *el-Kitâbü’l-Müsannef fi’l-ahadis ve’l-asâr*. thk. Kemal Yusuf. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi’l-milel ve’n-nihal*. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, tr.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Usûl ve’l-fürû‘*. thk. Muhammed Atif. Kahire: Dârü’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Ruh*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed. Beyrut: Dârü Tibe, 1420/1999.
- İbn Teymiyye. *el-İstikâmetü*. thk. Muhammed Reşâd. Medine: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud, 1403.
- İbnü’l-Enbârî, Ebu Bekir Muhammed b. Kasım. *el-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1407/1987.

- İbnü's-Sikkât, Ebû Yusuf Ya'kûb b. İshâk. *İslâhu'l-mantık*. Beyrut: Dârü't-Turâsi'l-Arabi, 1423/2002.
- İzz b. Abdusselâm. *Beyânu ahvâli'n-nâs yevme'l-kıyâme*. thk. İyâd Hâlid et-Tebbâ. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâfî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Ecvibetü'l-Kâfiye 'ani'l-es'ileti's-Şâmiye*. Mısır: Matbaatü's-Saade, ts.
- Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim. *Hidâyetü'l-mürîd*. thk. Mervân Hüseyin Muhammed Abdussalihin. Kahire: Dârü'l-Basâir, 1430/2009.
- Mâtürîdî. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merzübân, Ebû Muhammed Abdullâh b. Cafer b. Dürüsteveyh. *Tashîhu'l-fasîh ve şerhuhu*. thk. Muhammed Bedevi. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ, 1419/1998.
- Öznurhan, Halim. "İstılah". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. EK-1/575, 576. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Seffârî, Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye*. Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikin, 1402/1982.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsîd fi ilmi'l-keîlâm*. Pakistan: Dârü'l-Maarifin-Nu'maniyye, 1401/1981.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmeddin Süleymân b. Abdilkavi. *el-İşâratü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Türk Dil Kurumu (TDK). "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". Erişim 24 Ocak 2025. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/2 (Aralık 2017).
- Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407



## Mâverâünnehir Hanefîliği'nde İman-Amel İlişkisi Bağlamında Şerâi' Kavramı

The Concept of Sharâ'i' in the Context of the Īmān-'Amal Relationship in  
Māwarā' al-Nahr Ḥanafism

**Ahmet ATEŞYÜREK**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya/Türkiye  
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Amasya/Türkiye  
[atesyurek77@gmail.com](mailto:atesyurek77@gmail.com) | [orcid.org/0000-0001-9436-0725](https://orcid.org/0000-0001-9436-0725) | [ror.org/00sbx0y13](https://ror.org/00sbx0y13)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 21 Mart 2025        | 21 March 2025         |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 02 Haziran 2025     | 02 June 2025          |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan

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

### Ethical Statement

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Ateşyürek, Ahmet. “Mâverâünnehir Hanefîliği'nde İman-Amel İlişkisi Bağlamında Şerâi' Kavramı”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 254-261. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1662921> ”

## Öz

Bu çalışma, şerâi' kavramının ırcâ düşüncesi içindeki gelişimini 5/11. yüzyıla kadar takip ederek, Mâverâünnehir Hanefiliği çerçevesinde incelenmesini amaçlamaktadır. Araştırma, özellikle iman-amel ilişkisi bağlamında şerâi' kavramının teolojik seyrini ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışma, bu kavramın İslâmî mezhepler arasında nasıl farklı şekillerde ele alındığını ve bu bağlamda itikâdî ve dolayısıyla fikhî tartışmaları nasıl etkilediğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Metodolojik olarak, çalışma “anlayıcı-yorumlayıcı” bir yöntem izlemektedir. Bu bağlamda, Hanefî ve genel İslâm düşüncesindeki temel isimlere nispet edilen klasik kelâmî eserler incelenmektedir. Çalışmada, şerâi' kavramının erken dönem itikâdî tartışmalardaki rolü ele alınarak, özellikle Hâricî, Ashâbü'l-Hadîs ve Hanefî geleneklerindeki anlam farklılıkları değerlendirilmiştir. Ebû Hanîfe, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî, Mâtürîdî, Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin eserleri merkeze alınarak rivayetler, kelâmî risaleler ve fikhî metinler üzerinden kavramın ırcâ söylemi içinde nasıl şekillendiği analiz edilmiştir. Araştırmada, şerâi' kavramına yönelik üç temel yaklaşım tespit edilmiştir. Hâricîler, şerâi'yi imanın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirerek, günahkârların tekfir edilmesini savunmuştur. Ashâbü'l-Hadîs, ameli imanın tanımına dâhil etmekle birlikte, kişinin işlediği günah sebebiyle imandan çıkmayacağını genel olarak kabul etmiştir. Hanefî gelenek ise şerâi'yi imanın bir gereği olarak ele almış, fakat onu imanın tanımından bağımsız bir sorumluluk olarak görmüştür. Araştırma bulgularına göre, Ebû Hanîfe'nin imanı “tasdik” olarak tanımlaması ve ameli “muwazzaf” yani bir yükümlülük olarak değerlendirmesi, daha sonraki tartışmaların çerçevesini belirlemiştir. Mâverâünnehir'deki Hanefî âlimleri, bu ayrımı daha da sistematik hâle getirerek, Ashâbü'l-Hadîs ve diğer teolojik ekollerin eleştirilerine karşı bu kavramı geliştirmiştir. Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî, Cibrîl hadisini merkeze alarak, şerâi' kelimesinin hadise sonradan eklenmediğini savunmuş ve bu çerçevede Ashâbü'l-Hadîs'in itirazlarına cevap vermiştir. Ebû Şekûr es-Sâlimî ise, tartışmayı daha da derinleştirerek şerâi' kavramına ek olarak şerâit kavramını işin içine sokmuştur. O, şerâi'nin imanın şerâitinden farklı olduğunu vurgulamakla birlikte imanın varlığının ortaya çıkardığı bir sorumluluk oluşunu detaylandırmıştır. Ayrıca şerâi'nin sübütunun kesinliği bağlamında imanla olan ilişkisine değinmiştir. Bu çerçevede, şerânin yükümlülüğünü reddetmenin veya hafife almanın kişiyi iman dairesinden çıkaracağını örneklerle yer vererek açıklamıştır. Sonuç olarak, bu çalışma Mâverâünnehir Hanefiliğinde şerâi' kavramının metodolojik ve doktriner gelişimini inceleyerek, Hanefî ekolünün iman-amel ilişkisini nasıl dengelediğini ortaya koymaktadır. Elde edilen veriler, İslâm düşüncesinde iman ve amel ilişkisine dair tartışmaların nasıl şekillendiğini ve ırcâ düşüncesinin Hanefî-Mâtürîdî doktrininde nasıl bir rol oynadığını anlamaya katkı sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam mezhepleri tarihi, Mâverâünnehir Hanefiliği, Ebû Hanîfe, ırcâ, Şerâi'.

## Abstract

This study investigates the development of the concept of sharā'i' within Irjā' thought until the 5th/11th century, focusing on its evolution in Transoxanian Ḥanafism. The research aims to trace the theological trajectory of sharā'i', particularly in the context of debates on the relationship between faith (imān) and deeds ('amal). The study holds significance as it sheds light on how this concept was understood differently across Islamic sects, influencing broader theological and legal discourses. Methodologically, the study follows an interpretive-understanding approach, examining classical theological texts attributed to key figures in Ḥanafî and broader Islamic thought. The research analyzes the role of sharā'i' in early doctrinal disputes, particularly in Kharijite, Ahl al-Ḥadîth, and Ḥanafî traditions, with special emphasis on the works of Abū Ḥanîfa, Makhûl al-Nasafî, Mâturîdî, Abū al-Mu'în al-Nasafî, and Abū Shakûr al-Sâlimî. A textual analysis of ḥadîth reports, theological treatises, and jurisprudential writings is conducted to assess how sharā'i' was framed within Irjā' discourse. The research identifies three major perspectives on sharā'i'. The Kharijites regarded it as an inseparable condition of faith, leading to their strict stance on sin and apostasy. The Ahl al-Ḥadîth, while including deeds in their definition of faith, generally avoided extreme positions on excommunication. The Ḥanafî tradition, however, maintained a moderate stance by defining sharā'i' as a responsibility rather than a prerequisite for faith, distinguishing it from sharā'iṭ (conditions of faith). Findings indicate that Abū Ḥanîfa's articulation of faith as taşdiq (affirmation), with deeds classified as obligations (muwazzaff), set the foundation for subsequent theological debates. Later Ḥanafî scholars, particularly in Transoxiana, further developed this distinction, responding to critiques from Ahl al-Ḥadîth and other theological currents. Mâturîdî and Abū al-Mu'în al-Nasafî engaged with the Ḥadîth of Jibrîl, countering claims that sharā'i' was a later interpolation. Abū Shakûr al-Sâlimî further deepened the discussion by introducing the concept of sharā'iṭ alongside sharā'i'. While emphasizing the distinction between sharā'i' and the sharā'iṭ al-imān (conditions of faith), he elaborated on the notion that faith gives rise to a particular sense of responsibility. He also addressed the relationship between sharā'i' and faith in the context of their definitive establishment. Within this framework, he explained—by citing examples—that

denying or belittling the obligation entailed by the sharā'i' could expel a person from the fold of faith. In conclusion, this study highlights the methodological and doctrinal trajectory of sharā'i' in Transoxanian Ḥanafism, demonstrating how the Ḥanafī school balanced legal and theological concerns in response to competing religious discourses. The research contributes to a deeper understanding of faith-deeds dynamics in Islamic thought and the role of Irjā' in shaping Ḥanafī-Māturīdī doctrine.

**Keywords:** History of Islamic sects, Māwarā' al-Nahr Ḥanafism, Abū Ḥanīfa, Irjā', Sharā'i'.

## Giriş

Bu çalışma, ircâ düşüncesindeki şerâi' kavramının 5/11. asra kadar olan gelişimini Mâverâünnehir Hanefîliği üzerinden takip etmeyi amaçlamaktadır. Malum olduğu üzere, Hanefî mezhebi İslâm coğrafyasında erken dönemlerden itibaren geniş bir coğrafyada benimsenmiş ve yaygınlık kazanmış bir mezheptir. Bu geniş coğrafyanın barındırdığı kendine has farklılıklar ve süreçler Hanefîlik içerisinde farklı yönelimleri ortaya çıkarmıştır. Bu yönelimler içerisinde, fıkhîta kahir-i ekseriyetle Hanefî olmakla birlikte iman konusunda “el-menziletü beyne'l-menziyeteyn” düşüncesiyle diğer Hanefîlerden ayrılan, Mu'tezile de yer almaktadır. Çalışmada “İrcâ düşüncesini savunan Hanefîler” ifadesi Mu'tezilî olanlarla Mu'tezilî olmayan (özellikle de çalışmada ele alınmaya çalışılan Mâverâünnehir bölgesindeki) Hanefîleri ayırt etmek maksatlı kullanılmıştır. İrcâ düşüncesini savunanlarla diğer dinî anlayışlar arasındaki kadîm îtikâdî tartışmanın, ilk fırkalaşmalarla paralel bir şekilde, iman-amel ilişkisi üzerine olduğu bilinen bir husustur. Bu tartışmanın uzanımı olarak ikrar, tasdik, amel, imanın şubeleri, imanda istisna, iman dereceleri, imanda artma eksilme, iman ve islam kelimelerinin farklılığı/özdeşliği gibi meseleler gündeme gelmiştir.<sup>1</sup> Bu çerçevede tartışılan kavramlardan birisinin de “şerâi'” kavramı olduğu anlaşılmaktadır.

Şerâi' kelimesi şeriat kelimesinin çoğuludur. Kelime anlamı olarak şeriat, suya giden yol, takip edilen yol demektir. Terim olarak ise Allah'ın oruç, namaz, hac, nikâh gibi kulları için koyduğu kural nevinden şeylerin adı olmuştur.<sup>2</sup> Kelimenin din anlamı taşıdığını da belirtmek gerekir. Ancak Allah'ın gönderdiği “din”, inanç ve ahlâk esasları bağlamında, tüm zamanlarda aynı kabul edilmiştir. Şeriat ise daha çok farklı zaman ve mekânlardaki bireysel ve toplumsal dinî görevlerin kanuni yönünü ifade eder.<sup>3</sup> Bu bilgilerden hareketle, şerâi'nin iman gerektirdiği görev ve sorumluluklar olduğu ifade edilebilir. Kavramın bu anlamı, dinî anlayışlar tarafından söylemleriyle doğru orantılı olarak, farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Çünkü söylemlerde kullanılan kavramların somut anlam ve işlevleri, ancak belirli bir bağlam içinde karşılık bulmaktadır. Söylemler, izole bir şekilde varlık göstermez; aksine, bir bağlam içinde şekillenir, diğer söylemler ve bağlamlarla etkileşim kurar ve bu süreçte dışsallaşır. Söylemler,

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 73-152.

<sup>2</sup> İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim b. Ali, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 8/175.

<sup>3</sup> Bu açıdan bakıldığında tarih boyunca Yahudi şeriatı, Hristiyan şeriatı ve İslâm şeriatinden bahsedilebilir. Müslümanların ilk müfessirlerinden sayılan Mukâtîl b. Süleyman (öl. 150/767), önceki kitapların nesh edilmesinden bahisle, Kur'ân'da geçen beyyinât ifadesini Allah'tan getirdiği kanunlar anlamında, Hz. Muhammed'in şerâi'si olarak açıklamaktadır. Bk. Ebü'l-Hasen Mukâtîl b. Süleyman, *Tefsîrü Mukâtîl b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 2002), 1/180.

anlatıların rastgele bir kısmının çıkarılması değil; aksine, sosyal bir bağlamda anlam üreten, bağlam tarafından şekillendirilen ve aynı zamanda bağlamın sürekliliğini sağlayan ifadeler ve cümle gruplarının oluşturduğu dinamik bir yapıdır.<sup>4</sup> Çalışmanın odaklandığı ircâ düşüncesine sahip Hanefîler ise şerâî kavramını ircâ söylemleri ile uyumlu bir şekilde anlamışlardır. Buna göre, kavram amellerin imandan ayrı oldukları bağlamı üzerinden vücut bulmaktadır. Diğer söylemler, özellikle de Ashâbü'l-Hadîs'le olan iletişim, süreçte kavramın dışavurumunda etkili olmuştur. Bu çerçevede kavramın gelişiminin izlenmesinde mezhebin kendi macerasını merkeze almak gerekmektedir.<sup>5</sup>

Şerâî'u'l-îmân kavramının ilk dinî metinlerden itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Bu kavram, Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhu'l-ebsat* adlı eserde de karşımıza çıkmaktadır. Konumuz açısından dikkat çekici olan husus ise, kavramın risalede ayrıca hadis metni içerisinde geçiyor olmasıdır.<sup>7</sup> Bu durum kavramın otantikliğine katkı sunmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe bu rivayeti imanın tarifi ile ilgili soruya cevap sadedinde aktarmaktadır. Üstelik bu rivayet Cibrîl hadîsi olarak bilinen hadistir. Cibrîl hadisi birçok kaynakta geçmekle birlikte, bu hadise dair en erken kaydın yine Ebû Hânîfe'nin bahsi geçen rivayeti olduğunu eklemek de anlamlı olacaktır.<sup>8</sup> Ashâbü'l-Hadîs bu rivayetteki “şerâî” kelimesinin sıhhati ile ilgili çekincelerini öne sürerek itirazlarda bulunmuşlardır. Aslında bu itirazın arkasında, Ebû Hanîfe'nin hocalarından biri olan<sup>9</sup> Alkame b. Mersed (öl. 120/738) başta olmak üzere, râvîlerinin Mürcîî olmaları ithamı yatmaktadır. Ashâbü'l-Hadîs'e göre, Mürcie şerâî'yi imanın kendisinden saymadığı için rivayetteki “İslam nedir?” sorusunu “İslam'ın şerâî'si nedir?” şeklinde eklemede bulunarak aktarmaktadır.<sup>10</sup> Cibril rivayeti üzerindeki bu eleştiriden hareketle şerâî kavramına yaklaşıldığında, hicrî 1/7. asrın sonlarına kadar uzanan bir söylem farkından bahsedilebilecektir.

## 1. Şerâî Kavramının Şekillenme Süreci

Hiz. Peygamber'in vefatından sadece çeyrek asır sonra, Müslümanlar ilk defa devlet olma tecrübesini yaşamakla kalmayıp, büyük bir imparatorluğu yönetmek durumunda kalmışlardır. Bu baş döndürücü büyüme, akabinde birçok sorunu gündeme getirmiş, ortaya çıkan sosyal, siyasi ve ekonomik problemler çözülemediği gibi halife Hiz. Osman'ın (öl. 35/656) öldürülmesiyle geri dönülmez bir sürece evrilmiştir. Bu noktada, Arapların İslam'la birlikte yaşadıkları “medenîleşme” tecrübesine uyum sağlayamayan Hâricîlerin ortaya çıkışı konumuz açısından önem taşımaktadır. Hâricîlerin ideolojilerinin şekillenmesi, siyasi ve sosyal olaylara verdikleri tepkilerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Hiz. Osman'ın ardından yönetimi elinde tutanlara

<sup>4</sup> Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite* (İstanbul: Paradigma, 1999), 27.

<sup>5</sup> Mezheplerin anlaşılmasında kendi düşünsel gelenekleri içerisinde değerlendirilmelerinin önemine dair bk. Mehmet Kalaycı, “Şifilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 293-319.

<sup>6</sup> Mukâtîl b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtîl b. Süleyman*, 1/180.

<sup>7</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, “el-Fıkhu'l-ebsat”, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 45.

<sup>8</sup> Bekir Tatlı, “Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadîsi'nin İsnâdlarının Tahlili”, *Dinî Araştırmalar* 6/18 (2004), 26.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyer-i a'lamî'n-nübelâ* (b.y.: Dârü'l-Hadîs, 2006), 5/509.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîb sünen Ebî Dâvûd ve izâhu alilîhi ve müşkilâtihî*, thk. Nebîl b. Nassar es-Sindî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019), 3/193-194.

karşı duydukları hoşnutsuzluk, onları yeni bir ideolojik zemine yönlendirmiştir. Bu zeminde, kendi düşüncelerini meşrulaştırmak ve daha geniş bir taban oluşturmak amacıyla dini söylemlerini ön plana çıkarmışlardır. Hâricîler, farklı siyasi, sosyal ve hukuki olayları iman ve amel bağlamında değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşım, onların diğer Müslüman grupları tekfir etmelerine zemin hazırlamıştır. Hâricîlerin inanç sisteminin temelini, iman, dil, kalp ve amel arasındaki ilişki oluşturur. Onlara göre, iman sadece dil ile ikrar etmekten ibaret değildir. Aynı zamanda kalben tasdik etmek ve amele dönüştürmek gereklidir. Bu aşamada, Hâricî söylem daha ileri giderek, imanın süreklilik arz ettiğini ve ibadetlerin eksikliği veya günahların işlenmesi durumunda geçersiz hale geleceğini savunmuştur.<sup>11</sup> Çalışma bağlamında ifade edilirse, imanın şerâi'sinin yerine getirilmesinde bir eksiklik kabul edilebilir değildir. Bahsi geçen durumlarda ortaya eksik bir iman çıkar. Bu bakış açısına göre, eksik bir iman geçersizdir. Sonuç olarak, Hâricîlerin inanç sistemi, siyasi tepkilerin dini bir söylem içerisine oturtulmasıyla ortaya çıkmış, iman merkezli olmayan, küfür merkezli bir anlayışla karakterize olmuştur. İman, amel ve ceza anlayışlarındaki aşırılıklar, onları diğer İslâmî gruplardan ayıran en belirgin özellikleridir.<sup>12</sup>

İmanın süreklilik arz ettiği, ibadetlerin eksikliği veya günahların işlenmesi durumunda imanın geçersiz olacağına dair Hâricî söylem, Müslümanların bir kısmı tarafından toplumsal birliği tehdit edici bir bağlamda okunmuştur. Bu bağlam ırcâ düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir. Zira Hâricîlerin toplumu tehdit eden bu söyleminin ırcâ söylemiyle girdiği etkileşim, ırcâ düşüncesinde mü'mini büyük günahından dolayı tekfir etmeme şeklinde dışa vurmuştur. İrcâ söyleminin sürekliliği ise, süreçte daha çok Ashâbü'l-Hadîs ile muhataplık ilişkisi içerisinde gerçekleşmiştir. Çünkü Hâricî düşünce kısa süre içerisinde, İslâm'ın merkez beldelerine barınamayarak muhalif duruşlarını devam ettirebilecekleri uzak beldelere gitmek durumunda kalmışlardır. Bu aşamadan sonra, ırcâ söylemine karşı sesini yükselten en güçlü anlayışın Ashâbü'l-Hadîs olduğu ifade edilebilir. Zira onların iman tanımında da amel imana dâhildir. Ancak bu, Hâricî anlayıştan farklı olarak, kişinin günah işlemesi durumunda küfre girdiği iddiasını destekleyecek argümanları merkeze almamaktadır.<sup>13</sup>

Ashâbü'l-Hadîs içerisinde, özellikle Mihne olaylarından sonra, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) isminin öne çıktığı bilinen bir husustur. Onun Nişabur'daki dostlarıyla şehirdeki "Mürchie"nin faaliyetlerine dair mektuplaştığı ifade edilmektedir. İrcâ söylemi karşıtlığında, Ahmed b. Hanbel ve hocası İshak b. Râhûye gibi isimlerden önce, dikkatimizi çekecek ilk isimlerden birisinin Nadr b. Şümeyl (öl. 203/818) olduğu ifade edilebilir.<sup>14</sup> O, Ebû Hanîfe'nin ashâbı ile iman kavramı üzerine farklı tartışmalara girmiştir.<sup>15</sup> Merv kadılığı döneminde, Hanefî kadıları azletmeye çalışacak kadar mutaassıp bir Ashâbü'l-Hadîs taraftarı olduğu ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Nadr b. Şümeyl gibi Ashâbü'l-

<sup>11</sup> Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-îmân: ve me'âlimuhû, ve sunenuhû, ve istikmâluhû, ve derecâtuhû*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî (b.y.: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2000), 76.

<sup>12</sup> Konuya dair bk. Furat Akdemir, "İlk Dönem İman-Siyaset ilişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sîre Eseri Bağlamında)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 170-198.

<sup>13</sup> Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-îmân*, 78.

<sup>14</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 51.

<sup>15</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Humeydî Abdülmecid (Riyad: Dârüssamî, 2000), 1/304.

<sup>16</sup> Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *Menâkibü'l-imâm el-a'zam Ebî Hanîfe* (Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1903), 2/106.



Hadîs'in ardından gelen takipçileri, imanın ikrar, tasdik ve organlarla amel olduğunu savunan eserler kaleme almışlardır. Bu konudaki muhataplarının Ebû Hanîfe'nin şahsı ve daha sonra onun ırcâ görüşünü savunan taraftarları olduğu bilinen bir husustur. Bu çerçevede, Ashâbü'l-Hadîs'in merkeze aldığımız şerâî kavramına yaklaşımına bakmakta fayda vardır. Konuya dair, Nadr b. Şümeyl'in de öğrencisi olan, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *Kitâbü'l-Îmân*'ı başvurulabilecek en erken kaynaklardan biridir. Kâsım b. Sellâm ilim ehlinin imanın tanımı konusunda ikiye ayrıldığını söylemektedir. Bir grup, imanı kalple tasdik, dille ikrar ve organlarla amel olarak tanımlamış, diğer grub ise imanı kalp ve dille tasdikten ibaret görmüştür. Bu grup amelleri imandan ayrı olarak takvaya dahil etmiştir. Kâsım b. Sellâm'a göre doğru olan birinci grubun yaptığı tanımdır. O diğer tanımın yanlışlığını Hz. Peygamber'in Mekke ve Medîne dönemleri arasındaki farka dikkat çekerek açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre, İslam'ın ilk yıllarında iman şehadet getirmekten ibaret olmuştur. Hz. Peygamber Mekke döneminde insanları şehadete davet etmiştir. Bugünkü gibi iman gerektirdiği sorumluluklar söz konusu olmamıştır. Kişinin sadece Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap vermesi, mü'min olması için yeterli görülmüştür. Hicretten sonra, ikrara ek olarak, namaz, abdest ve faiz gibi emirler geldiğinde mü'minler bunları da ikrarda olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu çerçevede, sonraki emredilen sorumluluklar olan "şerâî" ile ikrar aynı konumdadır. Zira bunların hepsi Allah'ın emrinin icabı yerine getirilmiştir. İmân'ın şerâî'yi farklı zamanlarda emredildiğinde, mü'minler her biri için ayrı ikrarda bulunmuşlardır. Bu açıdan ilki sonuncusundan farklı değildir.<sup>17</sup> Bu anlayışa göre iman, Allah tarafından gelen her yeni sorumluluğun ikrarını da gerektiren, aksi takdirde önceki ikrarların da geçerli olmadığı bir süreci içermektedir. Ashâbü'l-Hadîs'in meseleye yaklaşımını da özetleyen bu açıklama, beklenildiği üzere, imanı ikrar, tasdik ve amel şeklinde tanımlayan anlayışın bir uzanımıdır.<sup>18</sup>

4/10. Asrın Ashâbü'l-Hadîs'e mensup önemli isimlerinden, Bağdatlı Hanbelî alim İbn Batta el-Ukberî'nin (öl. 387/997) konuya dair yaklaşımının daha sert bir söylem içerdiği görülmektedir. Buna göre, mesele açısından Kur'an ve sünnetteki hükümler, bir mazeret ileri sürmek isteyen kimseye fırsat vermeyecek derecede, apaçık ve ihtiyaca yönelik hükümlerdir. Böylece, helak olan apaçık bir delil ile helak olacak, kurtulan yine apaçık bir delil ile kurtulacaktır. Buradan hareketle, Allah dinini bu esaslarla tamamlamış ve bu esaslarla inananlara mü'min adını vermiştir. İbn Batta, Allah'ın, inananları belli esaslar etrafında, yani iman şerâî'si ile kardeş kıldığını söylemektedir. O, iman kardeşliği kavramını iman şerâî'si şartına bağlayarak sözü Mürcie'ye getirmektedir. Zira ona göre, şerâî mü'minleri amelsiz bir iman anlayışını savunan ve imanı yalnızca marifet ve sözden ibaret sayan sapkın Mürcie bid'atçılarından ayırmaktadır. Oysa Allah'ın kitabı, Peygamberin sünneti ve akıl sahibi alimlerin icmâi onları yalanlamaktadır. Bu temelde iman; doğru inançtan kaynaklanan samimi sözlerle, halis niyetlerle icra edilen salih amellerle, adaletli sünnetlerle ve faziletli ahlaklarla örülü bir sistem olarak tesis edilmiştir. Allah bu iman sistemiyle kulları için dünya ve ahiret maslahat ve menfaatlerini bir araya getirmiştir. Zira insan, aklının yetersizliği, hakikatlerin tamamını kuşatmada sınırlı kalışı ve fayda ve maslahat içeren her şeyi tam anlamıyla idrak edememesi gibi nedenlerle yaratılmıştır. Şehvetlerinin hâkimiyeti ve heva ve

<sup>17</sup> Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Îmân*, 11-18.

<sup>18</sup> Ayrıca bk. Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Âcurri, *eş-Şerîa*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dimîcî (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999), 2/553.

arzularının galip gelişi sebebiyle, doğru yollara ulaşmaları zorlaşmış, hidayet yolları onlar için karmaşık hale gelmiştir. Bu durum onların fitratına yerleştirilmiştir. Eğer her birey kendi akıl ve düşüncesine, görüş ve tercihinine, seçeceği yol ve ahlaka bırakılacak olsaydı, mutlaka kendi nefsi için doğru ve hayırlı olanı bulmada aciz kalacak, yaratıcısının rızasını kazandıracak yönelimi belirlemede yetersiz olacaktı. Allah, kullarının bu durumunu bildiği için, onlara rahmeti ve şefkatiyle yardım etmiş; kitapları ve peygamberlerinin diliyle emir ve nehiylerle desteklemiştir. Bu emirler ile onlara ne yapacaklarını ve nelerden kaçınacaklarını açıklamış, kendilerine sarılacakları ve sakınacakları hususlarda başarı nasip etmiştir. Böylece, kullarından her bir mü'min, ister görüş ve tercihinde güçlü olsun ister zayıf, ister bilgi ve idrak araçları eksiksiz olsun ya da olmasın, doğru yolu bulabilecektir.<sup>19</sup> İbn Batta'nın şahsında ifadesini bulan bu anlayış Ashabü'l-Hadîs'in duruşunu göstermesi açısından değerlidir. Bu anlayış, ameli imanın tanımına dâhil etmeyen ircâ düşüncesinin Hz. Peygamber'in hayatta olduğu vahy sürecinde ve daha sonra onu takip eden ilk neslin uygulamasında yeri olmayan heva ve acizlikten kaynaklanan isabetsiz, nevhur bir rey olarak kabul etmekte ve reddetmektedir. Ukberî'nin ifadelerinde de açıkça görüldüğü üzere Ashâbü'l-Hadîs, Mürcie'yi amelin işin içinde olmadığı bir iman tanımının peşinde olmakla itham etmektedir. Ashâbü'l-Hadîs'in bu yaklaşımına karşı ircâ söylemi sahiplerindeki aksülamelleri Ebû Hanîfe'den itibaren izlemek mümkündür.

## 2. İrcâ Düşüncesine Sahip Hanefîlerde Kavramın Gelişimi

İrcâ düşüncesinin savunulduğu en erken kayıdın Hasan b. Muhammed'e (öl. 100/718) ait *Kitâbü'l-İrcâ* isimli risale olduğu bilinen bir husustur. Hasan b. Muhammed'in bu risaleyi Hz. Ebûbekir ve Ömer'in hilafetini kabul etmeyen Sebeyye'ye karşı kaleme aldığı ifade edilmektedir.<sup>20</sup> Risalede de açıkça ifade edildiği üzere, ircâ kavramı Hz. Ebubekir (öl. 13/634) ve Ömer (öl. 23/644) sonrasında yaşanan ayrılıklarda taraf olan kimseler hakkında yargıyı Allah'a bırakma çerçevesini aşmamaktadır. Çünkü ircâ, geçmişte yaşamış olup da durumları bilinmeyen insanlar hakkındadır.<sup>21</sup> Bu bağlamdaki ircâ konusunda Ashâbü'l-Hadîs ve Hanefîler arasında bir ihtilaf yoktur. Taraflar arasındaki ayrılık, kavrama, imanın tanımına ameli dahil etme aşamasından sonra ortaya çıkmıştır. Bu konuda yukarıda değinilen Ashâbü'l-Hadîs'in yaklaşımına karşı, nasıl bir duruş sergilendiğinin gözlemlenebileceği en erken başvuru Ebû Hanîfe'nin risâleleri olsa gerektir. O, hayatta olduğu dönemde, Mürcîlik ithamlarına maruz kalmıştır. Zira bize ulaşan ifadelerinde o, bu ithamlara cevap vermektedir. O, kendisinin Mürcî olduğu iddiasına cevap verirken, tam da yukarıda da yer verdiğimiz şekilde, Ashâbü'l-Hadîs'in "kitap ve sünnette olmayan bir düşünceyi reyi ile ortaya atma" ithamına cevap vererek başlamaktadır. Ebû Hanîfe, Allah'ın rızasından uzak bir iş yapan kimsenin hiçbir mazereti olamayacağına yemin etmektedir. Ona göre, insanların kendi ürettikleri, Kitap'ın getirdiğine ve Hz. Peygamber'in davet ettiğine dayanmayan

<sup>19</sup> Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Batta, *el-İbâne an şer'iatî'l-fırkatî'n-nâciye ve mucânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rıza Mutî vd. (Riyad: Dârur-Râye li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005), 2/626.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kutlu Sönmez, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 317-331.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1994), 6/333.

hiçbir düşünce doğru yola iletici değildir.<sup>22</sup> O, kendisine imanın ne olduğu sorulduğunda cevap olarak, kendi cümleleriyle değil, çalışmanın giriş kısmında değinilen, Cibril hadisi ile cevap vermektedir.<sup>23</sup> Onun aktardığı rivayetteki ayrıntı, çalışmanın giriş kısmında ayrıntılarına yer verilen, Ashâbü'l-Hadîs'in Mürcie'ye bu rivayetle ilgili yaptığı itiraza denk düşmektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin aktardığı rivayette "şerâî" kelimesi geçmektedir. Ve o farklı yerlerde kendisine yöneltilen "İslam'ın şerâî'i nedir?"<sup>24</sup> "Bana İslam'ın şerâî'sinden bahset!"<sup>25</sup> şeklindeki sorulara "Şerâî ferâizdir."<sup>26</sup> cevabını vermektedir. Ebû Hanîfe'ye göre şerâî, farzlar, fazilet ve masiyet şeklinde saydığı amel kavramı dâhilindedir. Amel, yani şerâî de kategorik olarak imandan başkadır. Onun imanla münasebeti "muvazzafi" (yükümlülüğü) oluşudur.<sup>27</sup> Hz. Peygamber insanları şehadete ve ondan gelen her şeyi kabul etmeye davet etmiştir. Daha sonra buna iman edip tasdik eden kimseler için farzlar (şerâî) gelmiştir. Bu farzları yerine getirmenin adı da amel olmuştur. Ameli işlemeyen kimse tasdiğini kaybetmemiştir. Zira amel olmadan da tasdik mevcuttur. Öyle olmasaydı, iman adlandırmasından ve dokunulmazlıktan uzaklaşmış olurdu.<sup>28</sup> İnsanlar tasdik konusunda birbirlerinden farklı değillerdir. Ancak amele gelince, durum farklıdır. Zira her insana aynı amelleri yerine getirme sorumluluğu verilmemiştir. Allah ve rasulleri tasdik edildiğinde ortaya çıkan hidayet, farz olan amellerden hasıl olan hidayetten başkadır.<sup>29</sup> Ebû Hanîfe'nin imanın tanımına bu şekilde yaklaşımı, yukarıda Ukberî örneğinde de gördüğümüz üzere, Ashâbü'l-Hadîs tarafından "amelsiz bir imana götüren" tanımlama olarak görülmüş olmalıdır. Oysa Ebu Hanîfe, ameli kategorik olarak iman tanımı dışında bıraksa da şerâî ve ferâiz kavramlarını kendisini mü'min olarak tanımlayan kimsenin bir yükümlülüğü (muvazzafi) olarak tanımlamaktadır. Üstelik o, fıkhnın en faziletlisinin kişinin Yüce Allah'a imanı, şerâî, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilafını bilmek olduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup>

Ebû Hanîfe'nin imana dair görüşlerini içeren aktarımlara bakıldığında, onun ameli imana dahil etmemekle birlikte iman gerektirdiği bir sorumluluk olarak tanımladığı konusunda bir ihtilaf olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte o, ameli imana dahil etmemeye dair düşüncelerini açıktan bir rivayete de dayandırmamaktadır. Ancak onu usûlde ve furûda takip eden bazı takipçilerinin, muhtemelen Ashâbü'l-hadîs ile aralarındaki tartışmanın bir uzantısı olarak, iman ırcâ eksenli tanımlarını içeren rivayetlere yer verdikleri görülmektedir. Bu çerçevede dikkat çeken önemli bir isim olarak Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'den (öl. 318/930) bahsedilebilir.

<sup>22</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "Risâletü Ebû Hanîfe", *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 80.

<sup>23</sup> Ashâbü'l-Hadîs'in Cibril hadisi ile ilgili itirazını hatırlayacak olursak, rivayetin "İslam nedir?" olması gerekirken, "Mürcie'nin 'İslam'ın şerâî'si nedir?" şeklinde eklemeye bulunduğu iddiasını hatırlamak yerinde olacaktır. Zira Ebû Hanîfe bu rivayeti "İslam'ın şerâî'si nedir?" şeklinde aktarmaktadır. Bu malumat tartışma merkezinde muhatapların kim olduğunu netleştirmesi açısından değerlidir.

<sup>24</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebsat", 45; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *Müsnedü Ebû Hanîfe*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud (Kahire: el-Edeb, ts.), 2.

<sup>25</sup> Ebû Hanîfe, *Müsnedü Ebû Hanîfe*, 1.

<sup>26</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 17.

<sup>27</sup> Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, thk. Seyit Bahcivan (Mektebetü'-Şamile, ts.), 105/1.

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 17; Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebû Hanîfe", 81.

<sup>29</sup> Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebû Hanîfe", 81.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebsat", 45.

Mekhûl, *er-Red alâ ehli'l-bid'a ve'l-ehvâ* isimli eserinde amelin imana dahil olmadığına dair rivayetlere ve tanımlamalara yer vermektedir.<sup>31</sup> O, bu çalışmasında şerâi' kavramı üzerinden ayrıntılı açıklamalara da yer vermektedir. Mürcie'den bahisle, bu fırkanın imanı amelsiz olarak tanımladıklarını ve "küfürle beraber sevabın fayda etmediği gibi, imanla birlikte günahın da fayda etmeyeceği" düşüncesini savunduğunu ifade etmektedir. Bu grup imandan sonra farzların olmadığını savunmaktadır. Kişi sevap işlerse güzeldir; amelleri yerine getirmese de bir sorumluluğu yoktur. Mekhûl, bahsettiği Mürcie'nin bu iddialarına delil olarak, "Söyledikleri (bu) sözden dolayı Allah onlara, içinde devamlı kalmak üzere, zemininden ırmaklar akan cennetleri mükâfat olarak verdi."<sup>32</sup> ile "Lâ ilâhe illallah diyen cennete girer." ve "Cennetin anahtarı Lâ ilâhe illallah'tır." şeklindeki ayet ve hadisleri delil getirdiklerini de ifadelerine eklemektedir. O, iman tanımında ameli işlevsiz kılan bu tanımlamayı reddetmektedir. Kur'an'daki ilgili ayetle bu düşünceye karşı çıkmaktadır.<sup>33</sup> Buna göre, nassın zahirinde de belirtildiği üzere namaz, belirlenmiş ve ayette ifade edildiği şekilde Müslümanlara farz kılınmış bir sorumluluktur. Namaz, birçok ayette görüleceği üzere, imanın şerâi'sindendir. Mekhûl'ün ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla şerâi' yapılması emredilen veya nehyedilen şeylerdir. Buna göre, Mürcie'nin iddiasında olduğu üzere, zina ve katl gibi günahlar işlendiğinde iman sahibine bir zararı olmasaydı, naslarda yerini bulan hadler ve kısaslar emredilmezdi.<sup>34</sup> Mekhûl, "Allah Mürcie'ye lanet etsin, (o) amel olmaksızın iman düşüncesine dayanan bir kavimdir. Onlar, 'Namaz, zekat ve hac farz değildir; yerine getirirsen sevap, yapmazsan da bir sorumluluğu yoktur.' derler." rivayetini aktararak ameli işlevsiz kılan düşünceyi eleştirmektedir. Bu noktada ilgi çekici olan bir durumu ifade etmek gerekmektedir. Zira Mekhûl de iman tanımına ameli dahil etmemektedir. Dahası "İman ikrar ve ameldir." tanımını da kesin bir dille reddetmektedir.<sup>35</sup> Ona göre iman ikrardan ibarettir, ameller se onun şerâisidir. Bu tanımlamayı "İman ikrardır. Amel ise onun şerâi'sidir." şeklinde bir rivayete dayandırmaktadır.<sup>36</sup> Bundan dolayı "cemaat" ehl-i kiblenin imanına şahitlik etmiş, insanların kalplerinde olanı ise Allah'a bırakmışlardır.<sup>37</sup> Mekhûl, daha sonra, Hz. Peygamber'in "İman tamamıyla ikrardan ibarettir."<sup>38</sup> ve "İman sözdür. Tasdiki de kalbin marifetidir." buyurduğu üzere, iman Lâ ilâhe illallah sözüdür." ifadesiyle, amele yer vermeyen, daha açık bir tanımlamada da bulunmaktadır.<sup>39</sup> Anlaşılabacağı üzere, Mekhûl ameli iman tanımına dahil etmemekte fakat ameli imanla irtibatsız kabul eden düşünceyi de reddetmektedir. Onun imanın ikrardan ibaret olduğunu ısrarla vurgularken diğer yandan ameli savunması, ilk bakışta belki bir tutarsızlık, en azından iman tanımında bir şeylerin eksik kaldığı kanaatini uyandırmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Mekhûl amelin konumuna "imanın şerâi'si" kavramıyla emredilen veya nehyedilen şeyler şeklinde işaret etmişti. O, kavramı temellendiren açıklamalarını başka bir noktada

<sup>31</sup> Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'id-dâlle*, thk. Seyit Bahcivan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 241, 243, 244, 245 247; Benzer rivayetlerin muhtemel kaynak/kaynaklarına dair bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavi (Beyrut: y.y., 1963), 3/429.

<sup>32</sup> el-Mâide 5/75.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/103.

<sup>34</sup> Mekhûl en-Neseî, *Kitâbü'r-red*, 147.

<sup>35</sup> Mekhûl en Neseî, *Kitâbü'r-red*, 136.

<sup>36</sup> Mekhûl en Neseî, *Kitâbü'r-red*, 244-245.

<sup>37</sup> Mekhûl en Neseî, *Kitâbü'r-red*, 149, 151.

<sup>38</sup> Mekhûl en Neseî, *Kitâbü'r-red*, 165.

<sup>39</sup> Mekhûl en Neseî, *Kitâbü'r-red*, 154.

derinleştirmektedir. Buna göre, Allah imandan sonra yerine getirilmesi gereken farzlar ve kaçınılması gereken yasakları kesin bir dille emretmiştir. Ve mü'minler üzerine şerâî'yi sorumluluk olarak yüklemiştir. Daha sonra, şerâî'nin örneklerini de içeren namaz, oruç ve peygambere itaat gibi farzları emreden ayetlere de yer vermektedir. Ayrıca “*Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.*”<sup>40</sup> ayetine de yer vererek bütün bunların amelin mü'minlere yüklenmiş bir sorumluluk olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak, Allah'ın emri somut olarak belirli hükümler ve hadlerle gerçekleşmektedir.<sup>41</sup> Bu noktada, Mekhûl'ün açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, Ashâbü'l-Hadîs'in tanımını yaptığı Mürcie ile Mekhûl'ün Mürcie tanımının aynı olmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıda yer verildiği şekliyle, Ashâbü'l-Hadîs iman tanımında amele yer vermeyen anlayışı Mürcie şeklinde tanımlarken, ircâ düşüncesini savunan Mekhûl zekat, hac, namaz gibi İslam'ın şerâî'sini imanın bir yükümlülüğü olarak görmeyenleri Mürcie şeklinde tanımlamaktadır. Mekhûl, şerâî'nin Allah'ın iman edenlerden beklediği somut bir yükümlülük olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Anlaşılacağı üzere, Mekhûl de imamı Ebû Hanîfe gibi, ameli kategorik olarak tanımın dışında bıraksa da şerâî kavramını tahkim ederek önemine vurgu yapmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin usûl ve fûrûdaki görüşlerinin günümüze ulaşmasında alternatifsiz bir konuma sahip olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) de çalışmanın konusunu merkeze alan düşüncelerine ulaşmak mümkündür. Mâtürîdî iman ve İslâm kavramlarını bahis edindiği bir yerde sözü Cibril rivayetine getirmektedir. O, muhtemelen meşhur olduğu için metinlerine yer vermeden, çalışmanın giriş kısmında bahsedilen Ashâbü'l-Hadîs ile Hanefiler arasındaki Cibril rivayeti üzerindeki tartışmaya dahil olmaktadır. Devamında, Cebrâil'in getirdiği haber üzerine bazı ihtilaflar meydana geldiğini ve nakledilen rivayetlerde lafız farklılıkları bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre, İbn Ömer'den gelen bir rivayette, Hz. Muhammed'e önce iman, ardından da İslam'ın şerâî'si sorulmuş ve O da İslam ile ilgili soruya cevaben zikredilen şekilde karşılık vermiştir. Mâtürîdî'ye göre bu rivayet, önceki rivayetin bir tefsiri olarak kabul edilebilir ve ilk haber iki şekilde yorumlanabilir. Bunlar, ravinin sorudaki şerâî kelimesini duymaması veya naklederken farklı bir şekilde aktarması ihtimalidir. Bu yorumu destekleyen bir rivayette, İbn Ömer'in bu olayın gerçekleştiğini söylediği belirtilmektedir ve ilk rivayeti teyit eden unsurlar bulunmaktadır. Tahmin edileceği üzere Mâtürîdî, ircâ düşüncesini savunan bir geleneğin mensubu olarak,<sup>42</sup> şerâî kelimesinin rivayete sonradan eklendiğine dair görüşü kabul etmemektedir. Onun meseleyi ele alış şekli muhatabının Ashâbü'l-Hadîs olduğu

<sup>40</sup> el-Mâide 5/48.

<sup>41</sup> Mekhûl en Neseî, *Kitâbü'r-red*, 241.

<sup>42</sup> Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin sahip olduğu ircâ düşüncesi, Ebû Hanîfe'nin ircâ düşüncesiyle paralel olarak, büyük günah işleyen kimselerin durumunun Allah'a havale edilmesi gerektiği şeklindedir. (bk. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûsî (İstanbul: Merkezü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 2017), 496) Mâtürîdî ircâyı içerdiği anlama göre olumlu ve olumsuz şeklinde ikiye ayırmaktadır. Olumlu anlamdaki ircâ, büyük günah sahiplerinin ahiretteki durumları hakkında kesin hüküm vermeksizin bu konuda kararı Allah'a bırakmak şeklinde tanımlanır ve bu yaklaşım övgüye değer görülür. Bk., Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/422; Mâtürîdî mürtekib-i kebire hakkında küfür ve fıska sonuçlanan itizâlî ve harici fikirleri müslümanlar arasında düşmanlığın ortaya çıkmasındaki nedenlerden biri olarak da değerlendirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/539; Mustafa Murat Batman, *Tefsir ve Mezhebî Aidiyet-Mâtürîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Tefsir Değeri Açısından Mukayesesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 217-218.

anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, daha sonra, Cibril rivayetinde geçen İslâm ve İman kavramlarının aynı anlama geldiğine dair açıklamalarına devam etmektedir.<sup>43</sup>

Mâverâünnehir Hanefîliğinin önemli isimlerinden Ebû'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî'nin (öl. 345/956) meseledeki duruşunu elimizde olmayan *Beyânü's-sünne vel-cemâa* adlı eserinden Ebû Şücâ' Necmeddin Mengübars (Baybars) b. Yalınkılıç en-Nâsirî et-Türkî (öl. 652/1254) aktarmaktadır. Buna göre iman, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiğini tasdik etmektir. Bunlar da, diğer amellerden bağımsız olarak, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine, ahiret gününe ve tafsilatıyla diğer esaslarını tasdiktir. Rüstüfağnî, görüşüne referans olarak, Ebû Hanîfe'den "İman tasdiktir. Ameller onun (imanın) gereğidir." sözünü aktarmaktadır.<sup>44</sup> Bölgede Nişâbur civarında Hanefî geleneğinin temsilinde önemli bir paya sahip Sâidî ailesine mensup Kadı Sâid b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî (öl. 432/1041) de *Kitâbü'l-İ'tikâd*'ında Ebû Hanîfe'ye göre imanda amel/farzların ikrarı ve konumu meselesine yer vermektedir. Üstüvâî, Ebû Hanîfe'den, "İman sözdür, amel imanının muvazzafıdır. İnsanlar amellerine göre birbirlerine üstünlük sağlarlar. İman sözdürden kastım dünya ahkamıdır." şeklinde aktarımda bulunmaktadır.<sup>45</sup> Yukarıdaki aktarımlar gelenekte Ebû Hanîfe'nin çizdiği çerçevenin güçlü bir şekilde muhafaza edildiğini göstermesi açısından değerlidir.

5/11. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Mâverâünnehir Hanefîliğinin önemli temsilcisi Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tebziratü'l-edille*'sinde iman ve İslâm kelimelerinin aynı olduğunu anlattığı bölümde şerâî kavramı üzerindeki tartışmanın izlerini takip etmek mümkündür. Neseî bir kısım "Haşeviyye"nin iman ve İslâm kelimelerinin aynı olmadığını iddia ettiğini aktararak söze başlamaktadır.<sup>46</sup> O bir müddet sonra sözü Cibril rivayetine, oradan da rivayetdeki şerâî kelimesi üzerindeki malum tartışmaya getirmektedir. Neseî konuyu temellendirirken Cibril rivayetini gündeme taşımaktadır. Onun mensup olduğu mezhebî geleneğin bu konuda muhatabının Ashâbü'l-Hadîs oluşu ve meseleyi onlarla geçmişteki Cibril hadisi üzerinden devam ettirmesi Haşeviyye ile Ashâbü'l-Hadîs'i kastettiğini akla getirmektedir. Neseî, yukarıda yer verdiğimiz, üstâdı Mâtürîdî'nin çok ayrıntısına girmeden izah ettiği Cibril rivayeti ilgili tartışmanın ayrıntılarına dair bilgiler vermektedir. O, içerisinde şerâî kelimesinin geçtiği bu rivayetin Ebu'l-Abbas Cafer b. Muhammed el-Müstağfirî en-Neseî (öl. 432/1041), Ebû Hafs el-Kebîr (öl. 217/832) (ki bu rivayetin Ebû Abdullah b. Ebî Hafs'ın *Kitâbü'l-İmân*'ında kayıtlı olduğu ifade edilmektedir.) ve yine Ebû Abdullah b. Ebî Hafs kanalıyla Abdullah b. Recâ Ebî Amr el-Basrî (öl. 190/806) gibi güvenilir farklı kimseler yoluyla Alkame b. Mersed (öl. 120/738) ve Yahya b. Ya'mer'den (öl. 89/708) rivayet edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, bazı râvîlerin şerâî kelimesi olmadan bu hadisi rivayet etmesinin bir şeyi değiştirmeyeceğini de söylemektedir. Bunu delillendirmek için

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 510; Mâtürîdî'de iman ve İslâm kavramlarına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Mehmet Şaşa, "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İmân-İslâm İlişkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (Haziran 2014), 119-139; Mustafa Yalçınkaya, *İmam Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Hikmetevi, 2023), 130-142.

<sup>44</sup> Ebû Şücâ' Necmeddin Mengübars b. Yalınkılıç en-Nâsirî, *en-Nûru'l-lâmi' ve'l-burhânü's-sâtî* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 00848-002), 28b.

<sup>45</sup> Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, 105/1.

<sup>46</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebziratü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/425.

de "واسأل القرية"<sup>47</sup> "köye sor." ayetini delil getirmektedir. Buna göre, burada köy ile köy halkının kastedilmesi gibi rivayette de İslam denildiğinde buradan İslâm'ın şerâî' anlaşılacağı açıktır.<sup>48</sup>

5/11. Yüzyılın ortalarında bölgedeki Hanefiliğin önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid es-Sâlimî'nin (öl. 460/1068) *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserinde şerâî kavramına ayrıntılı bir şekilde değinildiği görülmektedir. Sâlimî şerâî kavramı ile birlikte "şerâit" kavramını da işin içine dahil ettiği kategorik bir izahata yer vermektedir. Buna göre, iman söz konusu olduğunda şerâî ve şerâit farklı şeylerdir. "Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat"e göre imanın şerâiti, kendisinde imanın gerekli olduğu, bu durum olmaksızın imanın gerçekleşmeyeceği şeylerdir. Bunların inkârı ve reddi ile küfre girilir. Bu küfür hükmünün tamamı nas, mütevatir haber ve ümmetin icmasıyla tespit olunan şeylerdir. Zira bunları kabul etmek ve bunlara inanmak zorunludur. Ümmetin üzerinde ittifak etmediği vahid haberler ise imanın sıhhati için şart olmaz. Bununla birlikte vahid haberle sabit olup kabir azabı, sırat, mizan ve şefaet ve miraç gibi üzerine ulemanın bir te'vil söz konusu olmaksızın ittifak ettiği şeyler imanın şartlarından olur. Bu örnekler haberi vahidle gelmiştir lakin sahabe ve ulema bunların sıhhati ve kabulü konusunda ittifak etmiştir. Bu da icma işlevi gördüğü için iman etmek gerekir. Bu aşamadan sonra bunları inkar edenin kafir olup olmadığı meselesinde ihtilaf vardır. Bir kısım, kişinin bu durumda küfre girdiği kanaatinde. Diğer görüş sahipleri ise kişinin kâfir değil bidat işlemiş olduğunu ve fiskına hükmedileceğini söylemektedir.<sup>49</sup>

Sâlimî, daha sonra şerâî kavramına değinmektedir. O, "Ehl-i sünnet ve'l-cemaate göre" şerâî'nin dinin rükünlerinin yerine getirilmesi anlamına geldiğini söylemektedir. Sâlimî Mu'tezile, Râfıza ve Hâricîlerin ise şerâî imandandır görüşünü savunduğunu, aynı zamanda Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu ifadelerine eklemektedir. Ona göre, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ise şerâî ile şerâiti birbirinden ayırmaktadır.<sup>50</sup> Buna göre şerâit, "mes'ele" olarak isimlendirilir. Şerâî ise "hıdme"<sup>51</sup> olarak adlandırılır. Sâlimî hıdme olmaksızın mes'elenin tahakkuk edeceğini ama mes'ele olmadan hıdmenin tahakkuk etmeyeceğini ifade etmektedir. Onun ifadelerinden de anlaşılacağı üzere mes'ele, imanın dayandığı şartları ifade etmektedir. Bu şartların gerçekleşmemesi durumunda hıdme, yani yükümlülük olan davranışları yerine getirmekle maksat hasıl olmayacaktır. Kişi bu şerâî'e tekabül eden emirlerden birini terk ederse veya bu cihetten yasaklanan bir günah işlerse, bu fiil eğer haramı helal görme şeklinde ise, küfre girecektir. Sadece hükme uymayarak isyan etti ise küfre girmeyecektir. Sâlimî'ye göre, bu kanaatlerin tamamı Ehl-i sünnetin görüşüdür. Delili ise "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a...iman edendir."<sup>52</sup> ayetidir. Allah iman ile amelin arasını ayırmıştır. Nitekim "Allah'ı, meleklerini, kitaplarını,

<sup>47</sup> Yusuf 12/111.

<sup>48</sup> Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/429-430.

<sup>49</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 210/211.

<sup>50</sup> Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 211. Sâlimî'nin ifadelerinden onun Ehl-i sünnet ve'l-Cemaatle kastettiğinin Hanefîler olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun ifadelerinden Şâfiî'yi bu grubun dışında tuttuğu düşünülebilir. Onun yaşadığı dönem olan 5/11. asrın şartları hesaba katıldığında bu durum anlaşılabilir. Çünkü o dönemde, bugünkü genel kabuldeki gibi, şemsiye bir ehl-i sünnet kavramı henüz oluşmaya başlamıştır denilebilir. Nitekim, Sâlimî de eserin farklı yerlerinde Şâfiî'yi seleften sayan ve saygı gösteren ifadeler yer vermektedir.

<sup>51</sup> خدمة

<sup>52</sup> el-Bakara 2/177.

peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapıtmıştır.”<sup>53</sup> buyurmaktadır. Sâlimî’ye göre bu ayet, bu şerâiti yerine getirmeyenin kâfir olduğunu haber vermektedir. İman hükmünü gerektiren ameller imanın kendisi gibidir. Yani, kâfirin cemaatle namaz, Cuma veya bayram namazlarını kılması, insanlarla namaz kılıp müezzinlik etmesi veya Müslümanlarla hacca gitmesi Müslümanlığına hükmedilmesini gerektirir. O küfre dönerse de irtidadına hükmedilir. Ancak bu kişinin bir kere namaz kılması Müslüman olduğunu göstermez. Aynı şekilde bir Müslüman putlara secde etse ya da kâfirlerin din saydığı bir fiilde onlara tabi olsa kâfir olur. Bu durumla paralel olarak kişiden, Mecusi takkesi veya kuşağı gibi, katıksız bir küfür alameti zahir olursa kâfir olur. İtikâdî olmadan istihza içermesi veya itikadi olması durumu arasında fark yoktur. Takiyye ve endişeden dolayı işlendi ise durum başkadır. Yine, kişi kâfirlerin küfr alameti olmayan bir elbisesini giyse, onların dinden saymadıkları bir davranışı taklit etse bu durum hayatın akışı içinde bir durum kabul edilir ve küfrüne hükmedilmez. Dolayısıyla bir davranış itikadi bir hükme delalet edebilir çünkü kişi itikadın gerektirdiği bir davranış olarak onu yerine getiriyor olabilir. Sâlimî, bu çerçevede, bir davranışın itikada işaret etmeme ihtimali olduğunu da zikretmektedir. O, Muhammed eş-Şeybânî’nin *Kitâbü’l-Müntekâ*’sından aktarımla, bir kimsenin “Allah’tan başka ilah yoktur” dediği halde yine de küfürden uzaklaşmaması durumunda münafık olacağını ifade etmektedir. Zira imanın sıhhatinin şartı küfürden uzaklaşmaktır. O, bu hükmün kaynağı olarak, “Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah’a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapılmıştır.”<sup>54</sup> ayetini vermektedir.<sup>55</sup> Sâlimî, imanın gerçekleşmesinde tasdik unsurunun ortaya çıkışını şerâit kavramıyla açıklamaktadır. Bu kavramı desteklemek için de mes’ele kavramını kullanarak imanda “ana konunun” bu şerâit oluşuna vurgu yapmaktadır. Şerâi’ ise, tasdik unsurunun gerçekleşmesinin ardından, bir vazife olarak hıdme kavramıyla devreye girmektedir. Sâlimî, şerâit ile şerâi’ arasındaki ilişkinin önemine dair açıklamalara da yer vermektedir. Buna göre şerâi’nin sübûtunu reddetme veya hafife alma durumunda tasdik gerçekleşmiş sayılmaz. Ayrıca o kişinin yerine getirdiği davranışların kalbindeki tasdiğin bir sonucu olduğuna dair ayrıntılı açıklamalara yer vererek şerâi’nin önemine vurgu yapmaktadır. Sâlimî’nin yaklaşımının ircâ düşüncesine sahip Hanefîlerin düşüncesinin bir uzanımı olduğu ortadadır. Ancak onun meseleyi ele alışının ayrıntılarına bakıldığında, daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Mâtürîdî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’den bir yönden ayrıştığı ifade edilebilir. Bahsi geçen âlimler konuyu, tartışmanın Ebû Hanîfe’den itibaren izini takip edecek şekilde, *el-Fıkhü’l-ebsat*’taki zikrettiği Cibril hadisi merkezinde ele almaktadırlar. Ancak Sâlimî’nin açıklamaları Hanefî gelenekteki bu izlere açık atıflardan ziyade, kavramsal boyutta meselenin ele alındığı teorik bir zeminde ilerlemektedir.

Şerâi’nin somut ifadesini içeren ameller ve ibadetler, Allah’a kulluk etmenin ve O’na yaklaşmanın bir ifadesi olarak yalnızca bireysel bir inanç göstergesi değil, aynı zamanda dinî yükümlülüğün kesin delillere dayalı yönünü de içinde barındırmaktadır. Hanefî fıkı bu konuda özel bir duyarlılık sergilemiş, özellikle Serahsî’nin (öl. 571/1176) *el-Usûl* adlı eserinde açıkça görüldüğü üzere, namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel ibadetleri ifade eden “şerâi” kavramı, itikadî sabitelerle ilişkilendirilmiştir.

<sup>53</sup> en-Nisâ 4/136.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>55</sup> Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyânî’t-tevhîd*, 211-212.



Serahsî'ye göre bu tür ibadetler, dinin yapı taşları olup kesin delillerle sabit olduklarından dolayı, sadece amelî değil, aynı zamanda inançla ilişkili yükümlülüklerdir. Bu yönüyle, bu ibadetleri toptan inkâr eden kişi küfre düşer. Ne var ki bu yükümlülükleri yerine getirmemek –yani edayı terk etmek– her zaman küfrü gerektirmez; çünkü burada inkâr değil, itaatsizlik söz konusudur. Ancak bu terk küçümseme (istihfâf) niyetiyle yapılırsa, kişinin şâriin hükmünü tahkir etmesi sebebiyle küfürle sonuçlanabilir.<sup>56</sup> İşte bu ayrım, kefâret kavramının fikhî anlamını daha iyi kavramamıza imkân verir. Zira kefâretler, iman esaslarını inkâr etmeyen fakat amelî düzlemde farz bir yükümlülüğü ihmal eden kişilerin, bu ihmalin telafisi amacıyla yerine getirmeleri gereken şer'î düzenlemelerdir. Örneğin bir müminin farz olan orucu kasten bozması ya da yemîn-i mün'akide kapsamında verdiği sözü tutmaması, onun imanını ortadan kaldırmaz; ancak bu fiiller, ibadet rûknünü ihlâl ettiği için kefâretle telafi edilmesi gereken amelî kusurlardır.<sup>57</sup>

Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet'te, bu tür kusurların telafisi için bedeni (oruç gibi)<sup>58</sup> ve mali (köle azadı, sadaka, fakir doyurma-giydirmeye) yükümlülükler öngörülmüştür.<sup>59</sup> Söz konusu kefâretler yalnızca bireysel bir arınma değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde bir telafi mekanizması işlevi de görmektedir. Özellikle yemin kefâreti gibi örneklerde açıkça görüldüğü üzere, bireysel bir söz ihlali, on fakiri doyurma ya da giydirmeye gibi sosyal yardımlarla telafi edilmektedir. Bu da kefâretin ibadet ve ceza karakterini birlikte taşıdığını göstermektedir. Aynı şekilde, Ramazan orucunun kasten bozulması durumunda köle azadı, bu mümkün değilse peş peşe iki ay oruç veya altmış fakiri doyurma gibi seçeneklerin öngörülmesi, kefâretin amelin ihmeline karşı ilahî bağışlanma aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Hanefî fıkında ibadetlerin itikadî temelleriyle kefâretin amelî boyutu arasında kurulan ilişki, dinî yükümlülüklerin hem inanç düzeyinde benimsenmesini hem de ihlali hâlinde sorumluluğun telafisini öngören bütüncül bir yapı sunmaktadır. Şer'î delille sabit bir farzın ihlali, inkâr kastı taşımadığı sürece kişiyi dinden çıkarmaz; fakat bu ihmalin ciddiyetine binaen, şer'an belirlenmiş kefâretlerle telafi yoluna gidilmektedir.

## Sonuç

Bu çalışma, ircâ düşüncesindeki şerâî kavramının 5/11. asra kadar olan gelişimini Mâverâünnehir Hanefîliği üzerinden incelemeyi amaçlamıştır. İman ve amel ilişkisi çevresinde şekillenen bu tartışmanın İslam düşüncesinin en temel meselelerinden biri olduğu malumdur. Bu çerçevede, şerâî kavramının da tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Tarihsel süreçte, ilk olarak Hâricî düşünce ve daha sonra Ashâbü'l-Hadîs muhataplığı içerisinde cereyan eden bu tartışma, şerâî kavramının da farklı anlam katmanlarıyla yorumlanmasına yol açmıştır. Hâricî düşünce, imanın varlığını şerâî'nin sürekliliğine bağlarken, Ashâbü'l-Hadîs bu ilişkiyi daha çok teorik bir boyutta ele alarak, şerâî'yi iman tanımını içerisine alsada da mü'mini günahından dolayı iman tanımının dışında bırakmayı, genel olarak, doğru bulmamıştır. Hanefî

<sup>56</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: İhyâu'l-Meârif en-Nu'mâniyye Cemiyeti, ts.), 1/110-111.

<sup>57</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/295-296.

<sup>58</sup> “Kim ki azad edecek köle bulamazsa tövbesinin kabul olması için iki ay peş peşe oruç tutsun.” en-Nisâ 4/92.

<sup>59</sup> “Bu yeminin kefareti ise; ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on fakiri doyurmak ya da onları giydirmek veya bir köle azat etmektir.” el-Mâide 5/89.

gelenek ise bir denge kurarak, şerâi'yi imandan bağımsız bir kategori olarak tanımlamış, ancak onu bir mü'minin yerine getirmesi gereken bir sorumluluk olarak görmüştür.

Ebû Hanîfe bu anlayışın teorik temellerini atarken, Cibrîl hadisi üzerinden şerâi' kavramını sunarak İslam'ın şerâi'lerinin farzlar ve emirler dizisi olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. Onun "İman tasdiktir, amel ise onun muvazzafıdır." ifadesi, Hanefî ekolünün bu meseleye dair temel görüşünü belirlemiş görünmektedir.

Zamanla, Hanefî gelenek içinde şerâi' kavramının konumunun daha da tahkim edildiği ve Mekhûl, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Şekûr es-Sâlimî gibi âlimler tarafından sistematik bir şekilde savunulduğu görülmektedir. Mekhûl şerâi'nin iman tanımı içerisine dâhil edilemeyeceğini savunmakla birlikte, bu kavramın önemine dair ayrıntılı açıklamalara yer vermiştir. Onun hedefinde, şerâi'nin yerine getirilmesini bir zorunluluk olarak görmeyen bir grup olarak, Mürcie yer almaktadır. Mekhûl'e göre bu grup amelsiz bir iman anlayışını savunmaktadır. Bu noktada, Ashâbü'l-Hadîs'in şerâi'yi iman tanımına almayanları Mürcie şeklinde tanımlarken, Mekhûl'ün bu grubu küfürle beraber sevabın fayda etmediği gibi, imanla birlikte günahın da fayda etmeyeceğini savunanlar şeklinde tanımlaması dikkat çekicidir. Mâtürîdî ise şerâi' kelimesinin rivayete sonradan eklenmediğine dair açıklamalara yer vermiştir. Onun meseleyi ele almasının merkezinde Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ebsat*'taki ifadeleri ve Cibril hadisinin olduğu anlaşılmaktadır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye gelince o, mesele ile ilgili selefi konumunda olan Mâtürîdî'nin açıklamalarına yer vermiş, daha sonra aynı minvalde açıklamalarla kavramı tahkim etmeye çalışmıştır. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin meseleye yaklaşımının yukarıdaki örneklerden farklılaştığı görülmektedir. Sâlimî tartışmayı daha da derinleştirerek şerâi' kavramına ek olarak şerâit kavramını işin içine sokmuştur. O, şerâi'nin imanın şerâitinden farklı olduğunu vurgulamakla birlikte imanın varlığının ortaya çıkardığı bir sorumluluk oluşunu detaylandırmıştır. Ayrıca şerâi'nin sübûtunun kesinliği bağlamında imanla olan ilişkisine değinmiştir. Bu çerçevede, şerânin yükümlülüğünü reddetmenin veya hafife almanın kişiyi iman dairesinden çıkaracağını örneklere yer vererek açıklamıştır.

Sonuç olarak, Hanefî gelenek, ircâ düşüncesi çerçevesinde ameli imandan ayıran bir anlayışı benimsemiş, ancak şerâi'yi mü'minin yerine getirmesi gereken bir sorumluluk olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşım, Hâricî ve Ashâbü'l-Hadîs ekollerden farklı olarak, itidalli bir görüş sunmuş ve iman-amel ilişkisini dengenin merkezine oturtmuştur. Hanefî gelenek, bu kavramı amellerin imandan ayrı bir kategori olarak değerlendirilmesi üzerinden anlamlandırmış ve bu mezhebin itikâdî duruşunu şekillendirmede etkili olmuştur. Kavramın bu şekilde ele alınması, Hanefî mezhebinin itikâdî görüşlerinin gelişimine ve farklı dini anlayışlarla olan etkileşimine ışık tutmaktadır. Tarihsel süreç boyunca bu görüş, Mâverâünnehir Hanefiliği ve daha sonra Mâtürîdî geleneğinin temel argümanlarından biri olmuş ve düşünce tarihindeki yerini muhafaza etmişti.

## Kaynakça

- Acurrî, Ebu Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Âcurrî. *eş-Şerîa*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dimîcî. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999.
- Akdemir, Furat. "İlk Dönem İman-Siyaset İlişkisi, İmanın Araçsallaştırılması (Sâlim b. Zekvân'ın es-Sîre Eseri Bağlamında). *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 170-198.
- Batman, Mustafa Murat. *Tefsir ve Mezhebî Aidiyet-Mâturîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Tefsir Değeri Açısından Mukayesesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed. *Menâkibü'l-imâm el-a'zam Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1903.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Müsnedü Ebû Hanîfe*. thk. Abdurrahman Hasan Mahmud. Kahire: el-Edeb, ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Âlim ve'l-müteallim". *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. baskı, 2012.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fıkhu'l-ebsat". *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. baskı, 2012.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "Risâletü Ebî Hanîfe". *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. baskı, 2012.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Batta. *el-İbâne an şerîati'l-fırkatî'n-nâciye ve mucânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rıza Mutî vd. 9 Cilt. Riyad: Dârur-Râye li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Humeydî Abdülmecid. Riyad: Dârüssamî, 2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir. *Tehzîbü süneni Ebî Dâvûd ve îzâhu alilîhî ve müşkilâtihî*. thk. Nebîl b. Nassar es-Sindî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- Kalaycı, Mehmet. "Şiîlik-Sünnîlik ilişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 293-319.
- Kâsım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *Kitâbü'l-İmân: ve me'âlimuhû, ve sunenuhû, ve istikmâluhû, ve derecâtuhû*. thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî. b.y.: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürcîî Metinler ve Kitabü'l-İrcâ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 317-331.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Ârûsî. İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye. 2017.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mengübars b. Yalınkılıç, Ebû Şücâ' Necmeddin en-Nâsırî. *en-Nûru'l-lâmi' ve'l-burhânü's-sâtı'*. Fazıl Ahmed Paşa, 00848-002.
- Mukâtîl b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *Tefsîrû Mukâtîl b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 2002.
- Mekhûl en-Nesefî, Ebû Mutî' b. Fadl. *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahcivan. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed Ebu'l-Muîn. *Tebîrâtü'l-edille fî usûlü'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: İhyâü'l-Meârif en-Nu'mâniyye Cemiyeti, ts.
- Sözen, Edibe. *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Şaşa, Mehmet. "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İmân-İslâm İlişkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (Haziran 2014), 119-139.
- Tatlı, Bekir. "Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadîsi'nin İsnâdlarının Tahlili". *Dinî Araştırmalar* 6/18 (2004), 21-64.
- Üstüvâî, Sâid b. Muhammed. *Kitâbü'l-İ'tikâd*. thk. Seyit Bahcivan. Mektebetü'-Şamile, ts.
- Yalçinkaya, Mustafa. *İmam Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Hikmetevi, 2023.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mîzânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavi. Beyrut: y.y., 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Tarihu'l-İslam*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyer-i a'lami'n-nübelâ*. b.y.: Dârü'l-Hadîs, 2006.



## Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin İman ve Küfür Görüşleri Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Durumu

The Status of Grave Sinners in the Context of Mu'tazila and Mâturîdiyya's Views  
on Faith and Disbelief

Yusuf ŞİMŞEK

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya/Türkiye  
Ph.D. Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Sakarya/Türkiye  
[yusufsimsek23@gmail.com](mailto:yusufsimsek23@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-9256-8634](https://orcid.org/0000-0002-9256-8634) | [ror.org/04ttnw109](https://ror.org/04ttnw109)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 15 Ekim 2024        | 15 October 2024       |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 07 Nisan 2025       | 07 April 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan Ethical Statement

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

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 (Yusuf Şimşek).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Şimşek, Yusuf. “Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin İman ve Küfür Görüşleri Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Durumu”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 262-290. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1567875> ”

## Öz

İslâm tarihinde Müslümanların ihtilaf ettikleri hususların başında iman-küfür tanımlamaları ve bu tanımlamalar bağlamında da ortaya koydukları büyük günah işleyen kişinin durumunun ne olacağı gelmektedir. Bu konuda ortaya konulan görüşler kendi içerisinde aşırılıkları barındırmış ve Müslümanların tarihinde derin izler bırakmıştır. Bu aşırılıklar ilk olarak "Hâricîler" adı verilen grup tarafından meydana getirilmiş, onların bu görüşlerinin tam karşısında ise Mürcie farklı bir aşırılık ortaya koymuştur. Nitekim bu gruplardan ilki ameli imanın aslî rûknü sayıp büyük-küçük bütün günah sahiplerini tekfir ederek katledilmelerini gerekli görmüş, ikincisi ise bu düşünceye karşı olarak ameli imandan bütün yönleriyle ayırarak amelin önemine gereken vurguyu yapamamıştır. Bu noktada Hâricîler'in görüşünü daha itidalli bir hale getirip ortaya koyan mezhep Mu'tezile olmuşken, Mürcie'nin görüşünü daha makul hale getiren Mâtürîdiyye mezhebi olmuştur. İman-amel ve mürtekib-i kebîre meselesinde aşırılıktan uzak bu iki mezhebin görüşleri bu araştırmanın temel konusudur. Çalışmada Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mezheplerinin iman ve küfür tanımlamalarına yer verilmekte ve bu tanımlamalarından hareketle mürtekib-i kebîrenin durumu izah edilmektedir. Bu araştırma aşırılıklardan -tekfir ve amelin önemini kaçırmak- uzak bu iki mezhebin konuyla ilgili görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktadır. Çalışmanın ilk kısmında iman ve küfür kavramları genel olarak sözlük anlamları üzerinden incelenmektedir. İkinci kısmında Mu'tezile mezhebinin iman ve küfür tanımlamaları mezhebin öncülerinden kabul edilen Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (öl. 321/933) görüşleri, yine mezhebin en bilinen âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr'ın (öl. 415/1025) eseri referans alınarak işlenmektedir. Üçüncü kısmında ise Mâtürîdî mezhebinin iman ve küfür tanımlaması doğrudan mezhebin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) ve mezhebin sistemleştiricisi kabul edilen Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin (öl. 508/1114) görüşleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Çalışmanın dördüncü ve beşinci bölümlerinde ise bu iki kelâm mezhebinin iman tanımlarından hareketle büyük günah işleyenlerin hükümleri belirlenmiş, burada kişinin hangi durumlarda iman dairesi dışına çıkacağı açıklanmıştır. Büyük günah işleyen kimse için kullanılan kavramların hem Mu'tezile hem de Mâtürîdiyye mezhebindeki karşılıkları tespit edilmiş ve bunların hangi anlamda kullanıldıkları beyan edilmiştir. Yine kelâm ilminde önemli yeri olan bu iki mezhebin konuyla ilgili görüşlerini dayandırdıkları naklî ve aklî deliller çalışmanın ilgili kısımlarında genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. Çalışmanın sonuç kısmında ise Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mezheplerinin iman ve küfür tanımları, ameli imana dahil edip etmemeleri ve iman-amel ilişkisini hangi yönden ele aldıkları belirgin hale getirilerek iki mezhep için amelin değeri tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mu'tezile, Mâtürîdiyye, İman, Küfür, Mürtekib-i kebîre.

## Abstract

In the history of Islam, one of the primary issues on which Muslims have disagreed is the definition of faith and disbelief and the status of the person who commits major sins in the context of these definitions. The views put forward on this issue have harboured extremes within themselves and left deep traces in the history of Muslims. These extremes were first brought about by the group called 'Khârijites', and in the face of their views, Murji'ah put forward a different form of extremism. As a matter of fact, the first of these groups considered the deed as the essential pillar of faith and declared all sinners as disbelievers, major or minor, while the second group undervalued the role of deeds as a reaction. At this point, it was the Mu'tazila that offered a moderated version of the view of the Kharijites, while it was the Mâtürîdiyya that moderated the view of the Murji'ah. The views of these two sects, which are far from extremism on the issue of faith and deeds and the grave sinner (*murtakib al-kabîra*), are the main subject of this study. In this study, the definitions of faith and disbelief of the Mu'tazila and Mâtürîdiyya are given, and the status of the grave sinner is explained based on these definitions. This research presents the views of these two schools of thought, which are far from extremes based on takfir and devaluing deeds in a comparative manner. In the first part of the study, the concepts of faith and disbelief are generally analysed through their lexical definitions. In the second part, the definitions of faith and disbelief of the Mu'tazila are studied with reference to the views of Abû al-Hudhayl al-Allâf (d. 235/849-50), Abû 'Ali al-Jubbâî (d. 303/916) and Abû Hâşim al-Jubbâî (d. 321/933), who are considered to be the pioneers of the sect, and the work of Kâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025), one of the most well-known scholars of the sect. In the third part, the definition of faith and disbelief of the Mâtürîdî sect is discussed within the framework of the views of Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944), the founder of the school, and Abû Mu'în al-Nâşafî (d. 508/1114), the systematiser of the school. In the fourth and fifth chapters of the study,

the judgements regarding those who commit major sins are determined based on the definitions of faith of these two kalam schools and the conditions under which a person falls outside the circle of faith are explained. The concepts used for the person who commits major sins are determined in both Mu'tazila and Mâturidiyya, and the equivalents of these concepts are specified. Again, the rational and narrative evidence on which these two theological schools, which hold an important place in the *‘ilm al-kalâm*, base their views on the subject is presented in general terms in the relevant parts of the study. In the final part of the study, the definitions of faith and disbelief of the Mu'tazila and Mâturidiyya, their inclusion or exclusion of deeds in faith, and the way in which they deal with the relationship between faith and deeds are clarified, and the value of deeds for the two schools of thought is determined.

**Keywords:** Mu'tazila, Mâturidiyya, Faith, Disbelief, Grave sinner (*Murtakib al-kabira*).

## Giriş

İslâm âlimleri tarih boyunca Yüce Allah'ın vahyi ile ortaya konulan inanç esaslarını açıklamaya ve ispatlamaya çalışmışlardır. İnanç esaslarını beyan ederken de bunların nasıl yerine getirileceğini tespit etmeye gayret etmişlerdir. Bu noktada İslâm âlimlerinin naslarla sınırları belirlenmiş olan inanç kaidelerini izah etme yöntemlerinde birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda iman ve küfür konusunda da görüş ayrılıkları bulunduğunu göstermektedir. Zira İslâm âlimleri; imanın tanımı, imanın rükünlerinin neler olduğu ve imanın bulunmama hali olan küfrün hangi durumlarda ortaya çıkacağı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Yine imanın amel ile ilişkisine İslâm âlimleri tarafından farklı yanıtlar verilmesi ve mürtekib-i kebîrenin (büyük günah işleyen kimse) iman kapsamından çıkıp çıkmaması konusunda farklı görüşlerin ortaya konulması da iman ve küfür meselesindeki ihtilafların sebepleri arasında yer almaktadır.

İman tanımlaması, onun amel ile ilişkilendirilmesi ve büyük günah işleyenlerin tekfir edilip edilmemesi meselelerine dair farklı görüşlerin bulunmasında İslâm tarihinde Cemel Vakası (36/656), Sıffin Savaşı (37/657) ve tahkim hadisesi (37/657) gibi yaşanmış olayların büyük etkisi vardır. Özellikle bu konunun İslâm tarihinde ilk defa Hâricîler ile gündeme gelmesi, bu meselenin tartışılmasında ve çıkış noktasında yer alan etkenin siyasî olduğunu göstermektedir. Ancak siyasî ve pratik olarak meydana gelen bu konu zamanla itikadî ve teorik boyutlarıyla ele alınmış, çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup>

Bu çalışmada iman ve küfre dair görüşlerinden hareketle büyük günah işleyenlerin durumu, iki önemli kelâm mezhebi olan Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mezheplerinin yaklaşımları çerçevesinde ele alınmaktadır. Çalışmada inanç konularına dair aklî açıklamalar getiren bu iki mezhebin iman ve küfür konusuyla alakalı görüşleri ortaya konulacak, büyük günah işleyenlere dair yaklaşımları ele alınacak ve aralarındaki farklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespit gerçekleştirilirken mezhebin kurucuları ve öne çıkan âlimleri referans alınacaktır. Eserleri günümüze ulaşamayan âlimlerin görüşlerine de başta takipçileri olmak üzere onlardan doğrudan aktarım yapan eserlerden istifade edilecektir.

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/351.

## 1. Konunun Temel Kavramları

Konuyla doğrudan ilgili olmaları sebebiyle iman, küfür, amel, fık, fücûr ve kebîre kavramlarının açıklamasına yer verilecektir.

İman, sözlük anlamı “güven içinde bulunmak” olan “emn” kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Emn kelimesinin asıl manası ise, insan nefsinin mutmain olması sonucunda o kişide korkunun ortadan kalkmasıdır. İman bu kök anlamdan hareketle, güven içinde yaşamak, kalbin sekîneti ve onaylamak yani tasdik etmek anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> İmanın özel anlamı doğrudan tasdiktir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan “sen bize inanacak değilsin” ayeti<sup>3</sup> doğrudan tasdike işaret etmektedir.<sup>4</sup> İmanın İslâmî bir terim olarak tanımı ise genel itibariyle şu şekildedir: “Allah Teâlâ’dan aldığı vahiy ve bu vahyin esasları hususunda peygamberi gönülden doğrulamak yani tasdik edip inanmaktır. Bu tasdik sahibi kişilere de mümin adı verilir.”<sup>5</sup>

İmanın genel tanımlaması bu şekilde olmakla beraber, bu hususta İslâm âlimleri arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Zira kimi âlimler imanı yalnızca kalbin tasdiki olarak tanımlamakta, kimisi dilin ikrarından ibaret görmekte, kimisi marifet olarak tanımlamakta, kimisi kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tarif etmekte, kimisi de tasdik ve ikrarla beraber amelleri de dahil etmektedir.

İmanı kalbin tasdiki olarak tanımlayan âlimlerin başında Ehl-i sünnet kelâmının kurucu iki âlimi kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (öl. 324/935-36) ile bu iki âlimin takipçileri yer almaktadır. İmam Mâtürîdî ile takipçilerinin görüşlerine ve ortaya koydukları delillere çalışmanın ilgili bölümünde detaylıca yer verilecektir. İmam Eş’arî ve takipçilerinin konuya dair görüşleri ise genel itibariyle imanının tasdikten ibaret olduğu yönündedir. Zira İmam Eş’arî, dilcilerin de ittifakları üzere imanın tasdikten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ehl-i kıbleden bir kimse işlediği günah sebebiyle tekfir edilemez. Büyük günah işleyen bir kimse sadece işlediği günahı haram görmeyerek işlerse kâfir olabilir, bunun dışında Hârîcîler’in kabul ettiği gibi mürtekb-i kebîrenin tekfir edilmesi söz konusu değildir.<sup>6</sup> Eş’arî kelâmcılarından Bâkîllânî (öl. 403/1013) de imanın Kur’ân’ın nüzûlünden veya Hz. Muhammed’in (sav) bi’setinden önce de salt tasdik anlamında kullanıldığına yönelik dilcilerin fikir birliği içerisinde olduklarını belirterek, İmam Eş’arî’nin konuyla ilgili görüşünü aynen devam ettirmektedir.<sup>7</sup> Yine Eş’ariyye’nin önemli âlimlerinden İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’ye (öl. 478/1085) göre de iman, tasdikten ibarettir. Zira tasdik, gerçek anlamda nefsin kelâmıdır. Nefsin

<sup>2</sup> Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1389/1969), “emn”, 1/133.

<sup>3</sup> Yûsuf 12/17.

<sup>4</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), “emn”, 1/90; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1398/1978), 9-10; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol/el-İktisad fi’l-i’tikâd*, nşr.-çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 185.

<sup>5</sup> Râgıb el İsfahânî, *Müfredât Elfâzü’l-Kur’an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 2009), “emn”, 90-91; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214.

<sup>6</sup> Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, nşr. Hamude Garabe (Kahire: y.y., 1955), 123; a.mlf., *el-İbâne an usûli’d-diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn (Dımaşk: Mektebü’tü Dârü’l-Beyan, 1990), 48.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. el-Bâkîllânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkîyye, 1957), 346; Ebû Bekr b. Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 108.



kelâmından kasıt ise onun itikaddan ibaret olmasıdır.<sup>8</sup> Müteahhirîn dönem Eş'arî âlimlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) de imanının sözlük tanımının kalbin tasdiki olduğunu belirtmektedir. İmanın şer'î anlamını ise kalbin inanması ve dilin ikrar etmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>9</sup> Dolayısıyla Eş'arî mezhebinin geneline göre iman özü itibarıyla kalbin tasdikinden ibarettir.

İmanı yalnız başına dilin ikrarı olarak tarif eden mezhebin ise Kerrâmiyye olduğu aktarılmaktadır. Kurucusu Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/869) olan ve iman nazariyeleri açısından Mürcie'nin alt grupları arasında ele alınan<sup>10</sup> Kerrâmiyye mezhebine göre iman, yalnız başına dilin ikrarından ibaret olup, dilin ikrarı dışındakiler imanın aslından değildir. Dolayısıyla onlar açısından iman, kalbin tasdiki olmayıp, dilin tasdiki olarak öne çıkmaktadır.<sup>11</sup> Kerrâmiyye'nin Hz. Peygamber dönemindeki münafıkları hakiki mümin olarak kabul ettiği aktarılmaktadır.<sup>12</sup> Ancak Kerrâmiyye'ye göre münafıkların mümin sayılması dünyevi hükümler açısından dır. Bu mezhebe göre de münafıklar ahirette ebedi cehenneme müstahak olacaklardır.<sup>13</sup> Zira Kerrâmiyye, bir kimsenin cennete girebilmesini hem zahîrî hem de batînî iman ile mümkün görmekte, münafıkların cehenneme gideceğine dair genel görüşün dışına çıkmamaktadır.<sup>14</sup>

İmanı salt marifet olarak tanımlayan mezhep ise kurucusu Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) olan Cehmiyye mezhebidir. Cehmiyye'nin kabulüne göre iman; Allah'ı, resulünü ve Allah'tan gelen her şeyi marifetten ibarettir. Bu mezhebe göre marifetin dışında kalan dilin ikrarı, kalbin teslimiyeti, Allah ve resulüne yönelik sevgi ve tazim, onların buyrukları dışına çıkmaktan korkmak ve organların ameli imana dahil değildir.<sup>15</sup> İmanın tarifi meselesinde bilginin gerekliliğini kabul eden gruplardan bir tanesi de Râfizîler'dir. Zira İmam Eş'arî'nin aktardığı ve Râfizîler olarak isimlendirdiği Şia'ya göre iman; Allah'ı, resulünü, imamı ve bunların katından gelen her şeyi ikrar etmektir. Ancak mümin olmak için ikrar yalnız başına yeterli olmayıp marifet de gereklidir. Onlara göre bir kimse ikrar edip bilirse hem mümin hem de müslimdir. İkrar ettiği halde bilgi sahibi değilse mümin olmamakta, yalnızca müslim olmaktadır.<sup>16</sup>

İmanı kalbin tasdikiyle beraber dilin ikrarı olarak tanımlayan âlimlerin başında ise Ebû Hanîfe (öl. 150/767) gelmektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin dilin ikrarını imanın rükûnlarından biri olarak kabul ettiği, imkânı olmasına rağmen ömrü boyunca imanını ikrar etmeyen mümin olamayacağı

<sup>8</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im el-Hamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 397.

<sup>9</sup> Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), "iman", 40.

<sup>10</sup> Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/294.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/205; Ebü'l-Muîn Meymûn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 2/1076.

<sup>12</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/205; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/1077.

<sup>13</sup> Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294-296.

<sup>14</sup> Takıyyüddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz (Riyad: Dârü'l-Vefa, 1426/2005), 7/93.

<sup>15</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/197.

<sup>16</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/119-120.

düşüncesine sahip olduğu aktarılmaktadır.<sup>17</sup> Ebû Hanîfe'nin bu görüşü Mâtürîdiyye'nin konu ile ilgili görüşleri içerisinde ele alınarak ayrıca izah edilecektir.

İmanın tanımına kalbin tasdiki ve dilin ikrarının yanında amelleri dahil eden mezheplerin başında Hâricîler gelmektedir. Zira onlara göre iman, bir bütün olarak Allah ve resulünün buyruklarının tamamıdır. Hâricîler, bu emirleri fiilen yerine getirmeyen veya aksi davranış sergileyenleri doğrudan tekfir ederek onları ebedi cehennemlik saymış -Necedât fırkası hariç-<sup>18</sup> ve böylesi kimselerin -İbâziyye fırkası hariç-<sup>19</sup> katlini vacip görmüştür.<sup>20</sup> İmanın tanımına amelleri dahil eden bir diğer mezhep ise Mu'tezile'dir. Ancak onun görüşlerine bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla yer verilecektir. Bununla beraber imanı tasdikten ibaret sayıp bu tasdik içerisinde söz, amel ve itikadı dahil eden âlimler de bulunmaktadır. Zira Kur'ân kavramlarını açıkladığı eserinde selef akidesine sahip olan dil âlimi İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889), kulun Allah'a imanını; O'nu söz, amel ve akide ile tasdik etmesi şeklinde tanımlamaktadır.<sup>21</sup> Selef ulemasının (Ehl-i hadis) iman tarifi de genel olarak imanın tasdik, ikrar ve amel olduğu yönüyledir. Ancak onların imanın tanımına ameli dahil etmekle beraber büyük günah işleyen bir kimseyi iman dairesi dışında tutmadıkları da bilinmektedir.<sup>22</sup> Zira selef ulemasının önde gelen âlimlerinden Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) göre iman söz ve amelden ibaret olup artıp eksilebilir.<sup>23</sup> Yine bu bağlamda selef akidesinin sistemleştiricisi kabul edilen İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de imanı söz ve amelden ibaret görmektedir. Ona göre buradaki sözden kasıt kalbin ve dilin sözü, amelden maksat da kalbin, dilin ve organların amelidir.<sup>24</sup> Fâsık bir kimse de ahirette cehennem azabından şefaate kendisinde iman bulunması sebebiyle kurtulabilecektir.<sup>25</sup>

Dolayısıyla bazı İslâm âlimlerine göre iman, Yüce Allah'ın ve peygamberin buyruklarının her birini kapsarken,<sup>26</sup> kimilerine göre gerekli olan taatlerin ve nafilelerin yerine getirilmesi, kötü ve pis olan şeylerden ise imtina edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>27</sup> Kimine göre de kalbin Allah'ın varlığını ve birliğini, peygamberleri ve peygamberlerden gelen her şeyi tasdik etmesi şeklinde tarif edilmektedir.<sup>28</sup> Nitekim imanın tanımlamasındaki bu farklılıklar, dolaylı olarak küfrün de çeşitli şekillerde tanımlanmasına sebep olmaktadır.

<sup>17</sup> Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 120.

<sup>18</sup> Mustafa Öz, "Necedât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/485-486.

<sup>19</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebü İbn Sina, 1409/1988), 95.

<sup>20</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/157; Toshîhiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 35.

<sup>21</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 10.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 7/94-95, 152; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1991), 567.

<sup>23</sup> Ebû Abdurrahmân Abdullah İbn İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Ebû Abdullah Âdil b. Abdullah Âl-i Hamdân (Beyrut: Dârü'l-Lü'lü, 1441/2020), 300.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 3/115.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 7/152.

<sup>26</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/203; Abdullah b. Ahmed el-Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 713; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 35.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 707.

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 709.

Küfür kavramının ise sözlük anlamı; örtmek, gizlemek; nankörlük etmek vb. kelimelere karşılık gelmektedir. Nitekim küfür kavramı, lügat anlamı açısından genel olarak bir şeyi örtmek anlamını haizdir.<sup>29</sup> Mesela nimetin küfrü denildiğinde, genel olarak nimetin örtülmesi ve onun şükrünün eda edilmemesi kastedilmektedir. Küfür, imanın zıddıdır ve hakikati örtmek anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Küfrün farklı açılardan birtakım yönlerinin bulunduğu ifade edilmektedir ki bunlar genel olarak şu şekildedir: Küfrü'l-cuhûd, nefsin veya kalbin bilmesine rağmen yalanlamasıdır.<sup>31</sup> Küfrü'l-mu'âne, kalbin bilip, dilin karşı gelmesidir. Küfrü'n-nifâk, dilin kabul edip kalbin inkâr etmesidir. Küfrü'l-inkâr, dilin de kalbin de açıkça inkâr etmesidir.<sup>32</sup> Terim anlamda ise küfür, Allah'ın birliği olan vahdâniyeti, O'nun insanlar için razı olduğu kuralları ve buyrukları ile nübüvveti inkâr etmektir. Küfrün dinî bir kavram olarak karşılığı ise Hz. Peygamber'in Yüce Allah'tan kendisine verilen ve insanlara ulaştırdığı hususlarda onu yalanlamak, diğer bir ifadeyle doğrulamayıp tasdik etmemektir. Kendisinde küfür bulunan kişiye ise yaratılışında var olan kabiliyeti gizleyip örten manasında kâfir isimlendirmesi yapılmaktadır.<sup>33</sup> Kâfir, genel olarak kalbini hakikate örten kişiye denir.<sup>34</sup>

İmanı kalbin tasdiki olarak tanımlayan Ehl-i sünnet kelâm mezhepleri, küfrü de bu minvalde kalbin tasdik etmesi gereken şeyleri tekzip etmesi şeklinde tanımlamaktadırlar.<sup>35</sup> Zira bir kimse imandan ancak imana girdiği metot ile çıkabilmektedir. Yani ancak kişinin doğruladığı şeyleri yalanlamasıyla imandan çıkması mümkündür.<sup>36</sup> Ayrıca Ehl-i sünnete göre ehl-i kiblede birisi açıkça inkâr etmediği müddetçe tekfir edilememektedir. Bu nedenle Ehl-i sünnet açısından mürtekeb-i kebîre iman dairesi dışında tutulmamaktadır.<sup>37</sup> Küfrü dilin inkârı olarak kabul eden mezhep Kerrâmiyye'dir. Zira bu mezhebe göre küfür, Allah'a dil ile karşı gelip, O'nu dil ile inkâr etmekten ibarettir.<sup>38</sup> Küfrü cehalet olarak tarif eden mezhep ise Cehmîyye mezhebidir. Zira onların iman tanımlaması marifet olduğundan, marifetin zıddı olan cehalet ise doğrudan küfre karşılık gelmektedir. Zira mezhebin kurucusu Cehm b. Safvân'a göre bir kimsenin marifet sahibi olması ve sonrasında da diliyle inkâr etmesi durumunda o kimse tekfir edilememektedir.<sup>39</sup> İmanın tanımına amelleri dahil eden mezheplerin başında gelen Hâricî mezhebine göre büyük günahların tümü küfür kapsamı altında değerlendirilmektedir. Bu bağlamda onlar yukarıda da ifade edildiği üzere büyük günah işleyen bir mümini doğrudan tekfir etmişlerdir.<sup>40</sup> Küfrü, kişiyi azaba müstahak

<sup>29</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Ġarîbi'l- Ġur'ân*, 28.

<sup>30</sup> İbn Fâris, "küfr", 5/191.

<sup>31</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Ġarîbi'l- Ġur'ân*, 27.

<sup>32</sup> Halil b. Ahmed, "küfr", 4/38-39.

<sup>33</sup> İsfahânî, "küfr", 714; Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

<sup>34</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzi Münir Ba'labekî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "küfr", 2/786-787.

<sup>35</sup> Nûreddîn es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'ârif, 1969), 141.

<sup>36</sup> Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1435/2014), 326.

<sup>37</sup> Râzî, *Kitâbü'l-Muhassal*, 572.

<sup>38</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/205.

<sup>39</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/198.

<sup>40</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/157.

kılacak şeyler olarak tanımlayan Mu'tezile mezhebinin görüşlerine çalışmanın ilgili bölümlerinde yer verilecektir.

Konuyla ilgili temel kavramlardan biri olan amel kavramı sözlükte “iş, meslek, eylem” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>41</sup> Terim olarak ise amel, canlı olan varlıklardan kasıtlı bir şekilde yapılmış eylemlerin bütününe denir. Amel, bu anlamıyla fiilden ayrılmakta ve ondan daha özel bir anlama sahip olmaktadır.<sup>42</sup> Çünkü fiil, canlıların kasıtlı olmayan ve cansız varlıkların eylemlerine nisbet edilmektedir. Amel ise yalnızca canlıların kasıtlı fiillerine hasredilmiştir. Dolayısıyla bir eylem, canlı bir varlıktan kasıtlı olarak meydana gelmişse amel, kasıtsız olarak oluşmuşsa fiil olarak isimlendirilmektedir. Amel kavramı kendi içerisinde iyi ve kötü olarak kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de iman ile birlikte sıklıkla zikredilen ifade ise amel-i sâlih olmuş, Kur'ân'ın birçok ayetinde<sup>43</sup> iman ve amel münasebetine vurgu yapılmıştır.<sup>44</sup>

Konumuzla ilgili bir diğer önemli kavram ise fîsk kavramıdır. Zira günah işleyen kimselerle ilgili kavramların başında fîsk kavramı yer almaktadır. Fîsk, bir şeyden veya yoldan çıkmak anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> Özel olarak ise Allah'a itaatın dışına çıkmaktır.<sup>46</sup> Yani fîsk, Allah'ın emrini terk etmektir. Fîskta Allah'ın emrini terk etmekle beraber iblîsin rabbinin emrine karşı geldiği gibi isyana meyil de söz konusudur.<sup>47</sup> Zira Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah'ın buyurduğu “...İblîs dışındakiler secde ettiler. İblîs cinlerdendi ve o, rabbinin emrinden çıktı.”<sup>48</sup> ayetinde iblîsin yoldan çıkması “fîsk” kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Mu'tezile mezhebine göre fîsk, iman ile küfür arasında yer alan müstakil bir konumdur. Bu mezhebe göre fîsk sahibi bir kimse imandan çıkıp doğrudan küfre girmemekte, bu ikisi arasında yer alan bağımsız bir mertebede konumlandırılmaktadır. Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünün ayrıntısına dördüncü bölümde yer verilecektir. Ebül'l-Hasan el-Eş'arî ise fîskı kebîre olarak kabul etmekte ancak fîsk işleyen mümini iman dairesi dışında tutmamaktadır.<sup>50</sup> İmam Mâtürîdî'nin de görüşü bu minvalde olup beşinci bölümde onun ve Mâtürîdiyye mezhebinin görüşlerine yer verilecektir. Fîskın benzeri bir diğer kavram ise fücûrdur. Fücûr, en temelde yarmak ve bir şeyi yarıp açmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda fücûr, dindarlık perdesini yırtmak ve günaha dalmak gibi anlamlara sahiptir. Fücûrda haktan batıla meyletmek söz konusu olup fücûrun kişiyi doğruluktan uzaklaştırması esastır. Nitekim fücûr, kişinin ahlâka ve şer'î kaidelere aykırı olan şeyleri doğrudan işlemesidir. Bu ise kişiyi doğrudan uzaklaştırıp yanlış sevk etmektedir. Fîsk ve fücûr kavramları birbirlerine benzer anlamlara sahip olsalar da fîsk, fücûrdan daha genel bir anlamı haizdir.<sup>51</sup> Günahlar ile ilişkili bir

<sup>41</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-ma'ârif, ts.), “amel”, 4/3107.

<sup>42</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehruç (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1234.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/277; en-Nisa 4/57; Meryem 19/96.

<sup>44</sup> İsfahânî, “amel”, 587.

<sup>45</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 29.

<sup>46</sup> İbn Fâris, “fîsk”, 4/502.

<sup>47</sup> Halil b. Ahmed, “fîsk”, 3/321.

<sup>48</sup> el-Kehf 18/50.

<sup>49</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 29.

<sup>50</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 123-124.

<sup>51</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, 31; Cürcânî, “fücûr”, 165; Osman Karadeniz, “Fâcir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/71.

diğer kavram ise kebîredir. Kebîre, büyük günah anlamına sahiptir.<sup>52</sup> Kebîrenin doğrudan haram olan anlamına geldiği belirtilmektedir. Ayrıca kebîre, şer'an hem dünyada hem de ahirette cezaî karşılığı bulunan günahlar için kullanılmaktadır.<sup>53</sup>

## 2. Mu'tezile'ye Göre İman ve Küfür

Mu'tezile mezhebinin üzerinde ittifak ettiği iman tanımlaması genel itibariyle imanın söz, marifet ve amel olduğu yönündedir.<sup>54</sup> Ancak Mu'tezile mezhebi, imanın mahiyeti konusunda farklı düşünceler ortaya koymaktadır. Bununla beraber mezhebin iman tanımlaması konusunda ortaya koyduğu genel görüş, imanın taatlerin bütünü olduğu, Allah'ın emir ve yasaklarının bütününe kapsadığı yönündedir. Mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ'ya (öl. 131/748) göre imanın hayırlı hasletlerden ibaret olduğu aktarılmaktadır. Ona göre kişinin güzel hasletleri kendisinde toplaması sonucunda o kişiye övgü ismi olarak mümin isimlendirmesi yapılabilir, bunun dışında hayırlı ve güzel huylara sahip olmayan kimselere mümin ismi verilemez.<sup>55</sup> Mu'tezile mezhebinin Basra ekolünün kurucusu sayılan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849-50 [?]) ise imanı gerekli ve şart olan taatlerin yerine getirilmesi; kötü, pis ve çirkin olan şeylerden uzak durulması şeklinde tarif ettiği ifade edilmektedir. Hatta onun imanın tanımına nafilelerin yerine getirilmesini de dâhil ettiği aktarılmaktadır.<sup>56</sup> Mezhebin Basra ekolünden bilinen ve meşhur âlimlerinden olan İbrahim en-Nazzâm'ın (öl. 231/845) ise imanı, Allah'ın insanları uyardığı (va'îd) kebîreler hususunda Allah'a karşı gelmekten sakınma olarak tanımladığı öğrencisi Muhammed b. Şebîb'in (öl. III./IX. yüzyıl [?])<sup>57</sup> ifadesiyle aktarılmaktadır.<sup>58</sup> Mu'tezile'nin Basra ekolü âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (öl. 321/933) tanımlamasında iman, nafileler dışında farz olan taatlerin yerine getirilmesi ve kötü olan şeylerden uzak durulması şekliyledir.<sup>59</sup> Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ise yukarıdaki aktarımlarının ardından Ebû Hüzeyl el-Allâf'ın görüşünü benimsediğini ve onun doğru görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>60</sup> Ayrıca Mu'tezile, imanı taatlerin bütünü olarak kabul ettiğinden bu mezhebin, imana konu olan şeylerin ayrı ayrı bilinmesini (tafsilî iman) ve kabul edilip uygulanmasını gerekli gördüğü aktarılmaktadır.<sup>61</sup> Yine Mu'tezile, imanın tasdikten ibaret olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet

<sup>52</sup> Halil b. Ahmed, "kibr", 4/5.

<sup>53</sup> Cürçânî, "kebîre", 183.

<sup>54</sup> Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1380/1961), 8.

<sup>55</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mihnâ - Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/62; Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (Haziran 1981), 348.

<sup>56</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 707.

<sup>57</sup> Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer aldığı ve Nazzâm'ın öğrencisi olduğu ifade edilen bu âlimin, büyük günah işleyen kimselere yönelik Mu'tezile'nin genel görüşünden ayrılması sebebiyle Mu'tezilî âlimler tarafından eleştirildiği belirtilmektedir. Bu âlim hakkında bilgi için ayrıca bkz. Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/570-571.

<sup>58</sup> Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (el-Kâ'bî), *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 367.

<sup>59</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 707.

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 707.

<sup>61</sup> Ebû'l-Yûsuf Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 154.

düşüncesini eleştirmiş ve reddetmiştir. İmanın tasdik olduğunu söylemenin itikad bakımından da dil açısından da yanlış olduğunu kabul etmektedir. Bu konuda Kādî Abdülcebbâr, tasdikten bir kişinin karşısındakine “doğru söyledin” demesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu durum kalpte olan bir şey olmayıp, dilin düşüncesidir. Bunun yanında şayet iman tasdikten ibaret olursa, bu durum Allah'ı ve resulünü ikrar etmeyen kişinin sırf tasdiki sebebiyle mümin olmasını gerektirir. Aynı şekilde iman yalnız başına tasdik olarak kabul edilirse, herhangi bir salih amel işlemeyen kişinin de mümin kabul edilmesi gerekli olur ki bu, doğru bir düşünce değildir.<sup>62</sup>

Bağdat ekolü âlimlerinden Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (öl. 319/931) de Mu'tezile'den bir grubun büyük olsun küçük olsun farz ve nafil kapsamındaki taatlerin tamamının iman olduğuna dair görüşünün bulunduğunu ifade etmektedir. Yine Kâ'bî'nin aktardığı üzere bu grup, imanı insanlar katında Allah'ın uyardığı şeylerden kaçınma gerekliliği olarak görürken, Allah katında ise kebâirden (büyük günahlardan) kaçınma gerekliliği olarak kabul etmektedir.<sup>63</sup> Bu guruba göre iman, kebîreden kaçınma olduğuna göre kebîreyi işleme de imanın terkidir. Zira Yüce Allah kebîre sahibini ateşle uyarmaktadır. Müminleri ise Kur'ân-ı Kerîm'de “müminleri müjdele...”<sup>64</sup> ifadesiyle cennetle müjdelemektedir. Kâ'bî, hocası Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (öl. 300/913) yukarıda görüşlerini verdiği grubun genel olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Bîşr b. Mu'temir (öl. 210/825) ve bu iki ekol kurucusunun takipçileri olduğunu söylediğini belirtmektedir.<sup>65</sup>

Kādî Abdülcebbâr, küfrün sözlük anlamının “bir şeyi perdeleme ve örtme” olduğunu belirtmekte, “kâfir” kelimesinin ise bir şeyin üstünü örten anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu kelimenin şer'i anlamı şu şekildedir: “Kâfir, büyük azaba müstahak olan, Müslüman mezarlığına gömülme, nikâh, miras vb. konularda birtakım özel hükümlere bağlı uygulamalara tabi tutulan ve bunlardan mahrum bırakılan kişilere denilmektedir.”<sup>66</sup>

Mu'tezile mezhebinin geneline göre iman, farz ve nafilelerden oluşan iyi şeylerin bütününi oluştururken, kötü ve pis şeyler imanın dışında görülmektedir. Bu bağlamda kötülük yani büyük günah sahibi bir kişinin de “mümin” olma vasfına layık olamayacağı kanaatine varılmaktadır.<sup>67</sup> Mu'tezile mezhebinin imanın tanımı ile mürtekib-i kebîreye dair görüşlerinden hareketle küfür, imanın zorunlu olan taatlerinin dışına çıkılması şeklinde ifade edilebilir. Aynı şekilde kötü ve pis sayılan büyük günahı işleyen kişi de Mu'tezile düşüncesinde iman dairesi içerisinde görülmemektedir. Böylesi bir kişi iman ve küfrün ortasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) “fısk” konumunda yer almaktadır. Fısk ise cezayı gerektiren eylemlerin bütününi ifade etmektedir. Fâsık da cezaya müstahak olan kimseler için kullanılmaktadır.<sup>68</sup> Fâsık olan kişi ölüm kendisine gelmeden evvel tövbe eder ve taat üzere can verirse mümin olup sevaba hak kazanmakta, tövbe etmeden ölmesi durumunda ise kâfirler gibi cezaya müstahak olmaktadır. Ancak böyle bir kişinin durumu ile açıkça inkâr edenin küfrü aynı seviyede olmadığından, ahirette

<sup>62</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 709.

<sup>63</sup> Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 365.

<sup>64</sup> el-Ahzâb 33/47.

<sup>65</sup> Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 366-367.

<sup>66</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 712.

<sup>67</sup> Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 245.

<sup>68</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 647.

fâsık olup tövbe etmeden ölen kişinin azabı açıkça inkâr edenin azabından -Hâricîler'in düşüncesinden farklı olarak- daha hafif olacaktır.<sup>69</sup>

### 3. Mâtürîdiyye'ye Göre İman ve Küfür

Mâtürîdî mezhebinin kurucusu kabul edilen İmam Mâtürîdî'ye göre imanın meydana gelmesi hem aklın hem de naklen incelendiğinde onun kalbin doğrulaması, yani tasdik etmesi olduğu anlaşılabacaktır.<sup>70</sup> İmam Mâtürîdî'nin imana dair çeşitli görüşler belirten mezheplere karşı naklî ve aklî deliller getirerek Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini ortaya koyduğu ve bu delillerden hareketle de imanın tasdik olduğunu ispat ettiği görülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre imanın, yalnız başına dilin ikrarı olması düşünülemez. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de dilleriyle inandığını söyleyen kimselerin gerçekte iman etmedikleri, kalplerinde imanın olmadığı ve onların münafık olduğu ifade edilmektedir. Yine Kur'ân, bedevilerin dilleriyle ifade ettikleri imanlarına karşı, onların bu imanının kalplerine yerleşmediğini, ancak boyun eğdiklerini haber vermektedir. Kur'ân'da yer alan "Kalpleriyle inanmadıkları halde"<sup>71</sup> ifadesi de imanın, Kerrâmiyye'nin düşündüğünün aksine dilin ikrarı olmayıp kalbin tasdiki olduğunu göstermektedir.<sup>72</sup> İmanın dilin ikrarından ibaret olmadığına dair aklî delil ise, onun kök anlam itibarıyla tasdik ifade etmesidir. Tasdik ise baskı ve zorlama altında tutulamayacak, kalpte olabilecek bir şeydir ki burada bulunan imana kişinin kendisinden başka hiçbir yaratılmışın müdahalesi söz konusu değildir. Bununla beraber bir insanın dilsiz olma durumu da imkân dâhilindedir. Şayet iman dilin ikrarından ibaret olsaydı, dilsiz olan bütün insanların inkârcı olacağı kanaati hâsıl olurdu. Ancak bir insan dilsiz olduğu için, onun Allah'ı ve peygamberini inkâr ettiğini iddia etmek geçersizdir. Buradan hareketle de imanın, dilin ikrarı olmadığı ve kalbin tasdiki olduğu açıkça kendini göstermektedir.<sup>73</sup>

İmam Mâtürîdî, Cehmiyye mezhebinin görüşü olan imanın marifetten ibaret olduğu kabulünün de yanlış olduğunu ifade etmektedir. Zira yukarıda da kısaca temas edildiği üzere Cehmiyye'nin imanı marifetten ibaret saydığı ve marifet sahibi olan kişinin diliyle inkâr etmesinin küfür olmadığı, ilim ve marifetin inkâr etme ile yok olmayıp inkâr edenin mümin olabileceği şeklinde görüşünün bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>74</sup> Çünkü marifetin zıddı cehalet anlamına gelmekte, bu ise tanımamak ve bilmemek anlamında kullanılmaktadır. Ancak bir şey hakkında bilgi sahibi olmayan kişi, o şeyi inkâr etmiyor olabilir. Aynı şekilde herhangi bir husus hakkında bilgisi olmayan, o konuyu yalanlamış olmamaktadır. Bu sebeple de bilmeyen kişi için inkârcı ve yalancı şeklinde nitelendirmeler yapılamaz. Ayrıca imanda marifetten öte tasdik olgusu ön plana çıkmaktadır. Yani imanın temelinde kalbin onaylaması bulunmakta, bilginin bizatihi kendisi imanın aslında yer almamaktadır.<sup>75</sup> Bununla beraber Mâtürîdî'ye göre marifetin imana götüren bir etkisinin

<sup>69</sup> Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2016), 134-135.

<sup>70</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 565.

<sup>71</sup> el-Mâide 5/41.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 3/273-274.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 565-573.

<sup>74</sup> Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 363, 369; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99.

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 574.

bulunduğunu, marifetin zıddı olan cehaletin ise tehzibe veya inkâra sebep olduğunu söyleyebiliriz. Bilgi, kişinin aklında bulunan bir şey olup akılda bulunan bu bilgiyi doğrulamak ise kalbin amelîyesidir. Yani kalp, akılda yer alan bilgiyi doğrularsa iman meydana gelir. Dolayısıyla imanın aslı, bilinçli bir tasdikten ibarettir ki bu ise kalbin amelîdîr.<sup>76</sup> Kalpte bulunan tasdik amelîyesi ise ancak kalpteki bu tasdikten tekzip ile yer değiştirmesi sonucunda yok olmaktadır.<sup>77</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre iman, Allah'ın emirlerinin tamamına itaat etmektir, fakat emirlerin amelî bir şekilde yerine getirilmesi onun (imanın) aslından değildir. Yani Allah'ın emirlerini kalbin onaylaması, imandan olup, bunların fiilen gerçekleştirilmesi imanın aslından değildir. Çünkü Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ayetlerin bir kısmında emrettiği şeyleri yerine getirmeyenlere de "iman edenler" şeklinde hitap etmektedir. Buradan hareketle İmam Mâtürîdî, büyük günah işleyenleri "kâfir" saymamaktadır.<sup>78</sup>

İmam Mâtürîdî, imanın ve küfrün temel özelliğini şu şekilde ifade etmektedir: "İman sonu ve bitmesi söz konusu olmayan bir tasdik, küfür de aynı şekilde sonu ve bitiş bulunmayan bir tekziptir, cezaları ise bu özellikleri mesabesindedir. Bu nedenledir ki küfrün haricinde kalan günahların affedilmesi mümkündür, çünkü bu, sonsuz bir inkâr değildir."<sup>79</sup> İmam Mâtürîdî, küfrün en çirkin ve en kötü eylem olduğunu ifade etmekte, büyük günahlar da dahil olmak üzere bütün günahları ondan daha hafif kabul etmektedir.<sup>80</sup> İmam Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin imanın tanımına ve büyük günah işleyenlerin durumuna yönelik görüşlerini Bakara sûresinde geçen "...Onlar ne korkacaklar ne de üzüleceklerdir"<sup>81</sup> ifadesiyle temellendirmesi doğru değildir. İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu ayeti zahiren anladığını ifade etmekte ve onların görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin korku ve üzüntü duyacaklarını belirtmektedir. Böylesi bir kimsenin mümin olması durumunda korkuya kapılmayacağını, Allah'ın, müminin bundan uzak olduğuna dair ayetinin olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla büyük günah işleyen kişi, irtikab ettiği günah nedeniyle iman dairesi dışında kalmaktadır. İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu görüşüne karşılık olarak, Allah'ın müminlerin üzerinden bütün zaman dilimleri için korku ve üzüntüyü kaldırmadığını söylemektedir. Ona göre müminlerin bir zaman diliminde korku hissedip, diğer bir diliminde ise hissetmemesi gayet mümkündür. Hatta mümin de kıyametin korku ve dehşetini kendi içinde psikolojik olarak taşıyacaktır. Mümin için korkunun tamamen ortadan kalkması ancak cennete girmesiyle olacaktır. Müminin de bir zaman diliminde korkusunun olup diğer zaman diliminde olmayacağı imkân dâhilindedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'ye göre yukarıda Bakara sûresinde yer alan ayetteki ifade, Mu'tezile'nin iman ve büyük günah işleyenlere yönelik görüşlerine bir delil teşkil etmemektedir.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 574; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu – Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2/523; Bekir Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 35-36.

<sup>77</sup> Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 141.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 501-502.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2/29.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/62.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/173-174.



Mâtürîdiyye'nin sistematik bir yapıya kavuşmasını sağlayan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (öl. 508/1114) ifade ettiği yönüyle Mâtürîdî'nin imanın mahiyetine yaklaşımı, kalbin tasdiki üzere olduğu şeklinde kendini göstermektedir. Nesefî de onun bu görüşünü aynen devam ettirmektedir.<sup>83</sup> Nesefî de imanın marifetten ibaret olmasını ve Cehmiyye'nin marifetin içerisinde tasdiki de bulunduracağına dair görüşünü doğru bulmamaktadır. Ona göre imanının zıddı küfürdür. Küfür ise yalanlama anlamına gelmektedir. Bu açıdan da küfür, doğrulamanın zıddı olmakta ve marifetin zıddı olmamaktadır.<sup>84</sup> Ayrıca Nesefî, Hâricîler'i ve Mu'tezile'yi reddiye sadedinde Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde "iman edenler ve salih amel işleyenler" hitabında bulunduğunu belirtmekte, bu hitapta da amelin açık bir şekilde imanın dışında tutulduğunu ifade etmektedir.<sup>85</sup>

Mâtürîdî mezhebinin önemli âlimlerinden biri olan Nûreddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184) yukarıda geçen düşüncelerin yanında büyük günah işleyen kişinin, işlediği günahı helal sayması hatta hafife alması durumunda iman dairesi içerisinde kalamayacağını belirtmektedir.<sup>86</sup> Burada Mâtürîdî mezhebinin iman-amel konusundaki görüşü ön plana çıkmaktadır ki, bu mezhebe göre amel imanın aslından değildir. Bu nedenle de mürtekeb-i kebîre, imandan çıkmamaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de günah işleyen kimseler için de mümin ifadesi kullanılmaktadır. Bununla beraber günah işleyen kimselerden tövbe etmelerinin beklenmesi, onların iman dairesinin dışında tutulmadığına işaret etmektedir.<sup>87</sup>

İmam Mâtürîdî'nin çağdaşı olan ve ilk dönem Mâtürîdiyye âlimlerinden kabul edilen Hakîm es-Semerkandî (öl. 342/953)<sup>88</sup> ise mezhebin genel görüşünden farklı olarak imanı dilin ikrarı ve kalbin tasdiki olarak tanımlamaktadır. Ona göre iman dil ve kalp olmak üzer iki uzuv üzerine kurulmaktadır. Kalben inanmadığı halde diliyle ikrar eden kimse münafık, hiçbir özrü olmaksızın kalben inandığı halde diliyle ikrar etmeyen kâfirdir.<sup>89</sup> Nûreddîn es-Sâbûnî, kendi mezheplerinden ayrı görmediği ve muhakkikûn olarak ifade ettiği grubun (Ebû Hanîfe ve takipçileri) görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Şayet bir kimse kalbiyle tasdik ettiği halde diliyle ikrar etmezse o, tasdiki sebebiyle Allah katında mümin, diliyle ikrarının olmaması sebebiyle de dünyevî ahkâmlar açısından mümin değildir. Keza münafığın durumu da bunun tam tersi olup o kişide tasdik bulunmadığından Allah katında mümin değil, dil ile ikrar olduğundan dünyevî ahkâm açısından mümindir.<sup>90</sup> Ancak Mâtürîdiyye, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğu görüşüyle Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünden ayrılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin meşhur "el-Fıkhu'l-ekber" isimli eserine şerh yazan Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), Ebû Hanîfe'nin imanı dilin ikrarı ve kalbin tasdiki şeklinde tanımladığını ifade etmektedir. Ali el-Kârî'nin aktardığı üzere Ebû Hanîfe, imana

<sup>83</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/1077.

<sup>84</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/1086.

<sup>85</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/111.

<sup>86</sup> Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 141; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 442-443; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 263-265.

<sup>87</sup> Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 153.

<sup>88</sup> Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193-194.

<sup>89</sup> Ebü'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 292.

<sup>90</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 353.

dair kaleme aldığı “el-Vasiyye” isimli eserinde iman için ikrarın yalnız başına geçerli olamayacağını, olması durumunda münafıkların tamamının mümin sayılacağını belirtmekte ve aynı şekilde sadece tasdik olarak da kabul edilmeyeceğini, edilmesi durumunda Ehl-i kitabın tamamının mümin sayılması gerekeceğini ifade etmektedir. Ebû Hanîfe, münafıkların mümin sayılmayacağına dair “... Allah münafıkların yalancı olduklarına şahitlik eder.”<sup>91</sup> ayetini, sadece tasdik edenlerin mümin sayılmayacağına dair de “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar...”<sup>92</sup> ayetini delil getirmekte ve imanı dilin ikrarı ile kalbin tasdiki olarak tanımlamaktadır.<sup>93</sup> İmam Mâtürîdî ise imanın dil ile ikrar olmadığını vurgulamaktadır. Zira o, ikrah altında bulunan bir kimsenin dil ile inkâr etmesinin imana zarar vermeyeceğini ifade etmiş, bu sebeple de ikrarı imanın aslî şartları arasında görmemiştir. Ona göre ikrar kişinin mümin olduğunun bilinmesi açısından şart olup, imanın mevcudiyeti açısından şart değildir.<sup>94</sup> Mâtürîdî mezhebi âlimlerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (öl. 493/1100) göre de iman tasdikten ibarettir. Ancak onun tasdikten kastı, dilin ikrarı ve kalbin inanması şeklinde kendini göstermektedir. İmam Ebû Hanîfe ile İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin mezci gibi görünen bu düşüncede dilin ikrarı ve kalbin inanması tasdik kapsamı altında değerlendirilmiştir.<sup>95</sup>

İmanı bir bütün olarak Allah'ı ve O'ndan gelen her şeyi tasdik etmek olarak kabul eden Mâtürîdiyye mezhebinde, Mu'tezile'den farklı olarak imana konu olan şeylerin ayrı ayrı bilinmesi de gerekli görülmemekte; iman, Allah'ı ve O'nun buyrukları olan her şeyi genel olarak doğrulamak (icmâlî iman) şeklinde tarif edilmektedir.<sup>96</sup> Ayrıca Mâtürîdiyye'nin, imanın tanımına amelleri dâhil etmediği, dil ile ikrarı ise dünyevî ahkamların yerine getirilmesi bakımından bir gereklilik olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>97</sup>

#### 4. Mu'tezile'ye Göre Büyük Günah İşleyenlerin Durumu

Mu'tezile mezhebinin kurucusu sayılan Vasil b. Atâ'ya göre mürtekeb-i kebîre doğrudan mümin sayılmayacağı gibi aynı şekilde kâfir olarak da kabul edilemez. Ona göre mürtekeb-i kebîre; mümin ve kâfir vasıfları arasında bir yerde olup “fisk” konumuna sahiptir. Onun bu görüşü aynı zamanda Mu'tezile mezhebinin esaslarından biri olan *el-menzile beyne'l-menzileteyn* esasının temelini oluşturmaktadır. Mu'tezile'nin bu esasına göre büyük günah işleyen kişi, iki isim (mümin-kâfir) arasında başka bir ismi ve iki hüküm (iman-küfür) arasında başka bir hükmü hak etmektedir. Bu aradaki isme *fâsik*, hükme ise *fisk* denilmektedir.<sup>98</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, Vasil

<sup>91</sup> el-Münâfikûn 63/1.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>93</sup> Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezheri şerhu'l-fikhi'l-ekber*, haz. el-Medinetü'l-İlmiyye (ed-Da'vetü'l-İslamiyye) Şu'betü'l-Kütübi'd-Dirâsiyye (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 1435/2014), 153.

<sup>94</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016) 3/33-34; Hülya Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 54.

<sup>95</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 148.

<sup>96</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 154.

<sup>97</sup> Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 152-153.

<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 137; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/326; Eş'arî, *el-Lüma'*, 124; Işık, “Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi”, 343.

b. Atâ'dan önce büyük günah işleyenler hakkında farklı görüşlerin olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu meselede Hâricîler'in günah işleyenleri kâfir kabul ettiklerini, Mürcie'nin mürtekib-i kebîreyi mümin kabul ettiğini ve Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) ise münafık olarak gördüğünü aktarmaktadır. Hayyât'a göre Vasıl b. Atâ bu konuda ümmetin icmâna aykırı bir şey de yapmamıştır. Nitekim bu konuda yukarıda farklı görüşleri saydığımız üzere Müslümanlar arasında bir icma söz konusu değildir. Ayrıca ona göre Vasıl b. Atâ bu konuda icmâdan ayrılacak yeni bir görüş ihdas etmemiştir. Nitekim o, büyük günah işleyenleri ümmetin icmânda ve Allah'ın kitabındaki isimlendirme olan "fâsık" ismi ile nitelendirmiştir. Hayyât; Hâricîler'in, Hasan-ı Basrî ile onu takip edenlerin tamamının ve Mürcie'nin, büyük günah sahibini fâsık ve fâcir olarak açıkladıklarını ve daha sonra ayrıştıklarını ifade etmektedir. Hayyât, Vasıl b. Atâ'nın ayrışan bu gruplara karşı şöyle söylediğini ifade etmektedir: "Siz kebîre sahibini fâsık ve fücûrla isimlendirdiniz. Bu isimlendirme, sizin icmânınız ve Allah'ın Kur'ân'ın birçok yerinde geçen hitabı açısından doğru olandır."<sup>99</sup> Dolayısıyla Hayyât'a göre Vasıl b. Atâ, mürtekib-i kebîreye yönelik ortaya koyduğu düşüncesiyle Müslümanların genel görüşünden ayrılmamış ve yeni bir görüş ortaya atmamıştır.

Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden biri olan Nazzâm'ın ise va'd ve va'îd konularında birtakım görüşler ortaya koyduğu, mezhepler tarihinde kaynak eserler kaleme alan Abülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) ve Şehristânî (öl. 548/1153) tarafından aktarılmaktadır. Onların bu aktarımlarına göre Nazzâm, bir kimsenin 199 dirhem meblağında bir hırsızlık veya zulüm yaparak fâsık kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Zira ona göre böyle bir kimsenin hainliği, zekâtın nisab miktarına ulaşmadığından bu durum, o kişinin fâsıkla işaret etmemektedir. Şayet hırsızlığı 200 dirhem ve daha fazlası olursa, o takdirde fâsık sayılabilecektir. Bu durum diğer zekât nisab miktarlarında da böyledir. Dolayısıyla Nazzâm'a göre fâsıklık sınırı, emrin asgari sınırını geçip geçmemesiyle tespit edilmektedir.<sup>100</sup>

Mu'tezilî âlimlerin günah anlayışına gelince onlar günahları bir bütün olarak aynı seviyede görmemektedirler. Zira onların anlayışında günahların kebîre ve sagîre olmak üzere iki grup halinde öne çıktığı görülmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin günahların kebîre ve sagîre şeklinde ikiye ayrılmasının şer'î/naklî olarak bilinebileceğine yönelik birtakım ayetleri delil getirdiği aktarılmaktadır.<sup>101</sup> Bu deliller genel itibarıyla şunlardır: "Bu kitap büyük ve küçüğü atlamaksızın hepsini saymıştır"<sup>102</sup>, "Bütün sagîre ve kebîre satırlara dökülmüştür"<sup>103</sup>, "Onlar, günahların büyüklerinden ve fevâhiştin (edepsizliklerden) sakınırlar."<sup>104</sup> Ebû Haşim el-Cübbâî'nin ise günahların kebîre ve sagîre şeklinde kategoriye tabi tutulmasının aklen mümkün olduğunu belirttiği ve onun bu konuda şöyle söylediği aktarılmaktadır: "Biz aklen biliriz ki: Bir dirhemi çalmak ile on dirhemi çalmak bir değildir. Onlardan biri büyüktür, diğeri ise ondan ayrı olup onun

<sup>99</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnü'r-Râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1925), 164-165.

<sup>100</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 130; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/72.

<sup>101</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 633.

<sup>102</sup> el-Kehf 18/49.

<sup>103</sup> el-Kamer 54/53.

<sup>104</sup> en-Necm 53/32.

daha aşağısındadır.”<sup>105</sup> Kâ'bî'nin aktardığı üzere ise Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre hakkında Allah'ın uyarısı veya tehdidi (va'îd) bulunan günahlara kebâir, bulunmayanlara segâir adı verilmektedir.<sup>106</sup> Kādî Abdülcebbâr'a göre de günahlar en temelde sagîre (küçük günah) ve kebîre (büyük günah) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kebîre, kişinin yapması durumunda hak edeceği cezanın, onun itaat ve sevabını boşa çıkaracak (ihbât) günahlardır. Sagîre ise işlenmesi durumunda kişinin hak ettiği cezaya sevaplarının engel olduğu (tekfir) türden günahlardır.<sup>107</sup> Başka bir ifadeyle büyük günah, yapan kişinin cezasının sevabından daha fazla olduğu fiillere denir. Küçük günah ise failin sevabının cezasından daha fazla olacağı ve sevabının cezasına kefarete edebileceği davranışlardır.<sup>108</sup> Mu'tezile'nin günahları kebîre ve sagîre olarak iki ana grup halinde ele alması, bu konuda Hâricîler'in düşüncelerinden farklı bir anlayışa sahip olduğunu da göstermektedir. Nitekim Hâricîler, günahları büyük ve küçük şeklinde bir ayrıma tabi tutmaksızın hepsini bir bütün olarak değerlendirmişler, herhangi bir günahın imanı ortadan kaldıracağını iddia etmişlerdir.<sup>109</sup> Ayrıca Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse Hâricî mezhebinin düşüncesindeki gibi kâfir olmayıp, Mürcie'nin ifade ettiği gibi mümin de değildir.<sup>110</sup>

Mu'tezile'nin mürtekib-i kebîrenin yapmış olduğu sevapların boşa çıkacağına<sup>111</sup> dair temel görüşüne göre sevapların günahlardan az olması durumunda sevaplar boşa çıkacaktır. Kādî Abdülcebbâr, Mu'tezile mezhebinin bu görüşünü dünya hayatında yaşanabilecek bir olayla açıklamaktadır. Şöyle ki insanlardan biri, yolun ortasında herhangi birini durdurup ona büyük oranda mal veya mülk verse, o kişiye ikramda bulunup koruması altına alsa, sonrasında ise onun küçük bir eşyasına ufak zararı dokunsa, yapmış olduğu bu kötülük iyiliği yanında yok kabul edilir. Bunun tam tersi için de aynısı geçerlidir. Yani aynı insan yine o kişiye bir dinar para verip, o kişinin bir yakını öldürse, işlediği bu kötülük sebebiyle onun küçük iyiliği bir değer ifade etmez.<sup>112</sup>

Mürtekib-i Kebîre konusunda Kādî Abdülcebbâr, Vasıl b. Atâ'nın görüşünü devam ettirmekte ve büyük günah işleyen kimseler için iki isim arasında farklı bir ismin, iki hüküm arasında üçüncü bir hükmün bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bununla beraber mükellefin durumu sonuç itibarıyla ikiye ayrılmaktadır. Bu açıdan insan ya mükâfata ya da cezaya müstahaktır. Şayet mükâfata müstahak ise o kişi Allah'ın rızasına ermiş kullardan, cezaya müstahak ise O'nun düşmanlarından kabul edilir.<sup>113</sup> Cezaya müstahak olan kişinin cezasının ortadan kalkması ise

<sup>105</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 633-634.

<sup>106</sup> Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 401.

<sup>107</sup> İhbât ve tekfir adı verilen kelâm konusu genel olarak şu şekilde ifade edilebilir: İhbât, işlenen günahın veya suçun kişideki itaati ve sevapları boşa çıkarmasına denir. Tekfir ise itaat ve sevabın işlenen günahın üzerini örtmesi anlamına gelmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ihbât, kişinin inkâr etmesi neticesinde önceki sevaplarının ortadan kalkması şeklinde sınırlıyken, Mu'tezile buna büyük günahları da eklemiş, mürtekib-i kebîrenin önceki itaat ve sevabının boşa çıkacağını kabul etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İhbât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/529-530.

<sup>108</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 632.

<sup>109</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 632; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasen Ahmed (Kahire: Dârü't-Tabâ'ati'l-Muhammediyye, 1986), 356; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 325.

<sup>110</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 140, 697, 701.

<sup>111</sup> Mu'tezile'nin ihbât düşüncesine dair ayrıca bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 624-632.

<sup>112</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 138.

<sup>113</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 697.

yalnızca tövbe ile mümkündür. Zira tövbe, müstahak olan yerilmeyi ve cezayı ortadan kaldıran eyleme verilen isimdir.<sup>114</sup> Büyük günah işleyen kişi de şayet ölmeden önce günahından tövbe etmezse, işlediği günah sebebiyle ebedî cehennemlik olarak kabul edilmektedir. Mürtekib-i kebîrenin bu durumdan kurtulmasının tek yolu ise ancak ölmeden önce tövbe etmesidir.<sup>115</sup> Çünkü cezayı hak edene üzerindeki bu zararı defetmek vaciptir. Cezaya müstahak olanın üzerindeki cezayı defetmesi ise sadece tövbe ile mümkün olduğundan tövbe etmek böyle bir kimseye vaciptir.<sup>116</sup> Kâ'bî, Mu'tezile'nin, tövbe etmesi dışında mürtekib-i kebîrenin Allah tarafından va'idi gereği bağışlanmayacağına dair fikir birliği içerisinde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>117</sup> Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) aktardığı üzere ise Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre fâsıkın nihaî konumu hakkında kesin bir hüküm verilememektedir. Zira onlara göre mürtekib-i kebîrenin yani fâsık olan bir kimsenin işlediği günahın cezası, ibadetlerinde hak ettiği sevabın önüne geçmesi sonucunda o kişinin elde ettiği sevaplar düşmektedir. Buna dair bilgi ise Allah katında olup kesin bir yargıda bulunulamaz.<sup>118</sup>

Mu'tezile, büyük günah işleyen kimsenin mümin ve kâfir olarak isimlendirilemeyeceğine dair görüşlerini şu şekilde temellendirmektedir: Mürtekib-i kebîre, mümin olarak isimlendirilemez. Çünkü böylesi bir kimse büyük günah işlemesi sebebiyle laneti, zemmi ve istihfafı hak etmiştir. Mümin vasfı ise şeriatle sabittir ki; sadece övgüye ve tazime müstahak kimseler için kullanılabilir. Bu sebeple de büyük günah işleyen bir kimseye mümin denilmesi caiz olmamaktadır.<sup>119</sup> Nitekim Allah'ın müminler hakkındaki hükmü, iman eden kimselerin O'nun dostu olması, onlara muhabbetinin bulunması ve onlara cennet va'dinin bulunmasıdır. Zira Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır: "...Allah iman edenlerin/müminlerin dostudur."<sup>120</sup>, "Müminlere kendileri için Allah'tan büyük bir lütuf olduğunu müjdele!"<sup>121</sup>, "Allah, mümin erkek ve mümin kadınlara altlarından ırmaklar akan cennetler vadetti..."<sup>122</sup> Kur'ân'da büyük günah işleyenler hakkında Allah'ın hükmü ise onlara lanet ettiği ve büyük bir azap hazırladığı yönündedir: "...Biliniz ki Allah'ın laneti zâlimlerin üzerinedir."<sup>123</sup>, "Şüphesiz günahkarlar cehennemdedirler."<sup>124</sup> Ve bu ayetler minvalinde daha birçok ayet bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kitabında yer alan bu buyruklar, mürtekib-i kebîrenin mümin olmadığını ve onlardan mümin hükmünün ortadan kalktığını zorunlu kılmaktadır.<sup>125</sup> Ayrıca Kādî Abdülcebbar, büyük

<sup>114</sup> Kādî Ebi'l-Hasan Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Aslah - İstihaku'z-zem - et-Tevbe)*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1385/1965), 14/311.

<sup>115</sup> Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/14; Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (Şubat 2010), 10.

<sup>116</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/335; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/329-330-331; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 140; Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 165-166.

<sup>117</sup> Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 158.

<sup>118</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Makāsıdu'l-kelâm fî 'akāidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 698-699.

<sup>119</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 701.

<sup>120</sup> el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68.

<sup>121</sup> el-Ahzâb 33/47.

<sup>122</sup> et-Tevbe 9/72.

<sup>123</sup> Hûd 11/18.

<sup>124</sup> el-İnfîtâr 82/14.

<sup>125</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 166-167.

günah işleyen kimselere mümin ve kâfir denilemeyeceğine dair Hz. Ali'nin kendisine isyan edenlere yönelik ortaya koyduğu tutumu örnek vererek delil getirmektedir. Ona göre mürtekib-i kebîreye mümin ve kâfir vasfının verilemeyeceği Hz. Ali'nin kendisine başkaldıranlara karşı ortaya koyduğu tavırdan da açıkça anlaşılmaktadır. Zira müminlerin emiri böylesi kimseleri öldürtmemiş ve onları kâfir olarak da isimlendirmemiştir. Hz. Ali'ye onların kâfir olup olmadığı sorulduğunda, onlar için "Küfürden kaçtılar" ifadesini kullanmıştır. Onların Müslüman olup olmadığı sorulduğunda ise "Şayet Müslüman olsaydılar onlarla savaşmazdık, önceden din kardeşlerimizdiler, bize karşı taşkınlık yaptılar" şeklinde karşılık vermiş, böylesi kimseleri kâfir ve Müslüman olarak vasıflandırmamıştır.<sup>126</sup> Hayyât ve Kādî Abdülcebbâr, kâfire uygulanan hükümlerin büyük günah işleyen kimseye uygulanamayacağını, bu sebeple de mürtekib-i kebîre için kâfir de denilemeyeceğini ifade etmektedirler. Onlara göre kâfirin mirastan payı yoktur, ona nikâh düşmez ve Müslüman mezarlığına defnedilmez. Büyük günah işleyen kimse için ise böylesi hükümler mevcut değildir. Hâricîler'in iddia ettiği gibi kebîre sahibine kâfir ile aynı hükümlerin uygulanması, sahâbe ve tâbiîn uygulamalarına aykırıdır. Zira onlar, büyük günah işleyenleri mirastan mahrum bırakmamışlar, büyük günah işleyenlerle nikâhı yasaklamamışlar ve onları Müslüman mezarlığına defnetmişlerdir. Ayrıca bu meselede sahabe arasında ittifak vardır. Buradan hareketle de mürtekib-i kebîre için kâfir denilemeyeceği kesinlik kazanmıştır.<sup>127</sup> Kâ'bî, büyük günah işleyen kimseye mümin ve kâfir denilemeyeceğine dair Mu'tezile'de icma olduğunu hatta bu konunun mezhebin genel görüşlerinden biri olan "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" şeklinde ifade edildiğini, bu hususta mezhep âlimleri arasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir.<sup>128</sup> Aynı şekilde büyük günah işleyenin kâfir olarak isimlendirilmesinin caiz olamayacağı Kur'ân-ı Kerîm'de "liân âyeti"<sup>129</sup> ile de sabittir.<sup>130</sup> Çünkü liân (lanetleşme yemini) sadece karı-koca arasında sabit olmaktadır. Şayet kazf (iftira) küfür sebebi olsaydı, eşlerden birinin iman dairesinden çıkması gerekir, aralarında bulunan evlilik akdi bozulur ve liâna gerek kalmazdı. Zira bu uygulama iki yabancı arasında söz konusu olan bir şey değildir, yalnızca karı-koca arasında yapılabilmektedir. Dolayısıyla büyük günah işleyen kimsenin kâfir olarak isimlendirilmesi ve kâfirler için uygulanan hükümlerin ona uygulanması caiz değildir.<sup>131</sup>

Mu'tezilî âlim İbnü'l-Murtazâ'dan (öl. 840/1437) aktarımla Mu'tezile mezhebinin konuyla ilgili görüşünü şu şekilde özetlemek mümkündür: Mu'tezile'de iman, aralarında farklı açıklamalar olsa da genel olarak söz, marifet ve amelden ibarettir. İman sahibi olan kimse de cennet ehlidir. Ancak el-menzile beyne'l-menziyeteyn konumunda olan mürtekib-i kebîre, mümin ve kâfir olmayıp bu ikisi arasında yer almaktadır ki böyle bir kimseye fâsık adı verilmektedir.<sup>132</sup> Dolayısıyla büyük

<sup>126</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 713.

<sup>127</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 166; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 712-713; Selim Gülverdi, "Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 219.

<sup>128</sup> Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 158.

<sup>129</sup> en-Nûr 24/7.

<sup>130</sup> İmam Mâtürîdî, "Kitâbü't-Tevhîd" adlı eserinde bu ayetin Mu'tezilî âlim Kâ'bî tarafından, büyük günah işleyen kimsenin mümin olamayacağına dair delil olarak getirildiğini belirtmekte ve bu hususta onu reddetmektedir. Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 524-525.

<sup>131</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 713-714.

<sup>132</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 8.

günah işleyenlere dair “el-menzile beyne’l-menzileteyn” görüşü, Mu‘tezile mezhebinin üzerinde kesin bir şekilde ittifak ettiği konular arasında yer almaktadır. Öyle ki mezhebin Mu‘tezile ismiyle müsemma olmasındaki temel gerekçenin dahi bu mezhebin büyük günah işleyenlere dair görüşüyle diğer mezheplerden ayrılması olduğu ifade edilmektedir.<sup>133</sup>

## 5. Mâtürîdiyye’ye Göre Büyük Günah İşleyenlerin Durumu

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu sayılan İmam Mâtürîdî’ye göre küçük veya büyük günah işleyen bir kimseye küfür ve şirkin nisbet edilemeyeceğine dair pek çok delil bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Yüce Allah’ın, Hz. Peygamber’e hem kendisi hem de diğer mümin kadın ve erkekler için istiğfarda bulunmasını emretmesidir. Bu ise günahkâr müminde küfür ve şirkin bulunmadığını göstermektedir. Nitekim şirk ve küfrün bağışlanması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyurmaktadır: “Allah’a şirk koşanlar için bağışlama dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara.”<sup>134</sup> Buradan hareketle Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’den bağışlanmasını talep ettiği kişilerde imanın mevcudiyeti ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu ayette bağışlanması talep edilen grubun günahsız veya günahı bağışlanmış müminler olduğu da söylenemez. Çünkü bağışlanmış olan için istiğfar talebinde bulunulamaz. Günahsız olan için istiğfar talebi ise Allah’ın zulmetmemesini talep etmek anlamına gelir ki bu, imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla kişide bulunan iman vasfı herhangi bir günah nedeniyle o kimsede yok olmamaktadır.<sup>135</sup>

İmam Mâtürîdî, büyük günahın dinden çıkarmadığına yönelik naklî deliller sıralamaktadır. Bunlardan birkaçı şunlardır: Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ büyük günah işleyenlere işledikleri günaha karşılık ceza vereceğini belirtmekle beraber onlara “Ey iman edenler” şeklinde hitap etmektedir: “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyi söylemeniz Allah katında büyük bir gazapla karşılaşır.”<sup>136</sup> Aynı şekilde diğer bir ayette de şöyle ifade edilmektedir: “Müminlerden iki taife birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırmaya devam ederse Allah’ın emrine dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın.”<sup>137</sup> Bu ayette savaşan her iki grup mümin olarak vasıflandırılmış, iki gruptan saldırmaya devam eden için “bağy” sıfatı kullanılmıştır. Ancak bağy vasfı kullanılmakla beraber onlar iman dairesi dışında tutulmamıştır. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de müminlerden hicret etmeyenler için ağır cezalardan bahsedilmekte,<sup>138</sup> bununla beraber onlara iman izafe edilmektedir. Hatta “Allah’a ve Peygamber’ine hainlik etmeyin”<sup>139</sup> şeklindeki hitabın muhataplarına bile iman vasfı nisbet edilmektedir.<sup>140</sup> İmam Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin mürtekb-i kebîre ile ilgili görüşlerini özelde Mu‘tezilî bir âlim olan Kâ’bi’nin görüşleri üzerinden reddetmektedir. Kâ’bi’nin birtakım

<sup>133</sup> Belhî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 195.

<sup>134</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 491-492; Muhammet Aydın, “Mâtürîdî’de Büyük Günah Konusu ve İnsan Tasavvuru”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2023), 32.

<sup>136</sup> es-Saf 61/2-3.

<sup>137</sup> el-Hucurât 49/9.

<sup>138</sup> en-Nisâ 4/97.

<sup>139</sup> el-Enfâl 8/27.

<sup>140</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 502-503; Muharrem Altınhan, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Mürtekb-i Kebîre Konusunda Hâricîlik ve Mu‘tezile’ye Yöneltiltiği Eleştiriler”. *Universal Journal of Theology* 6/2 (Aralık 2021), 111-112.

ayetlerle<sup>141</sup> görüşlerini desteklemesi karşılığında İmam Mâtürîdî, onun görüşlerini reddederek kendi açıklamalarını ortaya koymaktadır.<sup>142</sup> Bu ayetlerden örnek olarak şunlar verilebilir: “Kasten adam öldürme” ile ilgili “Kim bir mümini kasıtlı bir şekilde öldürürse onun karşılığı, içinde sonsuza kadar kalacağı cehennemdir. Allah öylesine gazap etmiş ki onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlanmıştır”<sup>143</sup> ayetini Kâ'bi, mezhebinin düşüncesini savunmak amacıyla delil getirmiştir. Buna karşılık olarak İmam Mâtürîdî, “Ey iman edenler! Öldürülenler ile ilgili sizin üzerinize kısas farz kılınmıştır.”<sup>144</sup> ayetini delil getirmektedir. Zira müminlere kısas emri, kasten adam öldürme hususunda farz kılınmıştır. Ayette geçen “Ey iman edenler” ifadesi ise kasten adam öldürme fiilini gerçekleştiren katilin iman vasfını koruduğunu göstermektedir. Dolayısıyla burada işlenen büyük günahın küfre sebep olmadığı, mümine verilen bir ceza ile sonuçlandığı görülmektedir.<sup>145</sup>

İmam Mâtürîdî, mürtekb-i kebîrenin dinden çıkmadığına yönelik naklî delillerin yanı sıra aklî deliller de sunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, mürtekb-i kebîre meselesinde büyük günah işleyen için tasdikî ortadan kalktığına düşünülmesi halinde birtakım sakıncalar ortaya çıkabileceğinden bahsetmektedir. Ona göre “Kötülükle gelen kimse sadece onun misliyle cezalandırılır”<sup>146</sup> ayeti mucibince kötülüğe karşı ancak misli bir ceza verilmelidir. Aksi takdirde Allah'ın vaadinde durmaması gibi bir sakınca ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere kâfir, inkârı ve inadı sebebiyle ebedî cezaya tahammül edip rıza gösterebilir. Çünkü onun işlediği kötülüğün karşılığı ebedî cezaya denktir. Bunun yanında günahı veya kötülüğü küfrün aşağısında kalan birinin, kâfir ile aynı derecede cezalandırılması durumunda, yapılan kötülüğün mislinden daha fazla cezalandırılması söz konusu olacaktır. Bu durum ise Yüce Allah'ın hikmetiyle bağdaşmamaktadır. Ayrıca büyük günah sahibi kimse iman etmesi bakımından en büyük hayrı işlemiş, şerrin zirve noktası olan küfür seviyesine varmamıştır. Şayet büyük günah işleyen bir kimse kâfir ve ebedî cehennemlik ise en büyük hayr olan imana nazaran çok basit bir günah sebebiyle imanın mükâfatından mahrum kalmış olacaktır. Böylesi bir durumda da Allah'ın adaletle değil de zulümle vasıflandırılması söz konusu olacaktır. Allah Teâlâ böylesi bir fiilden münezzehtir. Başka bir ifadeyle kâfir ile mürtekb-i kebîre eşit ve denk kabul edilirse ikisi de ebedî azaba müstahak olacaktır. Ancak böylesi bir durum adaletsizliği ortaya çıkarmaktadır. Çünkü inkâr ile imanın var olmasıyla beraber kimi zaman itaatsizliğin olması durumu eşit değildir. İnkârın tam karşısı iman iken itaatsizliğin karşısı ise itaattir. İmanın en büyük hayr olduğu, itaatten daha üstün bir konumda bulunduğu ise bilinen bir husustur. İmanın yok olmasını gerektiren inkâr halinin ebedî cezayı gerektirmesi tabiidir. Bunun yanında imanın bulunmasıyla beraber birtakım itaatsizlikler sebebiyle büyük günah sahibinin de sonsuz cezaya çarptırılması adalet vasfına sahip olmayıp, zulüm vasfını taşımaktadır.<sup>147</sup> Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'ye göre cehennemde ebedî kalmaya sebep olacak şey, ancak kişide imanı ortadan kaldıracak vasfa sahip bir eylemin bulunmasıyla

<sup>141</sup> Âl-i İmrân 3/85; en-Nûr 24/7-23; en-Nisâ 4/93.

<sup>142</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 518-543.

<sup>143</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>144</sup> el-Bakara 2/178.

<sup>145</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 527-528; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1043-1044.

<sup>146</sup> el-En'âm 6/160.

<sup>147</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 511-512.



mümkündür. Nitekim cehennemde ebedî kalacak olanlar yalnızca kendisinde iman özelliği bulunmayan kimselerdir.<sup>148</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre büyük günahlar iki gruba ayrılmaktadır. Birincisi inanç konularıyla ilgili olanlardır ki kâfirlerin kendi aralarındaki farkı gösteren inkâr ve tekzip çeşitlerinden oluşmaktadır. İkincisi ise amellerde yer alan büyük günahlardır. Bu gruptaki günahları işleyenler aslında inanç bakımından bu günahlardan kaçınan bir konuma sahiptirler. Günahı işlemeleri yanında onun günah, kötü ve pis olduğunu da kabul ederler. Ayrıca mümin, büyük günahlardan sakınmaya gayret eder, bu onun kebîreden sakınma halidir. Kimi zaman da bu sakınma halinin dışına çıkıp onu işler ki bu da irtikâb olup, inkâr anlamına gelmemektedir.<sup>149</sup>

İmam Mâtürîdî, küfrün genel kanaat açısından tekzip olduğunu; büyük günah işleyen kimsenin ise tasdik anlayışı içerisinde olduğunu, Allah'ın kendisini affetmesini umduğunu ve ilahî azaptan korktuğunu belirtmektedir. Yine küfür bir şeyi örtmek anlamına gelmektedir. Büyük günah işleyen kişide ise Allah'ın herhangi bir nimetini örtme veya gizleme durumu söz konusu değildir. Bununla beraber iman özü itibarıyla tasdik olup, kebîre işleyen kişi bu tasdikini tekzip etmemiştir. Dolayısıyla mürtekib-i kebîrede herhangi bir yalanlama ve inkâr etme durumu söz konusu olmadığından, böylesi kişiler mümin vasfını korumaktadırlar.<sup>150</sup> İmam Mâtürîdî, bu konuda Mu'tezile'nin görüşünün geçerli olamayacağını, isabetli olabilecek görüşün ise günah işleyen bir kişiden iman vasfının kaldırılamayacağı şeklinde olması gerektiğini aktarmaktadır.<sup>151</sup> Bununla beraber İmam Mâtürîdî, tövbe konusunda küçük günah işleyenlerin, büyük günah işleyenlere nazaran Allah'a tekrar yönelip tövbe etmesini daha kolay görmektedir. Ona göre küçük günah işleyen bir kimsenin kalbi daha ince ve Allah'ı zikredip O'na yönelmeye daha yatkındır. Büyük günah işleyen kalbi ise daha katılaşmıştır ki böyle bir kimse, uzun bir sıkıntı ve kalp daralması halinden sonra pişmanlık duyup tövbe edebilecektir.<sup>152</sup> Yine Mu'tezile mezhebinin konuyla ilgili görüşlerine kesin bir şekilde karşı çıkan İmam Mâtürîdî, onların bu meselede tutarsız olduklarını belirtmektedir. Ona göre Mu'tezile mensupları mürtekib-i kebîre için "ehl-i salât", "ehl-i kible" ve bunlara benzer isimlendirmeler yapmaktadırlar. Ancak bu isimlendirmelerin verilebilmesindeki temel şart imandır. Yani bir kimsenin ehl-i kible olduğunu söyleyip ondan imanı nefyetmek mümkün değildir.<sup>153</sup>

Hakîm es-Semerkandî'ye göre ise mümin bir kimse günahının miktarı ne kadar çok olursa olsun işlediği günahı meşru görmedikçe imandan çıkmamaktadır. Zira nasıl ki Allah'a inanmayan bir kimsenin bütün ibadet ve hayırları yerine getirmesi o kişiyi küfürden çıkarmıyorsa, günahkâr mümin de aynı şekilde imanın dışında kalmamaktadır.<sup>154</sup> Hakîm es-Semerkandî de kasten adam öldürme hususunda katilin eyleminin onun küfrüne delâlet etmediğini ifade ederek İmam Maturidi'nin görüşüne paralel bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre kasıtlı bir şekilde adam öldüren bir mümin, ölmeden önce tövbe ederse Allah onu bağışlar. Şayet tövbe etmeden ölürse

<sup>148</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/169.

<sup>149</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 510.

<sup>150</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 504; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 328.

<sup>151</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 503-504.

<sup>152</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/91.

<sup>153</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 514.

<sup>154</sup> Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 63-64, 277-279.

Allah dilerse onu lütfuyla bağışlar, dilerse de adaletiyle günahı miktarınca cezalandırır. Ancak en sonunda o kimseyi cennetine koyar ki cehennemde ebedi kalacaklar yalnızca kâfirlerdir.<sup>155</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de büyük günah işleyen bir kimsenin tövbe etmeden ölmesi üzerine ebedî cehennemde (ateşte) kalmayacağını ifade etmesi, Mâtürîdî'nin görüşünü desteklediğini göstermektedir.<sup>156</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise mürtekib-i kebîrenin işlediği suçu hafife almadıkça, helal saymadıkça ve Allah'ın azabından korkması ile Allah'tan kendisini bağışlamasını dilemesi durumu devam ettikçe mümin olduğunu belirtmektedir. Nesefî, böyle bir kimsede imanın yok olmayıp o kişide imanın bulunduğu görüşünü doğru kabul etmektedir. Çünkü ona göre iman kalbin tasdiki, küfür ise yalanmasıdır. Mürtekib-i kebîre, büyük günah işlediğinde tembellik, hiddetlenme, gurur veya kibir, şehvetin baskın gelmesi gibi nedenlerle günahı işlemektedir. Bunları yaparken o kişide tekzip bulunmadığından tasdik devam edebilmektedir.<sup>157</sup> Nesefî'nin aktardığı üzere Ehl-i sünnete göre mürtekib-i kebîre mümin olup Allah'ın emirlerine karşı geldiği için âsi, taatin dışına çıktığı için de fâsık olarak isimlendirilebilir. Zira fık, lügat açısından bir şeyden çıkmak anlamına gelmekte ve özel olarak Allah'ın emirlerinden -O'na bir bütün olarak itaatin devam etmesi kaydıyla- çıkmak manasında kullanılmaktadır.<sup>158</sup> Ancak fâsıklık halinde kişinin İslâm ile bağı devam ettiğinden ve böyle bir kimse mümin olma haddini bulundurduğundan bu durum, mutlak bir fâsıklık değildir. Nesefî, fâsıklığı mutlak fâsıklık ve itaati barındıran fâsıklık olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nesefî'ye göre mutlak fâsıklık, fâsığın bütün yönleriyle fıkına işaret etmektedir ki bu fıkta taat bulunmamaktadır. Ona göre Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de buyurduğu "Mümin bir kimse fâsık bir kimse olabilir mi? Bunlar elbette eşit değillerdir."<sup>159</sup> ayette geçen fâsık mutlak fâsıklık için vârid olmuştur. İtaati barındıran fâsıklığa gelince burada masiyetle beraber iman ve taat mevcuttur. Bu fâsıklıkta taat mevcudiyetini muhafaza ettiğinden böylesi bir durum, Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine küfür değildir.<sup>160</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî yukarıda Kâ'bî'nin Mu'tezile'nin görüşlerine delil olarak sunduğu "kim bir mümini kasten öldürürse" ayetini ise tevil etmekte ve bu ayetin Mu'tezile'nin görüşüne delil teşkil etmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre bu ayette geçen "kim bir mümini kasten öldürürse" ifadesinden kasıt, bir kimsenin sırf mümin olduğu için öldürülmesidir. Her kim böyle bir kasıt için mümin bir kişiyi öldürürse kâfir olur.<sup>161</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise imanın tekzip dışında zail olamayacağını ve mürtekib-i kebîrede imanın mevcut olduğunun sabit olmasıyla böyle bir kimsenin Allah'ın ahirette müminlere mükafat vadi bulunduğundan cennete gireceğini belirtmektedir.<sup>162</sup>

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki Mâtürîdiyye mezhebi, Kur'ân-ı Kerîm'de günahkâr mümin için tövbe kapısının açık olduğunu belirtmekte, tövbenin de büyük günahlar sebebiyle yapılması gerektiğini ifade etmekte ve bunun da günah işleyen kişide imanın bulunduğuna işaret

<sup>155</sup> Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 93-94.

<sup>156</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 135.

<sup>157</sup> Nesefî, *et-Temhîd*, 359-360; Ebubekir Yalçın, "Tebşiratü'l-Edille'de' Büyük Günah Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (Mart 2021), 331.

<sup>158</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/1041.

<sup>159</sup> es-Secde 32/18.

<sup>160</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/1052.

<sup>161</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/1047-1048.

<sup>162</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/1045.

ettiğini düşünmektedir.<sup>163</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddîn es-Sâbûnî mezhebin bu görüşünü şefaât ve lütûf görüşleriyle izah etmektedirler. Zira onlara göre büyük günah işleyen kişinin tövbe etmeden ölmesi durumunda Allah böylesi kimseyi bir şefaâtçinin şefaatiyle veya kendi fazlı ve keremiyle affedebilir. Bu ikisi dışında ise o kimseyi işlediği günahın cezasını çektikten sonra cennetine dahil eder, ebedî cezaya çarptırmaz.<sup>164</sup>

Dolayısıyla Mâtürîdiyye mezhebinin yukarıda da ifade edildiği üzere iman tanımlaması genel olarak tasdikten ibarettir. Mezhebin imanı tanımlamasının bir sonucu olarak büyük günah işleyenler, iman dairesinin dışında tutulmamaktadır. Bu konuda Mâtürîdiyye mezhebinin görüşü mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin düşünceleri etrafında şekillenmiş ve kelâmcı kişiliği öne çıkan mezhep âlimleri de onun bu düşüncelerini devam ettirmiştir. İmam Mâtürîdî'ye göre ise insanlar doğrularak yani tasdik ederek iman etmektedirler. Kur'ân'ın helal ve harama dair hükümleri de tasdik kapsamındadır. İbadetler ancak bu tasdik neticesinde var olmaktadır. Başka bir ifadeyle İmam Mâtürîdî, ilâhî hitapların bütününe tasdike dayandığını belirtmektedir. Günah sahibi bir kişiden de tasdik ortadan kalmamakta ve o kişide iman zail olmamaktadır.<sup>165</sup> Nitekim İmam Mâtürîdî, mümin bir kişinin adam öldürmek ve zina yapmak gibi büyük günah işlemesini, o kişiyi İslâm'dan çıkaran bir sebep olarak görmemektedir. Yine onun düşüncesinde Mu'tezile'de olduğu şekliyle "el-menzile beyne'l-menzileteyn" yani iman küfür arasında üçüncü bir seçenek bulunmamakta, bir kişi ya mümin ya da kâfir olarak isimlendirilebilmektedir.<sup>166</sup> Netice itibarıyla Mâtürîdiyye mezhebi bir bütün olarak imanı kalbin tasdikinden ibaret görmekte ve büyük günah işleyen bir kimseyi de iman dairesi dışında tutmamaktadır.

## Sonuç

İmanın tanımı konusunda İslâm âlimleri arasında fikir birlikteliği olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira iman, kimi âlimlerce tasdikten ibaret olarak görülürken, kimine göre taatleri işlemek ve kötülüklerden uzak durmak şeklinde kabul edilmektedir. İmanın kalbin marifeti olduğunu söyleyenlerden, dil ile ikrar olduğunu söyleyenlere kadar farklı tanımlamaları da bulunmaktadır. Aynı şekilde imanın tanımında bir ittifak olmadığından, imanın bulunmama hali olan küfür konusunda da genel bir fikir birliği bulunmamaktadır. Ancak İslâm âlimleri genel olarak küfrü "Hz. Peygamber'i Allah'tan aldığı hususlarda onaylamama" şeklinde tarif etmektedirler. Küfrün tanımı konusundaki ihtilaf daha ziyade amelî boyutla alakalıdır. Amelî boyut ile alakalı olması ise meselenin büyük günah işleyenlerin mümin-kâfir kısımlarından hangi kısımda yer alacağı tartışmasını ihtiva ettiğini göstermektedir.

İmanın tanımı konusunda kelâm mezhepleri içerisinde büyük önemi haiz olan Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mezhepleri temelde farklı düşüncelere sahiptirler. Bunun en açık göstergesi ise imanı tarifleri ve büyük günah işleyenlere karşı ortaya koydukları fikirleridir. Mu'tezile mezhebi, imanı genel olarak zorunlu olan taatlerin yerine getirilmesi ve kötü şeylerden yani Allah'ın insanları

<sup>163</sup> Ebü'l- Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm-Mâtürîdî Kelâmı*, thk.-çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 120.

<sup>164</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/1037; a.mlf., *et-Temhîd*, 360; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 140.

<sup>165</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 501.

<sup>166</sup> Şukurilla Umarov, "İmam Mâtürîdî Öğretisinde Aklî ve Naklî Deliller", *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 146-147.

uyardığı kebâirden uzak durulması şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle imanın amelî bir boyutunun olduğu rahatlıkla görülmektedir. Yine bu tanım üzerinden yola çıkarak bir kişinin taatlerin dışına çıkması, onun “mümin olma” vasfını kaybetmesini gerektirmektedir. Ancak Mu'tezile'nin, Hâricîler'den farklı olarak mümin olma vasfını kaybeden kişiyi doğrudan kâfir olarak da kabul etmediği açıkça görülmektedir. Yine Mu'tezile açısından Hâricîler'in aksine günahların bütünü kişiyi iman dairesinden çıkarmamaktadır. Bu anlamda Mu'tezile, günahları kebâir ve segâir şeklinde ikili tasnife tabi tutmakta ve Allah'ın va'îdini müstahak kılacak kebâiri işlemenin kişiyi iman dairesinden çıkaracağını düşünmektedir. Taatlerin dışına çıkan ve büyük günah işleyen bir kimse ise Mu'tezile'ye göre iman ve küfür arasında bir konumda değerlendirilmekte ve bu konumda olan kişiye ise “fâsık” adı verilmektedir. Bu mezhebe göre fâsık konumunda olan kişiye dünyadaki hükümler itibarıyla kâfir muamelesi yapılamamaktadır. Ancak bu kişi mümin olma vasfına sahip olan kimseler gibi de değildir. Böyle bir kimse, şayet ölmeden önce tövbe ederse mükafatı hak edecek, tövbe etmeden ölürse de ebedî cezaya müstahak olacaktır. Mu'tezile'ye göre kâfir vasfı ise genel olarak ahirette büyük azabı hak eden ve dünyada iken Müslümanlara uygulanan ahkâmdan mahrum kalan kimse için kullanılmaktadır.

Mu'tezilî düşüncede iman, kişinin kalbinde bulunması sonucunda fiilen ortaya konulmasına yönelik bir gereklilik olarak görülmektedir. Bu sebeple de Mu'tezile'de amel, imanın bir rüknü ve zorunlu sonucu kabul edilmektedir. Yani Mu'tezile imanının teorik boyutundan ziyade onun pratik yönüne vurgu yapmaktadır. Mu'tezile'nin iman tanımındaki amelî yön açık bir şekilde ortaya konulduğundan, büyük günah işleyen bir kimsenin işlediği günahının imanına etki edeceği de bu mezhepte kesin olarak görülebilmektedir.

Mâtürîdiyye mezhebinde ise iman, kelâmcı kimliği öne çıkan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddîn es-Sâbûnî gibi âlimlerce genel olarak kalbin tasdiki şeklinde tanımlanmaktadır. Ebû Hanîfe çizgisinde olan ve Mâtürîdiyye mezhebinin sistematik yapıya kavuşma öncesi başlangıç dönem âlimlerinden olan Hakîm es-Semerkindî ile Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî gibi âlimlerce de kalbin tasdikıyla birlikte dilin ikrarı olarak tarif edilmektedir. Mezhebin kahir ekseriyetinin görüşü ise imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğu yönündedir. Zira mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Mâtürîdî'ye göre iman genel olarak Hz. Peygamber'i Allah'tan aldığı hususlarda onaylamak yani tasdik etmektir. Buradan hareketle de iman kalbin ameliyesi olarak görülmektedir. Mahalli kalp olan bu eylemde Allah'ı ve O'ndan gelen her şeyi tazimle doğrulamak esastır. Dolayısıyla bir kişi, işlediği günahları hafife almadıkça ve helal saymadıkça Mâtürîdiyye mezhebine göre iman dairesi içerisinde kabul edilmektedir. Küfür ise ancak kalbin tasdik ettiği şeyleri tekzip etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yani Mâtürîdiyye'ye göre küfür, Hz. Peygamber'i Allah'tan aldığı meselelerde yalanlamak şeklinde kendini göstermektedir. Kişinin işlemiş olduğu en büyük hayrın iman olduğunu belirten bu mezhebe göre imanın altında kalan diğer hayırların işlenmemesi, imanı ortadan kaldırmamaktadır. Başka bir ifadeyle de iman etmiş herhangi bir kimse en büyük şer olan inkârı ortaya koymadıkça o kişinin imanı düşmemekte ve mümin olma vasfını korumaktadır.

İmanın özellikle teorik boyutunu ele alan Mâtürîdiyye mezhebi, pratik amellerin imandan farklı bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Bu mezhebe göre ameller, imanın temel şartları arasında sayılmamakta, onların imanının kemaline etki ettiği kabul edilmektedir. Mümin olan bir kimse

işlediği günahı kalbinde geçerli saymadıkça ya da kalben o günahı hafife almadıkça inkâr etmiş sayılmamaktadır. Günah, kalbin onaylayarak işlemediği sürece günah boyutunda kalmakta ve imanı ortadan kaldırıcı özelliğe sahip olmamaktadır. Ancak kişinin günahı alışkanlık haline getirmesi imandan uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Çünkü bir kimsenin işlediği günahı sürekli hale getirip günahının bilincine varmaması ve işlediği günahıta pişmanlık duygusunu yitirmesi, imanını tehlikeye atmasına sebep olmaktadır. Nitekim günaha dair bilincini ve pişmanlığını kaybeden kimsenin işlediği günahı hafife alarak iman dairesinden çıkma tehlikesi bulunmaktadır. Bu noktada amel veya kebâirden kaçınma, imanı diri tutması ve ona nitelik kazandırması açısından son derece önemlidir.

Görüşlerinden ortaya çıkmaktadır ki Mu'tezile iman-amel ilişkisine parça-bütün ilişkisi zaviyesinden bakarken, Mâtürîdiyye buna sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinden bakmakta ve ameli imanın kurucu unsurlarından saymayıp onu imanın niteliği ve ortaya çıkaracağı sonuçları itibariyle ele almaktadır. Mâtürîdiyye açısından burada sonucun olmaması sebebin de bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Sonucun sebeple ilişkisi onun varlığı, yokluğu ve kemiyeti açısından değil, keyfiyeti bakımındandır. Netice itibariyle Mâtürîdiyye'ye göre amelin imana, iman olması bakımından yani tasdik etme açısından bir etkisi söz konusu olmayıp, keyfiyeti açısından etkisi vardır. Amelin keyfiyeti bakımından -Mürchie'den farklı olarak- imana etki etmesi kısmıyla Mâtürîdiyye, amelin değerini de ortaya koymaktadır. İman eden bir kişi ile diğer müminleri imanları bakımından eşit görmekte, ancak amelleri bakımından birini diğerine denk kabul etmemektedir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdurrahman eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Ebû Abdullah Âdil b. Abdullah Âl-i Hamdân. Beyrut: Dârü'l-Lü'lüe, 4. Basım, 1441/2020.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl", *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Altınhan, Muharrem. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürtekib-i Kebîre Konusunda Hâricilik ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler". *Universal Journal of Theology* 6/2 (Aralık 2021), 93-129.
- Aydın, Muhammet. "Mâtürîdî'de Büyük Günah Konusu ve İnsan Tasavvuru". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2023), 26-51. <https://doi.org/10.53683/gifad.1177264>.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1409/1988.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/570-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Belhî (Kâ'bî), Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Beyazîzade Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Can, Mustafa. "Hakîm es-Semerkindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im el-Hamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Beşir Muhammed Uyûn. Dımaşk: Mektebü'tü Dâri'l-Beyan, 3. Basım, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. nşr. Hamûde Garâbe. Kahire: y.y., 1955.

Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol/el-İktisad fi'l-i'tikâd*. nşr.-çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.

Gülverdi, Selim. “Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Büyük Günah Hakkındaki Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 209-228.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnü'r-Râvendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nyberg. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925.

Işık, Kemal. “Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (Haziran 1981), 337-358.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2017.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzi Münir Ba'labekî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2. Basım, 1389/1969.

İbn Fûrek, Ebû Bekr b. Muhammed b. Hasen el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru Garîbi'l- Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-ma'ârif, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. thk. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz. 37 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vefa, 3. Basım, 1426/2005.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1380/1961.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredât Elfâzü'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdi. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 14 (el-Aslah - İstihaku'z-zem - et-Tevbe). thk. Mustafa es-Sekkâ. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1385/1965.

Kādî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed el-Mu'tezilî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

Karadeniz, Osman. “Fâcir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/71-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Minehu'r-ravzi'l-ezheri şerhu'l-fikhi'l-ekber*. haz. el-Medinetü'l-İlmiyye (ed-Da'vetü'l-İslâmiyye) Şu'betü'l-Kütübî'd-Dirâsiyye. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 1435/2014.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Nesefî, Ebü'l- Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm-Mâtürîdî Kelâmı*. thk.-çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Habibullah Hasen Ahmed. Kahire: Dârü't-Tabâ'ati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn el-Mâtürîdî. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2016), 121-146. <https://doi.org/10.17120/omuifd.84385>.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2014.
- Öz, Mustafa. "Necedât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'l-Muhassal*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü Darü't-Türâs, 1991.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'ârif, 1969.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1435/2014.
- Semerkindî, Ebü'l-Kâsım el-Hakîm. *es-Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.



- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mihnâ - Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Makâsıdu'l-kelâm fî 'akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 24. Basım, 2016.
- Umarov, Şukurilla. "İmam Mâtürîdî Öğretisinde Aklî ve Naklî Deliller". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yalçın, Ebubekir. "'Tebşiratü'l-Edille'de' Büyük Günah Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (Mart 2021), 317-348. <https://doi.org/10.61304/did.833316>.
- Yavuz, Salih Sabri. "Tevbenin İtizali Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (Şubat 2010): 7-22.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İhbât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/350-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.



## İbâdî Düşüncede Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Kullanım Alanı ve Bu İlkenin Pratiklerine Dair Bir İnceleme

A study on the Area of Use of the Principle of Commanding Right and Forbidding  
Wrong in Ibadi Thought and the Practices of This Principle

**Mehmet Hanifi YOLDAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye  
Assistant Professor, İnönü University, Faculty of Theology, Malatya/Türkiye  
[mehmethanifiyoldas@gmail.com](mailto:mehmethanifiyoldas@gmail.com) | [orcid.org/0000-0003-3912-0256](https://orcid.org/0000-0003-3912-0256) | [ror.org/04asck240](https://ror.org/04asck240)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 07 Mart 2025        | 07 March 2025         |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 22 Nisan 2025       | 22 April 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Hanifi Yoldaş). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Hanifi Yoldaş).

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

Atıf | Cite As

“ Yoldaş, Mehmet Hanifi. “İbâdî Düşüncede Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Kullanım Alanı ve Bu İlkenin Pratiklerine Dair Bir İnceleme”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 291-312. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1653117> ”

## Öz

İslâm, kişinin Allah Teâlâ'nın rızasına uygun bir hayat yaşaması için hem bireysel hem de toplumsal yaşamda uyması gereken çeşitli emir ve yasaklar koymuştur. Bu emir ve yasakların varlık sebebi insanoğlunun dünya hayatında kimseye zarar vermeden ve kimseden zarar görmeden bir ömür sürmesi içindir. Bu durumu teminat altına alan ilke ise insanların maslahatı için farz kılınmış olan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasıdır. Bu ilkenin gayesi; İslâm toplumunun Kur'an ve sünnetin ahkâmına uygun erdemli, barış ve sükûn içinde hayatını sürdüren bir ümmet olmasını sağlamaktır. Hicrî birinci yüzyılın sonuna doğru başlayan Müslümanlar arasındaki gruplaşmaların zamanla fırkalaşma hareketine dönmesiyle birçok itikadî ve siyasî mezhep teşekkül etti. Bu mezheplerden biri olan İbâdiyye; İslam ümmeti içerisinde varlığını günümüze kadar devam ettiren itikadî oluşumlardan biridir. İbâdîler, Hâricîlerin günümüzdeki devamı olarak kabul edilmekte ve itidalli fikirlere sahip olmakla nitelendirilmektedirler. İbâdiyye; ilk dönem kurucu liderlerinin imametleri zamanından itibaren fikirlerinin ekolleşmesi ve farklı beldelerde mezhebî görüşlerinin yayılması için davet çalışmalarını sistematik şekilde sürdürdü. İbâdîler, mezhebi görüşleri doğrultusunda bir İslâm toplumu meydana getirme ve devletleşme çalışmalarının istenilen neticeyi getirmesi için tarihsel süreçte çeşitli kurumlar ve nizamlar/sistemler teşekkül ettirdiler. Tüm bu çalışmaların nihaî gayesi insanların yaşamlarında ma'rûfun artması ve münkerin kademeli olarak azalması ile asr-ı saadet dönemine benzer bir İslâm toplumunu vücuda getirme ülküsüdür. Bireyin değişiminin beraberinde toplumsal dönüşümü getireceği gerçeğini dikkate alan İbâdîler, toplum hayatını tanzim edecek ilkelerin en önemlisi olarak adalet esasını öne çıkardılar. Onlara göre adalet ilkesinin temelini ise emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esası oluşturmaktadır. İbâdiyye, tarihi süreç içerisinde toplum hayatını tanzim etmede İslam'ın en önemli ilkesi olarak kabul edilen emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasının tatbiki için birçok uygulama geliştirdi ve çeşitli pratikler ortaya koydu. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesinin her bir Müslümana gücü oranında farz olduğu düşüncesine sahip olan İbâdîlerin bu ilkeyi uygulama adına yaptıkları çalışmalar ve pratikler dindar bir toplum ve dindar bir nesil inşa etmede önemli kilometre taşları olarak kabul edilir. Makalemizde İslâm dünyasının farklı bir coğrafyasında varlığını devam ettiren İbâdî Müslümanların kendi mezhebi görüşlerini yaymada, toplumsal hayatı tanzim etmede ve İslâm'ın hayata hâkim olmasında bu ilkenin pratiğe aktarılması adına yapılan uygulamaları ve işlevlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Araştırmamızda İbâdî müellif ve âlimlerin eserleri başvuracağımız öncelikli kaynaklarımızdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam mezhepleri tarihi, İbâdiyye, Ma'rûf, Münker, Azzâbe, Hisbe, Velâye.

## Abstract

Islam has set various commands and prohibitions that individuals must follow in both their personal and social lives in order to live a life in accordance with the will of Allah. The reason for the existence of these commands and prohibitions is for mankind to live a life without harming anyone and without being harmed by anyone in this world. The principle that guarantees this situation is the principle of *amir bi'l-ma'rûf nahiy 'ani'l-munkar*, which is made obligatory for people's benefit. The aim of this principle is to ensure that the Islamic community is a virtuous, peaceful and harmonious ummah that lives in accordance with the provisions of the Quran and the Sunnah. As the groupings among Muslims that started toward the end of the first Hijri century turned into a sectarian movement over time, many theological and political sects were formed. One of these sects, the Ibadiyya, is one of the theological formations that has continued its existence within the Islamic ummah to this day. The Ibadis are considered the current continuation of the Kharijites and are characterized by having moderate ideas. The Ibadiyya systematically continued their invitation activities in order to transform their ideas into schools and to spread their sectarian views in different regions since the time of the imamate of the founding leaders of the early period. The Ibadis established various institutions and regulations/systems in the historical process in order to create an Islamic society in line with their sectarian views and to support their efforts at state formation. The ultimate goal of all these efforts is the ideal of creating an Islamic society similar to the era of bliss with the spread of good and the decline of evil in people's lives. Taking into account the fact that the change at the individual level will bring about social transformation, the Ibadis emphasized justice as the most important principle that will regulate social life. According to them, the foundation of the principle of justice is the principle of *amir bi'l-*

*ma'rûf nehiy 'ani'l-munkar*. The İbadiyya have developed many applications and implemented various practices for the execution of the principle of *amir bi'l-ma'rûf nehiy 'ani'l-munkar*, which is accepted as the most important principle of Islam in organizing social life throughout the historical process. The works and practices of the İbadis, who have the idea that the principle of *amir bi'l-ma'rûf nehiy 'ani'l-munkar* is obligatory for every Muslim in proportion to their ability, are considered important milestones in building a religious society and a religious generation. In our article, we will try to reveal the applications and functions of the İbadi Muslims, who continue their existence in a different part of the Islamic world, in spreading their own sectarian views, in organizing social life and in putting this principle into practice in order to ensure the dominance of Islam in life. In our research, the works of İbadi authors and scholars are our primary sources.

**Keywords:** The History of islamic sects, İbadiyya, Ma'rûf, Munkar, Azzāba, Hisba, Walāyah.

## Giriş

İslâm'ın temel amaçlarından biri dünyada ahlâkî temellere dayanan, adil ve yaşanabilir bir toplumsal düzen inşa etmektir.<sup>1</sup> Bu düzenin inşası için ahlâkî erdemlerle kuşanmış insanlardan oluşan faziletli bir toplumun meydana gelmesi gerçekleştirilmesi gereken hedeflerin başında gelmektedir. Böyle ulvî bir gaye uğruna her Müslümanın yerine getirmekle birlikte uygulama(t)ması gereken ilkelerinin başında emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esası gelmektedir. Allah Teâlâ, insanı yeryüzünü imar edecek bir halife olarak vazifelendirdi. İnsanoğlu Kur'an'ın belirlediği ve Hz. Peygamber'in sünneti ile gösterdiği yoldan gittiği zaman kendisine yüklenen bu vazifeyi yerine getirmiş olacaktır. İyiliğin yaygın hale gelmesi ve hâkim olması, kötülüğün engellenmesi ve böylelikle erdemli bir toplumun meydana gelmesi için İslâm ümmetine emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi vacip kılındı.<sup>2</sup> Bu vücûbiyetin gereği olarak İslâm ma'rûf olanın emredilmesi ve münker olanın nehyedilmesi görevini her Müslümana gücü oranında bir sorumluluk olarak yükledi.<sup>3</sup>

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi; İbâdiyye'nin<sup>4</sup> usûli'd-dîn esaslarından biridir.<sup>5</sup> Bu ilke aynı şekilde diğer itikadî mezhepler tarafından da dinin temel esasları arasında sayılmıştır. Burada ilk akla gelen mezhep Mu'tezile olup ma'rûfu emretmeyi ve münkeri nehyetmeyi inanç esaslarından biri saymaktadır. Aynı şekilde bu ilke İslâm tarihinde ilk ortaya çıkan fırka olan Hâricîlerce de sahiplenildiği ve kendilerinin öne çıkan vasıflarından biri olduğu söylenebilir.<sup>6</sup> Hâricîler bu ilkeyi sloganlaştırıp öne çıkararak kendi şiddet ve ifrata kaçan görüşlerini yaymada dinî bir argüman olarak kullanmışlardır. Hâricî düşünceye göre günaha, kötülüğe sapan kim olursa olsun silahlı mücadele/şiddet şarttır.<sup>7</sup> Mu'tezile ise benzer bir mantıkla usûlî'l-hamseden

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgeçen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 79.

<sup>2</sup> Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/139.

<sup>3</sup> Sayın Dalkıran, "Hâricîlerin 'El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 200.

<sup>4</sup> Çalışmamızda "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker" konusundaki görüşlerini incelediğimiz söz konusu mezhebin, İslâm mezhepleri tarihi alanında çalışan araştırmacılar arasında İbâdiyye ve İbâziyye şeklinde olmak üzere iki kullanımı mevcuttur. Bizim bu konuda tercihimiz, İbâdiyye şeklindeki kullanımdır. Söz konusu mezhebin isminin okunuşu ve kullanımı için bk. Mehmet Hanifi Yoldaş, *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 19-20.

<sup>5</sup> Bk. Tebgürin b. İshâ b. Dâvûd el-Melşûti, *Usûlû'd-dîn ev el-usûlû'l-'aşra*, thk. Venis et-Tâhir Âmir (Maskat: Mektebetu'l-Ceyli'l-Vâid, 2005), 77-160.

<sup>6</sup> Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Neyh-i 'Ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 87.

<sup>7</sup> Dalkıran, "Hâricîlerin 'El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı", 202.

saydıkları emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesiyle kendi fikirlerinin toplumda karşılık bulması ve farklı inançtan insanlara karşı mücadelede etmek için kullanmıştır. Söz konusu her iki mezhebin bu konudaki teorik bilgileri ve uygulamaları araştırmamızın konusu olan İbâdîlerin ilkeyi anlamlandırmalarından ve pratiklerinden farklılıklar göstermektedir.

Mu'tezile'den Kadî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre bu ilkenin tatbik edilmesi için yapılacakların ekseriyeti devlet/imam otoritesi ile yerine getirilecek olan uygulamalardır.<sup>8</sup> Bundan ötürü Mu'tezile'nin Abbâsî iktidarıyla yakınlaştığı yıllarda mihne hadisesi<sup>9</sup> denilen dönemde ma'rûfun emredilmesi ve münkerin nehyedilmesinin devlet eliyle yerine getirilmesinin örnekleriyle doludur.<sup>10</sup> Mu'tezile'nin ve Hâricîlerin bu ilkeyi sloganlaştırarak İslâm tarihinde kendi görüşlerini yaymada ideolojik davranmalarına mukabil Hâricîlerin günümüze kadar varlığını devam ettiren fırkası olarak kabul edilen İbâdiyye'nin emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri anlama ve uygulama pratikleri daha mutedil ve kabul edilebilir çerçevededir. Biz de çalışmamızda bu hususu detaylı olarak ele alacağız.

Makalemizde İbâdiyye mezhebinin doğuşu ve teşekkülü hakkında özet kabilinde bilgilerin sunumundan sonra İbâdiyye'nin usûlî'd-dîn konularından kabul ettiği emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesinin teoride ve pratikte anlaşılma şeklini, dinî hükmünü ve uygulamaya dair pratiklerini özellikle tarihsel süreci dikkate alarak örnekleriyle inceleyeceğiz. Makalemizde ele aldığımız konuyu İbâdî müelliflerin ve âlimlerin teliflerinden ve çalışmalarından faydalanarak betimleyici bir üslupla ortaya koymanın gayreti içerisinde olacağız.

## **1. İbâdiyye Mezhebi Hakkında Kısa Açıklamalar**

İbâdiyye, diğer itikadî mezheplere göre İslâm tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkmış bir fırkadır.<sup>11</sup> İbâdîler kökenlerinin; Sıffin savaşı devam ederken vuku bulan Tahkîm hadisesi sonrası Hz. Ali'nin saflarından ayrılıp ayrı bir grup oluşturarak fırkalaşma yoluna giren ve Havâric diye de adlandırılan Muhakkime-i Ülâ'ya dayandığı söylemektedirler. İbâdî müellifler, Hz. Peygamber'in seçkin sahabelerinden olduğunu iddia ettikleri ve Muhakkime'nin kendisine imam seçtiği Abdullah b. Vehb er-Râsîbî'nin (ö. 38/658) mezheplerinin ilk imamı olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>12</sup> İbâdiyye'nin teşekkülü için bir tarih vermek gerekirse hicrî 65/684 yılında Muhakkime'nin gruplara/fırkalara ayrılmasından sonra Basra'da ortaya çıktığı söylenebilir.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 749.

<sup>9</sup> Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu mihne diye anılmıştır. Mihne olayı Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından hicrî 218/833 yılında başlatılmıştır. Mu'tezilî olmayan fakihlerin ve ehl-i hadisin inanç ve düşünceleri üzerinde baskı ve şiddet uygulamaktan kaynaklanan mihne siyasetinin ortaya çıkışında Mu'tezile kelâmcılarının Abbâsî halifesini etkilemesinin rol oynadığı genellikle kabul edilir. Geniş bilgi için bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26-27.

<sup>10</sup> Hacer Şahinalp, "Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy 'ani'l-Münker", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (2020), 242.

<sup>11</sup> Ali Yahyâ Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye* (b.y.: y.y., 1985), 36; Amr Halife Nâmî, *Dirâsâtün ani'l-İbâdiyye*, çev. Mîhâil Hürî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 43.

<sup>12</sup> Bükeyr b. Saîd A'vest, *Dirâsâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye* (b.y.: y.y., 1989), 9.

<sup>13</sup> Abdurrahmân Osmân Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî fi's-şimâli'l-İfrikî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 3; Ethem Ruhi Fıglalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 81.

İbâdî olmayan müelliflerin ve araştırmacıların ortaya attıkları görüşe göre<sup>14</sup> İbâdîler, Abdullah b. İbâd'a (ö. hicrî 2. yüzyıl) uyanlardır.<sup>15</sup>

İbâdiyye isminin bu fırkaya muhalif olanlar tarafından onları diğer Hâricî fırkalardan ayırmak için verildiği söylenmekteyse<sup>16</sup> de asıl doğru olan bilgi İbâdiyye'nin teşekkül ettiği dönemde mezhep adına dinî ve siyasî konularda konuşan, cedel eden kişi İbn İbâd olduğundan dolayı fırkanın zamanla İbâdiyye olarak bilinir olduğudur.<sup>17</sup> Ancak İbâdîler bu ad yerine kendilerini "ehlü'l-îmân ve'l-istikâme, ehlü'l-adl ve'l-istikâme, cemâatü'l-müslimîn, ehlü'd-da've" gibi isimlerle tesmiye etmektedir.<sup>18</sup> Fırka için İbâdiyye isminin kullanımı ise hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına doğrudur.<sup>19</sup>

Tüm bu ifade edilenlere mukabil İbâdiyye kendisinin Abdullah b. İbâd'a nispet edilmesini kabul etmez. Klasik İbâdî kaynakları ve günümüzdeki İbâdî kökenli araştırmacılar Abdullah b. İbâd'ın mezheplerinin imamı olmadığını sadece öne çıkan, bu hareketin önemli simalarından biri olduğunu kaydederek. Aynı şekilde Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-12) de mezhebin kurucu imamı olduğunu<sup>20</sup> ve İbâdiyye'nin Câbir'in öncülüğünde ortaya çıktığını söylemektedirler.<sup>21</sup> Câbir'in vefatından sonra Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme (ö. 145/762), İbâdî hareketinin lideri oldu.<sup>22</sup> Ebû Ubeyde, Câbir'in öğrencisi olup onun rahle-i tedrisinden geçmiş âlim bir şahsiyettir. Onun döneminde İbâdiyye mezhebinin görüşleri birçok İslâm beldesine yayılma imkânı buldu.<sup>23</sup> İbâdî doktrinin sistemleşmesi ve halk nazarında kabulü Ebû Ubeyde'nin gayretleriyle gerçekleşmiştir. Ebû Ubeyde'nin vefatından sonra fırkanın başına Rebî' b. Habîb el-Basrî (ö. 180/796) geçmiştir. Bu dönemde de Ebû Ubeyde'nin imametini zamanında olduğu gibi farklı beldelere dâîler gönderilmeye ve fırkanın fikirlerinin insanlar arasında yayılması için tebliğ faaliyetlerine devam edilmiştir.<sup>24</sup>

<sup>14</sup> Avad Muhammed Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye* (Maskat: Vezaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2002), 75.

<sup>15</sup> A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 10; Abdülhay Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelebiyye* (İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015), 13; Nâmi, *Dirâsâtün ani'l-İbâdiyye*, 43; eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetü'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2019), 8; 'Ammâr Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelebiyye* (Cezâir: Mûfâm lîn-Neşr, 2013), 1/193.

<sup>16</sup> A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 11.

<sup>17</sup> Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 9; A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 20; Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye* (Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2013), 45.

<sup>18</sup> Muhammed Nemr el-Medenî, *el-İbâdiyye ehlu'l-hak ve'l-istikame* (y.y.: Daru Dimaşk, 2011), 5; Ethem Ruhi Fırlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256; Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelebiyye*, 17; A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 11; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric* (y.y.: y.y., 2018), 20; Nâmi, *Dirâsâtün ani'l-İbâdiyye*, 46; Muhsin Berberi, *İbâdiyye* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004), 5.

<sup>19</sup> Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 20; Medenî, *el-İbâdiyye ehlu'l-hak ve'l-istikame*, 9; Komisyon, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011), "İbâdiyye", 1/3-4; Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 11-12.

<sup>20</sup> Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî*, 13; A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 53; Halifât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*, 79; Harun Yıldız, "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları VIII/1* (2015), 17; Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 13; Ömer b. el-Hâc Muhammed Salih Ba, *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî* (b.y.: Mektebetü'l-İstikâme, 1992), 26; Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelebiyye*, 1/193.

<sup>21</sup> Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 19.

<sup>22</sup> Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 48; Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 19.

<sup>23</sup> Yıldız, "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik", 18.

<sup>24</sup> Fırlalı, "İbâziyye", 19/256.

Burada değinmek istediğimiz bir husus da ibâdîlerin kendilerini Havâric'ten olmadıklarını söylemelerine rağmen makalât kitaplarının ibâdiyye'yi Hâricî fırkalardan biri saymalarıdır.<sup>25</sup> İbâdî müellif Muammer'e göre ibâdîlere ait olduğunu söyledikleri bazı çirkin ve kabul edilemez iddialar makalât kitaplarında geçmektedir.<sup>26</sup> İbâdîler, Müslüman düşünür ve araştırmacılara kendilerinin Havâric'ten olmadığını anlatmanın gayreti içerisinde çeşitli çalışmalar ortaya koymaktadırlar.<sup>27</sup> İbâdiyye mezhebi müntesiplerine göre kendilerinin Hâricîlerle hiçbir şekilde alakaları bulunmamaktadır. Bu konuda kendilerine büyük haksızlık yapılmaktadır. Bu konudaki tartışmalar bir yana günümüz İslâm mezhepleri tarihçilerinden olan Ethem Ruhi Fığlalı İbâdîlerin sağduyulu davranmaları ve sünnete olan bağlılıkları gibi hususları dikkate alarak onları mutedil bir fırka olarak kabul edip Ehl-i sünnet'e yakın bir mezhep nitelendirmesinde bulunmaktadır.<sup>28</sup> Zaten İbâdîlerin günümüze kadar varlığını devam ettirme sebeplerinin başında itidalli fikirlere sahip olması hususu hep dile getirilmektedir. İbâdîler günümüzde Uman başta olmak üzere Libya, Zengibar, Hadramut, Cezayir, Tunus ve Batı Sahra'nın çeşitli yerlerinde varlıklarını sürdürmektedirler.<sup>29</sup>

## **2. Ma'ruf-Münker Kavramlarının Anlam Alanı ve Bu Kavramlara Dair Tanımlamalar**

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker terkinde geçen emir kelimesi bir kişinin rütbece kendinden daha küçük birine bir şeyi yap demesi, nehiy ise yapma demesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>30</sup> Yine bu terkipte geçen ma'rûf; irfan kelimesi kökünden gelmekte<sup>31</sup> ve iyi, faydalı şey, tanınan, bilinen, genel kabul gören anlamında kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Râgıb'a (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) göre ma'rûf akıl ya da şeriatla güzel olduğu bilinen her fiile denir.<sup>33</sup> Cürcânî (ö. 816/1413) de ma'rûfu, İslâm'a göre güzel olan her şey diye tanımlamaktadır.<sup>34</sup> Ma'rûfun terim anlamı; insanları şeriatın hak olarak tanımladığı, mübah, mendup veya farz olsun Allah'ın övdüğü söz veya davranışları yaptırmaya yönlendirmek ve teşvik etmek demektir.<sup>35</sup>

<sup>25</sup> Ebü'l-Muzaffar İmâdüddin Şehfûr b. Tâhir b. İsferâyînî, *et-Tefsîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlîkîn*, ed. Kemâl Yûsuf Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 58; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 107; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 73; Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 9.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bk. Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 9-11.

<sup>27</sup> Kâbîl, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelâmiyye*, 31.

<sup>28</sup> Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 105; ayrıca bk. Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu'tedilun* (Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979), 9.

<sup>29</sup> Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 125; Fığlalı, "İbâziyye", 19/260.

<sup>30</sup> Avni İlhan, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 90-91.

<sup>31</sup> Çağrı, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 11/138.

<sup>32</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", 89.

<sup>33</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 331.

<sup>34</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyari (y.y.: Dârü'd-Diyan, t.y.), "Ma'rûf", 283.

<sup>35</sup> Komisyon, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011), "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 1/46.

Münker; yasaklanan, haram kılınan, kötü bulunan ve çirkin görülüp yadırganan her şey anlamında kullanılan bir kavramdır.<sup>36</sup> Münker kelimesi; nükır veya nekarat kökünden gelmektedir.<sup>37</sup> Râgıb'a göre münker ma'rûfun zıt anlamlısı olup akıl veya şeriat ile güzel kabul edilmeyen her fiile denir.<sup>38</sup> Cürçânî de münkeri, Allah Teâlâ'nın hoşuna gitmeyen söz ve davranış olarak tanımlamaktadır.<sup>39</sup> İbâdî müellifler de aynı şekilde münkeri, şeriatın zemm ettiği, Allah Teâlâ'ya karşı her türlü itaatsizlik anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler.<sup>40</sup> Bir terkip olarak nehiy ani'l-münker, kişiyi büyük ya da küçük her türlü eksiklikten, nakisadan, şeriatın kınadığı ve inkâr ettiği her türlü yanlıştan uzaklaştırmak demektir.<sup>41</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ma'rûf kelimesi otuz dokuz yerde geçmektedir.<sup>42</sup> Ma'rûfun emredilmesi ve münkerin nehyedilmesi terkihi ise dokuz ayette geçmektedir.<sup>43</sup> Kur'an'da otuz yedi ayette n-k-r fiili ve bu fiilden türetilen isim-masdarlar geçmektedir.<sup>44</sup> Kur'an'da ma'rûf dinin yerine getirilmesini emrettiği ya da tavsiyede bulunduğu hususları, münker ise bunların karşıt anlamlısı olan söz ve davranışları kapsayan bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.<sup>45</sup> Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker Kur'anî bir kavram olup vücûbiyeti; kitap, sünnet ve icma ile sabittir.<sup>46</sup> Yani İslâm âlimleri bu ilkenin farz-ı kifaye olduğuna ittifak etmişlerdir.<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar'a göre de emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin vücûbiyeti hususunda ümmetin icması bulunmakta ve bu konuda ihtilaftan söz edilmemektedir.<sup>48</sup> Ancak itikadî İslâm mezhepleri arasında bu ilkenin aynı ya da şifahî bir gereklilik olduğu hususunda ihtilaf bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin farziyeti hususundaki ümmetin icmasına delil olarak Âl-i İmrân sûresi 104. ayette buyrulan "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."<sup>50</sup> emr-i ilâhîsi gösterilmektedir. Tabi sadece bu ayet değil bu ilkeyle ilgili diğer ayet ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerde bu konuda delil olarak kullanılmaktadır.<sup>51</sup>

### 3. İbâdî Düşüncede Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Anlaşılma Şekli ve Dinî Hükmü

- <sup>36</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985), "Nkr", 5/233.
- <sup>37</sup> Çağrıci, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 11/138.
- <sup>38</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 505.
- <sup>39</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyari (y.y.: Dârü'd-Diyan, t.y.), "Münker", 303.
- <sup>40</sup> Komisyon, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâdiyye: sad-ye* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suuni'd-Diniyye, 2011), "Nkr", 2/1026.
- <sup>41</sup> Komisyon, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 1/47.
- <sup>42</sup> Mehmet Taşdelen, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 11.
- <sup>43</sup> Taşdelen, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker*, 18; Çağrıci, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 11/139.
- <sup>44</sup> Taşdelen, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker*, 12.
- <sup>45</sup> Taşdelen, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker*, 24.
- <sup>46</sup> Selim Özarslan, "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (El-Emru Bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker) Prensibi Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 79.
- <sup>47</sup> Çağrıci, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 11/139.
- <sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 741.
- <sup>49</sup> Bayram Çınar, "İslâm İnanç Ekollerinde 'Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker'", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* <br /> *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 251.
- <sup>50</sup> Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996), 5/19.
- <sup>51</sup> Ebu Tahir İsmail b. Musa el-Ceytali, *Kanâtirü'l-hayrât* (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1989), 2/117-122.



Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi İslâm'ın önemli prensiplerinden biridir ve toplum hayatı bu ilke olmadan sağlıklı bir şekilde varlığını devam ettiremez. Bu ilkenin tatbik edilmemesi veya ihmali beraberinde toplumsal yozlaşmaya, anarşizme ve nihilist bir düşüncenin git gide insanların benliklerini etkileyerek yaygınlaşmasına neden olacaktır.<sup>52</sup> Bu ilkenin sosyal bir ibadet ve şer'i bir pratik olarak Allah'ın belirlediği hudutları korumak ve buna göre hayatın tanzim edilmesini sağlamak, ayrıca yönetim kadrosundakilerinin kendilerine vazifelerini hatırlatmak ve insanların haklarını savunmak gibi birçok işlevi bulunmaktadır.<sup>53</sup>

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, İslâm mezhepleri tarafından çeşitli yönleriyle ele alınmış ve farklı uygulama yöntemleri ile kendi düşünce sistemleri içerisinde usûlî'd-dînin ana konulardan biri olarak sayılmıştır.<sup>54</sup> İslâm toplumu içerisinde ilk önce Havâric sonra da Mu'tezile bu ilkeyi öne çıkaran mezheplerdendir. Her iki mezhep de bu ilkeyi toplum hayatına tatbik etmeye ayrı bir önem vermişler ve toplumsal ahlâkı korumada ve adaletin tesisinde iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün nehyedilmesinin önemini vurgulamışlardır.<sup>55</sup> Bu ilkenin uygulama alanına geçirilmesinde İslâm mezhepleri farklı yöntemler benimsese de amaçlanan durum toplum yaşamında insanlar arasında iyiliğin yaygınlaşması, başkasına baskı yapmadan iyiliğin tavsiye edilmesi ile kötülüğün engellenmesi için yapılacak çalışmalar (ahlâkî tavsiyeler gibi) ve toplumun eğitilmesidir.<sup>56</sup>

İbâdiyye'nin inanç esaslarının, ibadetlerinin, ahlâkî esaslarının ve muâmelâta dair tüm hususların dayandığı temel kaynak Kur'an ve sünnettir.<sup>57</sup> İbâdîlere göre emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker her yerde ve her zamanda Müslüman kişinin gücü ve imkânı oranında kendisine farzdır.<sup>58</sup> İbâdî müellif Muammer bu ilkenin farz/vücûbiyetini oluşunu ifade etmektedir.<sup>59</sup> Bir başka İbâdî müellif Seyyâbî de bu ilkenin Kur'an, sünnet, icmâ ve Müslümanların amelleriyle sabit olduğu üzere her Müslümana farz oluşunu söylemektedir.<sup>60</sup> Aynı kanaati farklı ifadelerle dile getiren Melşûtî; A'râf sûresi 199. ayeti ile Âl-i İmrân sûresi 104. ve 110. ayetlerinin emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri emreden Kur'an-ı Kerim'in buyrukları, emir ve nehyin Allah'a iman etmenin bir parçası olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>61</sup> İbâdîlere göre kutbü'l-eimme olarak da bilinen Ettafeyyîş, "Kim ma'rûfu emreder, münkeri nehyederse yeryüzünde Allah'ın, peygamberinin ve kitabının halifesidir." ve Hz. Ali'den nakledilen "En faziletli cihat ma'rûfu emretmek ve münkeri nehyetmektir." rivayetlerini Âl-i İmrân sûresi 104. ayetin tefsirinde

---

<sup>52</sup> Çağrı, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 11/139.

<sup>53</sup> Şahinalp, "Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy 'ani'l-Münker", 247.

<sup>54</sup> Süleyman Çam, "Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricilerin 'Emir Bi'l Ma'ruf Nehiy Ani'l-Münker' Prensibine Yönelik Yaklaşımları", ed. Hüseyin Doğan, *Yaşanabilirlik Açısından İslâm Dini Uluslararası Sempozyumu*, (2021), 245.

<sup>55</sup> Tâlibî, *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*, 1/138.

<sup>56</sup> Çam, "Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricilerin 'Emir Bi'l Ma'ruf Nehiy Ani'l-Münker' Prensibine Yönelik Yaklaşımları", 245.

<sup>57</sup> Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 39; A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 46.

<sup>58</sup> A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 76; Ebu Tahir İsmail b. Musa el-Ceytali, *Kanâtirü'l-hayrât* (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1989), 1/127.

<sup>59</sup> Muammer, *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*, 18.

<sup>60</sup> Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 208-209.

<sup>61</sup> Melşûtî, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 147-148.

zikrederek bu ilkenin tatbikinin ne kadar önemli olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup> İbâdî âlimler, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin tatbikinin sanıldığı gibi sadece âlimlere has olmadığını bilakis ma'rûfun ve münkerin ne olduğunu bilen herkese bu ilkenin tatbikinin vacip olduğunu ifade etmektedirler.<sup>63</sup> Dercînî; "Ashabımızın çoğunluğuna göre zayıflık veya korku hali mâni olmadığı müddetçe münkerden nehyetmek vaciptir."<sup>64</sup> demek suretiyle İbâdîlerin bu konudaki düşüncelerini ifade etmiş olmaktadır. Bu konuda istisna olmak üzere bu ilkenin tatbik edilmesinde kişi namusu, şahsı veya malı için bir zararla karşılaşacaksa geri durmasında bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>65</sup>

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi, İbâdîlere göre usûlî'd-dînin rükunlarındanır.<sup>66</sup> Bundan ötürü Melşûti bu ilkenin terk edilmesini büyük günah hatta küfür sebebi saymaktadır.<sup>67</sup> İbâdî müelliflere göre ma'rûf olanın emredilmesi ve münkerin de nehyedilmesi dinin en önemli emri olup Allah'ın gönderdiği tüm peygamberler bu esasın toplumda ikamesi için çalışmışlardır.<sup>68</sup> Bu hususu göz önünde bulunduran Ettafeyyiş; emir bi'l-ma'rûfun kapsamını dünya ve ahiret maslahatını kapsayacak şekilde geniş tutmaktadır. Buna göre bu ilke dünyevi maslahatların gerektirdiği tüm hayati görevleri içermektedir.<sup>69</sup> İbâdîlerin ilk dönem imamlarından/devlet başkanlarından olan Abdolvahhâb b. Abdurrahman, Trablus halkına yazdığı mektubunda İslâm'ı tanımlarken "iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma" maddesini İslâm'ın şartlarıyla beraber telaffuz etmiştir.<sup>70</sup> Bu durum aslında İbâdî düşüncede bu ilkeye verilen ehemmiyetin boyutunu göstermesi açısından dikkate alınması gereken bir husustur.

İbâdî müelliflere göre emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin önemini gösteren Kur'an'dan bir delil de Tevbe sûresi 71. ayettir. Ayette; "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoymalar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." buyrulmakta ve namazın ikamesinden ve zekâtın verilmesinin emredilmesinden önce mümin erkekler ile mümin kadınların birbirlerinin velisi olmalarından ötürü ma'rûfu emredip münkeri nehyettikleri ifade edilmektedir. Çünkü emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker; Allah'a imanı, namaz kılmayı ve zekât vermeyi garanti altına almaktadır. Bu ilkenin terkedilmesi ise dinin inanca ve amele dair tüm yükümlülüklerinin boşa çıkmasına neden olmaktadır.<sup>71</sup> İbâdî müellif Ceytâlî'ye göre müminlerin iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir karaktere sahip olmaları gerektiği anlatılan bu ayetin hükmünü terk eden kişi ayette belirtilen müminlerin vasıflarından uzaklaşmış olacaktır.<sup>72</sup>

<sup>62</sup> Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker hakkında Hz. Peygamber'den rivayet edilen diğer hadisler için bk. Muhammed b. Yûsuf b. İsa b. Sâlih Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*, thk. Abdülhafız Şelebi (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1983), 4/2/203-204.

<sup>63</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 4/2/203.

<sup>64</sup> Michael Cook, *el-Emrû bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker fi'l-fikri'l-İslâmî*, çev. Abdurrahman es-Salimi, el-Cüllasi Ammar (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhas ve'n-Neşr, 2013), 570.

<sup>65</sup> Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 210.

<sup>66</sup> Komisyon, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 1/47.

<sup>67</sup> Melşûti, *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*, 31.

<sup>68</sup> Ceytâlî, *Kanâtirü'l-hayrât*, 1989, 1/105.

<sup>69</sup> Komisyon, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 1/46.

<sup>70</sup> İbn Sellâm el-İbâdî, *Bed'ü'l-İslâm ve şerâiü'd-din*, thk. Warner Schwartz, - eş-Şeyh Sâlim b. Yakub (Beyrut: Wiesbaden : Dâru Sadr, 1986), 52.

<sup>71</sup> Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *Nidâu'l-hak* (Maskat: el-Kelimetu't-Tayyibe, 2018), 167-168.

<sup>72</sup> Ceytâlî, *Kanâtirü'l-hayrât*, 1989, 2/117.

İbâdî müellif Halîlî bu ilkenin önemi hakkında; “kötülüğün ve zulmün şüyu durumuna sessiz kalınması halinin Allah'ın lanetine ve gazabına sebep olacağı”<sup>73</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. O, bu düşüncesini desteklemek için “İsrailoğullarından inkâr edenler, Dâvûd ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlendi. Bu, onların isyan etmeleri ve hadlerini aşıyor olmalarından ötürüydü. İşledikleri herhangi bir kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Yapmakta oldukları ne kötüydü!”<sup>74</sup> ayetlerini ve bu ayetlerle ilgili Hz. Peygamber'in açıklamalarını zikretmektedir.<sup>75</sup>

#### **4. İbâdîlerin Tarihsel Süreçte Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker İlkesine Dair Pratikleri ve Uygulamaları**

Tüm İslâm mezhepleri ve fırkaları; emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin vücûbiyeti konusunda aynı görüşte olmalarına karşılık bu ilkenin anlamlandırılmasında ve tatbik edilmesinde birbirinden farklı uygulamalara başvurmuşlardır. Bu uygulamalara örnek kabilinde Hâricîlerin bu ilkeyi sloganlaştırarak yaptıkları hurûclar ile Mu'tezile'nin mihne hadisesi ilk akla gelenlerdendir.

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasının toplumsal ve bireysel işlevleri üzerinde düşünüldüğünde din ve dünya işlerinin düzenlenmesi kendisine bağlı olan İslâm dininin en önemli fazlarından biri olduğu tespitinde bulunmaktadır.<sup>76</sup> Bu ilke insanın kişilik haklarını güvence altına aldığı gibi bu güvenceyi tüm bireylere bir sorumluluk olarak yüklemektedir.<sup>77</sup> Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi toplum düzeni için önemli bir esastır ve insanların yararına ve zararına ait birçok işle ilgilidir. Bundan dolayı iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanması, imam/devlet başkanı başta olmak üzere her Müslümanın yerine getirmesi gereken elzem bir görevdir.<sup>78</sup> Yani bu ilkenin uygulanmasında devlete düşen sorumluluklar olduğu gibi bireysel olarak da Müslümanların sorumlulukları bulunmaktadır.<sup>79</sup>

##### **4.1. İbâdîlere Göre Bu İlkenin Uygulanmasında Müslümanın Bireysel Sorumlulukları ve Görevleri**

İslâm, Müslüman bireyin yaşadığı toplumda karşılaştığı bir münker karşısında hiçbir şey yapmama ve herhangi bir tepki göstermeme halini inananlarına yasaklamıştır. Hz. Peygamber'in sünnetini ve uygulamalarını kendisine örnek alan her Mü'min kişi ma'rûfu yapmak ve yaygınlaştırmak ile münkerden sakınmak ve nehyetmek için uğraşmalıdır. Bu uğraş içerisinde olanlar, ma'rûf olanı yap(tır)mada ve münker olandan uzaklaş(tır)mada yaşantıyla örnek olmak, muhatapı ikna etmek ve sözlü tavsiyede bulunmak suretiyle gönüllerin ve kalplerin kazanılması önemli bir yer tutmaktadır.<sup>80</sup> Aynı hususu İbâdî müellif Seyyâbî de dile getirmekte ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri tatbik etmede öğüt vermenin, güzel söz söylemenin ve iyiliğe davet

---

<sup>73</sup> Halîlî, *Nidâu'l-hak*, 169.

<sup>74</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Mâide, 5/78-79.

<sup>75</sup> Geniş bilgi için bk. Halîlî, *Nidâu'l-hak*, 169-172.

<sup>76</sup> Muhammed Ziyaüddin er-Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, çev. İbrahim Sarıms (Ankara: Fecr Yayınları, 2017).

<sup>77</sup> Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 299.

<sup>78</sup> Fıglalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 118-119.

<sup>79</sup> Çağrı, “Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker”, 11/139.

<sup>80</sup> Şahinalp, “Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy 'ani'l-Münker”, 248.

etmenin takip edilecek yöntemlerden olduğunu ifade etmektedir. Seyyâbî'ye göre iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya verilebilecek örnek uygulamalar arasında; insanlara nasihat etmek, bireylerin birbirlerine karşı adil olmaları, insanın başkalarıyla aralarındaki ilişkileri düzeltmesi, sırat-ı müstakimden ayrılanlara hidayet yollarını göstermek, cahillere ders vermek, insanların birbirlerinin mallarını korumaları/zarar vermemeleri ve şereflerine saygı göstermeleri, kişinin ayıplarını açığa vurmamaları, iyi özelliklerini örtmemeleri gibi hususlar sayılabilir.<sup>81</sup>

İbâdî müelliflere göre emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri tatbik etmek isteyenlerde bulunması gereken özellikler arasında; kişi emrettiklerinde ve nehyettiklerinde bilgili olmalı, emrettiği ve nehyettiği hususlarda yumuşak huylu olmalı gibi hususlar bulunmaktadır. Aynı şekilde niyetinde Allah için samimi olmalı ve Hak Teâlâ'nın rızasını gözetmeli,<sup>82</sup> güzel bir üslup ve hoşgörülü bir ahlâka da sahip olmalıdır.<sup>83</sup>

İbâdîlere göre kötülüğü engellemede üç farklı yöntem bulunmaktadır. Bunlar; elle değiştirmek, dille değiştirmek ve kalple değiştirmektir.<sup>84</sup> Bu husus Hz. Peygamber'den yapılan bir rivayette; "Sizden her kim bir kötülük görürse; eğer gücü yeterse onu eliyle değiştirsin, eğer buna gücü yetmez ise dili ile değiştirsin, eğer buna da gücü yetmez ise kalbi ile (buğz etsin). Bu, imanın en zayıf olanıdır. İman noktasında bundan öte bir şey yoktur."<sup>85</sup> şeklinde geçmektedir. Bu hadis Müslümanın gördüğü kötülük karşısında gücü oranında harekete geçmesi gerektiğini anlatmaktadır. Günümüz İbâdî âlimlerinden Ahmed b. Hamd el-Halîl bu hadisi şerifin iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın her Müslüman için zorunlu olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Emretme ve nehyetme şekli kişinin gücü ve imkânı oranında farklılık gösterebilir. Kişinin bir kötülüğü görmesi artık onu değiştirmek için çabalamasının kendisine farz kılınması anlamına gelmektedir. Hadiste ifade edilen kötülüğe engel olma yöntemlerinden hangisi kişinin gücü oranında ise ona farz olan odur. Halîlî'ye göre eğer kişi bu yollardan hiç biriyle kötülüğe engel olmak için çabalamıyorsa o kötülük zamanla kişinin ruhunu saracak ve kişi belki de o kötülüğü yapar duruma gelecektir.<sup>86</sup>

Ceytâlî, bu konuda görüş belirten diğer İbâdî müellifler gibi kişinin güç ve imkânı oranında eliyle veya diliyle emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri tatbik etmek için çabalaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu hale de gücü yetmiyorsa kalbiyle buğz etmelidir. Buğz etmede dikkat edilecek husus işlenilen münkerin kişi tarafından tasvip edilmediği ve bu durumun çirkin görüldüğü düşüncesine sahip olmaktır.<sup>87</sup> Böylelikle toplumda duyarsızlaşmanın ve kötülüklere alışmanın önüne geçilmiş olmaktadır.

#### 4.2. Yöneticilerin Bu İlke Kapsamındaki Sorumlulukları

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker; yönetici ile yönetilen arasındaki dikey ilişki diye tabir edilecek münasebetleri kapsamakta ve yönetim erkinin tebaasına karşı sorumlulukları ile

<sup>81</sup> Seyyâbî, *el-Medhalu ile 'l-mezhebu 'l-İbâdiyye*, 210-211.

<sup>82</sup> Seyyâbî, *el-Medhalu ile 'l-mezhebu 'l-İbâdiyye*, 211.

<sup>83</sup> Hicâzî, *Tetavvürü 'l-fikri 'l-terbeviyyi 'l-İbâdî*, 85.

<sup>84</sup> Komisyon, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", 1/47; Cook, *el-Emrû bi'l-ma'ruf ve'n-nehiy ani'l-münker fi'l-fikri 'l-İslâmî*, 571.

<sup>85</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 5/78.

<sup>86</sup> Halîlî, *Nidâu 'l-hak*, 173.

<sup>87</sup> Ceytali, *Kanâtirü 'l-hayrât*, 1989, 2/127.

görevlerinin ifasını içermektedir.<sup>88</sup> Bundan ötürü ma'rûfu emretmede ve münkeri nehyetmede yönetim kadrosunda bulunanlara düşen sorumlukların bireylere düşen sorumluluklardan fazla olduğu ifade edilmektedir. Bu esas, imam başta olmak üzere her Müslüman için zorunlu bir görevdir.<sup>89</sup> İbâdîlere göre imam/devlet başkanı Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamakla, dinî hükümleri yerine getirmekle, Müslümanları ve Müslümanların vahdaniyetini koruyup kollamakla mükelleftir. Yöneticiler bu ifade edilenleri yaptığı zaman Hz. Peygamber'in halifesi konumuna gelmiş olacaktırlar.<sup>90</sup>

İbâdîlere göre ahkâm-ı şer'iyyenin uygulanması imamet kurumunun varlığına bağlıdır. Emir ve nehiyeler adil bir imam olmadan uygulanamaz.<sup>91</sup> İbâdîlerin devlet nazariyesinde en önemli unsur adalettir. Onlar, adaleti iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak şeklinde anlamaktadırlar. Bundan dolayı İbâdiyye'nin siyaset anlayışında devlet başkanının/imamın öncelikli görevi Kur'an'ın ahkâmını yerine getir(t)mek yani adaletin tatbikini sağlamaktır.<sup>92</sup> Devlet başkanı bu vazifenin yerine getirilmesi için gerektiğinde zor kullanabilir. Hatta münkerin nehyedilmesi ve adaletin uygulanmasında başka bir imkân kalmamışsa cihada bile başvurabilir.<sup>93</sup> İbâdîlere göre iman etmenin gereği, Kur'an ahkâmının hâkim olduğu bir devlet nizamının kurulmasıdır. Böyle bir devletin sınırları dâhilinde yaşayan her bir Müslüman İslâm'ı hakkıyla yaşamalı ki adalet gerçekleşebilsin. Adaletin gerçekleşmesinin temel şartı ise her inananın Allah Teâlâ'nın emrettiklerine ve nehyettiklerine uyması durumudur.<sup>94</sup>

Dinin korunması ve savunması, ifsat edenlerin yola getirilmesi, Allah Teâlâ'nın emirlerini yapmada ihmalkâr davrananların uyarılması ve adaletin ikamesi için devlet otoritesine yani imama ihtiyaç vardır.<sup>95</sup> İbâdiyye, imam/halife seçilecek kişilerle ilgili çeşitli şartlar sıralamaktadır. Örneğin devlet başkanı seçilecek kişi toplumun en âlimi, fakihi, olmalıdır. Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münkeri uygulamada en sebatkâr olan, adaletle hükmeden, düşmanla savaşan, haramdan sakınan ümmetin malını ehil olan için infak eden gibi hususlar sıralanmaktadır.<sup>96</sup> Bu şartlar incelendiğinde yöneticinin emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri toplum hayatına uygulayacak yeterliliklere sahip olması gerektiği sonucuna varmaktayız. Eğer bu şartlar kişide yoksa zaten kendisine biat edilmez.

#### **4.3. Yönetim Kademesine Yönelik Bu İlkenin Uygulanışı ve Tatbiki**

İbâdîler, ister kendilerinden olan birinin imametleri döneminde olsun isterse kendilerinden olmayan bir yöneticinin hükmü altında yaşadıkları dönemde olsun, haktan sapan yöneticiye karşı emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi gereğince harekete geçmenin gerekliliğini siyaset teorilerini ele aldıkları eserlerde dile getirmektedirler. Buna göre imam/devlet başkanı

<sup>88</sup> Şahinalp, "Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy 'ani'l-Münker", 249.

<sup>89</sup> Dalkıran, "Hâricîlerin 'El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı", 217.

<sup>90</sup> Adûn Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyîş* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010), 151.

<sup>91</sup> Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdi*, 69.

<sup>92</sup> Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 118-119.

<sup>93</sup> Fırlalı, "İbâziyye", 19/260.

<sup>94</sup> Etem Ruhi Fırlalı, "İbâdiye'nin Siyâsi ve İtikâdi Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 324.

<sup>95</sup> Kadri Önemli, *Erken Dönem İbâzî Kaynaklarında İbâziyye'nin Dini ve Siyasi Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 157-158.

<sup>96</sup> Nâsır, *Menhecû'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*, 246.

adil bir yönetici ise ona karşı hurûc etmeye cevaz yoktur. Eğer zulüm üzere bir yönetimle devlet idare ediliyorsa; imam fasık, facir ve zalimse bu durumda başarıya ulaşmak şartıyla imama karşı hurûc edilebilir.<sup>97</sup> Hatta bu tür durumlarda zalim imama karşı yapılacak bir kalkışmanın vücûbiyeti de dile getirilmektedir.<sup>98</sup> İbâdîlerin bu şartlı hurûc görüşü temekkün kavramıyla açıklanmaktadır.<sup>99</sup> İbâdîlere göre halife Müslümanların geneli tarafından seçilmelidir. Seçimle iş başına gelen halife/imam haktan ayrılır ve halkına zulüm ederse azledilmesi artık bir zaruret haline gelir.<sup>100</sup> Bu durumda imamdanda öncelikle adil olması istenir. Ancak bu talep karşılık görmezse görevden ayrılması gerektiği kendisine söylenir. İmam hala görevinde kalmakta ısrar ediyorsa artık kendisine karşı zor kullanmak caiz olur.<sup>101</sup>

İbâdîler, zalim imama karşı bu ilke kapsamında yapılacak tüm faaliyetleri/hurûcları Hz. Peygamber'in; "Cihadın en faziletlisi zalim hükümdara karşı hakkı söylemektir."<sup>102</sup> Hadisine dayandırmaktadırlar. İbâdî müellifler, Hz. Peygamber'in bu buyruğunun tatbik edilmesine; Urve b. Üdeyye ve kardeşi Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye'nin (ö. 61/681) Allah rızası için sabrederek dönemin zalim yöneticilerine karşı hakkı haykırdıkları için şehit edilmelerini örnek olarak vermektedirler. Aynı şekilde Ebû Ubeyde'nin Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) döneminde zalim sultana karşı hakkı söylemesini ve başına gelen tüm sıkıntı ve çileleri de bu hadisi dikkate alarak bu ilkenin zalim yöneticilere karşı tatbiki için örnek anlamında kullanılmaktadırlar.<sup>103</sup> Yine Abdullah b. İbâd'ın dönemin halifesi Abdulmelik b. Mervân'a (ö. 65-85/685-705) yazdığı mektup İbâdîler tarafından ma'rûfun emri ve münkerin nehyi ilkesinin uygulanması kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>104</sup> Ebû Ubeyde'nin Ca'fer bin Semmâk ve Sâlim el-Hilâlî öncülüğünde halife Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) gönderdiği heyet de bir bakıma emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münkerin devlet yönetimine yönelik uygulanmasına örnek olarak sayılabilir.<sup>105</sup>

#### 4.4. Azzâbe Meclisi ve Bu İlkenin Uygulanmasına Dair Yüklendiği Misyon

İbâdîlerin farklı tarihlerde Kuzey Afrika'da kurdukları devletlerin yıkılmasından sonra kendi varlıklarını devam ettirmek adına "kitman imameti" dönemine girdiler. Bu dönemde İbâdî cemaatinin varlığı ve mezhebi görüşlerinin devamı için dönemin İbâdî meşâyih'i yeni bir nizam kurmaya karar verdi. "Azzâbe Nizamı" denilen bu yeni düzen imamet makamının muadili olarak kabul edilmektedir.<sup>106</sup> Azzâbe sistemi; İbâdîlerin, dinlerini korumak ve varlıklarını devam

<sup>97</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmîyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, 2000), 2/266.

<sup>98</sup> Nâsır, *Menhecü'd-da' ve inde'l-İbâdiyye*, 258; ayrıca bk. Muhammed Hasan Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ* (Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 239; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâtî el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî (Maskat: Vizaretü't-Tûras ve's-Sekafe, 2006), 3/81; Sâbir Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 141.

<sup>99</sup> Temekkün; zalim devlet başkanına karşı hurûc edip başarı elde edilmeyecekse yapılacak isyan ve ayaklanmanın zamanının gelmesi ve gereken koşulların oluşması için sabır ile beklemektir. Bu bekleme zarfında toplum içerisinde araştırmalar yapılır ve bir neticeye ulaşılacaksa hurûca kalkışılır. Temekkün konusu hakkında geniş bilgi için bk. Muzaffer Barlak, "İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 11/2 (2018), 397.

<sup>100</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmîyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, 2000), 2/266; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 241; Fırlalı, "İbâziyye", 19/258.

<sup>101</sup> Muammer, *el-İbâdiyye*, 26.

<sup>102</sup> er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhidî, *el-Câmî'u's-sahîh (el-Müsne'd)*, thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî (Maskat: Mektebetu Maskat, 2003), 209.

<sup>103</sup> Ceytalî, *Kanâtirü'l-hayrât*, 1989, 2/154-155.

<sup>104</sup> Fırlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 85.

<sup>105</sup> Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri'l-terbeviyyi'l-İbâdî*, 30.

<sup>106</sup> Sabri Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 235-236.

ettirmek için oluşturdukları bir nizam olup<sup>107</sup> devletlerinin olmadığı dönemlerde, bir bakıma devletin alternatifi olarak vazife görmüştür.<sup>108</sup> Bundan dolayı Azzâbe teşkilatı imamet makamının yerini alan yasal bir yönetim organı şeklinde kabul edilmiştir.<sup>109</sup> Azzâbe teşkilatı, ibâdîlerin en yüksek temsil organı olup bir bakıma yönetimi ele geçirmek için doğru zamanı bekleyen bir hükümet gibi de kabul edilebilir.<sup>110</sup> Bu teşkilat, Azzâbe şeyhi tarafından yönetilmektedir.<sup>111</sup> Azzâbe sisteminin kuruluşunun esas nedeni, ma'rûfu emretmek ve münkerden alkoyma ilkesini tatbik etmek içindir.<sup>112</sup> Azzâbe sistemi, kişinin toplumun maslahatına uygun işlere yönelmesi ve bu uğurda gayret etmesi anlamında da kabul edilir.<sup>113</sup>

Azzâbe teşkilatı, ibâdî toplumunun dinî, toplumsal ve siyasal işlerini kâmil manada denetlemek için çalışan bir organizasyondur.<sup>114</sup> Azzâbe sisteminin vücûbiyeti ifade edilirken sayılan sebepler arasında emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin uygulanması, dinî, ekonomik ve toplumsal faaliyetlerin yerine getirilmesi, hak edene hakkının verilmesi gibi maddeler sıralanmaktadır.<sup>115</sup> Azzâbe kurumunun birçok görevi bulunmakta<sup>116</sup> ve ibâdî cemaatinin gereksinim duyduğu dinî ve toplumsal vazifeleri yerine getirmektedir.<sup>117</sup> Bu kurum ekonomi, hukuki ve eğitim işlerini düzenler ve bu işlerin yoluna girmesini sağlar.<sup>118</sup> Aynı şekilde çarşı-pazarların korunması ve denetiminin sağlanması, asileri ve mücrimleri yargılanması ve onların tedib edilmesi, bu kişiler tevbe edip Allah'ın emrine dönünceye kadar onlardan beraât edilmesi de icra edilen görevlerdendir.<sup>119</sup> Azzâbe heyetinin kendisi için belirlediği alanlardan olan dinî görevlerin kapsamına namaz ve ezan imamlığı, çocukların dinî eğitimi, fetva vermek, vaz etmek ve irşat faaliyetleri, insanlara günlük hayatlarında yol göstermek gibi vazifeler sayılabilir. Eğitim görevleri arasında Kur'an ezberleme, Kur'an ilimleri, Arap dili, İslâm şeriatına dair ilimleri öğretmek sayılabilir. Toplumsal görevleri arasında; düğün, evlilik, boşanma, mihir gibi vazifeler ile cenaze işleri ve matem halleri, dul ve yetimlerin işleri, gençlerin ahlâkını muhafaza ve yoldan çıkmalarını engellemek için yapılacak çeşitli faaliyetler geçmektedir.<sup>120</sup> Bu teşkilatın ekonomik görevlerine baktığımızda, alım satım işlerinin takibi ve kontrolü tekelleşme dolandırıcılık sömürü gibi durumlarla mücadele etmek şeklinde işlerin olduğunu da ifade edebiliriz.<sup>121</sup> Aynı şekilde piyasanın takibi ve kontrolü, alış-veriş yerlerinin düzen ve tertibi gibi ticari ve ekonomik hayatla ilgili her türlü işe dair çalışmalar yürütür.<sup>122</sup>

<sup>107</sup> Sabri Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", 287.

<sup>108</sup> Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 600; Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî*, 146.

<sup>109</sup> Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî*, 149.

<sup>110</sup> Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 601.

<sup>111</sup> Medenîn, *el-İbâdiyye ehlu'l-hak ve'l-istikame*, 73; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih* (Sib: Mektebetü'd-Damiri, 2008), 1/103; Bekir b. Belhâc, *el-İmâmetü inde'l-İbâdiyye beyne'n-nazariyyetuhu* (Gardia: Cemiyetu't-turâs, 2001), 1/279.

<sup>112</sup> Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", 291.

<sup>113</sup> Medenîn, *el-İbâdiyye ehlu'l-hak ve'l-istikame*, 72.

<sup>114</sup> Medenîn, *el-İbâdiyye ehlu'l-hak ve'l-istikame*, 73; Muammer, *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih*, 1/97.

<sup>115</sup> Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", 291.

<sup>116</sup> Geniş bilgi için bk. Muammer, *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih*, 1/101-102.

<sup>117</sup> Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 603-605.

<sup>118</sup> Sallâbî, *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*, 606.

<sup>119</sup> Muammer, *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih*, 1/102.

<sup>120</sup> Belhâc, *el-İmâmetü inde'l-İbâdiyye beyne'n-nazariyyetuhu*, 1/278; Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî*, 153.

<sup>121</sup> Hicâzî, *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî*, 154.

<sup>122</sup> Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", 299.

Azzâbe teşkilatının İbâdî toplumunda icra ettiği tüm vazifelerin nihai gayesi Allah'ın Kur'an'da emrettiği çerçevede bir İslâm toplumu meydana getirmektir. Böyle bir toplumun meydana gelmesi ise ancak emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesinin hayata tatbikiyle mümkündür. İbâdî imametinin tarih sahnesinden silinmesi üzere böyle bir yapılanmanın oluşturulması ve bu yapının yüklendiği tüm vazifeler emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin tatbikini sağlamak içindir. Nihayetinde azzâbe teşkilatının pratikleri ve teşkilat yapısı bu tespiti doğrular niteliktedir.

#### 4.5. Hisbe Teşkilatı ve Yerine Getirdiği Hizmetler

Hisbe kurumu, İslâm'ın ortaya çıkardığı, devlete naib olan ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesinin uygulanması için konulmuş önemli bir kurumdur.<sup>123</sup> Hisbe, devletin, toplumun ve bireyin haklarının ihlal edilmesi şeklindeki fiillere karşı koymak adına çalışmalar ortaya koyan bir kurumdur.<sup>124</sup> Mâverdî'ye göre de hisbe teşkilatının görevi emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin uygulanması için çalışmaktır.<sup>125</sup> Aslında bu ilke hisbe teşkilatı ile kurumsallaşmıştır diyebiliriz. İnsanları kötülüklerden uzaklaştırma, şüpheli işlerden ve töhmet altında bırakacak durumlardan sakındırmak da hisbe kurumunun görevleri arasında bulunmaktadır.<sup>126</sup> Hisbe halkı sömürmek, aldatmak isteyen, bunu yapan kişilerle mücadele eder. Münkere giden yollara engel olup, iyilik yapmak isteyenlere destek olur.<sup>127</sup>

Hisbe teşkilatının kuruluşu için net bir tarih verilmemekle birlikte kökeninin Hz. Peygamber dönemine kadar gittiği söylenebilir.<sup>128</sup> Dört halife dönemi ve sonrası zamanlarda farklı coğrafyalarda kurulan İslâm devletlerinin tamamında bu kurumun varlığından bahsedilmektedir. Hatta hisbe teşkilatının zamanla kurulan İslâm devletlerinin bünyesinde kurumsallaştığı söylenmektedir.<sup>129</sup> Hisbe, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi uyarınca gerçekleştirilen genel ahlâkî ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bu vazifeyle görevli müesseseyi ifade eden bir terimdir. Bu işle görevli memura muhtesib denmektedir.<sup>130</sup>

Hisbe kurumu tarihin çeşitli dönemlerinde İbâdî toplumunda özellikle imamet kurumunun olmadığı durumlarda toplum hayatını düzenleyen uygulamalarda bulunmuştur. İhtisab, muhtesibin yerine getirdiği vazifeye denir. Bu vazifenin kapsamında dinî görevleri yerine getirmek, şeriatın ahkâmını gücü oranında insanlar arasında uygulamak gibi emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerle ilgili görevlerdir. Muhtesip; dürüst, hür, Müslüman, emin ve güvenilir olan kişilerden seçilir. Muhtesip ma'rûf olanı emreder, münker olanı nehyeder ve bunun tatbikini sağlamakla görevlidir. Şeriat ahkâmının tatbiki mazlumun hakkını korumak ve zalimden gelebilecek zararları savmak görevlerinden bazılarıdır.<sup>131</sup> Örnek olmak üzere Rüstemî devletinde (777-909) halkın yönetime güvenmesinde hisbe teşkilatının ayrı bir yeri vardır. Hisbe teşkilatı

<sup>123</sup> Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 300.

<sup>124</sup> Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/134.

<sup>125</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Daru'l-Hadis, 2002), 275.

<sup>126</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 280-282.

<sup>127</sup> Rayyis, *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, 300.

<sup>128</sup> Kallek, "Hisbe", 18/135.

<sup>129</sup> Kallek, "Hisbe", 18/135-141.

<sup>130</sup> Kallek, "Hisbe", 18/133.

<sup>131</sup> Seyyâbî, *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*, 212.



üyeleri çarşılarda dolaşarak emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yaparlardı.<sup>132</sup> Tahert devletinin imamlarından olan Ebu Yekzan'ın Nefûseli bir gruba çarşılarda gezerek iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama görevini tevdi ederek<sup>133</sup> hisbe teşkilatının yerine getireceği faaliyetlerle toplum hayatını düzenlemeye çalışmıştır.

#### **4.6. Velâye ve Berâe İlkesi**

Velâye; Allah için sevmek, berâe; Allah için buğz etmek anlamında kullanılan iki kavramdır.<sup>134</sup> Müslümanların mükellefiyetlerinden birisi Allah'a muti olanlara velâyet, asi olanlara ise berâet etmektir.<sup>135</sup> Velâye ve berâe İbâdî literatüründe Müslüman din kardeşine ve kâfirlere karşı tutum ve tavırlarını belirtmek için kullanılır.<sup>136</sup> Bu kavramlar, Allah'ın yolundan sapanlarla mücadele etmede İbadiyye'nin toplumsal akaid ilkelerinden sayılır.<sup>137</sup> İbâdîlere göre velâyete müstahak görülen kişi Allah'a tam olarak itaat eden, haramlardan kaçınan ve tüm farzları-vacipleri yerine getirendir.<sup>138</sup>

Velâye ve berâe sisteminin İbâdîler için hususi bir anlamı vardır. Toplumsal hayatı tanzim eden, cemaatin varlığını devam ettiren, sosyal münasebetleri düzenleyen ve koruyan bir müeyyide düzenidir.<sup>139</sup> Velâye ve berâe sistemi kişinin Allah'ın ve Hz. Peygamber'in düşmanlarından beri olduğunu, aynı şekilde Allah'ın ve Hz. Peygamber'in dostlarına (İbâdî toplumunun güvenilir kişilerine) güvendiğini ilan etmesi temel esaslardan birisidir.<sup>140</sup> Ceytâlî, "Ashabımıza göre velâye ve berâe imanın hakikatinden sayılmaktadır. Bu esasa inanmayan ne dini vardır ne de velâyeti vardır."<sup>141</sup> demektedir ve usûlî'd-dînin esaslarından saydıkları velâye ve berâenin önemini dile getirmektedir.

İbâdî müelliflere göre velâye ve berâenin vücubiyetine; "İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir."<sup>142</sup> ve "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır."<sup>143</sup> ayetleri delildir.<sup>144</sup> Aynı hususta Muammer; İbâdîler, dinî vecibelerini yerine getirmeye düşkün, haramlardan kaçınan, İslam ahlâkına sahip, Hz. Peygamber'in yoluna tabi olan, selef-i sâlihın izinden giden Müslümana velâyet göstermenin vücûbiyetinin gerekliliğini ifade etmektedir.<sup>145</sup>

İbâdî müelliflere göre velâye ve berâe ilkelerine bağlılık sayesinde dinin muhafazası sağlanmaktadır. Velâye, salih ameller hakkında bilgi sahibi olmaktır. Berâe kâfire lanet etmek ve

---

<sup>132</sup> Yıldız, "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik", 25.

<sup>133</sup> Cook, *el-Emrû bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker fi'l-fikri'l-İslâmî*, 567.

<sup>134</sup> A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 73.

<sup>135</sup> Sabri Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslâm Kültürünün Doğuşu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 185.

<sup>136</sup> Nâmi, *Dirasâtün ani'l-İbâdiyye*, 241.

<sup>137</sup> A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 107.

<sup>138</sup> Nâmi, *Dirasâtün ani'l-İbâdiyye*, 241.

<sup>139</sup> Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslâm Kültürünün Doğuşu", 181.

<sup>140</sup> Nâmi, *Dirasâtün ani'l-İbâdiyye*, 262.

<sup>141</sup> Ebu Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, thk. Bekî Abdurrahman b. Ömer (y.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1995), 1/47.

<sup>142</sup> el-Enfâl, 8/72.

<sup>143</sup> et-Tevbe, 9/71.

<sup>144</sup> A'veşt, *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*, 73.

<sup>145</sup> Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkihi't-tarih*, 1/86-87.

düşmanlık yapmaktır. Berâe bir bakıma kötü/günah davranışların neler olduğunu bilmektir. Melşûtî, İbâdîlerin dinlerini yaşamaya ve günahlardan uzak durmaya önem veren insanlar olduğunu ifade etmektedir. Bu kavramlar İbâdîlerin müminlere ve asilere nasıl davranmaları gerektiğini belirlemektedir. Melşûtî'ye göre bu kavramlar ile Allah'a itaatten uzaklaşan insanlara kin/buğz beslenmektedir. Beslenen bu kin aslında kişinin işlediği günah(lar)tan tevbe etmesini sağlamak içindir. Bu kavramlar İbâdî toplumunun sosyal işlevi olan inanç esaslarındandır.<sup>146</sup> Velâye ve berâe sistemine aykırı davranan, suç/günah sayılacak davranışlarda bulunan kişi İbâdî toplumundan ihraç edileceğini bildiği için söz ve fiillerinde dinin esaslarına bağlı kalmaya gayret eder.<sup>147</sup> Bu özellikleri nedeniyle velâye ve berâe ilkeleri emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esasının mütemmimi sayılır.

Çağdaş İbâdî müelliflerden Nâmî, Cabir b. Zeyd'den yapılan bir rivayeti aktararak; "Sizden biri kardeşinin hatasını gördüğünde onu bundan men etmesi kendisine vaciptir. Eğer hata/günah işleyen yaptığından vaz geçmiyorsa, onu uyaran ve bu duruma şahit olanlar; bu kişiden beri olduklarını ilan etmelidir." demektedir.<sup>148</sup> Günah işleyen kişinin bu hali görmezden gelinerek mü'min ile aynı kefeye konulamaz. Bu durumda yapılması gereken sırat-ı müstakimden çıkan kişiyi günahından alıkoymaya çalışmaktır. Bu kişiye bir Müslümana davranıldığı gibi davranılmamalı, sevgi, iyi muamele ve bağışlama gösterilmemelidir. İbâdîler günahkâr olan kişiyi dinden dışlamazlar ve müşrik olarak yargılamazlar. Bu kişilerden uzak durmak, onlardan nefret etmek gerekir. Günahlarından vazgeçip Hak Teâlâ'ya tevbe edinceye kadar kendilerine karşı alınmış bu tavrı bilmeleri için ilan etmek gerekir.<sup>149</sup> Velâye ve berâe ilkeleri gereği kişi kebire işlediğinde kendisinden tevbe etmesi istenir. Eğer tevbe etmez ve günahında ısrar ederse ondan teberrî edilmelidir.<sup>150</sup> İbâdîlere göre kişinin işlediği günahı görmezden gelmek doğru değildir. Aksine böyle insanları günahından alıkoymak için çaba sarfedilmeli ve doğru yoldan ayrıldığı için ona adavet gösterilmelidir.<sup>151</sup>

## Sonuç

İnsanların Allah Teâlâ'ya karşı sorumlulukları olduğu gibi yaşadıkları toplumda birbirlerine karşı da sorumlulukları bulunmaktadır. Bu sorumlulukların başında ise birbirimizi iyiliğe yönlendirmek ve kötülükten alıkoymak esası gelmektedir. İnsanların birbirlerinin haklarına riayet ederek, İslâm'ın güzelliklerini davranışlarına yansıtarak kendi aralarındaki münasebetleri kardeşlik hukuku çerçevesinde yürütmeleri, toplumsal huzurun ve barışın inşasında önemli bir yere sahiptir.

İslâm ümmetinin bir bölümünü teşkil eden İbâdîler, tarih boyunca yaşadıkları bölgelerde Hak Teâlâ'nın rızasına uygun bir hayat yaşamının ve İslâmî esaslara göre bir toplum modeli oluşturmanın gayreti içerisinde oldular. İslâm'ın inanç, ibadet ve ahlâka dair emir ve yasaklarını kendi mezhebi anlayışları çerçevesinde hayata geçirdiler. Bulundukları coğrafyada hem kendi varlıklarını ve benliklerini koruma hem de insanların Kur'an-ı Kerim'e göre sahih bir dinî inancı

<sup>146</sup> Melşûtî, *Usûlü 'd-dîn ev el-usûlü 'l-'aşra*, 149-154.

<sup>147</sup> Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslâm Kültürünün Doğuşu", 182.

<sup>148</sup> Nâmî, *Dirâsâtün ani 'l-İbâdiyye*, 262-263.

<sup>149</sup> A'veşt, *Dirâsâtün İslâmiyye fi 'l-usûli 'l-İbâdiyye*, 104.

<sup>150</sup> Ceytâlî, *Kavâidu 'l-İslâm*, 1/84.

<sup>151</sup> Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkibi 't-tarih*, 1/86-87.

yaşamak için temeline ma'rufun emri ve münker olanın nehyi ilkesini koyarak birçok kurum ve uygulamayı hayata geçirdiler. İbâdîlerin oluşturdukları kurumlardan olan azzâbe teşkilatı ve hisbe kurumu ile velâye ve berâe ilkeleri İbâdî toplumunda çok önemli vazifeler üstlendiler. Bu kurumlar; toplumsal hayatın tanziminde ve insanların yaşamında münkerin engellenmesi ve ma'rufun yaygınlaşması için dinî, siyasî, ekonomik, kültürel, eğitim ve bunun gibi diğer birçok alanda İbâdîleri Hakk'ın rızasına yaraşır bir cemaat haline getirmek yolunda büyük hizmetler ortaya koydular.

Bu ilkenin Müslümanlara yüklediği sorumlulukların farkında olan İbâdîler birey olarak İslâm'ın güzelliklerinin toplumda yaygınlaşması için Hz. Peygamber dönemi uygulamalarını kendilerine örnek alarak çalışmalar yürüttüler. Yürütülen çalışmalarda adalet ilkesinin öne çıkarılması ile öncelikle kötülüklerin engellenmesi ve aynı zamanda iyiliklerin yaygınlaşması sağlanmaya çalışıldı. İbâdîler kendilerini günahattan sakınan ve Hakk'ın rızasını talep eden insanlar olarak nitelemektedirler. Yaşadıkları her devirde ve bölgede bu anlayışlarının gereği mucibince toplumsal dönüşümün Hakk istikametinde olması için emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münkerin vücûbiyeti çerçevesinde İslâm'ı hayata hâkim kılmaya gayret ettiler.

## Kaynakça

- A'veşt, Bükeyr b. Saîd. *Dirasâtün İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâdiyye*. b.y.: y.y., 1989.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Neyh-i 'Ani'l-Münker İlkesi". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017), 83-97.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Barlak, Muzaffer. "İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 11/2 (2018), 383-430.
- Belhâc, Bekir b. *el-İmâmetü inde'l-İbâdiyye beyne'n-nazariyyetuhu*. Gardia: Cemiyetu't-turâs, 2001.
- Berberi, Muhsin. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.
- Cehlân, Adûn. *el-Fikrî's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyîş*. Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2010.
- Ceytali, Ebu Tahir İsmail b. Musa. *Kanâtirü'l-hayrât*. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1989.
- Ceytâlî, Ebu Tâhir İsmâil b. Mûsâ. *Kavâidu'l-İslâm*. thk. Beklî Abdurrahman b. Ömer. y.y.: Mektebetu'l-İstikâme, 1995.
- Cook, Michael. *el-Emrû bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker fi'l-fikri'l-İslâmî*. çev. Abdurrahman es-Salimi, el-Cüllasi Ammar. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhas ve'n-Neşr, 2013.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyari. y.y.: Dârü'd-Diyan, t.y.
- Çağrıçı, Mustafa. "Emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çam, Süleyman. "Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricilerin 'Emir Bi'l Ma'ruf Nehiy Ani'l-Münker' Prensibine Yönelik Yaklaşımları". ed. Hüseyin Doğan. *Yaşanabilirlik Açısından İslâm Dini Uluslararası Sempozyumu*, 241-257.
- Çınar, Bayram. "İslam İnanç Ekollerinde 'Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehiy Ani'l-Münker'". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/13 (2020), 244-266.
- Dalkıran, Sayın. "Hâricîlerin 'El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. Sâlih. *Himyanü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. thk. Abdülhafız Şelebi. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1983.
- Ferâhîdî, er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî. *el-Câmi'u's-sahîh (el-Müsned)*. thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî. Maskat: Mektebetu Maskat, 2003.

- Fığlalı, Etem Ruhi. "İbâdiye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 323-344.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Halifât, Avad Muhammed. *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*. Maskat: Vezaretü't-Türa ve's-Sekafe, 2002.
- Halîlî, Ahmed b. Hamd. *Nidâu'l-hak*. Maskat: el-Kelimetu't-Tayyibe, 2018.
- Hicâzî, Abdurrahmân Osmân. *Tetavvürü'l-fikri't-terbeviyyi'l-İbâdî fi's-şimâli'l-İfrikî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Azzabe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 285-301.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslâm Kültürünün Doğuşu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 180-204.
- İbâdî, İbn Sellâm. *Bed'ü'l-İslâm ve şerâiü'd-dîn*. thk. Warner Schwartz, - eş-Şeyh Sâlim b. Yakub. Beyrut: Wiesbaden : Dâru Sadr, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1985.
- İlhan, Avni. "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-120.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1961.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir. *et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. ed. Kemâl Yûsuf Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâbîl, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelebiyye*. İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Komisyon. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâdiyye: elif-şın*. Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011.
- Komisyon. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâdiyye: sad-ye*. Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011.

- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Daru'l-Hadis, 2002.
- Medenîn, Muhammed Nemr. *el-İbâdiyye ehlu'l-hak ve'l-istikame*. y.y.: Daru Dimaşk, 2011.
- Mehdî, Muhammed Hasan. *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011.
- Melşûtî, Teğûrîn b. İsâ b. Dâvûd. *Usûlü'd-dîn ev el-usûlü'l-'aşra*. thk. Venîs et-Tâhir Âmir. Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005.
- Muammer, Ali Yahyâ. *Edvâun ale'l-Ebâdiyye*. b.y.: y.y., 1985.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne'l-fırakî'l-İslâmiyye*. Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, 2000.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye fî mevkibî't-tarih*. Sib: Mektebetü'd-Damiri, 2008.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu'tedilun*. Uman: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, ts.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Dirâsâtün ani'l-İbâdiyye*. çev. Mîhâil Hûrî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*. Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013.
- Önemli, Kadri. *Erken Dönem İbazî Kaynaklarında İbazîyye'nin Dini ve Siyasi Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Özarslan, Selim. "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (El-Emru Bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker) Prensibi Üzerine Bir İnceleme". *Diyanet İlmi Dergi* 42/3 (2006), 79-94.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konuları Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgöç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Rayyis, Muhammed Ziyaüddin. *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. çev. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Salih Ba, Ömer b. el-Hâc Muhammed. *Dirasetün fi'l-fikri'l-İbâdî*. b.y.: Mektebetü'l-İstikâme, 1992.
- Sallâbî, Alî Muhammed Muhammed. *el-İbâdiyyetu medresetun İslâmiyyetun baîdetun ani'l-Havâric*. y.y.: y.y., 2018.
- Seyyâbî, eş-Şeyh Ahmed b. Suûd. *el-Medhalu ile'l-mezhebu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetü'l-Dâmirî Li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2019.

- Şahinalp, Hacer. “Değişim ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ‘ani'l-Münker”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (2020), 241-264.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Tâlibî, 'Ammâr. *Arâu'l-Havârici'l-kelâmiyye*. Cezâir: Mûfam lin-Neşr, 2013.
- Taşdelen, Mehmet. *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye akâdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.
- Vercelânî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâtî. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006.
- Yıldız, Harun. “Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* VIII/1 (2015), 7-51.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. *Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.



## Osmanlı Son Dönem Âlimlerinden Seyyid Ali Haydar Zühtü Efendi (Hayatı, Ailesi ve Hādīkatü'l-‘Uḳalâ’ Adlı Kelâm Eseri)

One of The Late Ottoman Scholars Sayyid Ali Haydar Zuhtu Efendi  
(His Life, Family and Kalām Work Hadīqat Al-Uḳalā)

**Ayhan IŞIK**

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Karabük/Türkiye  
Associate Professor, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Türkiye  
[ayhanisik@karabuk.edu.tr](mailto:ayhanisik@karabuk.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-7017-2583](https://orcid.org/0000-0002-7017-2583) | [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 06 Ocak 2025        | 06 January 2025       |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 29 Nisan 2025       | 29 April 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan Ethical Statement

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

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 (Ayhan Işık).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Işık, Ayhan. “Osmanlı Son Dönem Âlimlerinden Seyyid Ali Haydar Zühtü Efendi (Hayatı, Ailesi ve Hādīkatü'l-‘Uḳalâ’ Adlı Kelâm Eseri)”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 313-334. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1614551> ”



## Öz

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı, siyasî ve iktisadî açıdan olduğu kadar ilmî ve ictimai yönünden de çalkantılı bir süreçtir. Dönemin siyasî, itikadî ve mezhebî tartışmalarını anlayabilmek için topluma yön veren ulemânın eğitim ve hizmet hayatını doğru analiz etmek gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nde, İslâmî ilimlerin her sahasında olduğu gibi itikadî alanda da önemli âlimler yetişmiştir. İtikadî anlayışların ve mezhebî oluşumların ortaya konulması için ulemânın yaşam serüvenlerinin ve yaptıkları ilmî faaliyetlerin incelenmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Seyyid Ali Haydar Zühütü Efendi, Osmanlı'nın son yüzyılında akaid ve kelâm başta olmak üzere birçok alanda eserler yazmış çok yönlü bir âlimdir. Ali Haydar Zühütü Efendi'nin dedelerinin nakîbüleşraf neslinden gelmesi, onun da Hz. Peygamber'in soyuna mensup olduğunun yani "seyyid" olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca Ali Haydar Efendi'nin *Ḥadīkatü'l-‘uḳalâ’ fî iddiḥâri ezhâri'l-fuzalâ* isimli kelâm eserinin mukaddimesinde müellifin ismi kısmında "seyyid" olduğu açıkça yazılmaktadır. Ali Haydar Zühütü Efendi, ilmiye sınıfına mensup bir ailede yetişmiş, bizzat babası Şeyhülislâm Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin ilminden ve entelektüel çevresinden istifade etmiştir. Ulemâ semti olarak bilinen Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye'deki âlimlerin ilim halkalarına katılarak onlardan icâzetnâme almıştır. Siyasî sahada Batılılaşma faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir devrede babasının Şeyhülislâm olması ve gelenekçi safta yer alması, bir anlamda onun mirasını devralması, kendisinin de siyasî tartışmaların odağında bulunmasına yol açmıştır. Babası Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi, Dârülfünûn'un açılışına, Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kuruluşuna ve Mecelle'nin hazırlanışına şahit olmuş hatta bu faaliyetlere muhalefetiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Babasının konumu, kendisine ilmi açıdan katkı sağlasa da dönemin siyasî konjonktürü hizmet hayatını olumsuz etkilemiştir. Siyasî tartışmalara rağmen Ali Haydar Efendi, yoğun ilmî faaliyetlerde bulunarak hadis, fıkıh, kelâm, akaid, İslam tarihi, tıp, Arap dili ve belâğati gibi birçok sahada multidisipliner çalışmalar yaparak eserler yazmıştır. Kaleme aldığı önemli eserlerden bir tanesi de kelâm ve akaid ile ilgili *Ḥadīkatü'l-‘uḳalâ’ fî iddiḥâri ezhâri'l-fuzalâ* adlı eseridir. Eserinde genel itibarıyla Allah'ın sıfatları, marifetullah, âlemin yaratılışı, kıyamet, yeniden diriliş, sırat ve mizan gibi temel kelâm meselelerin yanında Hz. Peygamber'den sonra hilâfet, hulefâ-yi râşidînin fazileti ve sahâbeye saygı gösterilmesi gibi konular işlenmiştir. Bu çalışmada Seyyid Ali Haydar Zühütü Efendi'nin Şeyhülislâmlik Arşivi'nde bulunan ve ilk defa tarafımızca tespit edilen sicill-i ahvâl dosyasındaki belgelerden istifade edilmek suretiyle ilmî ve siyasî kariyeri ile ilim dünyasına katkıları incelenmiştir. Ayrıca *Ḥadīkatü'l-‘uḳalâ’ fî iddiḥâri ezhâri'l-fuzalâ* başlıklı itikadî alanda yazdığı eseri mercek altına alınmıştır. Eserin mahiyeti, yöntemi ve konuları üzerinde durulmuştur. Arşiv kaynaklarından istifade edilerek hazırlanan bu çalışmanın Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi sahasına katkı sağlaması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İslam Mezhepleri Tarihi, Şeyhülislâm, Rumeli kazaskeri, İmam Mâtürîdî.

## Abstract

The last century of the Ottoman Empire was a turbulent period not only politically and economically, but also scientifically and socially. In order to understand the political, theological and sectarian debates of the period, it is necessary to analyze the education and service life of the ulema who shaped the society. In the Ottoman Empire, as in every field of Islamic sciences, important scholars were educated in the field of theology. It is important to examine the life stories of the ulema and their scholarly activities in order to reveal the theological understandings and sectarian formations. In this context, Sayyid Ali Haydar Zuhtu Efendi was a sophisticated scholar who wrote works in the field of aqâ'id and kalâm in the last century of the Ottoman Empire. The fact that Ali Haydar Zuhtu Efendi's grandfathers were from the generation of Naqib al-ashraf is an indication that he belonged to the Prophet's lineage, that is, he was a "sayyid". In addition, in the introduction of Ali Haydar Efendi's work on theology called *Ḥadīqat al-‘uḳalâ fî iddiḥâri Ezhâri al-Fudalâ*, it is clearly written in the author's name that he is a "sayyid". Ali Haydar Zuhtu Efendi grew up in a family belonging to the scholarly class and benefited from the knowledge and scholarly circle of his father, Şeyhülislâm [Shaykh al-Islâm] Hasan Fehmi Efendi of Akşehir. He attended the scholarly circles in Fatih, Beyazıt and Süleymaniye, known as the neighborhoods of the ulema, and received icâzetnâme from them. His father, Shaykh al-Islâm Hasan Fehmi Efendi, witnessed the opening of the Dârü'l-Funûn, the establishment of the Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye, and the preparation of the Mecelle, and even attracted attention with his opposition to these activities. At a time when Westernization activities were intensifying in the political arena, his father's position as Shaykh al-Islâm and his position in the traditionalist camp led him to be at the center of political debates. Although his father's position improved him in his scholarly pursuit, the political conjuncture of the period negatively affected his life. Despite the political debates, Ali Haydar Efendi engaged in intensive scholarly activities and wrote multidisciplinary works in many fields such as hadith, fiqh, theology, aqâ'id, Islamic history, medicine, Arabic language and rhetoric. One of the important works written by Ali Haydar Efendi is "*Ḥadīqat al-‘uḳalâ fî iddiḥâri Ezhâri al-Fudalâ*" on theology and belief. In his work, in general, he deals with basic theological issues such as the attributes of Allah,

ma'rifatullāh, creation of the universe, the apocalypse, resurrection, the straight path, the scale, as well as the status of the caliphate after the Prophet, the virtues of the rightly-guided caliphs, and respect for the companions. In this study, Sayyid Ali Haydar Zuhtu Efendi's scholarly and political career and his contributions to the world of science are examined by making use of the documents in the sicill-i ahvāl file of Seyyid Ali Haydar Zuhtu Efendi in the Shaykh al-Islām Archive, which we identified for the first time. In addition, his kalām work titled *Hadīqat al-'uqalā fi iddhāri Ezhāri al-Fudalā* has been examined. The nature, method and subjects of the work are emphasized. This study, which makes use of archival sources, aims to contribute to the field of Kalām and History of Islamic Sects.

**Keywords:** Kalām, History of Islamic Sects, Shaykh al-Islām, Military judge of Rumelia, Imām al-Māturīdī.

## Giriş

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında yaşamış önemli kelām âlimlerinden Şeyhülislām Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin (ö. 1298/1881) oğlu Seyyid Ali Haydar Zühtü Efendi (ö. 1333/1914) İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye dersiamlarının ilim halkasına katılarak onlardan icâzetnâme almıştır. Hadis, fıkıh, kelām, akaid, Arap dili ve belâğati, İslam tarihi ve tıp gibi birçok sahada eserler yazmıştır. Islahat faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemde babasının Batılılaşma karşıtı bir Şeyhülislām olması Ali Haydar Efendi'nin ilmî kariyerini olumsuz etkilemiştir.

Çalışmamızın temel problemini, “Ali Haydar Zühtü Efendi'nin ilmî ve siyasî kariyeri nasıldır?” sorusu teşkil etmektedir. Bu sorunun cevabını bulmak için Ali Haydar Zühtü Efendi'yi Osmanlı'nın son dönem ulemâsından ayıran farklar nelerdir? İlim dünyasına özellikle kelām alanına yaptığı katkılar nelerdir? İtikadî görüşleri nelerdir ve bu görüşlerini nasıl ifade etmiştir? Mensup olduğu nesebin ilmî ve siyasî hayatına etkisi olmuş mudur? Kendisinin ve babası Şeyhülislām Hasan Fehmi Efendi'nin batılılaşmaya karşı tutumu nasıldır?” sorularının cevapları aranmıştır. Şeyhülislâmlık Arşivi belgelerinden istifade edilerek olaylar, dinî ve siyasî bağlamına dikkat edilerek analiz edilmiştir.

Çalışmamızın, “Seyyid Ali Haydar Zühtü Efendi'nin İlmî ve Siyasî Kariyeri” başlıklı birinci bölümünde Şeyhülislâmlık Arşivi'nde ilk defa tarafımızca tespit edilen sicill-i ahvâl dosyasındaki belgelere dayanılarak Ali Haydar Efendi'nin eğitim-öğretim ve hizmet hayatı izah edilmiştir. “Ali Haydar Zühtü Efendi'nin Ailesi, Nesebi ve Eserleri” başlıklı ikinci bölümde yine arşiv belgeleri ışığında aile bireyleri tespit edilmiş ve ilim dünyasına sundukları katkılar ele alınmıştır. Yazma eser kütüphanelerinde nüshaları bulunan kelām, akaid, tefsir, hadis usulü, Arap dili, ahlak, İslam tarihi, mantık, edebiyat ve tıp sahasında yazdığı eserlerin listesi hazırlanmıştır. “Ali Haydar Zühtü Efendi'nin İtikadî Görüşleri: *Hadīqatu'l-'uqalā fi iddhāri ezhāri'l-fuzalā*” başlıklı son bölümde onun şu ana kadar incelenmemiş kelām ilmiyle ilgili eserinin mahiyeti, yöntemi ve konuları ile bunlara dair yaklaşımından bahsedilmiştir. Böylece son dönem bir Osmanlı âliminin ilim dünyasına ve özellikle kelām sahasına yaptığı katkılar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 1. Seyyid Ali Haydar Zühtü Efendi'nin İlmî ve Siyasî Kariyeri

Seyyid Ali Haydar Zühtü Efendi, Şeyhülislām Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin (ö. 1298/1881) oğlu olup 11 Ağustos 1847 tarihinde İstanbul'un Fatih semtinde Atpazarı mahallesinde dünyaya

gelmiştir.<sup>1</sup> “Zühdtü” lakabıyla şöhret bulan Ali Haydar Efendi’nin babası Akşehirli Hasan Fehmi Efendi, Nakîbü’l-eşrâf Ganîzâde sülâlesine mensuptur.<sup>2</sup> Osmanlı Devleti’nde nakîbüleşraf ve nakîbü’l-eşraf kaymakamlarının seçiminde “Seyyid” olma şartı arandığı için Ali Haydar Efendi’nin de Hz. Peygamber’in soyundan olduğu anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Babası bazı kaynaklarda “el-Hüseynî” olarak kaydedilmiştir.<sup>4</sup> Hüseynî ifadesiyle nesebinin Hz. Hüseyin vasıtasıyla Hz. Peygamber’e dayandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Ali Haydar Efendi’nin *Hâdîkatü’l-‘ukalâ’ fi iddihâri ezhâri’l-fuzalâ* isimli kelâm eserinin mukaddimesinde müellif ismi kısmında kendisinin “seyyid” olduğunu açıkça yazmaktadır.<sup>5</sup> Arşiv belgelerinde “Ganîzâde” lakabında bir Nakîbü’l-eşrâf kaydına rastlanmamış olmakla birlikte büyük dedelerinin Nakîbü’l-eşrâf kaymakamı neslinden gelmiş olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir.<sup>6</sup>

Ali Haydar Efendi, ilköğrenimine Fatih semtindeki Atpazarı Mahallesi’nde bulunan Vâlîde Sultan Mektebi’nde başlamış ve orta öğrenimine Beşiktaş Mekteb-i Rüşdîsi’nde devam etmiş, 9 Nisan 1857’de bu rüştiyeden diploma almıştır.<sup>7</sup> Mekteplerdeki eğitimiyle birlikte Kur’ân-ı Kerim’i ezberlemiş, tatil dönemlerinde Fâtih dersiâmı Dağıstanlı Abdüşşakir Efendi’den sarf ve nahiv başta olmak üzere temel İslâmî ilimleri tahsil etmiştir. Beyazıt dersiâmı Kasımpaşalı Mehmet Efendi, Fâtih dersiâmı Eğinli Kâsım Efendi, Laz Hasan Efendi (ö. 1833), Tikveşli Yusuf Efendi, Şeyh Temimi Efendi, Ebülkâsım Efendi, fakîh Nâtîkî Efendi, Süleymanpaşa Kitapçısı Emin Efendi ve Fatih dersiâmı Araplarlı Ahmet Efendi’nin halka-i tedrisinde bulunmuştur. 8 Aralık 1866’da icazetnamesini almaya muvaffak olmuştur. Asir Müftüsü Mehmet Efendi ve Muhâcirîn-i Haremeyn Mustafa el-Verdî Efendi’den hadis okuyarak muhaddis ulemâ arasına katılmıştır.<sup>8</sup>

İlmî şöhreti ve sahasındaki mahareti günden güne artan Ali Haydar Efendi, farklı ders halkalarına girerek multidisipliner bir anlayışla çok yönlü bir âlim olma yolunda ilerlemiştir. 21 yaşındayken 5 Mayıs 1867 tarihinde Fâtih Camii’nde dört yüz talebeye okuttuğu Molla Câmi’nin fiil bahsine kadar gelmişken kendi ifadesiyle “müdde-i ilcâât-ı zamâniyye” yani “çağın gerektirdiği durum”<sup>9</sup> sebebiyle padişah iradesiyle eğitim öğretimden menedilmiştir.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi (MŞH), *Sicil-i Ahval Belgeleri (SAİD)*, No. 251/28.

<sup>2</sup> MŞH, *SAİD*, No. 251/28, *Sicil-i Ahval Varakası*.

<sup>3</sup> Ayhan Işık, “Osmanlı Devleti’nde Nakîbü’l-eşrâflık Müessesesi ve Nakîbü’l-eşrâf Kaymakamları”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 10 (2015), 190.

<sup>4</sup> Ahmet Özdemir, “İlgınlı Bir Şeyhülislam Hasan Fehmi el-Hüseynî (1210-1297/1795-1880)”, *I. Uluslararası İlgın Sempozyumu* (Konya: İlgın Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 493; *İlmiye Salnamesi*, Haz. Ahmet Neziğ Galitekin - Seyit Ali Kahraman (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 599.

<sup>5</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Hâdîkatü’l-‘ukalâ’ fi iddihâri ezhâri’l-fuzalâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasıdecizade, 167), 2. Metinde şu şekilde geçmektedir: “...es-Seyyid ‘Ali Haydar ez-Zühdtü ibn. min hâze bi’l- hâzzî’l- vefâ Hasan b. Osman en-Nakî...”.

<sup>6</sup> Osmanlı Devleti’nde görev yapan Nakîbü’l-eşrâfların listesi için bk. Ayhan Işık, “Osmanlı Devleti’nde Nakîbü’l-eşrâflık Müessesesi ve Meşihat Arşivi’ndeki Nakîbü’l-eşrâf Defterleri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8 (2014), 217-227.

<sup>7</sup> Diplomasının kaybolduğunu beyan etmiştir. Bk. MŞH, *SAİD*, No. 251/28.

<sup>8</sup> MŞH, *SAİD*, No. 253/7.

<sup>9</sup> Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti’nde gerçekleştirilen ıslahatlarda “icâbât-ı zamâniyye”, “ilcâât-ı zamâniyye” gibi ifadeler kullanmaktadır. bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Haz. Cavit Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 1/24, 3/198, 240; Ercan Uyanık, *Modernleşme Döneminde Türk Aydınının Eğitime Bakışı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 48.

<sup>10</sup> MŞH, *SAİD*, No. 251/28.

Ali Haydar Efendi İstanbul ve taşrada olduğu sıralarda sarf ve nahivden Şerhu'l-Emsile, *Kitâbü'l-İlel* ve İmam Birgivi'nin 'Avâmiline şerh olarak *İrşâdü'l-mübtedîn* ve *Sânihât*; ilmihal şeklinde *Müzzekki's-sıbyân* ve *İrşâd*; menâkıbtan *Menâkıb-i Mevlanâ-yı muşavver*: *Şerefñümâ* ve Kütahya'da medfun Ergun Çelebi'nin menakıbını musavver: *Zeyl-i Şerefñâme*; târîh-i enbiyâdan *Ferâ'id*; âdap ve ahlaktan *Metnü's-serhi kâfi'l-erîb 'alâ Tuḥfeti'l-lebîb* ve *Şemmetü'l-esrâr*; kelâmdan *Ḥadiqatü'l-ukalâ fi iddiḥârî ezharî'l-fuzalâ*; hadisten *Mi'râcü'l-felâh* ve yüz yirmi bir hadis tercümesi: *Mezâyât-ı İslâmiyye*; tıptan *Frenği risalesi*; tasavvuftan mevzûn matbu bir eser; fıkıhtan *Levâyihte akvâl-i Müftî Bahâyi Câmî'*: *Levâyiḥ* ve fenn-i şiirde *Mi'yâr-ı eş'âr* isimli eserlerini bastırmıştır. Ayrıca o tarihte henüz matbaaya vermediği birçok eser ve risâlesinin oluşunu da dile getirmiştir. Türkçe ve Arapça'yı çok iyi seviyede bildiğini de ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Şeyhülislâmlık Arşivi'nde son yıllarda tasnif edilen Sicill-i Ahvâl İdaresi dosyalarına ilave edilenler arasında Ali Haydar Zühtü Efendi'ye ait sicil dosyası tarafımızca tespit edilmiştir. Kendisi hakkında yaptığımız araştırma neticesinde bu dosyanın sonradan restore edilip tasnife yeni dâhil edilmesi gerekçesiyle daha önce yayımlanmadığı görülmüştür. 12 Eylül 1909'da bizzat kendi el yazısıyla doldurduğu tercüme-i hâl varakası/biyografisi incelendiğinde ve diğer ulemânın dosyalarıyla mukayese edildiğinde, Ali Haydar Efendi'nin detaylara önem veren bir âlim olduğu görülmektedir. Hayatını anlatırken tarihleri günü gününe ve aldığı maaşları kuruşu kuruşuna ayrıntılı bir şekilde kaydetmiştir. Fakat dönemin siyasî olaylarına “müddet-i ilcâât-ı zâmaniyye” veya “icabât-ı zâmaniyye”<sup>12</sup> ifadeleriyle atıfta bulunarak bu konularda ayrıntıya girmemiştir.<sup>13</sup>

Ali Haydar Zühtü Efendi, ilim yolunda sağlam adımlarla ilerlerken babasının şeyhülislâm olması, birkaç defa görevden alınması, dönemin bazı siyasî ve dinî olaylarının merkezinde kalması sebebiyle ilmî kariyerinde daha üst seviyelere terfi edememiştir. Ali Haydar Zühtü Efendi, kendisi gibi Osmanlı son dönem âlimlerinden ve hukukçularından Küçük Ali Haydar Efendi (ö. 1935)<sup>14</sup> ve Büyük Ali Haydar Efendi (ö. 1903)<sup>15</sup> döneminde yaşamıştır. İlmiye sınıfının ileri gelen ulemâ ailesinden olması ve kıymetli eserler yazmış olmasına rağmen onlar kadar şöhret bulamamıştır. Her ne kadar hakkında “yine o dönemlerde yaşayan ve eserlerinin çoğunu İstanbul'da yayımlamış olan Büyük Ali Haydar Efendi ve Küçük Ali Haydar Efendi'nin aynı yıllardaki yaygın şöhretleri onu ve eserlerini gölgelemiş olmalıdır”<sup>16</sup> şeklinde yorumlar yapılmış olsa da kanaatimizce bunun başka sebepleri de vardır. Bunun en temel sebebinin ise babasının ilmî ve siyasî kariyeri olabileceği kanaatindeyiz. İlmi sahada bu denli velûd bir âlimin kendisinin ve eserlerinin gölgede kalmasının asıl sebebi kanaatimizce dönemin siyasî hadiseleridir. Ayrıca “ârızıyye-i vücûdiyyesi” sebebiyle birkaç sefer görevinden istifa etmiştir. Bu da Ali Haydar Efendi'nin gittiği şehirlerin “âb u havasıyla imtizac edemediği” yani havasına ve ortamına alışamadığını göstermektedir. Ancak bu şehirlerde kaldığı sürece ilmi çalışmalarını aralıksız devam ettirmiş ve eserlerini

<sup>11</sup> MŞH, SAİD, No. 251/28, 1. Belge.

<sup>12</sup> MŞH, SAİD, No. 251/28, 2. Belge.

<sup>13</sup> MŞH, SAİD, No. 251/28.

<sup>14</sup> Mehmet Akif Aydın, “Ali Haydar Efendi, Küçük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/396-397.

<sup>15</sup> Mehmet Akif Aydın, “Ali Haydar Efendi, Büyük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/396.

<sup>16</sup> Ömer Faruk Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2010), 52.

yayımlattırmıştır. Eserlerinde Manisa, İzmir ve Bursa gibi şehirlerin kültür çevreleriyle yakın bir ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Tercüme-i hâl varakasındaki el yazısı incelendiğinde hüsn-i hat sanatında oldukça mahir olduğu gözden kaçmamaktadır. Ancak sicil dosyasında hüsn-i hat icazetnamesi alıp almadığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>17</sup>

Ali Haydar Efendi, 2 Mayıs 1863'te İstanbul ruûs-ı hümayunu, 16 Aralık 1867'de Bilâd-ı hamse Edirne mevleviyeti, 21 Ekim 1868'de Haremeyn, 17 Kasım 1869'da İstanbul pâyesi almıştır.<sup>18</sup> 26 Haziran 1868'de 5.000 kuruş maaşla 23 yaşındayken Dersaadet'te Bâb-ı Zabtiyede müteşekkil Zabtiye azalığına atanmış ve yedi ay bu görevi sürdürmüştür. 27 Ocak 1869'da 5.000 kuruş maaşla Dersaadet Meclis-i Temyîz azalığına tayin edilmiş ancak 2 ay sonra "icâbât-ı zamâniyye" ifadesiyle görevden ayrılmıştır. 23 Mart 1869'da 10.000 kuruş maaşla Dersaadet Divân-ı Muhâkemât-ı Maliyye azalığına tayin edilmiş, iki buçuk sene bu vazifeyi icra etmiş ve 17 Eylül 1871'de görevden alınmıştır. 8 Haziran 1872'ye kadar 9 ay resmi bir görevde çalışmamış, bu süre zarfında ilmî çalışmalarına devam ederek yazmış olduğu eserlerinin basımıyla meşgul olmuştur.<sup>19</sup>

10 Aralık 1874'te Anadolu Kazaskerliği ve 12 Nisan 1875'te Rumeli Kazaskerliği payesi almıştır. Bu dönemde Şeyhülislâmlığın aldığı bir karar gereği şer'î davaların temyizi için huzur murafaaları Rumeli Kazaskeri huzurunda yapılmaya başlanmıştır. Ali Haydar Efendi bu meclisteki vazifeye tayin edilmiş, 5 Ocak 1878'e kadar burada fahrî olarak görev yapmıştır. Kendisi fiilen Rumeli Kazaskeri olmasa da Rumeli Kazaskerliği pâyesine yükseldiği için "Sudûr-ı izâmîdan"<sup>20</sup> sayılmıştır.

Ali Haydar Efendi'ye 25 Mart 1868-23 Mayıs 1868'de Atranos Mevleviyeti, 13 Ocak 1869-12 Mart 1869'da Trablusşam Mevleviyeti, 13 Ocak 1873-13 Ocak 1876'da Tatarpazarcığı Mevleviyeti verilmiştir. 3 Kasım 1868'de üçüncü Mecîdî nişanı, 16 Aralık 1869'da ikinci Mecîdî nişanı ve nihayetinde 20 Aralık 1874'te birinci rütbeden Mecîdî nişanı almıştır.<sup>21</sup> 10 Aralık 1878 tarihine kadar, yazdığı eserlerin basımıyla ilgilenmiştir. Şeyhülislâm olan babası Hasan Fehmi Efendi'nin görevden azledilip Medine'ye sürgün edilmesiyle birlikte kendisi de İstanbul'dan sürülmüştür.<sup>22</sup>

Ali Haydar Efendi 9 Aralık 1878'de arpalık maaşı 6.450 kuruş ve niyabet maaşı 6.500 kuruş olmak üzere toplam 12.950 kuruş maaşla Adana niyâbetine tayin edilmiştir. 22 Haziran 1880'de niyâbetten alınmış ve 23 Haziran 1880 tarihinde Musul vilâyeti niyabetine tayin edilse de sağlık sorunları sebebiyle istifa etmiştir. 25 Temmuz 1880'de 5.565 kuruş arpalık maaşıyla Aydın vilâyeti Manisa sancağı merkez nâibliğine atanmış ve dokuz sene kesintisiz bu görevi yürütmüştür. 14 Ağustos 1888'de görevden ayrılmış, 7 Eylül 1888 tarihinde 5.545 kuruş arpalık maaşıyla Hüdâvendigâr vilâyeti Kütahya sancağı merkez nâibliğine atanmıştır. 21 Şubat 1890 tarihinde sebepsiz yere niyâbet maaşı 3.500 kuruşa indirilmiş, arpalık maaşı da alamamıştır. 21 Şubat

<sup>17</sup> MŞH, SAİD, No. 251/28, 1 ve 2. belgeler.

<sup>18</sup> MŞH, SAİD, No. 253/7, 1. belge.

<sup>19</sup> MŞH, SAİD, No. 253/7.

<sup>20</sup> Sudûr-ı izâm: Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği yapmış olanlara verilen bir unvandır. Bk. MŞH, SAİD, No. 253/7, 2. belge.

<sup>21</sup> MŞH, SAİD, No. 253/7, 3. belge.

<sup>22</sup> MŞH, SAİD, No. 251/28, 3. belge.

1890'dan itibaren 5.545 kuruş maaşla 34 ay bu görevi yerine getirmiş, yine sağlık sorunları sebebiyle vazifesinden istifasını talep etmiştir.<sup>23</sup>

9 Eylül 1891'de 4.500 kuruş maaşla Selânik vilâyeti merkez nâibliğine tayin edilmiş ve arpalık maaşı almadan 2 ay 12 gün çalışmıştır. Görevine son verilince Manisa'ya gitmiş ve 7 ay ilimle meşgul olmuştur. 29 Nisan 1892'de 4.865 kuruş arpalık maaşıyla Manisa nâibliğine atanmıştır. 13 sene dokuz buçuk ay bu görevi yerine getirmiş, “hasbe'l-icab” kaydıyla 14 Ekim 1904'te görevden ayrılmıştır. 15 Ekim 1905'te 4.865 kuruş arpalık maaşıyla Halep vilâyeti Urfa sancağı merkez nâibliğine tayin edilmiş ve “ârızıyye-i vücûdiyye” yani sağlık sorunları sebebiyle istifa etmiştir. Bu süre zarfında İzmir'e gitmiş, afv-ı umûmî/genel af ilan edilmesiyle birlikte İstanbul'a dönerek daha önce yazmış olduğu eserlerinin basımıyla ilgilenmiştir.<sup>24</sup>

14 Temmuz 1910'dan itibaren 452 kuruş tekaüd maaşı bağlanan ve ömrünün son demlerini İstanbul'da geçiren ve “Reîsü'l-ulemâ”<sup>25</sup> sıfatını almış olan Ali Haydar Efendi, 1333/1914 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Annesinin Karacaahmet Türbesi yakınındaki mezarının yanına defnedilmiştir.<sup>26</sup>

## 2. Ali Haydar Zühtü Efendi'nin Ailesi, Nesebi ve Eserleri

### 2.1. Ali Haydar Zühtü Efendi'nin Ailesi

Ali Haydar Zühtü Efendi'nin babası, Osmanlı Devleti'nin 149. ve 153. Şeyhülislâmı, Hasan Fehmi Efendi'dir.<sup>27</sup> 1795-96 yılında Akşehir'de dünyaya gelen Hasan Fehmi Efendi (ö. 1881), Ilgınlı Osman Efendi'nin oğludur. İyi bir eğitim aldıktan sonra ruûs imtihanında birinci olarak Ayasofya Camii'nde ders vermeye başlamıştır. Şehzade Abdülaziz'in (ö. 1876) ders hocası olan Hasan Efendi, önce kazasker sonra da şeyhülislâm olmuştur. İlk şeyhülislâmlığına Ahmet Muhtar Molla Bey Efendi'den (ö. 22 Aralık 1882) önce ve Mehmet Refik Efendi'den (ö. 19 Nisan 1871) sonra, ikinci şeyhülislâmlığına Hasan Hayrullah Efendi'den (ö. 9 Ekim 1898) önce ve Hasan Hayrullah Efendi'den sonra tayin edilmiştir. “Câmi'ü'r-riyaseteyn”<sup>28</sup> unvanını alan üçüncü ve sonuncu şeyhülislâmdır.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> MŞH, SAİD, No. 251/28, 4. belge.

<sup>24</sup> MŞH, SAİD, No. 253/7, 4. belge.

<sup>25</sup> MŞH, SAİD, No. 251/28, 1. belge; Reîsülulemâ: Osmanlı ilmiye teşkilâtında Rumeli kazaskerliği yapmış olanların en kıdemlisi için kullanılan bir unvandır. bk. Muhammed Aruçi, “Reisülulema”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/549-550.

<sup>26</sup> Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, haz. Şakir Batmaz (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008); Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları*, 50-51; İsmail Hakkı Aksoyak, “Hasan Fehmi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hasan-fehmi> (Erişim 14 Şubat 2025).

<sup>27</sup> Osmanlı Devleti'nde görev yapan Şeyhülislâmların listesi için bk. Esra Yıldız, *Şeyhülislâmlığın Bürokratik Yapısı* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 23-29.

<sup>28</sup> Şeyhülislâmlıkla padişah hocalığını birleştirdiği için “câmiu'r-riyâseteyn” ünvanını almıştır. bk. Mehmet İpşirli - İlyas Çelebi, “Hasan Fehmi Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/320-322; Mehmet Seyhan Tayşi, “Fezullah Efendi, Seyyid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 12/527-528; Bernard Lewis, “Hasan Fehmi Efendi”, *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1971), 250-251.

<sup>29</sup> İpşirli - Çelebi, “Hasan Fehmi Efendi”, 16/320-322; Serhat Başar, *Eserleri Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamları* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2017), 257.

Hasan Fehmi Efendi'nin şeyhülislâmlık vazifesini yürüttüğü yıllar siyasî ve dinî tartışmaların yaşandığı çalkantılı bir dönemdir. Batılılaşma faaliyetlerinin yoğunlaştığı bu dönem, aynı zamanda meşihat makamının yetkilerinin kısıtlanmaya çalışıldığı bir zamandır. Taşradan gelerek büyük başarılarla imza atmıştır ve ilmiye teşkilatına mensup bir aileden olmamasına rağmen şeyhülislâmlığa kadar terfi etmiştir.<sup>30</sup> Fehmi Efendi'nin *Mecelle*'nin hazırlanmasına karşı duruşu nedeniyle Mecelle komisyon başkanlığı vazifesine son verilen Ahmet Cevdet Paşa, çalışmalarına ara vermek zorunda kalmıştır. Bu durumdan şeyhülislâmı sorumlu tutarak onu “Kezûbî” ve “mizacı asra uygun ve herkesin nabzına göre şerbet verir bir adam” olarak nitelendirmiştir.<sup>31</sup>

Sultan Abdülaziz'in davetiyle İstanbul'a gelip Darülfünûn'un açılışında konuşma yapan Cemalettin Efgânî'ye (ö. 1897) de medrese mensuplarıyla birlikte tepki göstermiştir. Cemalettin Efgânî'nin fikirlerini lanetleyen Hasan Fehmi Efendi, Sadrazam Ali Paşa'nın (ö. 1871) vefatıyla 17 Eylül 1871'de görevden azledilmiştir. Üç yıl sonra ikinci kez şeyhülislâmlık vazifesine getirilen Hasan Fehmi Efendi, *Mecelle*'nin yazımına karşı olumsuz tavrını yine devam ettirmiş ve *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Bâb-ı Meşihat'ten (Şeyhülislâmlık binasından) Bâb-ı Âlî'ye nakledilmiştir. Bu süreçte Rumeli'deki karışıklık ve isyanlardan dolayı Sadrazam Mahmut Nedim Paşa (ö. 1883) ile Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi itham edilmiştir. Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye medresesi talebelerinin ayaklanması üzerine görevden azledilmiş ve 1877'de Medine'ye sürülmüştür.<sup>32</sup> 1881 yılında vefat eden Hasan Fehmi Efendi'nin mezarı Medine'de Cennetü'l-bakî'dadır. Oldukça velûd bir âlim olan Hasan Fehmi Efendi, mantık, Arap dili ve kelâm sahasında eserler yazmış, talebeler için imtihan risaleleri hazırlamıştır.<sup>33</sup> Bununla birlikte Fehmi Efendi, reformlara karşı sert tutumu sebebiyle pek çok hasım da kazanmıştır. Bu sebeple de hem kendisi hem de oğlu Ali Haydar Zühütü Efendi, hak ettiği şöhreti elde edememiştir.

Ali Haydar Zühütü Efendi'nin çocuklarından Nuri Bey, Beykoz kadılığı ve Ahmet Feridun Bey de kaymakamlık yapmıştır. Ahmet Feridun Bey, 1876 senesinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Nüfus tezkiresinde Dersaadet doğumlu olduğu kaydedilse de ilköğrenimini Kayseri, Manisa ve İzmir şehirlerinde tamamlamıştır. Türkçe, Fransızca ve Rumca bildiğini ifade eden Feridun Bey, mektepleri “aliyyü'l-alâ” yani pek iyi derecede bitirmiştir. Alaşehir, Düzce, Bartın, Haçin ve Eskişehir'de kaymakamlık yapmıştır.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Mehmet Aykanat, “Bir Osmanlı Hukuk Adamı İlgınlı Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/1 (Nisan 2018), 47-62.

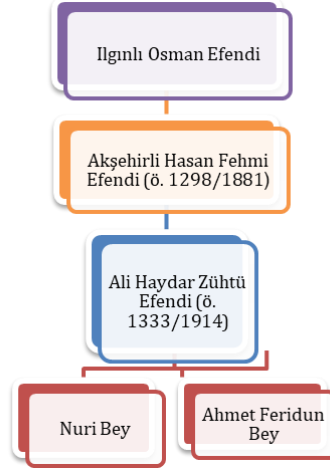
<sup>31</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 4/11.

<sup>32</sup> Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 200.

<sup>33</sup> İpşirli - Çelebi, “Hasan Fehmi Efendi”, 16/320-322; Başar, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 257.

<sup>34</sup> BOA, Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti, Sicill-i Ahval Defterleri (DH. SAİDd.) No. 113, Gömlek No. 289.

## 2.2. Ali Haydar Zühtü Efendi'nin Nesebi



## 2.3. Ali Haydar Zühtü Efendi'nin Eserleri

| Sıra No | Risale/Eserin Adı                                                                        | İlgili Olduğu Disiplin    |
|---------|------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------|
| 1       | <i>Ḥadîkatü'l-‘uḳalâ’ fî iddiḥârî ezḥârî'l-fuḳalâ</i> <sup>35</sup>                      | Akaid ve Kelâm            |
| 2       | <i>Risâle fî'l-vaz'iyye</i> <sup>36</sup>                                                | Arap Dili                 |
| 3       | <i>İrşâd</i>                                                                             | Akaid ve Ahlak            |
| 4       | <i>Müzekki's-şıbyân</i><br>( <i>İrşâd</i> adlı eserinin muhtasarıdır)                    | Ahlak ve Akaid            |
| 5       | <i>Risâle fî keyfiyyeti't-ta'lim</i> <sup>37</sup>                                       | Kur'ân ve Kur'ân İlimleri |
| 6       | <i>Risâle fî tefsîr kavliḥi Te'âlâ "ve 'Alleme 'âdeme'l-esmâ'e külleḥâ</i> <sup>38</sup> | Tefsir                    |

<sup>35</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḥadîkatü'l-‘uḳalâ’ fî iddiḥârî ezḥârî'l-fuḳalâ*, (Sivas: Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi, 4690), 1a-120b; (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Müteferrik, 9548), 1a-120b; (Konya: Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, YB10045), 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sami Benli, 1060), 1a-120b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Serez, 1424), 1a-120b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasidecizâde, 167), 1a-120b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Celal Ökten, 78), 1a-120b; İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 240), 1a-120b; (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Müteferrik, 8228), 1a-120b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Reşit Bey, 37), 1a-120b; (Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, BB23653), 1a-120b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Zühdü Bey, 445), 1a-120b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6421), 1a-120b; (Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, 942), 1a-120b.

<sup>36</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî'l-vaz'iyye*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/21; Ali Emiri, Arabi, 3554/21), 22a-23b.

<sup>37</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî keyfiyyeti't-ta'lim*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/6), 83a-84b.

<sup>38</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî tefsîr kavliḥi Te'âlâ ve 'Alleme 'âdeme'l-esmâ'e külleḥâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-5), 83a-88b.



|    |                                                                                                  |                       |
|----|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|
| 7  | <i>Minhâcû'n-Necâh ilâ mi'râci'l-felâh</i>                                                       | Hadis Usûlü           |
| 8  | <i>Tercüme-i Kudûrî</i> <sup>39</sup>                                                            | Fıkıh                 |
| 9  | <i>Şerefnümâ</i><br>(Mevlânâ'nın menakıbına dair bir risaledir)                                  | Tasavvuf              |
| 10 | <i>Levâyih</i>                                                                                   | Tasavvuf ve Fıkıh     |
| 11 | <i>Manzûm Tercüme-i Leme'ât</i>                                                                  | Tasavvuf              |
| 12 | <i>Şerhu Dü'â'i'l-kunûd</i> <sup>40</sup>                                                        | Evrâd ve Zikir        |
| 13 | <i>Şemmetü'l-esrâr</i> <sup>41</sup><br>(Hz. Ali'nin sözlerinin tefsiri mahiyetinde bir eserdir) | Ahlâk Felsefesi       |
| 14 | <i>Merâşidü'l-hikem</i> <sup>42</sup><br>( <i>Şemmetü'l-esrâr</i> 'ın muhtasarıdır)              | Ahlak felsefesi       |
| 15 | <i>Ferâ'id</i>                                                                                   | Akaid                 |
| 16 | <i>Müntehabâtü'n-naḥiv</i> <sup>43</sup>                                                         | Arap Dili ve Belâğati |
| 17 | <i>Lem'atü'l-efkâr</i> <sup>44</sup>                                                             | Arap Dili ve Belâğati |
| 18 | <i>Risâle fî Beyâni'd-delîl</i> <sup>45</sup>                                                    | Arap Dili ve Belâğati |
| 19 | <i>Ta'liḳa 'alâ Şerhi'l-İşâm 'ale'r-risâleti'l-vaz'ıyye li'l-İcî</i> <sup>46</sup>               | Arap Dili ve Belâğati |
| 20 | <i>İrşâdü'l-mübtedî şerhu 'Avâmili'l-Birgivi</i> <sup>47</sup>                                   | Arap Dili ve Belâğati |

<sup>39</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Tercüme-i Kudûrî*, (Manisa: Yazma Eser Kütüphanesi, 655/2), 43a-84b.

<sup>40</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Şerhu Dü'â'i'l-kunûd*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-6; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/7), 87a-88b.

<sup>41</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Şemmetü'l-esrâr*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1397-2; Hacı Mahmud Efendi, 1908-2), 130a-166b.

<sup>42</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Merâşidü'l-hikem*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1397-1; Hacı Mahmud Efendi, 1908-1), 1a-129b.

<sup>43</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Müntehabâtü'n-naḥiv*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/11), 20a-21b.

<sup>44</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Lem'atü'l-efkâr*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/16; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-9), 3a-5b.

<sup>45</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Risâle fî Beyâni'd-delîl*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-2), 1a-20b.

<sup>46</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Ta'liḳa 'alâ Şerhi'l-İşâm 'ale'r-risâleti'l-vaz'ıyye li'l-İcî*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-4), 26a-74b.

<sup>47</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *İrşâdü'l-mübtedî şerhu 'Avâmili'l-Birgivi*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-8), 1a-24b.

|    |                                                                                                                              |                       |
|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|
| 21 | <i>Risâle fî inne'l-cümlete'l-vâkı'a ba'de cümletin immâ en yekûne lehâ sehl<sup>ün</sup> mine'l-‘arab velâ<sup>48</sup></i> | Arap Dili ve Belâğati |
| 22 | <i>Emsile Şerhi</i>                                                                                                          | Arap Dili ve Belâğati |
| 23 | <i>Tahkîkû't-Taşrif</i>                                                                                                      | Arap Dili ve Belâğati |
| 24 | <i>Risâle fî î'râbi'l-cümle “Küllü mâ ḥaṭara bi-bâlik Vallâhu verâ'e zâlik<sup>49</sup></i>                                  | Arap Dili ve Belâğati |
| 25 | <i>Risâle fî î'râbi'l-cümleti'l-vâkı'a ba'de'l-cümle<sup>50</sup></i>                                                        | Arap Dili ve Belâğati |
| 26 | <i>Tuhfetü tullâbi'l-ezkiyâ<sup>51</sup></i>                                                                                 | Arap Dili ve Belâğati |
| 27 | <i>Ṭuhfetü'l-lebîb<sup>52</sup></i>                                                                                          | Münazara              |
| 28 | <i>Ḳâfiyetü'l-erîb ‘alâ ṭuhfeti'l-Lebîb<sup>53</sup></i>                                                                     | Münazara              |
| 29 | <i>Risâle fî'l-mantık/Risâle fî Ene'd-delîle yuṭlaḳu ‘alâ ‘iddeti me‘ânin<sup>54</sup></i>                                   | Mantık                |
| 30 | <i>‘Azîziye<sup>55</sup></i>                                                                                                 | Mantık                |
| 31 | <i>Mirḳâtü'r-reşâd<sup>56</sup></i>                                                                                          | Mantık                |
| 32 | <i>Risâle fî Ḳazıyyeti'l-münfaşıla<sup>57</sup></i>                                                                          | Mantık                |
| 33 | <i>Risâle fî'l-âdâb<sup>58</sup></i>                                                                                         | Mantık                |
| 34 | <i>Risâle fî'l-Münâzara<sup>59</sup></i>                                                                                     | Mantık                |

<sup>48</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî inne'l-cümlete'l-vâkı'a ba'de cümletin immâ en yekûne lehâ sehlün mine'l-‘arab velâ*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/13), 21a-22b.

<sup>49</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî î'râbi'l-cümle “Küllü mâ ḥaṭara bi-bâlik Vallâhu verâ'e zâlik*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/22), 23a-24b.

<sup>50</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî î'râbi'l-cümleti'l-vâkı'a ba'de'l-cümle*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-12), 21a-22b.

<sup>51</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Tuhfetü tullâbi'l-ezkiyâ*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/15). Bu eserin babası Hasan Fehmi Efendi'ye ait olduğu da kayıtlıdır. Bk. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/15), 1a-2b.

<sup>52</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ṭuhfetü'l-lebîb*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/20; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-11; İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/20), 20a-22b.

<sup>53</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḳâfiyetü'l-erîb ‘alâ ṭuhfeti'l-Lebîb*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/19; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-5), 10a-21b.

<sup>54</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî'l-mantık/Risâle fî Ene'd-delîle yuṭlaḳu ‘alâ ‘iddeti me‘ânin*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/17; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1741-2), 93a-100b.

<sup>55</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *‘Azîziye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-5), 76a-82b.

<sup>56</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Mirḳâtü'r-reşâd*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-9), 5a-9b.

<sup>57</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî Ḳazıyyeti'l-münfaşıla*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-6), 1a-9b.

<sup>58</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî'l-âdâb*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/12), 1a-21b.

<sup>59</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Risâle fî'l-Münâzara*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-11), 1a-21b.

|    |                                                                                                           |                |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| 35 | <i>Risâle fî Beyâni envâ'î'l-mâhiyyât</i> <sup>60</sup> / <i>Risâle fî îzâhi'l-mâhiyyât</i> <sup>61</sup> | Mantık         |
| 36 | Ḳıyâs                                                                                                     | Mantık         |
| 37 | <i>en-Netâ'icü's-şuḷṭâniyye</i> <sup>62</sup>                                                             | Edebiyat       |
| 38 | <i>er-Riyâzu'l-hâkâniyye</i> <sup>63</sup>                                                                | Edebiyat       |
| 39 | <i>Muhtelif Manẕûmeler</i> <sup>64</sup>                                                                  | Edebiyat       |
| 40 | <i>Risâletü'l-imtiḥân</i> <sup>65</sup>                                                                   | Edebiyat       |
| 41 | <i>Muhtaşaru ḥâşiye 'alâ Muhtaşari'l-Me'ânî</i> <sup>66</sup>                                             | Edebiyat       |
| 42 | <i>Mi'yâr-ı eş'âr/Mecmû'a-i Eş'âr</i> <sup>67</sup>                                                       | Edebiyat, Şiir |
| 43 | <i>Frengi Marâzından ve Bu İllete Karşı İttihâz ve İcrâsı Lâzım Gelen Tedâbirden Bâhişdir</i>             | Tıp            |

Ali Haydar Zühdtü Efendi'nin bazı eserleri kataloglarda babasının ismiyle kaydedilmiştir. Babasının telif ettiği eserleri, kendisinin düzenleyip tekrar bastırması muhtemeldir. Nitekim çeşitli konularda Arapça eserleri bulunan Hasan Fehmi Efendi'nin risâlelerinden bazıları, oğlu Ali Haydar Zühdtü Efendi ve diğer müelliflerin eserleriyle birlikte “*mecmû'atü'r-resâ'il*” tarzında taşbaskı olarak 1285 (1868) ve 1292 (1875) yıllarında İstanbul'da basılmıştır.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Risâle fî Beyâni envâ'î'l-mâhiyyât*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-18), 1a-9b.

<sup>61</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Risâle fî îzâhi'l-mâhiyyât*, (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/18), 1a-9b.

<sup>62</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *en-Netâ'icü's-şuḷṭâniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-3), 20a-25b.

<sup>63</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *er-Riyâzu'l-hâkâniyye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-1), 1a-16b.

<sup>64</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Muhtelif Manẕûmeler*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-7), 10a-23b.

<sup>65</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Risâletü'l-imtiḥân*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1298), 1a-202b.

<sup>66</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Muhtaşaru ḥâşiye 'alâ Muhtaşari'l-Me'ânî*, (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YB3316), 1a-588b.

<sup>67</sup> Mehmet Arslan, “Alî Haydar, Akşehirli-zâde”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)*, 2014, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ali-haydar-aksehirli-zade> (Erişim Tarihi: 09.09.2020); Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 2762; Talip Çukurlu, “Şiir Defteri/Mecmû'a-i Eş'âr (Alî Haydar)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/siir-defteri-mecmu-a-i-es-ar-ali-haydar> (Erişim Tarihi: 11 Nisan 2024); Talip Çukurlu-Çiğdem Arıtürk, “Milli Kütüphane’de Bulunan 06 Mil Yz A 2762 Numaralı Şiir Mecmuasının Mestap’a Göre Tasnifi”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2021), 1-31; Çiğdem Arıtürk, *Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 2713 ve 06 Mil Yz A 2762 Numaralı Şiir Mecmuaları (İnceleme, Metin ve Mestap’a Göre Tasnifi)* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021). Hem tezde hem de makalede şiir mecmuasının müellifinin tespit edilemediği ifade edilmiştir. Ancak İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi’ndeki Sicill-i Ahval dosyalarında kayıtlı Ali Haydar Zühdtü Efendi’nin bizzat kendi el yazısıyla doldurulan tercüme-i hâl varakasında *Mecmû'a-i Eş'âr* isimli şiir mecmuasını yazdığını ifade etmiştir. bk. MŞH, SAİD, No. 251/28.

<sup>68</sup> İpşirli - Çelebi, “Hasan Fehmi Efendi”, 16/320-322.

### 3. Ali Haydar Zühtü Efendi'nin *Ḥadīkatü'l-‘uḳalâ’ fî iddiḥâri ezhâri'l-fuḳalâ* Adlı Eserinin Muhtevâsı

Ali Haydar Zühtü Efendi'nin *Ḥadīkatü'l-‘uḳalâ’ fî iddiḥâri ezhâri'l-fuḳalâ* isimli eserinin matbu nüshası, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde farklı koleksiyonlar içerisinde bulunmaktadır.<sup>69</sup> Eser, Osmanlı döneminde matbu olarak yayımlandığı için imlası oldukça açık ve nettir. 120 sayfadan oluşan bu eserin başında Sami Paşa'nın ve sonunda Seyfeddin Efendi ile ders vekili Ahmed Halil el-Fevzî el-Filibevî'nin (ö. 23 Mayıs 1884) takrizi yer almaktadır.

Eserin döneminde matbu olarak yayımlanmış olması, kelâm metinlerinin daha geniş kitlelere ulaşması yönüyle ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca, muhtevâyâ dair herhangi bir kaynak zikredilmemekle birlikte, klasik kelâmî kaynaklara aşina bir zihinle kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, kullanılan ifadeler, meselelerin işleniş biçimi ve tartışma usulü, müellifin bilhassa Gazâlî (ö. 505/1111), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi isimlerden etkilendiğini göstermektedir.

Seyyid Ali Haydar Efendi'nin eseri, Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınan diğer kelâm metinleriyle mukayese edildiğinde bazı farklılıklar arz etmektedir. Meselelere sistematik yaklaşımı, mantikî derinliği ve nazarî tutarlılığı eserin özgün taraflarıdır. Ali Haydar Efendi, konuları daha ayrıntılı bir şekilde ve klasik kelâm geleneğine sadık kalarak ele almıştır. Dönemin bazı kelâm eserleri, modern akımlara cevap vermek gayesiyle kaleme alınmışken, Ali Haydar Efendi'nin eserinde modernist eğilimlere doğrudan bir tenkidin yer almadığı, bilakis akaid meselelerinin geleneksel usul çerçevesinde sistematik biçimde işlendiği görülmektedir. Bu durum, müellifin ilmî yaklaşımında muhafazakâr bir çizgiyi benimsediğini ve kelâm ilmini savunmacı bir metodoloji ile tahkim etmeye çalıştığını ortaya koymaktadır.

Eser, hamdele ve salve ile başladıktan sonra müellifin ismi, Hasan b. Osmân en-Nakî oğlu Seyyid Ali Haydar ez-Zühdi şeklinde verilmiştir. Ali Haydar Efendi'nin eseri kaleme alma gerekçesini şöyle özetlemek mümkündür: İslam akaidi, doğru yoldan saptıranların çokluğundan dolayı insanların kalplerinde zayıflayıp, görüşler ana kaynaktan uzak kaldıkça bitkin düşmüş ve doğru yoldan saptırmaya çalışanların müdahalesine maruz kalmıştır. İslam akaidi kesin burhan ve irfânî delillerle asıllarıyla buluşmadıkça şüphelerden kurtulamayacak ve aydın zihinlerde yer bulamayacaktır. İrfanı ile bilinen ve İslam'daki akidesinin güzelliği ile insanlar arasında tek olan, adaleti tesis edip neslin aslını tahkim eden Sultan Abdülaziz Han'a hediye olarak sağlam delilleri ortaya çıkarmak için bu eseri yazdığını belirtmektedir.<sup>70</sup>

Mukaddime ile esere giriş yapılmış ve Hz. Peygamber döneminde dinî meselelerin kolayca çözüme kavuştuğu, bu sebeple de O'nun döneminde herhangi bir kelâmî ihtilafın bulunmadığı, ancak vefatından sonra ihtilafların baş gösterdiğinden bahsedilmiştir. Hadis kaynaklarındaki “ümmetin

<sup>69</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Ḥadīkatü'l-‘uḳalâ’*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasıdecizade, 167), 1a-120b.

<sup>70</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Ḥadīkatü'l-‘uḳalâ’*, 2.

yetmiş üç fırkaya”<sup>71</sup> ayrılacağını ifade eden rivayete atıf yapılmıştır. İslam’a muhalif mezheplere karşı Ehl-i sünnet âlimlerinin ve özellikle de kelâm alimlerinin İslam akaidini delilleriyle izah ettiklerinin altı çizilmiştir. “Size acûzelerin dindarlığını tavsiye ederim” mealindeki “*Aleyküm bi-dîni'l-acâ'iz*”<sup>72</sup> şeklindeki rivayetin sahih olmadığını, sahih olsa dahi yanlış anlaşıldığını belirten Ali Haydar Efendi, bunun inanç ve ibadetle ilgili bir mesele olmadığını ve taklidi tercih edip nazar ve istidlalden vazgeçmek manasına gelmediğini belirtmiştir. Bu rivayetle, Medinelilerin hurmaları aşılama konusunda geçmişteki tecrübeyi devam ettirmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Hz. Peygamber’in hurmaların aşılınması ile ilgili “Medinelilere ‘Siz aşılama yapmamış olsanız da hurma olur!’ dediğini fakat o sene hurma ağaçlarının vermemesi üzerine de Resûlullah’ın: ‘Siz dünyanın işini daha iyi bilirsiniz.’”<sup>73</sup> dediği rivayet edilir. Müellif, hadisin zâhirine dayanarak kelâmî nazar ve istidlâl yolunun terk edilmesini meşrûlaştıran yaklaşımların isâbetsizliğini özellikle vurgulamaktadır. Burada “din” kavramı, sadece itikat ve ibadet sistematığını değil, aynı zamanda sosyal ve pratik yönüyle birlikte bir hayat tarzını nitelemektedir. Ali Haydar Efendi, söz konusu rivayetin itikadî meselelerde tahkiki terk edip taklide yönelme çağrısı olmadığını, bilakis onun sadelik ve teslimiyeti merkeze alan bir hayat anlayışını ifade ettiğini savunur. Hz. Peygamber’in hurmaların aşılınmasına dair tavsiyesini zikretmesi de bu bağlamda dinî alan ile beşerî/sosyal tecrübenin sınırlarını tayin etmeye yöneliktir.

Dolayısıyla buradaki yorumun temelinde, akllî delillerle tahkik edilmiş bir imanın gerekliliği fikri yer alır. Ali Haydar Efendi, bu yaklaşımıyla hem kelâmî mirasa sadık kalmış, hem de bazı rivayetlerin yanlış yorumlanması sebebiyle doğabilecek itikadî sorunların önüne geçmeye çalışmıştır. Ayrıca Fırka-i nâciyenin İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Eş’arî’nin (ö. 324/935-36) mezhebi olduğunu, aralarında on üç meselede ihtilafın bulunduğunu, bu ihtilafların da tekfiri gerektirmeyecek konularda olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup>

Ali Haydar Efendi, “*ed-Derecatü'l-ûlâ fî keyfiyeti'l-ma'rifeti ve tahşîlihâ*” başlığında mârifetullâhın vücûbu ve isbât-ı vâcib meselesini ele almıştır. Başta İmâm-ı Âzam (ö. 150/767), Eş’arî, Mâtürîdî ve bazı Mu'tezilî âlimlerin görüşleriyle marifetullâh konusuna açıklık getirmiş ve “hüsün-kubuh” meselesini izah etmiştir.<sup>75</sup> Tenbih bölümünün akabinde “*ed-Derecatü's-sâniye fî hudûsi'l-mukevvinât*” başlığında âlemin yaratılışı; “*el-Makâmetü's-sâniye fî hudûsi mâ yeterakkabü bihi'l-'âlem*” başlığında da cevher ve arâzın hudûsü ispat edilmeye çalışılmıştır.<sup>76</sup>

Müellif, “*ed-Derecatü's-sâlise fî işbâti'l-vâcib ve tevhiidihî*” başlığında “Âlem-i muhdis, vâcibü'l-vücûddur; zirâ câizü'l-vücûd olsa tarafeyni müsâvi olmak hasebiyle taraf-ı vâhidi müreccah bir illetin vücûdu tercih-i bilâ müreccahın bi'l-bedâhe butlâmı sebebiyle emr-i mukarrerdir; zilke-i

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887) , *es-Sünen*, nşr. M. Mustafâ el-A'zamî, (Riyad, 1403/1983), “Fiten”, 17 (No. 3991); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Ahmed M. Şâkir, (Kahire 1356/1937), “İmân”, 18 (No. 2641).

<sup>72</sup> İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1998), II/70.

<sup>73</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), “Fedâil”, 46 (No. 141).

<sup>74</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Hâdîkatü'l-'ukalâ'*, 4.

<sup>75</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Hâdîkatü'l-'ukalâ'*, 5.

<sup>76</sup> Ali Haydar Zühdi Efendi, *Hâdîkatü'l-'ukalâ'*, 8-9.

illet kendi nefsi olması tekaddümü’ş-şey bi-nefsihi kaziyesinin butlânı sebebiyle bâtıldır” ifadeleriyle Allah’ın yokluğunun düşünülemedeğini delilleriyle izah etmeye çalışmıştır.<sup>77</sup>

“el-Muḳaddimetü’l-ûlâ fî nefyi’l-keşrati” başlığında “Muḥdisun li’l-âlem bi-hasebi’l-eczâ mütekessir olmaz” prensibini açıklamıştır. “el-Muḳaddimetü’s-sâniye fî nefyi’t-te‘addüd” başlığında “tâife-i Nasârâ uknûm-ı vücûd ve uknûm-ı ilim ve uknûm-ı hayat olmak üzere ekânim-i selâse isbâtı iddi‘âsında ittifâk edip bir fırkası ekânim-i mezkûre için sebep-i hudûs-i âlem olup asl-ı vücûd-ı âlem olmak iddi‘â etmiştir” ifadeleriyle Hristiyanların teslis inancını reddetmiş ve Hristiyanlığın bir mezhebi olan Nestûrîlerin bu konudaki itikadlarını ele almıştır.<sup>78</sup>

“ed-Derecetü’r-râbi‘a fî işbâti’l-kıdem lehû Te‘âlâ” başlığında “ḥâlîk-ı lem yezel ḳadîmdir yani vücûdu adem ile mesbûk değildir”<sup>79</sup> ve “ed-Derecetü’l-hâmise fi’t-tenzihât” başlığında “Fâtır-ı semâvât cisim değildir zirâ cisim fasıl ve cins olan eczâ-i aḳliyye-i heyûlâ ve sûret veyahud cevher-i ferd olan eczâ-i vücûdiye eb‘âd olan eczâ-i miḳdâriyyeden mürekkebirdir terekkeb ise ihtiyâcı müsted‘î olduğu için vücûba münâfidir” ifadeleriyle Allah’ın kadim olduğu, cisim olmadığı, varlığının zâtından, ezeli ve ebedî olduğundan bahsetmiştir.<sup>80</sup> “ed-Derecetü’s-sâdis fî tahkiki’ş-şifât ve fihâ maḳşâd, el-maḳşadü’l-evvel fî taḳsimi’ş-şifât” başlığında “Mutlaka şifât iki kısım olup bir kısmı mevsûfda mütekarrare ve bir kısmı gayr-i mütekarraredir” şeklinde Allah’ın sıfatlarını izah etmiştir.<sup>81</sup>

“el-Maḳşadü’s-sânî fî beyâni’ş-şifâti’s-sübûtiyye fihâ ‘anâḳidü’l-unḳûdi’l-evvel fî beyâni’l-iḥtilâf fihâ” bölümünde Allah’ın sübûtî sıfatları ve onunla ilgili ihtilaflar ele alınmış ve Cenâb-ı Hakk’ın sübûtî sıfatlarıyla ilgili ihtilaflar “el-Unḳûdu’s-sânî fî beyâni’l-iḥtilâf ‘alâ mâ‘aleyhi’l-iḥtilâf”, “el-Unḳûdu’s-sâlis fi’t-teşyîd ve’t-tezyîf”, “el-Maḳşadü’s-sâlis fî tahkiki şifati’t-tekvîn”, “el-Maḳşadü’r-râbi‘ fî tahkiki şifati’l-‘ilm”, “el-Maḳşadü’l-hâmis fi’l-ḳudret”, “el-Maḳşadü’s-sâdis fi’l-hayati ve’s-sem‘ ve’l-başar ve fihâ kevâkib”, “el-Kevkebü’l-evvel fi’l-hayat”, “el-Kevkebü’s-sânî fi’s-sem‘ ve’l-başar”, “el-Kevkebü’s-sâlis fi’l-iḥtilâf”, “el-Maḳşadü’s-sâbi‘ fi’l-irâde”, “el-Maḳşadü’s-sâmin fi’l-keḷâm”, “el-Maḳşadü’t-tâsi‘ fi’n-nübüvve”, “el-Maḳşadü’l-âşir fi’l-melâ’ike”, “el-Maḳşadü’l-hâdî ‘aşara fi’l-kerâmet”, “el-Maḳşadü’s-sânî ‘aşar fi’l-me‘âdi ve fihî terşîḥ ve ezhâr ve tis‘a medâric” şeklinde ayrı ayrı başlıklar hâlinde hayat, sem‘, basar, irade, kudret, keḷâm, tekvîn ve ilim sıfatları açıklanmıştır. Aynı başlık altında nübüvvet, melekler ve keramet konuları da ele alınmıştır.<sup>82</sup>

“ez-Zehratü’l-evvel fî ḥaḳîḳati’r-ruh”, “ez-Zehratü’s-sâniye fi’l-iḥtilâf fihî”, “ez-Zehratü’s-sâlis fî hudûsi’l-ervâl” başlıklarında ruh konusu ele alınmış; “ez-Zehratü’r-râbi‘a fî me‘âni’l-haşr ve’n-neşr ve’l-me‘âd ve’l-ḳiyâme” başlığında ise mead konuları, yeniden diriliş ve kıyamet meseleleri işlenmiştir. “Ḳiyâmet lafzî masdar olup yevm-i ḳiyâmet emvâtın kabirlerinden kâim oldukları vakitten ibârettir bazılar ḳiyâmet lafzının mu‘arrabıdır ve ḳiyâmet lafzı Süryani olup kabirden ḳiyâmet ma‘nasıdır demişlerdir ve ḳiyâmet Ḳur‘ân’da esâmi-i adîde ile zikr olunmuştur ki bazı bu

<sup>77</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḥadîkatü’l-‘uḳalâ*, 11-13.

<sup>78</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḥadîkatü’l-‘uḳalâ*, 15-16.

<sup>79</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḥadîkatü’l-‘uḳalâ*, 22.

<sup>80</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḥadîkatü’l-‘uḳalâ*, 24.

<sup>81</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḥadîkatü’l-‘uḳalâ*, 26.

<sup>82</sup> Ali Haydar Zühdü Efendi, *Ḥadîkatü’l-‘uḳalâ*, 27-71.

mağamda zikr olunur yevmü'l-cezâ ve yevmü't-telâk ve yevmü'l-cem' ve yevmü'l-miâd ve yevmü'l-ba'ss ve yevmü'l-hâkka ve yevmü't-tenâd ve's-sâ'a ismidir" şeklinde kıyâmeti ifade eden diğer kavramlara değinmiştir. Kıyamet lafzının aslen Süryanice olduğu, kıyametin ölülerin kabirlerinden kalktığı vakti ifade ettiği, ceza günü, toplanma günü ve diriliş günü gibi farklı tamlamalarla da ifade edildiğini belirtir.<sup>83</sup>

"ez-Zehratü'l-hâmise fî i'âdeti'l-ma'dûm", "ez-Zehratü's-sâdisse fî tahkîki'l-mağam", "ez-Zehratü's-sâbi'a fî edilleti'l-me'âdi'l-cismâni" başlıklarında tekrar dirilişin mahiyeti üzerinde durulmuş; "ed-Derecetü'l-ûlâ fî suâli'l-melekeyn ve azâbi'l-ğabr", "ed-Derecetü's-sâniye fî zikri şahâyifi'l-a'mâl", "ed-Derecatü's-sâniye fî haqîkatî's-sırât", "ed-Derecetü's-sâlisse fî ş-şefâ'ati ve'l-havzi" ve "ed-Derecetü'r-râbi'a fî'l-cenneti ve'n-nâr", başlıklarında sorgu melekleri, kabir azabı, amel defteri, sırat köprüsü, şefaatin hakikati, havz ve kevser ile cennet ve cehennem konuları işlenmiştir.<sup>84</sup>

Son bölümde ise hilafet meselesine girilmiş ve "ed-Derecetü'l-hâmise fî'l-imâmeti ve'l-hilâfeti", "el-Kelâm fî'l-hilâfeti ba'de'n-nebi ve fîhi ezhâr", "ez-Zehratü'l-ûlâ fî hilâfeti Ebû Bekir ve Efdâliyetuhû", "ez-Zehratü's-sâniye fî hilâfeti Ömerü'l-Fârûk", "ez-Zehratü's-sâlissetü fî hilâfeti Osman b. Affan", "ez-Zehratü'r-râbi'atü fî hilâfeti Ali b. Ebtalib ba'de vefâti Osman b. Affan - rağiyallâhu te'âlâ anhumâ-" başlıklarında imamet ve hilafet konularıyla birlikte hulefa-yı râşidînin hilafet dönemlerinden ve faziletlerinden bahsedilmiştir. Hilafet sıralamasının fazilet sıralaması olduğu şeklindeki ehl-i sünnetin genel anlayışı benimsenmiştir. "ez-Zehratü'l-hâmise fî vücûb-ı ta'zimi's-şahabe" ile de sahabeye hürmet göstermenin önemi üzerinde durulmuştur. Son olarak kelâmın en mühim meselelerinden iman ve tevbe konuları "ed-Derecatü's-sâdisse fî'l-imân" ve "ed-Derecatü's-sâbi'atü fî't-tevbeti" başlığında işlenmiştir.<sup>85</sup>

"Temmet" yani sonuç başlığında ise müellif, dönemin padişahı Sultan Abdülaziz Han'ın himayesinde eserini tamamladığını belirtmiş, Allah'a hamd ü sena ederek eserini bitirmiştir. Eserin sonunda 30 Muharrem 1293 tarihinde Bosnevî Hacı Muharrem Efendi'nin matbaasında basıldığı kaydı yer almaktadır.<sup>86</sup>

## Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında yaşamış, ilmiye teşkilatı içerisinde etkin bir konuma sahip ve meşhur ulemâ ailesine mensup âlimlerden biri de Ali Haydar Zühdtü Efendi'dir. Babası Şeyhülislâm Akşehirli Hasan Fehmi Efendi, "Nakîbü'l-eşraf Ganîzâde" sülalesindendir. Nesep açısından incelendiğinde ise babası ve dedelerinin Nakîbü'l-eşraf neslinden gelmesi, onun da Hz. Peygamber'in soyuna mensup olduğunu yani "seyyid" olduğunu göstermektedir.

Şeyhülislâmlık Arşivi'nde tarafımızca yapılan araştırmada Ali Haydar Efendi'ye ait Sicill-i Ahval fonunda 251/28 ve 253/7 numaralı dosyaların içerisindeki belgelerde tercüme-i hal varakası ve hizmet cetveli tespit edilmiştir. Böylece hakkında kesin ve detaylı bilgiye ilk defa ulaşılmıştır. Şu

<sup>83</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Hâdîkatü'l-'ukalâ'*, 71-75.

<sup>84</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Hâdîkatü'l-'ukalâ'*, 75-94.

<sup>85</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Hâdîkatü'l-'ukalâ'*, 94-118.

<sup>86</sup> Ali Haydar Zühdtü Efendi, *Hâdîkatü'l-'ukalâ'*, 118-120.

ana kadar biyografisi ile ilgili fazla bir bilgiye sahip olunmamasının sebebi, tercüme-i hâl dosyasının daha öncesinde yayımlanmamış olmasıdır.

Osmanlı Devleti'nde akaid ve kelâm ile ilgili tartışmaların arttığı bir dönemde Ali Haydar Efendi'nin sarf, nahiv, İslam tarihi, Arap dili ve belâğati gibi alanlarla birlikte kelâm ve akaid sahasında da eserler kaleme alması onun çok yönlü bir âlim olduğunu ve dönemin dini meselelerine kayıtsız kalmadığını göstermektedir. Yazma eser kütüphanelerinin kataloglarında elliye yakın eseri kayıtlı olmakla birlikte bunlardan bazıları babası Hasan Fehmi Efendi'nin eserleridir. Bununla birlikte birçoğunun kendi kaleminden çıktığı tespit edilmiştir.

İlim yolculuğunda önemli mesafeler kat eden Ali Haydar Efendi'nin ilmi bir çevrede yetişmesi, kendisi için bir avantaj olmuşsa da babası Hasan Fehmi Efendi'nin siyasî olarak çalkantılı dönemde şeyhülislâm olması kendisini de etkilediği açıkça görülmektedir. Özellikle babasının görevden azledilerek Medine'ye sürgün edilmesi Ali Haydar Efendi'nin de İstanbul'dan uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. Her ne kadar kendisi hakkında Küçük Ali Haydar ve Büyük Ali Haydar Efendi'nin gölgesinde kaldığı için isminin ön plana çıkmadığı iddia edilmişse de ilmî şöhretine gölge düşüren asıl meselenin babasının batılılaşma hareketlerine karşı duruşu ve modernizm yanlılarından ciddi tepki almış olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu çalışma, Seyyid Ali Haydar Zühtü Efendi'nin yalnızca hayatı ve kelâm eserini tanıtmakla kalmamış, aynı zamanda onun Osmanlı'nın son dönem kelâm geleneği içerisindeki ilmî konumunu da açık bir biçimde ortaya koymuştur. *Ḥadîkatü'l-‘uḳalâ'* adlı eserinde temel kelâmî meseleleri hem Mâtürîdî hem de Eş'arî çizgideki delillerle temellendirmesi, onu çağdaşı kelâm âlimlerinden farklı kılan bir özelliktir. Eserin ilmî üslubunda göze çarpan açıklık, sadelik ve öğretici yöntem ise, 19. yüzyıl Osmanlı kelâm literatürüne dikkate değer bir metodolojik katkı sunmuştur. Sistematik anlatım, mantıkî tutarlılık ve nazarî derinlik gibi özellikleriyle *Ḥadîkatü'l-‘uḳalâ'*, klasik kelâm geleneğinin son dönemdeki devamlılığını ve ilmî canlılığını göstermesi bakımından müstesna bir yere sahiptir.

Ali Haydar Efendi'nin *Ḥadîkatü'l-‘uḳalâ' fî iddihâri ezhârî'l-fuḳalâ'* başlıklı kelâm eseri incelendiğinde, eserinde Allah'ın sıfatları, marifetullah, âlemin yaratılışı, kıyamet, yeniden diriliş, sırat, mizan gibi temel kelâmî meselelerin yanında Hz. Peygamber'den sonra hilafet, hulefâ-yı râşidînin fazileti ve sahabeye saygı gösterilmesi gibi konuların da işlendiği görülmüştür. Konu başlıklarından da anlaşılacağı üzere Ali Haydar Efendi bu eserde, temel kelâm ve itikadî konularla birlikte bazı tartışmalı konuları ele aldığı ve kelâmî konuları değerlendirirken öncelikle Mâtürîdî mezhebinin görüşlerine yer verdiği tespit edilmiştir. Eş'arîlerin de kanaatlerini dile getiren Ali Haydar Efendi, sonrasında konuyla ilgili muhalif fikirleri de belirterek onlara reddiye sadedinde deliller getirmiştir. Meseleleri, kısa, öz ve net bir şekilde tekrara düşmeden ele almasıyla eserine akıcılık kazandırdığı görülmüştür. Naklî delillerde genellikle konuya ilişkin ayetleri vermiş olmakla birlikte hadislerle de müracaat ettiği saptanmıştır. Ayet ve hadislerin kaynaklarını vermemiş ve okuyucunun bunları bildiği tahmin edilmiştir. O dönemde halkın gündeminde olmayan meselelere yer verilmediği gibi farazi tartışmalara da girilmemiştir. Böylece eserin konu tasnifinde takip edilen metot ve eserin tertibi, konuların anlaşılmasını kolaylaştırdığını açıkça göstermektedir.



Netice itibariyle, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılında yetiştirdiği bir âlim olan Seyyid Ali Haydar Zühütü Efendi'nin telif ettiği eser, hem klasik kelâm geleneğine olan bağlılığını hem de yaşadığı dönemin ilmî ihtiyaçlarına cevap verme gayretini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun ilmî mirası, yalnızca Osmanlı'nın son devirlerine ait tarihî bir bilgiden ibaret olmayıp, günümüz kelâm araştırmalarına da bir ilham kaynağı teşkil etmektedir. Bu bağlamda, *Hâdîkatü'l-'Ukalâ'* adlı eserin, geçmişin derin ilmî birikimini yansıtan ve çağdaş ilmî çalışmalara yön verebilecek kıymetli bir kaynak hüviyetinde olduğu kanaatindeyiz.

## Kaynakça

Aclunî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-ğafâ'*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1998.

Ahmet Cevdet Paşa. *Tezâkir*. Haz. Cavit Baysun. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

Aksoyak, İsmail Hakkı. "Hasan Fehmi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 14 Şubat 2025. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hasan-fehmi>.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Ḥadîkatü'l-'uḳalâ' fî iddiḥâri ezhâri'l-fuzalâ*. Sivas: Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi, 4690, 1a-120b; İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Müteferrik, 9548, 1a-120b; Konya: Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, YB10045, 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sami Benli, 1060, 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Serez, 1424, 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasidecizâde, 167, 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Celal Ökten, 78, 1a-120b; İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 240, 1a-120b; İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Müteferrik, 8228, 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Reşit Bey, 37, 1a-120b; Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, BB23653, 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Zühüdî Bey, 445, 1a-120b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6421, 1a-120b; Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, 942, 1a-120b; 3957, 1a-120b; 3955, 1a-120b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Risâle fî'l-vaz'ıyye*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/21, 22a-23b; Ali Emiri, Arabi, 3554/21, 22a-23b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Risâle fî keyfiyyeti't-ta'îm*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/6, 83a-84b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Risâle fî tefsîr kavlihî Te'âlâ "ve 'Alleme 'âdeme'l-esmâ'e küllehâ"* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-5, 83a-88b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Tercüme-i Kudûrî*. Manisa: Yazma Eser Kütüphanesi, 655/2, 43a-84b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Şerḥü Dü'â'i'l-kunût*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-6, 87a-88b; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/7, 87a-88b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Şemmetü'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1397-2, 130a-166b; Hacı Mahmud Efendi, 1908-2, 130a-166b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Merâşidü'l-ḥikem*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 397-1, 1a-129b; Hacı Mahmud Efendi, 1908-1, 1a-129b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Müntehabâtü'n-naḥiv*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/11, 20a-21b.

Ali Haydar Zühüdî Efendi. *Lem'atü'l-efkâr*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/16, 3-5; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-9, 3a-5b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî Beyâni'd-delîl*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-2, 1a-20b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Ta'likâ 'alâ Şerhi'l-'İşâm 'ale'r-risâleti'l-vaz'iyye li'l-Îcî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-4, 26a-74b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *İrşâdü'l-mübtedî şerhu 'Avâmili'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-8, 1a-24b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî inne'l-cümlete'l-vâkı'a ba'de cümlet<sup>in</sup> immâ en yekûne lehâ sehl<sup>ün</sup> mine'l-'arab velâ*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/13, 21a-22b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî İ'râbi'l-cümle "Küllü mâ haţara bi-bâlik Vallâhu verâ'e zâlik*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/22, 23a-24b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî İ'râbi'l-cümleti'l-vâkı'a ba'de'l-cümle*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-12, 21a-22b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Tuĥfetü tullâbi'l-ezkiyâ'*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/15, 1a-2b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Tuĥfetü'l-lebîb*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/20, 20a-22b; İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-11, 20a-27b; İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/20, 20a-22b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Ķâfiyetü'l-erîb 'alâ tuĥfeti'l-Lebîb*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3555/19, 9a-20b; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-5, 10a-21b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî'l-mantık/Risâle fî Ene'd-delîle yuţlaķu 'alâ 'iddeti me'ânin*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/17, 5-7; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 1741-2, 93a-100b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *'Azîziye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-5, 76a-82b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Mirķâtü'r-reşâd*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-9, 5a-9b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî Ķazıyyeti'l-münfaşıla*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-6, 1a-9b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî'l-âdâb*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/12, 1a-21b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî'l-Münâzara*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-11, 1a-21b.

Ali Haydar Zühdi Efendi. *Risâle fî Beyâni envâ'i'l-mâhiyyât*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 107-18, 1a-9b.

Ali Haydar Zühdü Efendi. *Risâle fî izâhi'l-mâhiyyât*. İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, Arabi, 3554/18, 1a-9b.

Ali Haydar Zühdü Efendi. *en-Netâ'icü's-şultânîyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-3, 20a-25b.

Ali Haydar Zühdü Efendi. *er-Riyâzu'l-hâkânîyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-1, 1a-16b.

Ali Haydar Zühdü Efendi. *Muhtelif Manzûmeler*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 134-7, 10a-23b.

Ali Haydar Zühdü Efendi. *Risâletü'l-ımtihan*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 1298, 1a-202b.

Ali Haydar Zühdü Efendi. *Muhtaşaru hâşiye 'alâ Muhtaşari'l-Me'ânî*. Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, YB3316, 1a-588b.

Arıtürk, Çiğdem. *Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 2713 ve 06 Mil Yz A 2762 Numaralı Şiir Mecmuaları (İnceleme, Metin ve MESTAP'a Göre Tasnifi)*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Arslan, Mehmet. "Alî Haydar, Akşehirli-zâde". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ali-haydar-aksehirlizade> (Erişim Tarihi: 09.09.2020).

Aruçi, Muhammed. "Reisülulema". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Altunsu, Abdulkadir. *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Aydın, Mehmet Akif. "Ali Haydar Efendi, Küçük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Aydın, Mehmet Akif. "Ali Haydar Efendi, Büyük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/396. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Aykanat, Mehmet. "Bir Osmanlı Hukuk Adamı İlginli Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/1 (2018), 47-62.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. tah. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1987.

Başar, Serhat. *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2017.

BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval Defterleri [DH. SAİDd]. No. 113, Gömlek No. 289.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.

Çukurlu, Talip. "Şiir Defteri/Mecmû'a-i Eş'âr (Ali Haydar)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 11 Nisan 2024. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/siir-defteri-mecmu-a-i-es-ar-ali-haydar>.

Çukurlu, Talip - Arıtürk, Çiğdem. "Milli Kütüphane'de Bulunan 06 Mil Yz A 2762 Numaralı Şiir Mecmuasının MESTAP'a Göre Tasnifi". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2021), 1-31.

Huyugüzel, Ömer Faruk. *İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Işık, Ayhan. "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâfîlık Müessesesi ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10 (2015), 185-228.

Işık, Ayhan. "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâfîlık Müessesesi ve Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-eşrâf Defterleri". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8 (2014), 213-285.

İbrahim Hakkı Konyalı. *Akşehir*. İstanbul: Nümune Matbaası, 1945.

İpşirli, Mehmet - Çelebi, İlyas. "Hasan Fehmi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

*İlmiye Salnâmesi*. Haz. Ahmet Nezih Galitekin - Seyit Ali Kahraman. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Lewis, Bernard. "Hasan Fehmi Efendi". *The Encyclopaedia of Islam*. 3/250-251. Leiden: Brill, 1971.

Özdemir, H. Ahmet. "İlgınlı Bir Şeyhülislam Hasan Fehmi el-Hüseynî (1210-1297/1795-1880)". *I. Ulusal İlgin Sempozyumu*. ed. Hakan Sarı vd. 490-500. Konya: İlgin Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.

İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi (MŞH). *Sicill-i Ahval Belgeleri (SAİD)*. No. 251/28.

İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi (MŞH). *Sicill-i Ahval Belgeleri (SAİD)*. No. 253/7.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*. haz. Şakir Batmaz. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.

Tayşi, Mehmet Seyhan. "Feyzullah Efendi, Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/527-528. İstanbul: TDV Yayınları 1995.

Uyanık, Ercan. *Modernleşme Döneminde Türk Aydınının Eğitime Bakışı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Yıldız, Esra. *Şeyhülislâmlığın Bürokratik Yapısı*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.



## 18. Yüzyılda Çığır Açıcı Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlim: Hacı Çelebi Mehmed İsmet ve Temel Kelâmî Görüşleri

A Groundbreaking 18th-Century Hanafî-Mâtürîdî Scholar: Hacı Çelebi Mehmed  
İsmet and His Core Theological Perspectives

**Muhammed Osman DOĞAN**

Dr., Yazma Eser Uzmanı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul/Türkiye  
Ph.D., Manuscript Specialist, Presidency of Türkiye Manuscripts Institution, İstanbul/Türkiye  
[modfsm@hotmail.com](mailto:modfsm@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0002-6082-4365](https://orcid.org/0000-0002-6082-4365) | [ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

### Makale Bilgisi Article Information

|                     |                       |
|---------------------|-----------------------|
| <b>Makale Türü</b>  | <b>Article Type</b>   |
| Araştırma Makalesi  | Research Article      |
| <b>Geliş Tarihi</b> | <b>Date Recieved</b>  |
| 17 Ocak 2025        | 17 January 2025       |
| <b>Kabul Tarihi</b> | <b>Date Accepted</b>  |
| 15 Nisan 2025       | 15 April 2025         |
| <b>Yayın Tarihi</b> | <b>Date Published</b> |
| 30 Haziran 2025     | 30 June 2025          |

### İntihal Plagiarism

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

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

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Muhammed Osman Doğan).

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 (Muhammed Osman Doğan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Doğan, Muhammed Osman. “18. Yüzyılda Çığır Açıcı Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlim: Hacı Çelebi Mehmed İsmet ve Temel Kelâmî Görüşleri”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 335-352.

<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1621935>

”

## Öz

Hacı Çelebi olarak bilinen Mehmed İsmet b. İbrahim, Osmanlı'nın 18. yüzyılında Hanefî-Mâtürîdî geleneğine bağlı bir âlim, hattat, mütercim ve müellif olarak öne çıkmıştır. Farklı disiplinlerde eserler kaleme almış olmakla birlikte, özellikle kelâm sahasındaki katkıları dikkat çekicidir. Onun kelâm ilmi açısından en belirgin özgün yönü, Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sinin Hayâlî'den sonraki ikinci şârihi ve aynı zamanda manzumenin tamamını şerh eden ilk âlim olmasıdır. Nitekim o, ilgili manzume için *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-Nûniyyeti'l-Hadriyye* ve *er-Rifdû'n-nadîr alâ akâidi'l-Hadîr* isimli iki ayrı tam şerh kaleme almıştır. Bu eserler, Mâtürîdî kelâmının temel esaslarını detaylandıran, kelâm geleneğinin sürdürülebilirliğini sağlayan önemli metinler olmuştur. Bu bağlamda, Hacı Çelebi'nin çalışmaları, dönemin Osmanlı medrese çevrelerinde Nûniyye üzerine yeni bir şerh geleneğinin doğuşuna öncülük etmiştir.

Hacı Çelebi, kelâm sahasındaki bir başka çalışması olan, Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye'sine yazdığı ta'lîk ile Eş'arî ve Mâtürîdî gelenekleri arasındaki tartışmaları analiz etmiş ve belirginleştirmiştir. Bu eserde, özellikle İc'nin Ehl-i sünnet tanımına ilişkin değerlendirmelerini ele alarak, Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin özgünlüğünün altını çizmiştir. Genel olarak o, kelâm ilminin meşruiyetini savunmuş ve Hanefî-Mâtürîdî anlayışını sistematik hale getirmiştir. Özellikle, Nûniyye şerhlerinde tekvin sıfatı, hüsn-kubuh ve ta'lîl gibi kelâmî konularda Hanefî-Mâtürîdî görüşlerini öne çıkararak Mâtürîdîliğin Osmanlı ilim geleneği içindeki yerini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte mezhep taassubundan sakınan Hacı Çelebi'nin Eş'arîlik anlatısı uzlaştırmacı bir karakter taşımaktadır.

Hacı Çelebi'nin ilmî mirası, sadece kelâm sahasıyla sınırlı değildir. Nitekim dil bilimleri, fıkıh usulü, İslâm felsefesi ve astronomi gibi alanlara dair de çalışmaları vardır. O, aynı zamanda çeviri çalışmalarıyla Osmanlı ilmî birikimine katkıda bulunmuştur. Özellikle, *Aynî Tarihi*'nin tercüme heyetinde yer alması, Osmanlı ilim dünyasındaki etkin konumunu pekiştirmiştir. Hacı Çelebi'nin kütüphaneciliği ve bibliyofil yönü de ayrıca dikkate değerdir. Eserlerinde ele aldığı konular, onun çok yönlü ilmî birikimini gözler önüne sermektedir. Bunun yanında, dönemin önde gelen âlimleri ve idarecileriyle kurduğu ilişkiler, Osmanlı ilim muhitindeki itibarını pekiştirmiştir.

Bu çalışma, Hacı Çelebi'nin Osmanlı kelâm düşüncesine katkılarını, Nûniyye şerhleri ve Devvânî'ye yazdığı ta'lîk bağlamında değerlendirerek, onun ilmî mirasını ve Osmanlı medrese geleneği içindeki yerini tartışmaktadır. Bunun yanında, onun dönemindeki ilmî çevrelerle olan ilişkileri, Nakşibendî-Müceddidî geleneğiyle bağlantısı ve medrese sistemine etkileri de incelenerek, Hacı Çelebi'nin Osmanlı ilim dünyasındaki yeri daha kapsamlı bir çerçevede ele alınmaktadır. Ayrıca, onun eserlerinin sonraki dönemlerdeki etkisi ve Nûniyye şerh geleneğine katkıları da göz önünde bulundurularak Mâtürîdî düşüncenin korunup aktarılmasındaki rolü ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm-Akaid, Mâtürîdîlik, Şerh, *el-Kasidetü'n-Nûniyye*, Hacı Çelebi Mehmed İsmet.

## Abstract

Mehmed İsmet b. İbrahim, known as Hacı Çelebi, emerged as a prominent scholar, calligrapher, translator, and author affiliated with the Hanafi-Maturidi tradition in the Ottoman 18th century. While he authored works in various disciplines, his contributions to kalâm stand out in particular. His most distinctive contribution to the field of kalâm lies in his role as the second commentator after Hayâlî on Hızır Beg's *al-Qasîda al-Nûniyya* and the first scholar to provide a complete commentary on the poem. In this regard, he composed two separate and comprehensive commentaries on the text: *al-Fawâ'id al-Nadriyya fi hall al-Nûniyya al-Hadriyya* and *al-Rifd al-Nadîr 'alâ 'Aqâ'id al-Hadîr*. These works played a crucial role in elaborating the fundamental principles of Maturidi kalâm and ensuring the continuity of the theological tradition. Within this framework, Hacı Çelebi's studies pioneered a new tradition of commentary on the Nûniyya within Ottoman madrasa circles.

Another significant contribution of Hacı Çelebi to kalâm is his gloss (*ta'lîq*) on al-Dawwânî's *Sharh al-'Aqâ'id al-'Adudiyya*, in which he analyzed and clarified the debates between the Ash'arî and Maturidi traditions. In this work, he particularly examined İjî's definition of Ahl al-Sunna, emphasizing the distinctiveness of the Hanafi-Maturidi intellectual framework. More broadly, he defended the legitimacy of kalâm as a discipline and contributed to the systematic articulation of the Hanafi-Maturidi school. His commentaries on the Nûniyya, in particular, highlight Maturidi perspectives on theological issues such as the attribute of *takwîn*, the concepts of moral good and evil (*husn-qubh*), and causality (*ta'lîl*), thereby reinforcing the position of Maturidi thought within the Ottoman scholarly tradition. Despite his commitment to the Maturidi school, Hacı Çelebi's treatment of Ash'arism exhibits a conciliatory approach, avoiding sectarian bias.

Hacı Çelebi's intellectual legacy extends beyond kalâm. He also contributed to fields such as linguistics, uşûl al-fiqh, Islamic philosophy, and astronomy. His translation efforts further enriched Ottoman scholarly production, most notably through his participation in the translation committee for 'Aynî's *Târîh*, which solidified his influence within the Ottoman

intellectual milieu. His expertise in librarianship and bibliophilia is also noteworthy. The subjects he addressed in his works reflect his multifaceted scholarly background, while his engagement with leading scholars and administrators of his time further enhanced his reputation within the Ottoman academic circles.

This study examines Hacı Çelebi's contributions to Ottoman kalâm thought, focusing on his *Nûniyya* commentaries and his gloss on al-Dawwânî's work. Additionally, it explores his relationships with contemporary scholarly circles, his connection to the Naqshbandî-Mujaddidî tradition, and his influence on the madrasa system, thereby situating his role within the broader Ottoman intellectual landscape. Furthermore, by assessing the impact of his works in later periods and his contributions to the *Nûniyya* commentary tradition, this study highlights his role in preserving and transmitting Mâtürîdî thought.

**Keywords:** Kalâm-‘Aqâ’id, Mâtürîdism, Commentary, *al-Qaşıda al-Nûniyya*, Hacı Çelebi Mehmed İsmet.

## Giriş \*

18. yüzyıl, Hanefî-Mâtürîdî kelâmına olan yönelişin üst seviyelere çıktığı dönemlerden birisidir. Bu bağlamda ilgili dönemdeki gelişmelerin de söz konusu duruma katkısı bulunmaktadır.<sup>2</sup> Yazma eserleri ve literatürü elden geçirdiğimizde karşımıza belli başlı öncü isimlerin çıktığı görülmektedir. *Kasîde-i Nûniyye* şerh geleneği özelinde Hayâlî’den sonra geleneğin neşvünemasına vesile olan Mehmed İsmet bulunmaktadır. Mehmet İsmet Efendi, Lâle Devri olarak anılan 1718-1730 arasındaki süreçte İstanbul’da Hanefî-Mâtürîdî ekolüne göre kelâmî faaliyet yürüten bir Osmanlı-Türk âlimidir. Dönemin idari erkinin danıştığı bilginlerden olan Hacı Çelebi, aynı zamanda kültür hamlelerinde yer almış ve çeşitli alanlarda eserler kaleme almıştır. Bu makalede onun hayatına ve eserlerine kısaca temas edecek, ardından onun Osmanlı kelâmı ve düşüncesine olan katkılarını inceleyeceğiz.

## 1. Hacı Çelebi’nin Hayatı ve Eserleri

Hacı Çelebi Muhammed İsmet, IV. Mehmed döneminde sadrazam kethüdası olarak görev yapan İbrâhim Efendi’nin oğludur. İstanbul Lâleli’de doğan Mehmed İsmet Kethüdâzâde, Hacı Çelebi ve Hacı Efendi olarak anılmıştır. Hattat Hâfız Osman’dan (ö. 1110/1698) sülüs ve nesih hatlarından icazet alarak hattat olan Hacı Çelebi’nin “Nebuved hayr der ân hâne ki ismet nebuved” (İçinde ismetin/korunmuşluğun bulunmadığı evde hayır yoktur) diyerek Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiştir. Şeyhi Nakşibendiyye’nin Müceddidiyye kolunu İstanbul’a taşıyan Semerkand doğumlu Şeyh Murâd Buhârî’dir (ö. 1132/1720).<sup>3</sup>

25 Cemâziyelâhir 1112 (7 Aralık 1700) tarihinde hac yolculuğuna çıkan<sup>4</sup> Hacı Çelebi, daha sonra h.

\* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı kapsamında kaleme alınan “Kasîde-i Nûniyye Şerh Geleneği Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı Mâtürîdîliği” başlıklı doktora tezimizdeki veriler esas alınarak hazırlanmıştır. Makalenin son şeklini almasında katkıları olan Ömer Ergül ile isimlerini bilmediğim yazı hakemlerine ve derginin editöryal ekibine teşekkürlerimi sunarım.

<sup>2</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat v.dğr. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 47-95.

<sup>3</sup> Bk. Halil İbrahim Şimşek, “Murâd Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 31/185-187.

<sup>4</sup> Bu bilgiyi Câbizâde Halil Fâiz’in *Dîvân*’ının zahriyesinden öğreniyoruz. Altına “Hocamızın hattındandır, Allah ona rahmet eylesin” (min hattı üstâzinâ, rahimehullâh) kaydının düşülmesi, bu notun eserin müellifi tarafından yazılıp



1135 (1722-1723) yılında Kıbrıs üzerinden Kudüs'e deniz yolculuğu yapmıştır.<sup>5</sup> Onun muhtevasını tam olarak bilemediğimiz bu seferleri sayesinde Arapça'ya ve İslâmî ilimlere olan vukufu artmış olmalıdır. Nitekim h. 1138 (1725) tarihinde mülâzım iken *Aynî Tarihi*'ni çevirecek olan ekibe dâhil edilmesinde onun bu tecrübesi etkili olmuş olmalıdır.

Hacı Çelebi, h. 1141 (1728-1729) yılında imtihanla başarılı olarak Hariç Medresesi, akabinde aşama aşama yükselerek mûsile-i Süleymaniyye müderrisliği makamlarına kadar gelmiştir.<sup>6</sup> 2 Zilkade 1160'de (5 Kasım 1747) müderris iken vefat etmiş, Merkezefendi mezarlığına defnedilmiştir. Vefat tarihine ebced hesabıyla "tesnîm-i İsmet" sözüyle işaret edilmiştir. Üç dilin (Arap, Fars ve Türk) şiiriyle ilgilenmiş; biyografisi şair tezkirelerinde de zikredilmiştir.<sup>7</sup> Hatırı sayılır bir kitap koleksiyonuna sahip olan ve son dönemde yapılan çalışmalarda hâfızıkütüplük yaptığı da ortaya çıkan<sup>8</sup> Hacı Çelebi'nin Hanefî-Mâtürîdî kelâmında etkili birkaç çalışmaya imza atmıştır. Bunlar Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Nûniyye* isimli akide manzumesi üzerine yazdığı *el-Fevâidü'n-nadriyye fî halli'n-Nûniyyeti'l-Hadriyye* ve *er-Rifdü'n-nadır alâ akâidi'l-Hadır* isimli şerhleri ve Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) Adudüddin el-Îcî'ye (ö. 756/1355) ait *el-Akâidü'l-Adudiyye*'ye yazdığı şerhin ta'liki olan *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*'dir. Ayrıca Farsça-Türkçe sözlüğü şerhi, istiare ve vaz' gibi dil bilimleri, fıkıh usulü, İslâm felsefesi, takvim ve zaman hesaplamalarına dair risalelerin yanı sıra birtakım çeviri çalışmaları bulunmaktadır.<sup>9</sup>

## 2. Kelâm'a Bakışı

Hacı Çelebi'nin kelâma bakışı ana hatlarıyla Hanefî-Mâtürîdî mezhebi eksensidir. O, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* eserinde hem kelâma hem de Ehl-i sünnet'e bakışını ortaya koymuştur. Eserin zeminini oluşturan şerhin ana metni olan *el-Akâid*'de Adudüddin el-Îcî'nin fırak hadisini anarak fırka-i nâciye ile Eşâire'nin yani Eş'arîlerin kastedildiğini söylemesi bu literatüre bir

sonrasında Hacı Çelebi tarafından ona aidiyetinin tespit edildiğini göstermektedir. Muhtemelen bu nüsha da Câbîzâde'nin ölümü sonrası Hacı Çelebi'ye intikal etmiştir. Bk. Câbîzâde Halil Fâiz, *Dîvân* (Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz FB 509), 1a.

<sup>5</sup> Hacı Çelebi, bu bilgiyi Kıbrıs'taki Hala Sultan Türbesi'ni ziyaret ettiğini söylediği sırada vermiştir. Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2100), 60a; agm., *er-Rifdü'n-nadır*, 98.

<sup>6</sup> Osmanlı'daki bu medrese kademelerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/327-333.

<sup>7</sup> Biyografisi için bk. Süleyman Sadeddin Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn* haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 344; Azmî-zâde Hüseyin Râmiz, *Âdâb-ı Zurafâ: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*, haz. Sadık Erdem (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1994), 227-228; Esad Mehmed Efendi, *Bâğçe-i Safâ-Endûz*, haz. Rıza Oğraş (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 149; Fatîm Efendi, *Hâtimetü'l-eş'âr (Fatîm Tezkiresi)*, haz. Ömer Çiftçi (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 359-360; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayan; sad. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/471; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 1/383; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2/679.

<sup>8</sup> Onun istinsah ettiği eserlerin yanı sıra şahsî kütüphanesini oluşturan bir âlim olduğuna ilişkin bk. Salim Aydın, "İsmet Mehmed Efendi (ö. 1747) ve Tedâhül-i Seneye Dair Risâlesi", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 15 (2009), 233-235; İsa Uğurlu, "18. Yüzyılda Şahsi Bir Kütüphanenin İnşası ve Dağılışı: Mehmed İsmet Efendi Kütüphanesi Örneği", *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 14/2 (2024), 529-552.

<sup>9</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "İsmet Mehmed Efendi (ö. 1747) ve Tedâhül-i Seneye Dair Risâlesi", 224-233; Abdullah Uğur, "Muhammediye'nin Bir Beyti Üzerine Mehmed İsmet'in Şerhi", *Edebali İslamiyat Dergisi*, 4/2 (2020), 4-6.

şekilde dâhil olan Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin dikkatlerinden kaçmamıştır. Bu bağlamda Süleymân Fâzıl Efendi (ö. 1134/1722), İcî'nin metnine yazdığı şerhte Eş'arîlerin yanı sıra Mâtürîdîlerin de Ehl-i sünnet kapsamında olduğuna işaret etmiştir.<sup>10</sup> Meseleye daha dakik bir şekilde bakan Hacı Çelebi ise İcî'nin *Akâid*'inde Ehl-i sünnet olarak Eş'arîleri anmasının nedeninin kendisinin Şâfiî olduğu, Fârs ve Irâkeyn'de (Irak ve İran) bunun yaygın olmasıyla açıklamıştır. Ehl-i sünnet'in Hanefîlerin ıstılahına göre ise Mâtürîdiyye olduğunu belirten Hacı Çelebi, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir halkının bu mezhepten olduğunu eklemiştir. Ona göre İcî, fûruda Şâfiî ve Fârs ahalisinden olduğu için böyle söylemiştir; zira içinde bulunduğu şartlar açısından böyle demesi de normaldir.<sup>11</sup> İcî'nin fırka-i nâciyeyi Eşâire'ye hasretmesini dilsel açıdan da irdeleyen Hacı Çelebi, sahabe ve tabiinin bu fırkadan olmadığını âşikâr olup bu kullanımın onları da içerecek genel niteleyici bir anlamda olduğunu belirtmiştir. Ona göre özel isim olan Eşâire, İcî tarafından Ehl-i sünnet'i mutlak anlamda kuşatıcı bir şekilde kullanılmıştır. Hacı Çelebi, söz konusu akide metninin şârihi olan Devvânî'nin Eşâire'yi diğer kaynaklarda kullanıldığı şekliyle açıkladığını; ancak İcî'nin muradının bu olmayıp onun ilgili ifadeyi vaz' itibarıyla kullandığını söylemiştir.<sup>12</sup> Yani bu fırkaya Ehl-i sünnet isminin verilmesi, tekellik anlamında olmayıp hem örfî hem de vaz'î bir temele dayanmaktadır. Nitekim bunun böyle olduğunu gösteren bir husus da İcî'nin *Mevâkıf*'inin son kısmında fırka-i nâciyeden bahsederken Eşâire'nin yanı sıra muhaddislerden olan selef ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ı anmasıdır.<sup>13</sup> Hacı Çelebi'ye göre İcî'nin muhaddisleri kurtulan fırka kapsamında görmesi, bunların hadis ve sünnete olan bağlılıklarından, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ı ayrıca anması da bu ismin müctehidler döneminde ortaya çıktığına ve kelâmcılardan Eşâire ve Mâtürîdiyye'ye işaret etmek içindir.<sup>14</sup>

Hacı Çelebi, seleften nakledilen sözleri gerekçe göstererek kelâma karşı bir tutum sergileyen grupları “mütekaşşife” olarak nitelemiş ve Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde*'sinden aktardığı cevapları onlara yöneltmiştir. Buna göre sefelin zemmettiği kelâm, Ehl-i sünnet öncesi dönemde söz sahibi olan filozoflar ve Mu'tezile'nin kelâmıdır. Nitekim Ehl-i sünnet kelâmının reisi iki kişi olup bunlardan biri Hanefî olan İmâm Mâtürîdî, diğeri ise Şâfiî olan İmâm Eş'arî'dir. Bunları kısaca tanıtan Hacı Çelebi, makbul kelâmın nasıl olması gerektiğine dair mezkur eserden uzun nakiller yapmıştır.<sup>15</sup> Eserin dibacesine düştüğü bu uzun notların ardından o, Devvânî'nin İcî akidesine yaptığı şerhteki problemleri ve karmaşık hususları “meşayihimizden duyduğumuz ya da muhakkiklerin eserlerinden istifade ettiğimiz veyahut aklımıza gelen düşüncelerle” çözeceğini vaad etmiştir.<sup>16</sup> Bununla birlikte yine girişteki hamdele kısmında bulunan “bizi taklitten koruyan” şeklindeki ifadeye dair açıklama yapmaktan geri durmamıştır. Eş'arî'nin mukallidi olan Devvânî'nin korunduğunu söylediği taklitle, mezhebî

<sup>10</sup> Süleymân Fâzıl er-Rûmî, *el-Fevâidü's-Seniyye fî şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 456/4), 34a.

<sup>11</sup> Hacı Çelebi, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1233), 2b.

<sup>12</sup> Hacı Çelebi, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Esad Efendi, 1233), 18b-19a.

<sup>13</sup> Bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. bs., 2021), 3/810-811.

<sup>14</sup> Hacı Çelebi, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Esad Efendi, 1233), 19a, 21a.

<sup>15</sup> Hacı Çelebi, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Esad Efendi, 1233), 5a-9a.

<sup>16</sup> Hacı Çelebi, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Esad Efendi, 1233), 9b.

durumunun çelişebileceği iddiasına değinmiş ve başka bir muhaşşinin mezhepteki bu taklidin hususi meselelerde şart olmadığı şeklindeki cevabını zikretmiştir. Dolayısıyla ona göre Devvânî, burada taklidi içtihadın karşıtı olarak kullanmıştır. Hacı Çelebi içtihadı ise mezhepte içtihad, meselede içtihad şeklinde ikiye ayırmıştır.<sup>17</sup> Önceki muhaşşileri de yeri geldiğinde eleştiren<sup>18</sup> Hacı Çelebi, çok çeşitli kaynaklardan yararlanmışır. Bu bağlamda Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Maktûl Sühreverdî (ö. 587/1191), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Hocaîade Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488), Devvânî, Mirzâcân Habîbullah eş-Şîrâzî (ö. 994/1586) gibi isimlere atıflar yapmıştır. Müellif hattıyla günümüze ulaşan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1233'teki mecmuanın ilk eseri olup yazılış tarihi belli değildir. Mecmuanın ikinci eseri, yine Hacı Çelebi'nin hattıyla onun ilk Nûniyye şerhi olup Ali İzzet Paşa'ya (ö. 1147/1734) sunulmak üzere nispeten daha özenli şekilde hazırlanmıştır. Bu durum, onun dibacede bu paşanın ismini anması, zahriyede “defterdarın yüce kütüphanesi” için hazırladığını belirtmesi ve nihayet eserin sonunda bu şahıs için şiir yazmasında tebellür etmektedir.<sup>19</sup>

### 3. Nûniyye Şerhlerinin Hikâyesi

Hacı Çelebi'nin *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-Nûniyyeti'l-Hadriyye* ve *er-Rifdü'n-nadır alâ akâidi'l-Hadır* adında iki tane Nûniyye şerhi bulunmaktadır. Onun ilk Nûniyye şerhini telifinde arkadaşı ve hocası Halîl Fâiz Efendi etkili olmuştur.

Câbîzâde Halîl Fâiz Efendi (ö. 1134/1722); Boşnak Sâlih Efendi, Kara Halil Efendi (ö. 1123/1711), Mutavvelci Mehmed Efendi (ö. 1131/1719) ve Mestçîzâde Abdullah Efendi'nin (ö. 1150/1737) talebesiydi. Astronomi, dil bilimleri ve dinî ilimlerle ilgilenen Yedikulleli Câbîzâde Hâlîl Fâiz'in sevdâ illetine tutularak 11 Cemâziyelevvel 1134 (27 Şubat 1722) tarihinde evinde kendini asarak intihar etmesi şeklinde gerçekleşen trajik ölümü Hacı Çelebi'de büyük bir şok etkisi yaratmıştı.<sup>20</sup> Hacı Çelebi, onun Nûniyye'nin henüz ilk altı beyti üzerine yazdığı şerhinin taslağını bulunca ne yapacağına tam olarak karar verememişti.<sup>21</sup> O, yaptığı istihare ve istişareler sonucunda merhûm arkadaşına vefa borcunu yerine getirmek adına bu şerhi tamamlama kararı aldı ve eserin devamını da yazarak *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-Nûniyyeti'l-Hadriyye* ismiyle *Kasîde-i Nûniyye*'nin ikinci şerhini telif etmiş oldu. O, Nûniyye'nin sondan 4 beytini şerh etmeyerek toplam 101 beyit

<sup>17</sup> Hacı Çelebi, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Esad Efendi, 1233), 10a.

<sup>18</sup> Bk. Hacı Çelebi, *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* (Esad Efendi, 1233), 15b.

<sup>19</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-Nûniyyeti'l-Hadriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1233), 37a, 39a, 107a.

<sup>20</sup> Câbîzâde'nin şair tezkirelerinde de zikredilen terceme-i hâlî dikkate alınarak hazırlanan biyografisi ve eserlerinin listesi için bk. Özgür Kıyçak, “Câbî-zâde Halîl Fâiz'in Türkçe Şiirleri”, *Tarih Okulu Dergisi*, 12/43 (Aralık 2019), 1864-1866. Râmîz'in de naklettiği üzere Hacı Çelebi, Câbîzâde'nin ölüm tarihi için şu tarihi düşürmüştür: Hayf Fâiz Efendi, -sene 1134-. Râmîz, *Âdâb-ı Zuraîfâ*, 228. Vefat tarihinin ayrıntısı Halîl Fâiz Efendi'nin *Dîvân*'ının Hacı Çelebi'ye intikal ettiğini tahmin ettiğimiz nüshasının, Farsça yazılan zahriyesinde notunda da teyit edilmiştir. Bk. Câbîzâde, *Dîvân* (Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz FB 509), 1a.

<sup>21</sup> Bu şerh bazı kaynaklarda *Hâşiyetün alâ Şerhi'n-Nûniyye li-Hızır Bey* olarak anılmışır. Bk. Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Murâdî, *Târîhu'l-Murâdî = Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* (Bulak: el-Matbaatü'l-Mîriyyeti'l-Âmire, 1301), 2/105; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/355.

şerh eden Hayâlî'nin aksine eserin bütün beyitlerini şerh eden ilk şârih olmuştur. Hacı Çelebi'nin müderrislik hayatına başladığı yılda, 24 Zilhicce 1141'de (21 Temmuz 1729) tarihinde tamamlandıktan sonra Ali İzzet Paşa'ya sunulmuştur.<sup>22</sup>

Hacı Çelebi eserin telif nedenini mukaddime kısmında anlatırken şerhini yalnız Ehl-i sünnet ve'l-cemâat akidesine göre düzenlediğini, çok zorlansa da gönüllü olarak üstlendiği bu telif işini imkân ölçüsünde yapmaya çalıştığını söyleyerek adını "Hazreti Alimir İzzet" şeklinde andığı İzzet Ali Paşa'ya ithaf ettiğini belirtir ve sonra şerhinin ismini anar. Eserin son kısmında "İbnü'd-Deftêrî el-Vezîr" olarak andığı bu paşa için bir şiir<sup>23</sup> yazmayı da ihmâl etmeyen Hacı Çelebi'nin mezkûr paşa ile daha önce h. 1138'de (1725-1726) başlayıp bir yıl süren *Aynî Tarihi*'ni çevirisini hazırlayan ekipte yer almış olması da dikkate değer bir husustur.

Hacı Çelebi, Hayâlî'den başka kimsenin bu kasidenin sırlarını açmadığını, onun şerhinin de lafızları çözümlemek ve irab açıklamaları yapmaktan uzak olduğunu, öte yandan Hayâlî'den başka bir şârih işitmediğini söylemektedir. İ'tizalî görüşleri ise rahatsızlığa (*melâl*) yol açtığı için uzun anlatmayacağını belirten Hacı Çelebi, daha evvel bu eseri telife birkaç kere girişmekle birlikte azminin kırıldığını da itiraf etmektedir. Ayrıca herkesin kendi zamanından şikâyetçi olduğunu bilmekle birlikte bir müddet bazı anlayışsız insanlarla muhatap olmak zorunda kaldığını, nihayet sıkıntılarının ortadan kalkmasıyla eserini yazabildiğini söylemektedir.<sup>24</sup> Nitekim o, bu şerhini müderrisliğe atandığı yıl tamamlamıştır. Böylelikle eser, Halîl Fâiz Efendi'nin vefatından 7 yıl, *Aynî Tarihi* çevirisi projesinden de 2 yıl sonra vücuda gelmiştir.

Yer yer "erdemli şârih" (*eş-şârihu'l-fâzıl*) olarak andığı Hayâlî'nin *Nûniyye* şerhinden yararlanan yazar, çeşitli kaynaklardan yararlanmış ve sözlük, nahiv ve irap açıklamalarına girişmiştir. İbn Rüşd (ö. 520/1126), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274), İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi isimlerin yanı sıra Şerefeddin et-Tilimsânî (ö. 644/1246), İbn Arafe (ö. 803/1401), Senûsî, İbrâhim el-Lekânî (ö. 1041/1632) gibi Kuzey Afrika Eş'arîliğinin önemli şahsiyetlerine atıflar yapmıştır. Hanefî-Mâtürîdîliğin önemli temsilcilerinden olan Şemseddin es-Semerkindî (ö. 702/1303), Ebü'l-Berekât en-Nesevî (ö. 710/1310), Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve İbnü'l-Hümâm'dan (ö. 861/1457) yararlanmıştır.

Bu şerhte Hanefî-Mâtürîdî kaynaklar ve müteahhir dönemin ansiklopedik kelâm eserlerinin yanı sıra Kuzey Afrika Eş'arîliğinin kaynaklarının da kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Özellikle *Şerhu'l-Meâlim* ve *Şerhu'l-Cevhere* gibi bölge ulemasının eserlerine başvurmalarının ardında onun Arap beldelerindeki ikameti sırasında bu eserlere aşinalık kazanması olabileceği gibi, Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) kanalıyla Lekânî'nin eserlerinin İstanbul muhitinde yayılmasının da tesiri olabilir.<sup>25</sup> Hacı Çelebi, muhtelif kaynaklara atıflar yapmakla birlikte okuyucularını yer yer

<sup>22</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1233), 107a.

<sup>23</sup> Söz konusu şiir, mezkûr paşanın vefatının hemen ardından 1147 yılının Şaban'ının sonlarında (Ocak 1735) müellif tarafından istinsah edilen Veliyyüddin Efendi, 2100 nüshasında yer almamaktadır. Bk. Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-Nûniyyeti'l-Hadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 98b.

<sup>24</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-Nûniyyeti'l-Hadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 1b-2b.

<sup>25</sup> Kadızâdeliler hareketinin kurucusu Kadızâde Mehmed Efendi de yazdığı otobiyografik risâlesinde Lekânî'den *Cevheretü't-tevhîd* okuyarak icazet aldığını belirtmiştir. Bu durum Eş'arî akidesine dair söz konusu manzumenin Osmanlı başkentinde yayılmasına katkı sunmuş olmalıdır. Bk. Ali Durmuş, "Kadızâde Mehmed Efendi'nin

*Tavâli*, *Mevâkıf* ve *Makâsıd* gibi kapsamlı eserlere ve bunların şerhlerine de yönlendirmektedir. Çok yönlü bir şerh olarak hazırlanan bu metin, ihtilaf noktalarının tahkik edilmeye çalışıldığı ve genellikle Mâtürîdîlik mezhebinin görüşlerinin tercih edildiği orta hacimli bir kelâm eseridir. Bütün beyitlerinin şerh edildiği göz önünde bulundurulursa *Nûniyye*'nin tamamını kapsayan ilk şerhtir.

Hacı Çelebi, bu eserin telifinin ertesi yılı, 1142'de (1729-1730) *er-Rifdû'n-nadır alâ akâidi'l-Hadır* adıyla kısa bir *Nûniyye* şerhi yazmıştır.<sup>26</sup> Hem müellif hattıyla (Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3249) hem de önemli bir kısmı müellifin hayatında çoğaltılan nüshalarıyla günümüze ulaşan bu şerh,<sup>27</sup> kısmen öncekinin özeti gibi olmakla birlikte tasavvuf ve İslâm felsefesi terminolojisinden yalıtılmış ve Mâtürîdîlik odaklı bir eser hüviyetindedir. Bu şerhin ithaf edildiği kişi dibacede dolaylı olarak "Hz. Peygamber'in babasının adaşı olan yetkin fakih" olarak belirtilmiştir. Eserin bulunduğu müellif hatlı mecmuanın zahriyesinden anlaşıldığına göre bu kişi Paşmakçızâde Abdullah Efendi'dir (ö. 1145/1732).<sup>28</sup>

Bu eser, önceki şerhe göre kelâmî nosyona daha yakındır ve içerisinde genellikle akaid ve kelâm eserlerine atıf yapılmıştır. Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin yaklaşımının tercihe şayan oluşu özellikle de ihtilafli noktalarda daha da belirginleştirilmiştir. Bu eser memzuç şerh metoduyla yazıldığı için olsa gerek, manzumedeki kelâmî tonlama ile uyum sağlanmaya çalışıldığı gözlenmektedir.

Hacı Çelebi tamamı kendisine ait olan bu muhtasar *Nûniyye* şerhini neden ve nasıl telif etmiştir? Öncelikle onun bu şerhin başında *Nûniyye*'ye olan bakışını ifade etmek gerekmektedir. Hacı Çelebi eserine hamd ve salât ile başladıktan sonra en şerefli ilmin akaid ilmi olduğunu belirterek bu alana dair birçok eseri gözden geçirdiğini ancak *Kasîde-i Nûniyye* gibisine denk gelmediğini ifade eder. Şârih *Nûniyye*'nin kelâm-akaid manzumeleri içinde bedendeki ruh gibi, adeta insandaki göz gibi ya da varlıklar içindeki insanın konumu gibi yüce olduğunu söyler. *Nûniyye*, hacminin küçüklüğüne rağmen temel kelâm meselelerine itiraza mahal bırakmayan bir şekilde özlü ibaresiyle işaret etmektedir. Onun bu denli kıymetli bir eser olmasından ve daha önce kendisinin

Bilinmeyen Risalesi Risâle-I Müdâfa'a Işığında Hayatı Ve İlmi Kişiliği -Tercüme Tahkik Ve Değerlendirme-", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 339, 346.

<sup>26</sup> Eserin tahkikli neşri için bk. Hacı Çelebi, *er-Rifdû'n-nadır alâ akâidi'l-Hadır*, thk. Muhammed Osman Doğan (Amman: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1442/2021).

<sup>27</sup> Eserin bilinen diğer nüshaları şunlardır: a) h. 1144 (1731-1732) tarihli Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 328, 1a-23a; b) Cemaziyelahir 1146 (Kasım-Aralık 1733) tarihli Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi, 512, 1a-34a; c) h. 1160 (1747-1748) tarihli Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1445, 1a-32a; d) el-Hâc Feyzullah tarafından Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 328 nüshası esas alınarak 1207 (1792-1793) yılında hazırlanan Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade 125, 1b-25b. Bu nüshaların detaylı tavsifi için bk. Muhammed Osman Doğan, "Dirâse" (Hacı Çelebi, *er-Rifdû'n-nadır*), 37-40.

<sup>28</sup> Hacı Çelebi, *Mecmûa* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3249), 1a. Bu esere yönelik tahkikimizin inceleme kısmında müellif hatlı nüshanın zahriyesindeki not gözümüzden kaçtığı için dibacedeki örtülü ithaf ile isim uygunluğu ve fetva konusundaki yetkinliğine yapılan övgüden dolayı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) kastedilmiş olabileceğini yazmıştık. Bk. Doğan, "Dirâse", 35-36. Müellifin kaleminden çıkan ilgili not sayesinde o kişinin dönemin Rumeli Kazaskeri olan Paşmakçızâde Abdullah Efendi olduğu hususu aydınlandı. Patrona Halil İsyanı sırasında da önemli bir konumda bulunan Paşmakçızâde, eserin kendisine ithaf edilmesini takip eden h. 1143 (1731) yılında Şeyhülislâmlığa atanmıştır. Bk. Hacı Çelebi, *Mecmûa* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3249), 1a; Mehmet İpşirli, "Paşmakçızâde Abdullah Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/185.

buna dair bir çalışması bulunmasından, keza yeni ve taze olan şeylere insanların nefislerinin daha çok meyletmesinden ötürü alışılmamış (*garîb*) bir üslup deneyerek bu eseri ortaya koyduğunu söyler. O, faydasız uzatmadan mümkün mertebe sakınmak, çok az açıklama ile eksik kalmayacak derecede kısa tutmak, “hastaya yaramayan ve susuzu kandırmayan” denilmeyecek, okunması kolay olup kapalılıktan uzak bir eser olarak tasarladığı bu şerhinin bazı yerlerini önceki şerhinden kısaltmalar yapmak suretiyle oluşturmuştur.<sup>29</sup>

#### 4. Kelâmî Görüşleri

Hacı Çelebi, Hızır Bey’in 105 beyitlik *Nûniyye* kasidesini şerh etmekle kalmamış; eserin son taraflarından 4 beytini şerh etmeyen ve Mâtürîdîliğe yeterince yer vermeyen ilk şârih Hayâlî’nin aksine bu mezhebin görüşlerini daha sistemli şekilde anlatmıştır. Özellikle Hayâlî’nin Mâtürîdiyye isimlendirmesine yer vermemesi göz önünde bulundurulursa onun, bu ismi ilk kullanan *Nûniyye* şârihi olduğu belirtilmelidir. O, *Fevâid*’de İmam Mâtürîdî’yi tekvin kısmında anmış, Mâtürîdiyye’nin hüsün-kubuhdaki görüşünün Mu’tazile’den farkını açıklarken “Hanefiyye” tabirini kullanmıştır.<sup>30</sup> Öte yandan *Rifd*’de tekvini “Hanefî meşayihimiz”a nispet etmiş; hüsün-kubuhla ilgili beyitteki “ancak biz” ifadesini “Ehl-i sünnet ve’l-cemâatten olan Mâtürîdiyye topluluğu” şeklinde açıklamış;<sup>31</sup> Allah’ın fiillerinin maslahattan yoksun olmadığına ilişkin ta’lîl görüşünde “Mâtürîdiyye”yi anmış, Hz. Osman’ın Hz. Ali’ye üstün tutulması konusundaki beyitte bu yönde fetva verdiğinden bahsedilen “meşayihimiz” ile ya Mâtürîdiyye’nin ya da mutlak olarak Ehl-i sünnet’in kastedilmiş olabileceğini söylemiştir.<sup>32</sup> *Nûniyye* şerhlerinde hatırı sayılır bir şekilde Hayâlî’nin *Nûniyye* şerhinden yararlanan Hacı Çelebi’nin temel kelâmî konulardaki yaklaşımlarını ilâhiyyât, fiiller, nübüvvet, meâd ve diğer konular (iman ve imâmet) şeklindeki 5 bölümde ele alabiliriz.

ilâhiyyât bağlamında Hacı Çelebi, Allah’ın varlığının delilleri olan hudûs ve imkân delillerinin yanı sıra gaye ve nizam deliline de işaret etmiştir.<sup>33</sup> O, sıfatlar meselesinde klasik Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip etse de bazı açıklamalarında nazarî tasavvuf ehlinin görüşlerine yakınlaşmış; ibnü’l-Arabî’ye atıfta bulunarak sıfatların zâtın aynı olduğu görüşünü öne çıkarmıştır. *Fevâid*’de kemâl ehlinin Allah’ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu söylediklerini ve bununla da Allah’ın bir şeyi yokluktan çıkardığında kendi zâtına ilave bir kudretin zâid olmadığını kastettiklerini belirterek bunu sûfiyye imamlarının muhakkiklerine nispet etmiş ve övmüştür.<sup>34</sup> Yine *Fevâid*’de teselsülü iptal yöntemlerinden arşî burhan yöntemini geliştiren Maktûl Sühreverdî için Hayâlî şerhindeki “İşrâk sahibi” nitelemesinin önüne “kâmil filozof, erdemli hakîm” ifadelerini getirmiştir.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdû’n-nadır*, 57-58.

<sup>30</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü’n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 36a, 48b.

<sup>31</sup> Kazâbâdî de söz konusu ifadeyi “biz Mâtürîdiyye topluluğu” şeklinde açıklamıştır. Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2380), 8a.

<sup>32</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdû’n-nadır*, 77, 85, 87, 113.

<sup>33</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü’n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 10a-10b.

<sup>34</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü’n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 27b-29a.

<sup>35</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü’n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 9b-10a. Bk. Hayâlî Ahmed Efendi, *Şerhu’l-allâme el-Hayâlî ale’n-Nûniyye*, thk. Abdünnasîr el-Melîbârî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1429/2008), 159.

Hacı Çelebi Allah Teâlâ'yı hulûl ve ittihâddan tenzih etmenin konu edildiği 13. beyitteki “irfan sahipleri” ile kastedilenin; *Fevâid*'de Ehl-i sünnet ya da takvâlî ve sâfi olan sûfiyye olup onların peygamberlerin varisleri olduğunu söylerken *Rifd*'de ise sadece Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ı anmıştır.<sup>36</sup> O, *Fevâid*'de Cürcânî'nin *Vahdet-i vücûd*'a dair Farsça yazdığı risâleyi de tavsiye ederek onu okuyan kişinin kavmin (sûfilerin) tevhidin hazretleri hakkındaki sözlerini daha iyi anlayacağını belirtmiştir.<sup>37</sup>

Hacı Çelebi, Hanefî-Mâtürîdî kimliğini her fırsatta vurgulamıştır. Nitekim *Rifd*'de Hayâlî şerhinden istifadeyle Mâtürîdîlerin tekvin görüşünü anarken “Hanefî meşayihimiz” demiş ve “muhakkik nâzım” Hızır Bey'in sözünün zâhirinden bu mezhebi seçtiğinin anlaşıldığını belirtmiştir.<sup>38</sup> O, “Tekvinin mükevvenin aynı mıdır değil midir?” problematiği etrafında İmâm Mâtürîdî ve İmâm Eş'arî'nin görüşlerini uzlaştırmaya girişmiş; bu konuyu bazı Hanefî ve Şâfiîlerin dallandırıp budaklandırmak ve kendi tarafı lehine olan delilleri öne çıkarmak suretiyle asabiyelerini güçlendirmeye çalıştıklarını belirtmiştir. Oysaki bu husus, iki taraf arasında bid'at ve dalâlete nispet etmeyi gerektirmeyecek meselelerdendir.<sup>39</sup>

Akıl ve değerlere dair olan 33. beyitte hüsün-kubuhun şer'î olup “biz”e göre bazı konularda aklî olduğu belirtilmiştir. Hacı Çelebi, beyitteki “biz” ifadesini *Fevâid*'de “Mâtürîdiyye topluluğu” olarak açıklarken *Rifd*'de buna “Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'tan olan” ifadesini eklemiştir.<sup>40</sup> O, hüsün-kubuh meselesinde Sadrüşşerâ'nın *Tavzîh*'ine atıf yaparak Hanefîler, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin bu husustaki anlayış farklılığını tetkik etmiştir.<sup>41</sup>

İhtiyâr ve kesbe dair olan 34. beyti Hacı Çelebi, *Fevâid*'de açıklarken kesb ve ihtiyârın mecazen değil, hakikaten olduğunu vurgulamakla birlikte bu beytin hem kulun ihtiyârî fiillerini yarattığını iddia eden Mu'tezile'ye hem de kesb ve ihtiyârı büsbütün reddeden Cebriyye'ye reddiye olduğunu belirtmiştir. Ardından “fâzıl şârih” olarak nitelediği Hayâlî'nin şerhinden uzun bir alıntı yapmıştır.<sup>42</sup> *Rifd*'de ise ihtiyâr kelimesini “cüz'î” ile kayıtlayan Hacı Çelebi, *Fevâid*'deki bazı açıklamalarına kısa bir şekilde yer vermiştir.<sup>43</sup>

Allah'ın hükümlerinin illete dayandırılması anlamına gelen ta'lîle ilişkin olan 35. beyitte; aklın Allah'ın verdiği hükümde bir etkisinin olmayıp söz konusu dayandırma konusunda iki görüş

<sup>36</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 16a-16b; agm., *er-Rifdü'n-nadır*, 71.

<sup>37</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 18a. Hazret, felsefî tasavvufta genellikle hakikat ve bunun evrendeki tecellileri anlamında kullanılmıştır. Bu terim, varlığın mertebeleri için beşli anlayışı esas alan İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi “hazerât-ı hams” (beş hazret) şeklinde de ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Hazret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/146-147.

<sup>38</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdü'n-nadır*, 77-78.

<sup>39</sup> Bk. Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 36a-40a.

<sup>40</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 48a; agm., *er-Rifdü'n-nadır*, 85. Nûniyye'nin diğer şârihlerinden Kazâbâdî ve Yenîşehrî de “Mâtürîdiyye topluluğu” açıklamasına katılmışlardır. Karsî ise Türkçe şerhinde bunu “akıllılar topluluğu” ile yorumlamıştır. Bk. Kazâbâdî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 2380), 8a; Karsî, *Şerh-i Nûniyye* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 1561), 37b; İbrâhim b. Abdülvehhâb el-Yenîşehrî, *Muhyî'l-ümme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2168), 57b.

<sup>41</sup> Bk. Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 48a-49a.

<sup>42</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 49a-49b; krş. Hayâlî, *Şerhu'n-Nûniyye*, 236-239.

<sup>43</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdü'n-nadır*, 86-87.

olduğu belirtilirken Hacı Çelebi, bu hususta iki şerhinde farklı bir tutum sergilemiştir. O, *Fevâid*'de 35. beyti açıklarken aklın Allah'ın hükmünde bir dahil olmadığına ilişkin kısmı anarak Eş'arîlere ve onlara muvafakat eden bazı yetkin ilahiyatçı filozoflara göre Allah'ın fiilleri ve hükümlerinin muallel olmadığını belirtmiştir. *Rifd*'de ise *Fevâid*'dekinden biraz farklı bir anlatım tarzını benimsemiş gözükmektedir. 35. beyitteki akıl kelimesinin üzerinde de duran Hacı Çelebi, meseleyi öncelikle Eş'ariyye-Mâtürîdiyye tartışması bağlamında ele almıştır. Buna göre Allah'ın fiilleri Eş'arîler nezdinde amaçlarla muallel değilken, Mâtürîdîlerce Allah'ın fiili maslahattan yoksun değildir. Nitekim "erdemli efendi" (*el-mevle'l-fâzıl*) Sadrüşşerîa şöyle demiştir: Allah'ın fiilleri kulların maslahatlarıyla mualleldir, bununla birlikte Mu'tezile'nin aksine aslah O'nun için vacip değildir; bunların muallel olmadığını söyleyen haktan ne kadar uzaklaşmıştır; zira peygamber göndermek ve mucizeler göstermek halkı hidâyete erdirmek için olup ta'lîli inkâr eden nübüvveti de inkâr etmiş olur. Hacı Çelebi, ta'lîl lehine Teftâzânî'den yaptığı nakilde hak olan görüşün bazı fiillerin, özellikle de şer'î hükümlerin hikmet ve maslahatlarla ta'lîlinin aşîkârlığından bahsetmiş ve buna dair bazı ayet ve hadisleri delil olarak zikretmiştir.<sup>44</sup> Buradaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere *Fevâid*'de ta'lîle mesafeli olan Hacı Çelebi'nin daha özet bir eser olan *Rifd*'de meseleyi anlatım biçimi dâhil olmak üzere tercih ettiği görüşün değiştiği görülmektedir. Bunda meselenin Eş'arî-Mâtürîdî ihtilafı olarak sunulmasının da rolü bulunmalıdır.

Atomcu evren anlayışını yansıtan 40. beyitte Hızır Bey, unsurlar ve feleklerin hâdis olup bunların parçalarının burhân ile cevher-i ferd olduğunu söylemiştir. Hacı Çelebi, *Fevâid*'de bu beyti kelime kelime şerh etmiştir. Hacı Çelebi, filozofların cismin heyûlâ ve sûretten meydana geldiğine ilişkin görüşlerini kabul etmenin âlemin kıdemi, cismanî haşrın reddine yol açacağını; bunu reddederek cevher-i ferdleri kabul etmekte ise filozofların birçok karanlık fikirlerinden kurtulacağını belirtmiş; kelâmcılarla filozofların delilleri ve cevaplarının bu iki ilmin kitaplarında zikredildiğini söylemiştir. O, Meybüdî'nin (ö. 909/1503-1504) adını anmadığı bir eserinden şu ibareleri alıntılamaştır:

"Kelâmcılar hikmetin rükünlerini filozofların burhanlarına yönelik tartışmalar ve itirazlarla sarsıyorlar. Ancak onlar filozofların maksatlarındaki her bir kastettikleri şeyin karşısında olacak maksatlarını belirlemede çok büyük bir şekilde tökezliyorlar. Örneğin filozoflar cismin heyûlâ ve sûretten meydana geldiği görüşüne vardılar. Kelâmcılar da onun fertlerden meydana geldiğini görüşünde oldular. Her iki tarafın delillerine bakacak olursak bunların tamamının sıkıntılı olduğunu görürüz. Ancak filozofların sözleri tabiata daha yakındır ve bu vasıta ile ağır basar. Eğer kelâmcılar engelleme ve itiraz etmekle yetinselerdi sözlerinde müthiş bir zaaf ortaya çıkardı."

Hacı Çelebi, bununla birlikte açıkça kelâmcıların tarafını tutarak; filozofların konuya dair sözlerinin tamamının sapkınlık ve yoldan çıkma olduğunu, bunları anlatmaktan geri durmasının nedeni olarak kitabın dibacesindeki uzatmama sözünü yerine getirememekten çekinmesi olarak açıklamıştır.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdû'n-nadır*, 87-88. Bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fîkh* (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 1/118, 2/125-126.

<sup>45</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 54a-55a.



Hacı Çelebi, *Rifd*'de ise *Fevâid*'deki Meybûdî alıntısı dışındaki kısımları genel olarak yeni bir tertiple nakletmiştir. Burada delillerin ayrıntısının kapsamlı kitaplarda bulunduğunu söylemiştir. *Fevâid*'de beyitteki “burhan” kelimesini mantikî burhanı esas alarak açıklarken; *Rifd*'de bununla kastedilenin limmî ya da innî olan mantikî burhan olmayıp kendisiyle yakînin meydana geldiği güçlü delil olarak yorumlamıştır.<sup>46</sup> Kanaatimizce Hacı Çelebi'nin bu yaklaşım değişikliğinin ardında, sonradan kaleme aldığı *Rifd*'de kelâmcı hassasiyetini daha fazla gözetme düşüncesi bulunmaktadır.

Allah'ın vaadinden dönmeyeceği konusu üzerinde hemfikir olunan bir meseledir. Ancak vaidden dönem hususu Eş'arîlerce gündeme getirilmiştir. Hulf-i vaîd anlayışı olarak ifade edilen bu düşünce, temelde Allah'ın tehdidinin gerçekleşmesini O'nun daha sonra ortaya koyacağı bir iradeye bağlamış ve dilerse bunu yapmayacağını ortaya koymuştur. Hızır Bey, Lâlezârî'nin (ö. 1204/1789) de belirttiği gibi<sup>47</sup> bu hususta Eş'arî görüşünü kabul etmiştir. Hacı Çelebi başta olmak üzere Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736) ve Osman el-Uryânî'nin (ö. 1168/1755) gibi Nûniyye şârihleri bu beyte ilişkin açıklamalarını Hayâlî şerhine dayalı olarak yaparak küfrün ve şirkin bağışlanmasının aklen değil, naklen imkânsız olduğu hükmünü söylemişlerdir.<sup>48</sup>

Fetret ehlinin durumunun açıklandığı 90. beyti *Fevâid*'de akli erdikten sonra belli bir müddet geçtiği halde Allah inancına sahip olmayan ve bunda cahil kalan kimsenin mazeretinin olmadığına dair Ebû Hanîfe'nin sözüne işaret eden Hacı Çelebi, bunu muhtemelen sehven İbnü'l-Hümâm'a nispet ettiği *Şerhu'l-Vasiyye*'den nakletmiş, Allah Teâlâ'yı bilmenin vacip olduğunda ittifak bulunsa da bunun vücûbunun aklen mi yoksa naklen mi sabit olduğu konusunun ihtilaflı olduğunu söylemiştir. “Meşayihimiz”ın onun aklen vacip olduğunu söyledikten sonra Mülhidlerin, Râfîzîlerin, Müşebbihenin, Hâricîlerin akılla hiçbir şeyin gerekmediğini iddiasını değinmiş ve ihtilafın semeresinin; kendisine davetine ulaşmayan dağ başındaki kişinin Allah'a iman etmeyip bu haliyle ölmesi durumunda mâzur olup olmadığı ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bunu vacip görene göre mâzur olmadığı vacip görmeyene göre ise mâzur olduğunu eklemiştir.

Hacı Çelebi, İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin ismi olan Nu'mân'ı ayrıca anarak onu tanıtmış ve “O, imamların imamı, Ehl-i sünnetin yardımcısıdır; mutaassıpların sözüne kulak asma ve insafılardan ol!” diyerek ehl-i hadisin ve diğer mezheplerden kimselerin onun hakkındaki iddia ve ithamlarına karşı okuyucusu uyarmıştır.<sup>49</sup> O, *Rifd*'de de Ebû Hanîfe'yi andığı sıra onu “İmam hazretlerimiz, amelde bizim öncümüz” diye vasıflamış, Necmeddin en-Nesefî'den naklettiği onun Hazreti Ali'nin dönemine yetişip babasının küçükken ona götürüp Hz. Ali'den bereket duası aldığını söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin vacip gördüğü ve mâzur olunamayacak olan bilginin beşerin bilmesinin mümkün olmadığı O'nun zâtının hakikatinin bilgisi olmadığına da işaret etmiştir.<sup>50</sup>

Hacı Çelebi *Fevâid*'de Kureyşliliğinin Ehl-i sünnet'in cumhuruna göre imametinin bir şartı olduğunu söylemiştir; ardından *Şerhu'l-Makâsîd*'daki tahlili nakletmiş ve asıl bundaki şartlardan kastedilen

<sup>46</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdû'n-nadır*, 91-93.

<sup>47</sup> Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kelâmiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 141), 53b-54b.

<sup>48</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 81a-81b; agm., *er-Rifdû'n-nadır*, 118; Üsküdârî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2193), 23b-24a; Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, 144-145.

<sup>49</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 88a-88b.

<sup>50</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdû'n-nadır*, 123-124.

şeyin imamın ihtiyâr ve iktidarı olup aciliyet ve zorunluluk ya da zalimlerin istilasî durumunda dünyevî liderliğin mütegalibeye geçeceğini söylemiştir. Böyle bir durumda ise zaruretler yasakları mübah kılar, demiş ve ardından her geçen zamanın öncekinden daha kötü olduğunu söyleyerek Allah'a sığınmıştır.<sup>51</sup> O, *Rifd'*de ise imamın Kureys'ten muteber şartları sağlayan kişi olduğunu ve Kureys'te öyle birisi çıkmazsa buna uygun olan kişinin seçilmesi gerektiğini söyleyerek o kişinin güç ve hükmünü yerine getirmeye kudretli bir kişi olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>52</sup>

Sahabenin seçkin konumuna değinen Hızır Bey, 102. beyitte onları hayırla yad edip onlar hakkındaki kötüleyici sözlerden uzak durmayı tavsiye etmektedir. Hacı Çelebi *Fevâid'*de bu beyti şerh ederken Şîa ve Râfîzîlerin sahabe hakkında 2. ve 3. asırda olmayan iftira içerikli rivayetler ortaya attıklarını söyleyerek bunlara iltifat edilmemesi gerektiğini söylemiş, sahabenin kendi arasındaki meselelerle ilgili olarak İmam Şâfiî, İmam Ahmed ve İmam Ebû Hanîfe'nin yaklaşımlarını yansıtan sözler naklederek, bu bağlamda Tahâvî'nin (ö. 321/933) akaidinden de alıntı yapmıştır.<sup>53</sup> O, *Rifd'*de ise sahabenin sayısı ve aralarındaki efdaliyet durumundan bahsetmiştir.<sup>54</sup>

## 5. Düşünce Hayatına Katkısı

Hacı Çelebi'nin döneminde ön planda olması onun katkısını artırmıştır. Farklı idari kademelerdeki zevata eser ithaf etmesi bulunduğu yeri perçinlemiştir. Sözelimi Lâle devriyle özdeşleşen Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya (ö. 1143/1730) *Tedâhul-i sene* risalesini ithaf etmiştir. Zaman hesaplamasına dair olan bu risalede Paşa'nın İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, Müneccimbaşı Dervîş Ahmed Efendi'nin (ö. 1113/1702) *Sahâifü'l-ahbâr*'ı ve Bedreddin el-Aynî'nin *Ikdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân*'ını Arapça'dan, Handmîr eş-Şîrâzî'nin (ö. 942/1535-36) *Habîbü's-siyer*'ini de Farsça'dan çevrilmesini emrettiğini belirterek; kendisinin çeviri ekibinde yer aldığı *Aynî Tarihi*'ne yönelik mesaisi sırasında böyle bir eseri vücuda getirdiğini belirtmiştir.<sup>55</sup>

*Aynî Tarihi*'nin tercüme heyetinin h. 1138'de (1725) çalışmalara başlaması, müderris, kadı, kazasker ve paşa gibi geniş yelpazede faaliyet yürüten âlim ve müfekkirlere bir araya getirmişti. Bir yıl süren çalışmaya Hacı Çelebi, mülâzım olarak katılmıştır. Bu ekipte Mestçizâde Abdullah Efendi gibi Mâtürîdîliği ön plana çıkarmak ve Eş'arîlik'ten tam istiklalini kazanmasını pekiştirmeye çalışan idealist bilginlerin yanı sıra, Hacı Çelebi'nin birkaç yıl sonra yazdığı *Nûniyye* şerhini kendisine ithaf ettiği Ali İzzet Paşa ve bilahare *Nûniyye*'nin ilk Türkçe şerhini yazacak olan Mehmed Emin Üsküdârî de yer almaktadır.<sup>56</sup> Üsküdârî, h. 1145'te (1732-1733) hem Hayâlî şerhine haşiye yazmış, hem de bu şerhin çizgisinde bir Türkçe *Nûniyye* şerhi kaleme almıştır.

<sup>51</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 92b-93a. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 5/244-245.

<sup>52</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdû'n-nadîr*, 128-129.

<sup>53</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 97a-97b.

<sup>54</sup> Hacı Çelebi, *er-Rifdû'n-nadîr*, 136.

<sup>55</sup> Bk. Aydı, "İsmet Mehmed Efendi (ö. 1747) ve Tedâhül-i Seneye Dair Risâlesi", 242-244.

<sup>56</sup> 30'u aşkın mütercim yer aldığı projeye katılanların bir listesi için bk. Salim Aydı, "Lale Devri'nde Yapılan İlmî faaliyetler", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (1997), 152-157.

Hayâlî sonrasında Nûniyye’yi ilk kez ve 4 beyti şerh etmeyen Hayâlî’nin aksine eserin 105 beytinin tamamını iki kere şerh etmek suretiyle bu manzumenin şerh geleneğinin bir nevi kurucusu olan Hacı Çelebi, gelenek içinde kısmen görmezden gelinmiştir. Bu da sonraki şarihlerin ondan bahsetmemesinde görülmektedir. Kendisi gibi Nakşibendî-Müceddidî meşrepten olan şârih Abdullah el-Ferdî (ö. 1274/1857) bu durumun istisnasıdır. Ferdî, onun *el-Fevâidü’n-nadriyye*’sinden yararlandığını açıkça belirtmiştir.<sup>57</sup> Öte yandan şârihlerden Uryânî’nin onun *er-Rifdü’n-nadır* isimli kısa şerhini gördüğü ve beğenmeyerek kendi yazdığı şerhin daha iyi olduğunu ihsas edecek ifadeler kullandığını bu eserin Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi nr. 512’deki nüshasının kenar notlarından öğreniyoruz.<sup>58</sup>

Hanefî-Mâtürîdî bir çizgide olan Hacı Çelebi, bu çizgiyi savunmak için Hayâlî’ye reddiye mahiyetinde bir şerh kaleme alan Büyük Hâfız tarafından vahdet-i vücûd görüşlerinden dolayı üstü kapalı olarak eleştirilmiştir. Ancak bu eleştirilerde onun isminin anılmamasından ötürü yalnızca *el-Fevâidü’n-nadriyye*’nin ilgili kısmını bilen kimseler için bu eleştirilerin ona yönelik olduğu anlaşılmaktadır.<sup>59</sup> Bunda kendisiyle genel yaklaşım itibarıyla uyuşmasının da etkisi olmalıdır. Nitekim döneme damgasını vuran Mâtürîdîlik vurgusunu en yoğun şekilde içeren Büyük Hâfız ve Dâvûd-i Karsî’nin şerhleri tasavvufi etki kısmı hariç genel olarak Hacı Çelebi’nin çizdiği çerçevede ortaya konulmuştur. Bu bakımdan Hayâlî şerhine ilk alternatif, Hacı Çelebi’nin yazdığı tam şerhler olmuştur. Her ne kadar ismi çok anılmasa da mesai arkadaşı Üsküdarî’den itibaren bu esere şerh yazma düşüncesinde onun kritik bir rol oynamış olması kayda değerdir.

## Sonuç

Çok yönlü bir Osmanlı âlimi olan Hacı Çelebi, Lâle Devri’nde ileri kademelerde görev almıştır. Bu yazıda kelâmî yönüne odaklandığımız Hacı Çelebi, Devvânî’nin *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*’sine yazdığı ta’likte kelâm ilmini savunmuş ve eserde Eş’arîliğin fırka-i nâciye olarak ifade edilmesini sosyal ve dilsel bağlamda değerlendirmiştir. İcî’nin *Mevâkıf*’ının son kısmında kurtulan fırka içerisine Eş’arîlerin yanı sıra muhaddislerden olan selef ve Ehl-i sünnet ve’l-cemâat’i andığını ve dolayısıyla Mâtürîdîyye’nin bu kullanımlar kapsamında olduğunu belirtmiştir. O, fırka-i nâciye tartışmalarına da girmekle birlikte eserin diğer muhaşşislerinin açıklamalarını da dikkate alarak bu şerhin problemlerini çözmeyi hedeflemiştir. Giriş kısmında kelâmla meşgul olmanın meşruiyetine dair Taşköprîzâde’ye dayanarak yaptığı açıklamalar ilgili dönemde kelâm karışıklığı olup olmadığı -ve varsa bunun boyutu- meselesini akla getirmektedir. Bu hususu başka çalışmalara havale ederken; Hacı Çelebi’nin dönemi açısından hem kelâmın meşruiyetini hem de Mâtürîdîliği savunan ve tasavvufi yönünün kimi zaman kelâmcılığının şekillenmesinde etkili olduğu bir müellif ve mütercim olduğunu belirtmeliyiz.

Nûniyye şerh geleneğinde Mâtürîdîliğin ön plana çıkması Hacı Çelebi’nin yazdığı *el-Fevâidü’n-nadriyye fi halli’n-Nûniyyeti’l-Hadriyye* ve *er-Rifdü’n-nadır alâ akâidi’l-Hadır* başlıklı şerhler ile olmuştur. İlk şerh daha hacimli ve müteahhirîn kelâmının mezç olunmasını bünyesinde

<sup>57</sup> Ferdî ayrıca Hayâlî ve Uryânî şerhlerine de atıf yapmıştır. Bk. Abdullah el-Ferdî, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye* (Ankara: Milli Kütüphane, 1101), 6b, 58a, 59b.

<sup>58</sup> Doğan, “Dirâse”, 39-40.

<sup>59</sup> Bk. Büyük Hâfız, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye* (Veliyyüddin Efendi, 2095), 11b-14b.

barındırırken, ikinci şerh ise kısa ve öz bir şekilde Hanefî-Mâtürîdîlik merkezli olarak hazırlanmıştır. Hacı Çelebi'nin telif saikleri incelendiğinde onun Hanefî-Mâtürîdî mezhebine ayrı bir değer atfeden Nakşibendiyye-Müceddidiyye mensubu olmasının yanı sıra mezhebin eserlerinin tedriste yeterince kullanılmadığından şikâyet eden Mestçizâde ile olan irtibatı öne çıkmaktadır. Çalışmada Hacı Çelebi'den sonraki Nûniyye şârihleri ve eserleri kronolojik olarak ele alınmıştır. Geleneğin yayılmasında, Lâle Devri'nde oluşturulan *Aynî Tarihi* çeviri heyetinin teşriki mesaisinin önemine dikkat çekilmiş; ilgili heyette Mestçizâde'den başka Nûniyye'ye şerh yazan Hacı Çelebi ve Mehmed Emin Üsküdârî'nin yer aldığı; aynı şekilde Hacı Çelebi'nin ilk şerhini kendisine ithaf ettiği İzzet Ali Paşa'nın yanı sıra Uryânî'nin şerhine takriz yazan Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi ve Mirzâzâde Ahmed Neylî gibi isimlerin de aynı heyette görev aldığı belirtilmiştir.

Hacı Çelebi, Hanefî-Mâtürîdî bir çizgiyi takip etmekle birlikte hacimli olan, Nûniyye'ye yazdığı ilk şerhi *el-Fevâidü'n-nadriyye*'de tasavvuf ve vahdet-i vücûd gibi konulara girmiştir. *Ta'lika alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*'sinde olduğu gibi bu şerhinde de bir kitap koleksiyoneri ve hafızkütüp olduğunu gösterecek şekilde zengin bir literatür kullanmış ve tasavvuf, İslâm felsefesi ve kelâmın mezcini andıran memzuç bir yaklaşım benimsemiştir. Söz gelimi o, bu eserinde İshrâkîliğin kurucusu olan Maktûl Sühreverdî'yi överken, vahdet-i vücûdla ilgili olarak Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı risaleyi tavsiye etmiştir. Söz konusu iki eserde Hanefî-Mâtürîdî kelâmından ziyade Râzî ekolüne yakınlaşan Hacı Çelebi, muhtasar Nûniyye şerhi *er-Rifdü'n-nadır*'da yalnızca Hanefî-Mâtürîdî kelâmını esas almıştır.

Hacı Çelebi, ilk şerhinde nazarî tasavvufçuların etkisiyle Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olduğunu bile söylerken, ikinci şerhinde Mu'tezile'nin görüşünü andıran mezkur anlayıştan bir eser yoktur. Aynı şekilde ilk şerhte, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûda olumlu bir yaklaşım hâkimken ikincisinde buna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Tekvin konusunda İmâm Mâtürîdî ve İmâm Eş'arî'nin görüşlerini uzlaştıracı şekilde açıklamalar yapmıştır.

Hüsün-kubuh meselesinde Sadrüşşerâ'nın *Tavzîh*'inden yararlanan Hacı Çelebi, Allah'ın hükümlerinin illete dayandırılmasını ilk şerhte kabul etmese de ikinci şerhinde bunun yokluğu halinde nübüvvet ve mucize gibi en temel inanç esaslarının anlamsızlaşacağından dolayı zorunlu bir ilke olarak görmüştür. O, kelâm atomculuğunu kabul etmiştir. Keza İmâm-ı A'zam'a nispet ettiği fetret ehlinin mazur olmayacağı görüşünü de savunmaktadır. Bu ve benzeri birçok hususta Hacı Çelebi'nin genel olarak kelâmcılar, özel olarak da Mâtürîdiyye safında yer aldığı görülmektedir. Yalnızca Hızır Bey'in Nûniyye'sinde de geçen küfrü affetmenin aklen mümkün olduğu görüşünü benimsemesi, hem nâzım hem de şârih Hacı Çelebi'nin bu hususta Eş'ariyye ile benzer bir yaklaşıma meylettiğini göstermektedir.<sup>60</sup> Bunun haricinde Hacı Çelebi, ilk şerhine nispetle ikinci Nûniyye şerhi olan *er-Rifdü'n-nadır*'da Mâtürîdîliğini tebarüz ettirmiş ve kelâmî çizgiden ayrılmamıştır.

<sup>60</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye* (Veliyyüddin Efendi, 2100), 81a-81b; agm., *er-Rifdü'n-nadır*, 118.

## Kaynakça

- Aydüz, Salim. “İsmet Mehmed Efendi (ö. 1747) ve Tedâhül-i Seneye Dair Risâlesi”. *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 15 (2009), 242-244.
- Aydüz, Salim. “Lale Devri’nde Yapılan İlmî faaliyetler”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (1997), 152-157.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Büyük Hâfız, Muhammed b. Hasan. *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2095, 1a-116a.
- Câbîzâde, Halil Fâiz. *Dîvân*. Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz FB 509, 1b-9a.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. basım, 2021.
- Demirci, Mehmet. “Hazret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Doğan, Muhammed Osman. “Dirâse”. Hacı Çelebi, *er-Rifdü’n-nadır*. Amman: Ervika li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, 1442/2021.
- Durmuş, Ali. “Kadıızâde Mehmed Efendi’nin Bilinmeyen Risalesi Risâle-i Müdâfa’a Işığında Hayatı Ve İlmi Kişiliği -Tercüme Tahkik Ve Değerlendirme-.” *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 321-350.
- Esad Mehmed Efendi. *Bâğçe-i Safâ-Endûz*, haz. Rıza Oğraş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Fatîn Efendi. *Hâtîmetü’l-eş’âr (Fatîn Tezkiresi)*. haz. Ömer Çiftçi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Ferdî, Abdullah. *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Arapça Yazmalar, 1101, 1b-60a.
- Hacı Çelebi. *el-Fevâidü’n-nadriyye fi halli’n-Nûniyyeti’l-Hadriyye*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2100, 1b-98b.
- Hacı Çelebi. *el-Fevâidü’n-nadriyye fi halli’n-Nûniyyeti’l-Hadriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1233, 37b-107a.
- Hacı Çelebi. *er-Rifdü’n-nadır alâ akâidi’l-Hadır*. thk. Muhammed Osman Doğan. Amman: Ervika li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, 1442/2021.
- Hacı Çelebi. *Ta’lîka alâ Şerhi’l-Akâidi’l-Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1233, 1a-36b.

Hayâlî, Ahmed Efendi. *Şerhu'l-allâme el-Hayâlî ale'n-Nûniyye*. thk. Abdünnasîr el-Melîbârî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1429/2008.

İpşirli, Mehmet. “Medrese (Osmanlı Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İpşirli, Mehmet. “Paşmakçızâde Abdullah Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/185. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kalaycı, Mehmet. “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil” *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat v.dğr. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 47-95.

Kazâbâdî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2380, 1b-19a.

Kıyçak, Özgür. “Câbî-zâde Halîl Fâ'iz'in Türkçe Şiirleri.” *Tarih Okulu Dergisi* 12/43 (Aralık 2019), 1862-1908.

Lâlezârî, Mehmed Tâhir. *el-Cevâhiru'l-keîmiyye fî tastîri esrârî'n-Nûniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 141, 1b-66b.

Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali. *Târîhu'l-Murâdî = Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer*. Bulak: el-Matbaatü'l-Mîriyyeti'l-Âmire, 1301.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin. *Tuhfe-i Hattâtîn*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Râmiz, Azmî-zâde Hüseyin. *Âdâb-ı Zuraîf: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*. haz. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1994.

Rûmî, Süleymân Fâzıl. *el-Fevâidü's-Seniyye fî şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 456/4, 33b-52a.

Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar; sad. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Şimşek, Halil İbrahim. “Murâd Buhârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/185-187. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkih fî usûli'l-fıkıh*. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.

Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî*. haz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

Uğur, Abdullah. “Muhammediye'nin Bir Beyti Üzerine Mehmed İsmet'in Şerhi.” *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/2 (2020), 1-13.

Uğurlu, İsa. “18. Yüzyılda Şahsi Bir Kütüphanenin İnşası ve Dağılışı: Mehmed İsmet Efendi Kütüphanesi Örneği”. *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 14/2 (2024), 529-552.

Yenişehrî, İbrâhim b. Abdülvehhâb. *Muhyi'l-ümme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2168, 1b-145a.



## Ömer Nasuhi Bilmen'in Muâviye Savunusu -Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları Özelinde-

Ömer Nasuhi Bilmen's Defense of Muawiya  
-With Special Reference to His Book Entitled Ashab-ı Kiram Hakkında  
Müslümanların Nezih İtikadları-

Hamdi YALÇIN

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kars/Türkiye  
Assistant Professor, Kafkas University, Faculty of Theology, Kars/Türkiye  
[hamdi\\_nx@hotmail.com](mailto:hamdi_nx@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0003-0810-3920](https://orcid.org/0000-0003-0810-3920) | [ror.org/04v302n28](https://ror.org/04v302n28)

### Makale Bilgisi

**Makale Türü**  
Araştırma Makalesi  
**Geliş Tarihi**  
17 Ocak 2025  
**Kabul Tarihi**  
27 Mayıs 2025  
**Yayın Tarihi**  
30 Haziran 2025

### Article Information

**Article Type**  
Research Article  
**Date Recieved**  
17 January 2025  
**Date Accepted**  
27 May 2025  
**Date Published**  
30 June 2025

### İntihal

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

### Plagiarism

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

### Etik Beyan

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

### 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 (Hamdi Yalçın).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Yalçın, Hamdi. “Ömer Nasuhi Bilmen'in Muâviye Savunusu -Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları Özelinde-”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 353-371. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1622287>

”



## Öz

Muâviye b. Ebî Süfyan, İslâm tarihinde ilk saltanat sistemini başlatan, siyasi liderliği ve dinî konumuyla İslâm toplumunun şekillenmesinde derin izler bırakan tartışmalı figürlerden biridir. Onun döneminde Müslümanlar arasında vuku bulan fitne hadiseleri, siyasî ve mezhepsel ayrışmaların başlangıcı olarak kabul edilir. Onun sahabe statüsü ve dinî uygulamaları, İslâm düşünce ekolleri tarafından değişik şekillerde ele alınıp incelenmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları adlı eserinde Muâviye'yi sahabe olması dolayısıyla saygıyla anmış ve hakkında ağır eleştirilerde bulunmayı uygun görmemiştir. Polemik yaratmak yerine Sünnî akideye mensup kimselerin inançlarını pekiştirme ve sağlam bir itikadî temel inşa etme amacı gütmüştür. O, Muâviye'nin sahabeden olduğunu dolayısıyla Ehl-i sünnet akidesine göre adaletli ve güvenilir olması gerektiğini izah ederek ona yönelik aşırı eleştirilerin kişinin itikadına zarar vereceğini vurgulamıştır. Bilmen, ayet, hadis ve İslâm âlimlerinin düşüncelerine sıkça atıfta bulunmuş, konuyu yalnızca teorik bir çerçevede değil, tarihsel bağlamıyla birlikte ele almıştır. Sünnî itikada ters düşen fikirleri reddederken, sert bir dil kullanmaktan çekinmiş bunun yerine daha açıklayıcı ve ikna edici bir üslup tercih etmiştir. Ona göre Muâviye, Hz. Osman'ın katlinin ardından adaletin tesis edilmesi gerektiğini gerekçe göstererek halife Hz. Ali'ye karşı muhalefetini açıkça dile getirmiş ve sonuçta İslâm dünyasında siyasi ayrılıklar ve kutuplaşmalar ortaya çıkmıştır. Söz konusu ayrılıklar, Emevîler, Şîîler ve Hâricîler gibi muhtelif grupların doğuşuna zemin hazırlamış ve İslâm toplumunda uzun süreli bir etkisi olan fırkalaşma sürecinin çıkışını hızlandırmıştır. Bilmen, Hz. Ali ve Muâviye arasında meydana gelen Sıffin Savaşı ve Cemel Vakası gibi hadiselerle neden olan tarihî ve insani faktörlere dikkat çekerek tarafların niyetlerine dair kesin hüküm vermekten kaçınmış, her iki tarafın da içtihat ettiğini ve hakikati aradığını ifade etmiştir. O, Muâviye'nin dönemin siyasî ve toplumsal dengelerini gözeterek oğlu Yezid'i veliaht tayin ettiğini ve böylece olası fitnelerin önüne geçtiğini belirtmiştir. Bilmen açısından Muâviye, iç savaşların yıpratmış bir toplumda siyasi istikrarı ve birliği tesis eden, İslâm'ın sınırlarını genişleten, idari reformlara öncülük yapan ve toplumsal barışı yeniden inşa eden dinî ve siyasi bir lider olup adaletli ve güvenilir bir şahsiyettir. Bu çalışmada, İslâm tarihinde tartışmalı bir figür olan Muâviye b. Ebî Süfyan'ın sahabe statüsü ve liderliği üzerine farklı yaklaşımlar incelenmekte; söz konusu yaklaşımlar yalnızca tarihsel hadiselerin değerlendirmesiyle sınırlı kalmayıp, ayrıca mezhebî farklılıkların oluşumunda belirleyici rol oynayan itikadî ve siyasî tutumları da yansıtmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmada geleneksel Sünnî düşünce içerisinde önemli bir konuma sahip olan Ömer Nasuhi Bilmen'in itikadî ve siyasî perspektifi üzerinden bu tartışmaların dinî ve tarihî boyutlarına ışık tutulması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, İtikad, İctihad, Ehl-i sünnet, Saltanat, Muâviye b. Ebî Süfyan.

## Abstract

Mu'awiya b. Abi Sufyan is one of the controversial figures who initiated the first sultanate system in Islamic history and left deep traces in the shaping of Islamic society with his political leadership and religious position. The incidents of sedition that took place among Muslims during his reign are considered to be the beginning of political and sectarian divisions. His status as a Companion and his religious practices have been analyzed in different ways by Islamic schools of thought. Ömer Nasuhi Bilmen, in his work titled *The Decent Beliefs of Muslims About the Prophet's Companions*, commemorated Mu'awiya with respect due to his status as a Companion and did not deem it appropriate to make further criticisms about him. Instead of creating a polemic, he aimed to reinforce the beliefs of the Sunnites and to build a solid theological foundation. He explained that Mu'awiya was a Companion and therefore, according to the Ahl al-Sunnah creed, he should be just and trustworthy and emphasized that excessive criticism of him would harm one's faith. Bilmen made frequent references to verses, hadiths, and the opinions of Islamic scholars, and dealt with the subject not only in a theoretical framework but also in its historical context. He aimed to reinforce the beliefs of the Sunnite followers and to build a solid theological foundation. He explained that Mu'awiya was of the Companions and therefore, according to the Ahl al-Sunnah creed, he should be just and trustworthy and emphasized that excessive criticism of him would harm one's faith. Bilmen made frequent references to verses, hadiths and the opinions of Islamic scholars, and dealt with the subject not only in a theoretical framework but also in its historical context. He refrained from using harsh language when rejecting ideas that contradict the Sunnite creed, preferring instead a more explanatory and persuasive style. According to him, Mu'awiya openly expressed his opposition to the Caliph Ali, citing the need to establish justice after the assassination of Uthman, and as a result, political divisions and polarization emerged in the Islamic world. These divisions paved the way for the emergence of various groups such as the Umayyads, Shiites, and Kharijites and accelerated the process of schism, which had a long-lasting impact on Islamic society. Drawing attention to the historical and human factors that led to events such as the Battle of Siffin and the Jamal Incident between the Caliph Ali and Mu'awiya, Bilmen refrained from making a definitive

judgment on the intentions of the parties, stating that both parties made *ijtihad* and sought the truth. He stated that Mu'awiya appointed his son Yazid as heir apparent/taking into account the political and social balances of the period, thus preventing possible *fitnahs*. For Bilmen, Mu'awiya was a religious and political leader who established political stability and unity in a society ravaged by civil wars, expanded the borders of Islam, pioneered administrative reforms, and rebuilt social peace. This study examines different approaches to the status and leadership of Mu'awiya b. Abi Sufyān, a controversial figure in Islamic history, and aims to shed light on the religious and historical dimensions of these debates through the theological and political perspective of Ömer Nasuhi Bilmen.

**Keywords:** Kalām, I'tiqad, Ijtihad, Ahl al-Sunnah, Sultanate, Mu'awiya b. Abi Sufyān.

## Giriş

Ömer Nasuhi Bilmen, Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yetişmiş çok yönlü bir İslâm âlimidir.<sup>1</sup> Kelâm<sup>2</sup>, Tefsir<sup>3</sup>, Hadis ve İslâm hukuku<sup>4</sup> gibi İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasıyla ilgilenen Bilmen, birçok alanda eser telif etmiştir.<sup>5</sup> Bilmen, İslâm tarihindeki şahsiyetlere yönelik değerlendirmelerinde genellikle mutedil bir tavır sergilemiş ve geçmişteki ihtilafları olabildiğince yapıcı bir bakış açısıyla incelemiştir. Muâviye meselesinde de eserlerinde dengeli bir yaklaşım benimsemiştir. O sahabeye saygı ilkesine bağlılık gereği bu hususta onlara yönelik aşırı bir eleştiriden kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları* adlı eserini dönemin bazı gazete, kitap ve dergilerinde sahabeye yönelik yanlış kanaatlerin ve eleştirel görüşlerin yayılmasından ötürü kaleme aldığını ifade etmiştir.<sup>6</sup> Bilmen bu eserinde toplamda kırk bir soruyu cevaplandırarak sahabe hakkında ortaya atılan tartışmalara açıklık getirmiştir. O, özellikle Muâviye'ye yönelik hakaret içeren söylemleri ele almış, bunların yanlışlığını ortaya koymak için aklî, naklî ve tarihî kaynaklardan hareketle birçok delil sunmuştur. Bu yaklaşımıyla, sahabeye yönelik olumsuz ifade ve mütalaaların, İslâm itikadıyla bağdaşmadığını ortaya koymayı amaçlamıştır.<sup>7</sup> Eserin son kısmında ise İslâmî kaynakların en meşhurlarının sahabe hakkındaki düşüncelerini referans olarak aktarmıştır.<sup>8</sup> Bilmen'in bu yaklaşımı, sahabeye yönelik olumsuz değerlendirmelerin İslâm inanç sistemiyle bağdaşmadığını ortaya koyma çabasının bir yansımasıdır. Eserin sonunda yer verdiği bölümde, sahabe hakkında muteber kabul edilen İslâmî kaynakların görüşlerine yer vererek, kendi kanaatini bu geleneksel çizgiyle temellendirmiştir. Onun Muâviye'ye dair değerlendirmesi, genel olarak Sünnî perspektifle örtüşmekle birlikte, aynı zamanda belirgin bir

<sup>1</sup> Rahmi Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/162-163.

<sup>2</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *İslam Akaidi: Tevhîd İlmi* (Mülelhas ilm-i tevhîd: Akaid-i İslâmiye), sad. Salih Sabri Yavuz, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015; a.mlf., *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri: Muvazzah İlm-i Kelâm*, sad. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015).

<sup>3</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Basın Yayın, ts.).

<sup>4</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı fıkhiyye kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985).

<sup>5</sup> Detaylı bilgi için bk., Şerife Berberoğlu, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 7.

<sup>6</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları: Hz. Muaviye Hakkındaki Sorulara Cevaplar*, tsh. Fatıma Kandemir (İstanbul: Risale Yayınları, 2020), 10.

<sup>7</sup> Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen Hayatı, Eserleri, Anılar* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975), 53.

<sup>8</sup> Osman Taylan, *Ömer Nasuhi Bilmen ve Kelami Görüşleri* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 30.

tenzihçi (tazim edici) tutumu da içermektedir. Bilmen'in bu tavrı, yaşadığı dönemin dinî ve entelektüel atmosferiyle yakından ilişkilidir. Zira o dönemde dinî otoritenin zayıfladığı, âlimlerin toplum üzerindeki etkisinin azaldığı ve sahabe gibi temel İslâmî şahsiyetlerin seküler ya da ideolojik bağlamlarda tartışma konusu hâline getirildiği gözlemlenmektedir. Bilmen, bu bağlamda sahabeyi popüler tarih yazımının araçsallaştırıcı yaklaşımından uzak tutarak, onları tarihsel ve siyasal polemiklerin dışında tutmayı amaçlamış; bu duruşunu hem toplumsal bir sorumluluk hem de dinî bir kanaat olarak benimsemiştir. Bilmen, sahabenin toplum nezdindeki saygınlığını korumaya yönelik bu tutumuyla, İslâmî değerlerin kamusal alandaki görünürlüğünün azaldığı bir dönemde, sahabe sevgisini yeniden inşa etmeyi ve okuyucunun zihninde idealize edilmiş bir sahabe imajı oluşturarak onları bu doğrultuda yönlendirmeyi hedeflemiştir. Öte yandan, günümüzde Muâviye ekseninde süregelen mezhepsel ayrışmalar ve tartışmalar dikkate alındığında, Bilmen'in bu konuyu ele almasının güncel ve aktüel bir bağlama da sahip olduğu söylenebilir.

Muâviye b. Ebî Süfyân, İslâm düşünce tarihinde önemli ve tartışmalı figürlerden biridir. Yönetici geleneğe sahip bir aileden gelen Muâviye, Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapan ve Hz. Ömer ile Hz. Osman dönemlerinde Şam valiliğini üstlenen<sup>9</sup> tecrübeli bir bürokrattır.<sup>10</sup> Ne zaman Müslüman olduğuyla ilgili kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bu konudaki rivayetlerden birine göre o Umretü'l-kazâ (Hudeybiye Antlaşması'ndan sonraki yıl yapılan umre) esnasında yani 7/629 yılında Müslüman olmuş ancak babasından çekindiği için bunu gizlemiştir.<sup>11</sup> Diğer bir görüşe göre ise Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştur. Hz. Ali'ye karşı verdiği mücadelede nispeten başarılı olmuş ve hilafeti, Hz. Hasan ile uzlaşma yoluyla ele almıştır. Yaklaşık yirmi yıl halifelik yaptıktan sonra oğlu Yezid'i veliaht ilan etmiş ve saltanat sistemine geçişi başlatmıştır.<sup>12</sup> Bu durum, İslâm tarihinde hilafet sisteminin sonu ve bir kırılma noktası olarak kabul edilmiştir. Onun savunulması veya eleştirilmesi genellikle siyasî, dinî ve mezhepsel yaklaşımlara göre farklılık arz etmektedir. Hâricîler ve Şia, Muâviye'yi, Cahiliye devrine geri dönmeyi hedefleyen ve Hz. Peygamber'in getirdiği dini bilinçli olarak tahrif eden bir kişi şeklinde sunmaktadır.<sup>13</sup> Ehl-i sünnet düşüncesine göre ise o, her ne kadar Hz. Ali'ye itaat etmediği ve ona karşı muhalefet ettiği için bâği olarak görülsede tekfir edilmez.<sup>14</sup> Nitekim o, her devirde Sünnî âlimler arasında güçlü savunucular bulmuş ve onlar tarafından desteklenmiştir.

Muâviye b. Ebî Süfyân, İslam tarihinin en çok tartışılan figürlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde onu savunan görüşler olduğu gibi, yoğun biçimde eleştiren yaklaşımlar da mevcuttur. Bu durum, Muâviye merkezli tartışmaların zamanla oldukça kapsamlı bir

<sup>9</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1406/1986), 6/359.

<sup>10</sup> İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri-İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 231; İhsan Timür, "Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyân Etrafındaki Tartışmalar", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Haziran 2022), 56.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 3/120.

<sup>12</sup> İrfan Aycan, *Saltanatı Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 201-205.

<sup>13</sup> R. Stephen Humphreys, *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire* (London: Oneworld, 2006), 3.

<sup>14</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 315-316.

literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ancak söz konusu müdafaa ve tenkitlerin bazı durumlarda aşırı uçlara savrulması, bu literatürün çoğu zaman kutuplaşmış bir görünüm kazanmasına neden olmuştur. Son yıllarda yapılan akademik çalışmalar, Muâviye'ye dair tartışmaları daha analitik yaklaşımlarla ele alma ve tarihsel bağlamlarına oturtma çabası içerisinde. Bu bağlamda, Âdem Demir'in *Muâviye b. Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler*<sup>15</sup> adlı çalışması, Muâviye'ye yönelik tarihî tenkitleri sistematik biçimde analiz etmekte ve bu eleştirilerin kaynaklarını tahlil ederek tarihsel zeminini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, İhsan Timür'ün *Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyan Etrafındaki Tartışmalar*<sup>16</sup> başlıklı makalesi, modern Türkiye'de Muâviye hakkındaki değerlendirmeleri sosyo-politik bir çerçevede incelemektedir. Cumhuriyet devri İslâmcı dergilerinde, özellikle *Hakikat Yolu* üzerinden Muâviye tartışmalarını tarihî ve ideolojik bağlamda analiz etmektedir. Çalışma, modern dönemde Muâviye'ye yönelik savunma ve eleştirilerin entelektüel düzeydeki yansımalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.<sup>17</sup> Muhyettin İğde'nin "*Mutezile ve Hanbelîlere Göre Muâviye b. Ebî Süfyan*"<sup>18</sup> adlı çalışması ise, mezhebi yaklaşımlar doğrultusunda Muâviye'nin tarihsel kişiliğini iki farklı yorum geleneği içinde mukayeseli olarak analiz etmektedir. Söz konusu çalışmalar, Muâviye hakkındaki akademik ilginin sürdüğünü ve konunun yalnızca klasik dönem kaynaklarıyla sınırlı kalmayıp modern bağlamlarda da tartışıldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, mevcut literatürde çoğunlukla Muâviye'nin siyasi kimliği ve tarihsel olaylardaki rolü ön plana çıkarılmakta; onun sonraki dönemlerdeki "inanç ve itikad" boyutundaki temsili üzerinde yeterince durulmamaktadır. Bu çerçevede, Ömer Nasuhi Bilmen'in *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları* adlı eserinde Muâviye'ye yönelik geliştirdiği savunmacı üslubun ve yaklaşımın, klasik Ehl-i Sünnet anlayışı bağlamında nasıl temellendirildiğini ele alan bu çalışma, literatürdeki önemli bir boşluğa işaret etmektedir. Bilmen'in söz konusu metinde ortaya koyduğu itikadî hassasiyetle şekillenen Muâviye savunusu, geleneği sürdürmekle birlikte çağdaş bir dil ve yaklaşımla kaleme alınmış olması bakımından dikkate değerdir. Bilmen'in, Muâviye'nin savunusuyla ilgili ileri sürdüğü temel noktalar şunlardır:

## 1. Ömer Nasuhi Bilmen'in Muâviye b. Ebû Süfyan'a Dair Savunmasının Gerekçeleri

Hem siyasi hem dinî açıdan tartışmalı bir figür olan Muâviye b. Ebû Süfyan, Hz. Ali ile yaşadığı ihtilaflar ve Emevî yönetiminin teşekkülündeki etkin rolü, özellikle Şîî anlayış başta olmak üzere birbirinden farklı yaklaşımlar tarafından tenkit edilmiştir. Buna mukabil Bilmen, söz konusu eleştirilere katılmayarak Muâviye'yi ilmî ve mezhebi ilkeler çerçevesinde savunmuştur. Bilmen'in Muâviye savunusunun arka planında sahâbeye duyulan saygı, tarihsel olaylara iyimser yaklaşma gibi gerekçeler yer almaktadır.

<sup>15</sup> Âdem Demir, *Muâviye b. Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2021).

<sup>16</sup> İhsan Timür, "Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyan Etrafındaki Tartışmalar", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Haziran 2022), 43-99.

<sup>17</sup> Mehmet Fatih Yalçın, Enes Ensar Erbay, "İslâmcı Dergilerde Muâviye Tartışmaları: Hakikat Yolu Örneği", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 171-205.

<sup>18</sup> Muhyettin İğde, "Bir Şahıs İki Portre: Mutezile ve Hanbelîlere Göre Muâviye b. Ebî Süfyan", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2023), 393-413

### 1.1. Muaviye b. Ebû Süfyan'ın Sahabî Olması

Muâviye, Hz. Peygamber'in sahabîlerinden biridir. Bilmen'e göre bu husus, İslâm tarihinde ona saygı duyulması ve hürmet edilmesini gerektiren bir konum sağlamalıdır. O, hadislerden hareketle, sahabenin genel olarak methedildiğine, onların cennetle müjdelendiğine dikkat çekerek, Muâviye'yi eleştirmekten kaçınılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>19</sup>

### 1.2. İslâm'a Hizmetleri

Muâviye, Hz. Peygamberin vefatının ardından çeşitli idari görevlerde bulunmuş ve Şam valisi olarak uzun bir süre İslâm devletine ve toplumuna hizmet etmiştir. Şam'ı bir yönetim merkezi haline getirmiş, İslâm'ın güçlenmesi ve istikrar kazanmasında önemli bir rol oynayarak bölgeyi İslâm adına güçlendirmiştir. Aynı zamanda Bizans'a karşı başarılı seferler düzenlemiş, donanmayı geliştirerek Akdeniz'de Müslümanların hâkimiyetini artırmıştır.<sup>20</sup> Bu bağlamda Bilmen, Muâviye'yi akılcı politikalarıyla İslam toplumunu ve devletini kurtaran başarılı ve zeki bir lider olarak görmektedir.

### 1.3. Siyasi Yeteneği ve İstikrarı Sağlaması

Muâviye, iç savaş ve siyasi kargaşaların olduğu bir dönemde İslâm dünyasında birlik ve düzeni sağlamak amacıyla büyük çaba sarfetmiştir. Cemel ve Sıffin savaşlarının ardından Hz. Hasan ile uzlaşarak kan dökülmesini önlemiş, hilafeti devralarak İslâm dünyasında güçlü bir merkezi otorite kurarak istikrar dönemini başlatmıştır. Bu süreç "âmü'l-cemâa" (birlik yılı) olarak anılmıştır.<sup>21</sup>

### 1.4. İçtihadında İsabet Etmesi İhtimali

Muâviye ile Hz. Ali arasında meydana gelen ihtilaf içtihadî bir meseledir. Her iki taraf için de içtihad ve mazeret beyanına imkân olduğu için bu meselenin kesin hükmü Allah'a havale edilmelidir. Nitekim içtihat eden kişi hata yaparsa bir sevap, isabet ederse iki sevap kazanır. İki kardeş arasında on dört asır evvel vuku bulmuş bu hadise üzerinden bu önemli şahsiyetler eleştirilmemelidir. Dolayısıyla iki taraf hakkında hürmete aykırı mütalaada bulunmak uygun değildir.<sup>22</sup> Bu tarz tarihî konular hakkında tartışırken ihtiyatlı bir üslup takınmalı, yaşanan hadiseler dinî ve ahlâkî hassasiyetlere uygun bir şekilde ortaya konulmalıdır. Bu bakımdan Hz. Ali ile Muâviye'yi savunma adına, İslâm birliğine zarar veren lüzumsuz polemiklerden uzak durulmalı, kin ve düşmanlığa sebebiyet verecek olan yaklaşımlardan kaçınılmalıdır. Bilmen, diğer ulusların maddi sahada ilerleme kaydetmesine karşın Müslümanların bu tür tarihî polemiklerle uğraşmasının hiçbir faydasının olmadığını belirterek günümüz Müslümanlarının maddî ve manevî alanda terakki sağlayacak alanlarla meşgul olması gerektiğinin altını çizer. On üç asır evvel yok olmuş Emevi hanedanına karşı Hz. Ali'yi müdafaa etmeye günümüzde ihtiyaç yoktur. Zira Hz. Ali'nin evlatlarına ve torunlarına hasmane bir tutum takınacak kimseler şu an bulunmamaktadır. Bu bakımdan geçmişteki olumsuz hadiseleri gündeme getirmenin faydadan

<sup>19</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 206-211.

<sup>20</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 221-222; Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, 64-74.

<sup>21</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 221-222; Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, 176-177.

<sup>22</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 180.

çok zarar olacağıının ve İslâm toplumu arasındaki ayrışmaları derinleştireceğinin bilince olmak gerekir.<sup>23</sup>

Muâviye'nin eleştirildiği noktalar ve Ömer Nasuhi Bilmen'in buna yönelik savunusu şu temel maddeler etrafında gerçekleşmiştir.

## 2. Muâviye b. Ebû Süfyân Hakkındaki Eleştiriler ve Ömer Nasuhi Bilmen'in Cevapları

Muâviye'nin siyasi istikrarı tesis etme sürecinde, muhalif olarak değerlendirdiği bazı şahıslara yönelik tutumu ile hilafeti saltanata dönüştürme yönündeki girişimi, İslâm tarihçiliğinde dikkate değer tartışmalara konu olmuştur. Dönemin kaynaklarında yer alan bazı rivayetler, onun meşruiyetini zedeleyebilecek nitelikteki kişileri çeşitli yöntemlerle etkisiz hâle getirdiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede ele alınacak hususlar, ilgili dönemin siyasi atmosferini ve güç dengelerini anlamaya yönelik önemli ipuçları sunmaktadır.

### 2.1. Hilafeti Saltanata Dönüştürmesi

İslâm tarihindeki önemli kırılma noktalarından birisi de Muâviye'nin oğlunu veliaht tayin etmesidir. Bu durum bazı kimseler tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Ancak Bilmen, bunun İslâm dünyasındaki siyasî ve toplumsal istikrarın sağlanması ve fitnenin engellenmesi amacıyla alınmış bir karar olduğunu belirterek bölünmelerin önlenmesi için saltanata geçişin gerekli olduğunu savunmuştur. Zira İbn Haldûn'un da (öl. 808/1406) belirttiği üzere Ümeyye oğullarına mensup kabileler, hilafetin el değiştirerek başka bir kabileye geçmesine rıza göstermeyeceklerinden dolayı devletin sürekliliği için bu karar gerekli görülmüş, böylece Ümeyye oğullarına mensup toplulukların siyasi etkisi muhafaza edilerek olası bir fitne ve ayrışmanın önüne geçilmiştir.<sup>24</sup> Dolayısıyla Bilmen'e göre Muâviye'nin Yezid'den riyaseti esirgemesi bir fitnenin zuhuruna sebebiyet verebilirdi. Bu sebeple Muâviye, dönemin siyasi ve toplumsal dengelerini de gözетerek efdal olmasına rağmen ondan daha aşağı olanı (mefdul) yani oğlu Yezid'i veliaht tayin etmek mecburiyetinde kalmıştır. Muâviye Yezid'de yönetime dair bir kabiliyet ve iktidar görmüş ve onu halifelğe ehil görmüştür. Nitekim Yezid ordulara kumandanlık etmiş, İstanbul kuşatmasında yer almış ve dirayetiyle rakipleri arasından sıyrılmıştı. Bununla birlikte Muâviye'nin, Yezid'in gelecekteki ahvalini bilmesi imkânsızdı. Ayrıca insanların fikirleri, fiilleri, ahlâkî halleri ve niyeti zamanla değişebilmektedir. Dolayısıyla insanların ahvalini ve akıbetini önceden kestirmek ve tayin etmek kolay değildir. Bu bakımdan Yezid'in ahlâkî zaafalarını ve devlet yönetimine dair eksik yanlarını önceden belirlemek Muâviye için belirsizlik taşımaktaydı. Bu bakımdan Muâviye döneminde henüz fena bir şöhret kazanmamış olan Yezid'in ileride bir zalim ve gaddar olacağını keşfedemediği için Muâviye'yi sorumlu tutmak doğru değildir. O, bu meselede de beşeriyet gereği içtihadında yanılmış olabilir. Hem ayrıca birçok kimsenin tavsiye ve uygun görmesi üzerine Muâviye Yezid'i veliaht tayin etmiştir. Bunun yanında Ehlü'l-hal ve'l-akd (Halifeyi seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili heyet) sayılan kimselerin ve toplumun ileri gelenlerinin büyük çoğunluğu da Yezid'e biat etmiştir. Tüm bunlara karşın Yezid'in

<sup>23</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 238-239.

<sup>24</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 1/443; Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 232.

yaptıklarından yalnızca Muâviye'yi sorumlu tutmak yanlıştır. Nitekim oğlunun günahlarından babasını tutmak şu ayete de muhaliftir: “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez.”<sup>25</sup> Dolayısıyla Muâviye'nin Yezid'i veliaht tayin etmesi onun zulümlerine, gadrine rıza gösterdiği anlamına gelmediği gibi onun günahlarına ve icraatlarına da ortak değildir.<sup>26</sup>

Tüm bunların yanı sıra Emevîlerin yönetim modeline birçok tenkit yöneltilmiş olsa da aynı merkeziyetçi ve saltanata benzer yönetim tarzını Abbâsîler de sürdürmüştür. Şayet söz konusu yönetim sistemi meşruiyet açısından sorunlu olarak görülüyorsa, Abbâsîler neden bu uygulamayı kaldırmaya yönelik bir reform girişiminde bulunmadılar? Abbâsîler, başlangıçta daha katılımcı ve çoğulcu bir yönetim anlayışını benimseyeceğini vaat etmiş olsalar da iktidara geldikten sonra, siyasi istikrar sağlamak adına Emevîlerin uyguladığı merkezi yönetim sistemini geniş bir coğrafyada devam ettirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Abbâsîler, iktidarlarını koruyabilmek için bir aile hanedanlığı olarak saltanat sistemini benimsemişlerdir.<sup>27</sup> Dolayısıyla Muâviye ve Emevî yönetim anlayışına yöneltilen eleştirilerin aynısı Abbâsîler için de geçerlidir. Öte yandan patlak veren Cemel ve Sıffin gibi hadiseler toplumu derinden yaralamış ve ciddi bölünmelere yol açmıştı.<sup>28</sup> Böylesi bir ortamda herkesin konsensüse vardığı bir şûrâ mekanizmasını devreye koymak neredeyse imkânsızdı. Zira İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte çeşitli etnik, dil ve kültürlere sahip topluluklar İslâm'a girmişlerdi. Bu durum şûrâ mekanizması açısından bir temsiliyet sorununu doğurabilirdi. Dolayısıyla söz konusu mekanizma Muâviye'nin kontrolünü aşan farklı çatışmalara sebebiyet vermişti. Bu sebeple o, iktidarını sağlamlaştırmak, kaosu önlemek ve düzeni sağlamak için alternatifi olmayan bir mecburiyet olarak ümmetin önüne saltanat modeli bir yönetim tarzını koymuştur.<sup>29</sup> Özellikle Hârîcîlerin sert tutumları, eleştirileri ve Muâviye'ye karşı gerçekleştirdikleri isyanlar daha ılımlı, uzlaşmacı ve katılımcı bir yönetim modeli yerine güçlü ve merkezi bir otorite ihtiyacını zorunlu kılmıştır.

## 2.2. Saltanatı için Tehlikeli Gördüğü Bazı Kimseleri Öldürttüğü İddiası

### 2.2.1. Hz. Hasan'ın Zehirletilmesi

Hz. Hasan'ın ölümü ile ilgili birbirinden farklı birçok rivayet nakledilmiştir. Ancak tarih kitaplarından hareketle kat'i bir bilgiye ve kaniya ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bu sebeple Bilmen, Hz. Hasan'ın Muâviye tarafından öldürüldüğünü iddia etmenin ciddi bir delilden yoksun olduğunu belirtir. Tarihçi bir söylentiye kitabında kaydetmiş diye o şey hakikat olmaz diyen Bilmen, zan ile hükmedilmesinin şeriata göre caiz olmadığını beyan eder. Bilmen, bu hususta İbn Teymiyye'nin de (öl. 728/1328) aynı kanaatte olduğunu, Hz. Hasan'ın Muâviye tarafından zehirletildiğine dair şer'i bir kanıtın ve muteber bir itirafın olmadığını, kat'i bir naklin de olmaması sebebiyle bu durumun bilinemeyeceğini ifade ettiğini aktarır.<sup>30</sup> Bazı rivayetlerde eşi Ca'de tarafından zehirlendiği ancak hangi sebeple bunu yaptığı konusunda kesin bir bilginin

<sup>25</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>26</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 107-116.

<sup>27</sup> Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-48.

<sup>28</sup> İsmail Yiğit, “Sıffin Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/108-109; Hasan Yaşaroğlu, “Bir Taktik ve Propaganda Dehası Olarak Muâviye b. Ebû Süfyan ve Hz. Osman'ın Katillerinin Sorgulanması Meselesi”, *Turkish Studies* 8/8 (Ankara: Yaz 2013), 2213-2224.

<sup>29</sup> Yaşaroğlu, “Bir Taktik ve Propaganda Dehası Olarak Muâviye b. Ebû Süfyan”, 2220.

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 4/469; Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 140-141.

olmadığı zikredilmektedir. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ* adlı eserinde Cevdet Paşa (öl. 1895) Ca'de'nin hangi sebepten olduğu bizce meçhul olan bir nedenden ötürü Hz. Hasan'ın canına kıydığını ifade eder.<sup>31</sup> Belçikalı şarkiyatçı Henri Lammens (öl. 1937) ise Hz. Hasan'ın "istiskâ" (vücudun anormal derecede su toplaması/ödem) hastalığından ötürü vefat ettiğini iddia eder. Bunun yanı sıra o, Hz. Hasan'ın ölümünün Muâviye'ye bağlanılmasının doğru olmadığını zira onun gereksiz yere cinayet işleyecek bir adam olmadığını belirtir. Ayrıca Hz. Hasan Medine'ye yerleşmiş ve Muâviye için kendisini zararsız bir hale getirmişti.<sup>32</sup> Bununla birlikte Hz. Hasan hilafeti Muâviye'ye devretmiş ve bu münasebetle aralarında bir muhabbet<sup>33</sup> ve ittifak hâsıl olmuştur. Bu doğrultuda Hz. Hasan, Hz. Peygamber'in "Allah, benim bu oğlum Hasan vasıtasıyla iki büyük grubun arasını düzelterektir." sözünü tahakkuk ettirerek iki Müslüman ordunun arasını bulmuş ve savaş yollarına set çekmiştir. Şayet o, Muâviye'yi fasık ve zalim bir kişi olarak görmüş olsaydı hilafeti asla kendi eliyle ona devretmezdi. Herkesçe malum olan cesareti, dindarlığı ve yüksek ahlaki Müslümanların menfaatine olmayan bir duruma razı olmasına izin vermezdi. Bu bakımdan o, Muâviye'yi Emirü'l-Mü'minin olarak kabul etmiş, itaat etmiş, buna mukabil o da hürmet ve tazim görmüştür.<sup>34</sup> Öte yandan insanlarla olan münasebetlerine son derece özen gösteren ve onu sarsılmaz temeller üzerine oturtmaya çalışan Muâviye'nin insanların tepkisini çekecek suikastlar düzenlemesi onun kişiliğiyle uyumsuzdur. Nitekim o, paranın iş gördüğü yerlerde konuşmayı, konuşmanın iş yaradığı yerlerde kırbacı onun da iş gördüğü yerde kılıca sarılmayı lüzumsuz görmüştür.<sup>35</sup> Nitekim Ziyad'ın azatlı kölesi Süleym bir gün efendisini methedince Muâviye ona Ziyad'ın kılıçla elde ettiği başarılarından daha fazlasını diliyle kazandığını ifade etmiştir.<sup>36</sup> Bu bakımdan Muâviye, Peygamber torunu Hz. Hasan'ın öldürülmesi gibi insanların tepkisini çekecek onların nefretini kazanacak eylemleri işlemekten uzak bir kişilik olarak görünmektedir. Bunların yanı sıra Bilmen, Hz. Hasan'ın hilafeti Muâviye'ye teslim etme hadisesini meşru bir zemin üzerine oturtma gayesiyle te'vil etme yolunu tercih etmiştir. O, mezkûr hadisten de hareketle Hz. Hasan'ın bu tutumunu önemli bir barış adımı olarak görmüş ve Muâviye'yi eleştirmekten kaçınmıştır.

## 2.2.2. Hucr b. Adî'nin Öldürülmesi

Hucr b. Adî (öl. 51/671), Hz. Ali'nin radikal taraftarlarından biridir. Hz. Ali'nin düşmanlarına karşı her fırsatta düşmanlığını açıkça vurgulamaktadır. Bu bakımdan Muâviye'nin Kûfe'ye vali olarak

<sup>31</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya ve tevârîhi hulefa: Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, sad. Metin Muhsin Bozkurt (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), 491.

<sup>32</sup> Henri Lammens, "Hasan" *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1987), 5/309

<sup>33</sup> Hz. Hasan, Medine ve Hicaz bölgesindeki insanların zarar görmemesi ve ümmetin bölünmemesi adına Muaviye ile siyasi bir uzlaşıya vardığı söylenebilir. Nitekim o, ailesinin geçimini sağlayacak kadar Beytülmalen kendisine yardım yapılması ve Muaviye'den sonra hilafete geçmesi şartıyla böylesi bir siyasi uzlaşığı kabul etmiştir. Dolayısıyla bu uzlaşımın Bilmen'in iddia ettiği gibi bir muhabbet ilişkisini doğurduğunu söylemek tarihsel veriler açısından uygun görünmemektedir. (Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Ünal, "Hz. Muaviye", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/1 (Haziran 2019), 32.

<sup>34</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 176-177.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/62; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 5/21; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 1/25.

<sup>36</sup> İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 1/63.



atadığı kimselere karşı muhalefetten ve onları eleştirmekten geri durmamıştır. Cuma günleri cemaati namaza kendisi kaldırır, bazı zamanlar hatibi sükût etmeye mecbur bırakırdı. Hz. Osman'ı tezkiye etmekten kaçınır hatta kendisini iğnelemekten ve tenkitten kaçınmazdı. İhtilal çıkarabilecek kadar taraftara sahipti. Tüm bu sebeplerden ötürü pek çok arkadaşıyla birlikte Kûfe'den Şam'a gönderilmiştir. İdam edilmelerine karar verilen bu kimseler hakkında bazılarının araya girmesi neticesinde birçok kimse idam cezasından kurtulmuştur. Hucr b. Adî ise kendisine yapılan şefaatlere rağmen katledilmiştir.<sup>37</sup> Muâviye'nin bu şefaatleri dikkate almamasının birçok hikmetli sebebi olduğunu belirten Bilmen, bunun siyaset gereği olup bir fitnenin def'i maksadıyla gerçekleştirildiğini savunur. Hucr b. Adî'nin kavminin başı olduğunu bu sebeple memleketi ifsad edip ihtilal çıkarabileceği ve ayaklanmaları organize edebileceği endişesinden hareketle Muâviye'nin onu öldürdüğünü ifade eder.<sup>38</sup> Nitekim Hucr hakkındaki şefaat sahiplerine de Muâviye şöyle demiştir: *"Korktum ki Hucr, bize karşı muharebeyi irade eder de bu yüzden Müslümanlar üzerine gelecek bela, Hucr'in katlinden daha azim olur."*<sup>39</sup> Bilmen, on dört asır önce yaşanan bu hadiselerin bilmediğimiz birçok hikmetinin olduğunu, Allah katında bir amaç doğrultusunda vuku bulduğunu vurgulayarak tarihçilerin birtakım söylemlerinden hareketle sahabeler veya ahirete irtihal etmiş Müslümanlara düşmanlık etmenin, dil uzatmanın veya tarafgirlik göstermenin bize fayda sağlamayacağını hatta bundan dolayı sorumlu olacağımızı hatırlatır. Husumet beslemek yerine, hüsn-ü zan yapılmalı ve onların Allah'ın lütfuna nail olmalarını temenni etmek gerekir.<sup>40</sup> Şu ayet de buna teşvik etmektedir: *"Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin."*<sup>41</sup> Mezkûr ayet Müslümanların birbirlerine karşı kin ve husumet duymak yerine affedici ve şefkatli olmaları gerektiğini beyan ediyor.

### 2.2.3. Abdurrahmân b. Hâlid b. el-Velîd'in (öl. 46/666) Öldürülmesi

Muâviye, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmeyi planlarken hilâfet konusunda oğluna rakip olmasından endişelendiği ve nüfuzundan çekindiği için, Abdurrahman'ı Humus haracı karşılığında Hıristiyan bir doktor olan İbn Usâl'a zehirlettiği rivayet edilir. Bilmen'e göre Muâviye'nin Abdurrahman'ın isyana kalkışacağı korkusundan dolayı onu öldürttüğü asılsız bir söylem ve suizandan ibarettir. Nitekim İbnü'l Esîr bu hadiseyi rivayet etmekle birlikte, sahih bulmadığını da ifade etmiştir.<sup>42</sup> Zira Muâviye'nin hilmi, şefkati, adaleti, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermesi, şiddete başvurmaya asla sevmeyeceği herkesçe bilinmektedir. Yine insanlara anladıkları dilden hitap etmesi, çeşitli yollara onların gönüllerini alması, savaş meydanlarındaki kahramanlarından ziyade masa başı mücadelelerde zaferler kazanması darb-ı mesel olmuştur. İlm-i siyasette ve zekâda ileri olan ve Arap dâhileri kabul edilen Mugîre b. Şu'be ve Amr b. Âs'ı kendisine danışman olarak seçmesi onun, meseleleri şiddet yoluyla değil hileyle ve siyasi kurnazlıklarla çözmeyi ilke haline getirdiğini

<sup>37</sup> Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslâm* (İstanbul: Matbaa-i Artin Asaduryan, 1325/1907), 246-253.

<sup>38</sup> M. Mahfuz Söylemez, *Güç ve İktidar: Kûfe'de İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 139-140; Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 143-144.

<sup>39</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 143-144.

<sup>40</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 144.

<sup>41</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011. el-Haşr, 59/10.

<sup>42</sup> İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997), 3/51.

göstermektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Bilmen'in belirttiği gibi Muâviye'nin böylesi muhterem bir şahsiyeti gayr ı müslim bir şahsın eliyle zehirletmesi hikmetsiz ve gayesizdir.<sup>44</sup>

### 2.3. Hilafetin Yalnızca Otuz Yıl Olması Meselesi

Muâviye'nin hilâfet anlayışı ve uygulamaları, özellikle hilâfeti saltanata dönüştürmesi ve oğlunu veliaht tayin etmesi gibi tasarrufları, onu tarih boyunca çeşitli eleştirilerin merkezine yerleştirmiştir. Nitekim “hilâfet otuz yıl sürecektir” şeklindeki rivâyete atıfla, Muâviye'nin bu süreyi aşarak hilâfeti meşrû sınırlarının dışına çıkardığı yönündeki iddialar, kendisine yöneltilen eleştiriler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Hz. Peygamber, kendisinden sonra “ideal hilafet” döneminin olacağını ancak bunun otuz yıl süreceğini ardından farklı bir forma yani mülk ve saltanata dönüşeceğini şu sözlerle haber vermiştir: “*Benden sonra hilâfet otuz yıl devam edecek, ardından monarşik bir saltanata dönüşecek*”<sup>45</sup>. Öncelikle Bilmen'e göre bu hadisin sıhhati tartışmaya açıktır. Bununla birlikte “Adûd” kelimesi “afet, kurnaz adam, mihnetli zaman, suyu çok olan kuyu, bir kimseyi dil ile azarlayıp rencide etmek, meziyet, kuvvet” gibi pek çok anlama gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu kavramı yalnızca “ısıracı köpek” manasında göstermek doğru olmaz. “Bir şeyde ihtimal sabit olursa onunla istidlâl de sâkıt olur”. Bu kelimedden hangi mananın maksut olduğu bilinemeyeceğine göre üzerine kat'î bir hüküm bina edilemez. Öte yandan yalnızca Muâviye değil otuz seneden sonra gelen yöneticilerin tümünün “Melik-i Adûd” olarak kabul edilmesi gerekir. Zira mezkûr hadis, otuz seneden sonrasını mutlak manada yermektedir. Ancak, tarihsel olarak bakıldığında, ilk halifelerden sonra da adil olan ve hilafetin hakkını layıkıyla yerine getiren birçok başka halife de gelmiştir. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in hilafeti bu kadar keskin hatlarla ayırt etmesi, bir kısmının hak ve meşrû, diğer kısmının ise kötü olarak nitelendirmesi kabul edilmesi ve izahı zor bir durumdur. Hadisin Muâviye'ye hasredilmesi de beraberinde bazı problemler doğurmaktadır. Bu takdirde derece olarak Muâviye'nin aşağısında olan Yezid ve Mervan gibi yöneticiler söz konusu yergiden beri olacak ve halife veya Melik-i Âdil unvanı ile vasıflandırılacaktır. Bilmen'e göre hiçbir akıl bunu iddia edemez. Hem ayrıca hilafet süresi otuz yıla hasredildiği takdirde her kim bu zaman zarfından sonra devlet başkanı olursa “Melik-i Adûd” unvanını alacaktı. Bu durum başa geçecek olan Hz. Ali'nin çocukları için de geçerli olacaktı. Devlet başkanlığının Hz. Ali'nin evlatlarının hakkı olduğunu ancak onlardan gasp edildiğini iddia edenler bu durumda söz konusu mübarek zatların “Melik-i Adûd” gibi bir vasıfla tahkir olunmalarını arzu etmiş olmazlar mı? Netice itibarıyla mezkûr kavramı yanlış tefsir ederek birçok önemli tarihi şahsiyete hakaret etmeye kimsenin hakkı yoktur. Tüm bunların yanı sıra Muâviye'nin saltanatı birçok yönden “Mülk-i Add” olsa dahi Bilmen'e göre İbn Abbas'tan rivayet edilen şu hadis onun bir rahmet yönünün de olduğunu ortaya koymaktadır: “*Bu ümmetin evveli nübüvvettir, rahmettir, sonra Hilâfet ve rahmet olur, sonra mülk ve rahmet olur, sonra da imaret ve rahmet olur.*”<sup>46</sup> Muâviye hakkında aktarılan hadislerin, haber ve hikâyelerin birçoğu yalan ve iftiradır. Bunların çoğunun

<sup>43</sup> Aycan, *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye b. Ebî Sufyân*, 50-52.

<sup>44</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 142.

<sup>45</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Ebvâbü'l-Fiten”, thk. Beşar Avad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 4/73.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî, *el-Fiten ve'l-melâhim*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991), 1/98.

uydurma şeyler olduğu meydana çıkarılmıştır. Bu itibarla bunlara dikkat edilmelidir.<sup>47</sup> Sonuç olarak Muaviye ile ilgili nakledilen rivayetler hem isnad hem de metin açısından ciddi ihtilaflar içermektedir. Bu nedenle bu rivayetlerden hareketle Muaviye hakkında net bir müspet kanaatten bahsetmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla rivayetlerin güvenilirliği, bağlamı ve dönemin siyasi etkileri birlikte alınmalı ve değerlendirilmelidir.<sup>48</sup>

#### 2.4. Muâviye'nin Müellefetü'l-kulûb'dan (Gönülleri İslâm'a Isındırılan Kimseler) Olması

Bilmen burada Muâviye'nin Mekke'nin fethi sırasında kılıç korkusuyla Müslüman olduğu iddialarına cevap vermektedir. Öncelikle siyer ve tarih kaynaklarında Muâviye hakkında pek çok şey aktarılmaktadır. Bunların bir kısmı doğru olmakla birlikte büyük çoğunluğu mübalağa ve iftira barındırmakta olup tashihe ihtiyaç duymaktadır. Bilmen onun Müslüman oluşuyla ilgili iki rivayetin olduğunu nakletmektedir. İlkine göre kendisi Mekke'nin fethi esnasında diğeri de bundan daha evvel Müslüman olduğu ancak fetih tarihine kadar bunu gizli tuttuğuyla ilgilidir. Fakat itibar sona göre olduğundan dolayı ne zaman Müslüman olduğu önemli değildir. Hem ayrıca İslâm'da zahire göre hüküm verilir, Müslüman olduğunu ilan eden kimsenin bu durumunun kabul edilmesi gerekir. Buna göre artık insanların kalplerini yargılamak, kılıç korkusuyla Müslüman olduğunu iddia edip itibar suikastında bulunmak ve o kimseyi tahkir etmekle kıymetini düşürmeye çalışmak inanç sahibi kimselere yakışmaz. Nitekim Usame ibn Zeyd bir savaş sırasında korku eseri sayarak Kelime-i Tevhîd getiren Mirdas İbn Nehîk adında bir kimseyi öldürmesi üzerine Hz. Peygamber çok müteessir olmuş onu sert bir şekilde kınayarak şöyle buyurmuştur: "Sen onun kalbini yarıp baktın mı?" bu hadise üzerine Usame: Keşke bugün Müslüman olsaydım da o öldürme hadisesinde orada bulunmamış olsaydım." diye üzüntüsünü dile getirmiştir.<sup>49</sup> Öte yandan yalnızca Muâviye değil İkrime b. Ebî Cehl, Hâris b. Hişâm, Süheyl b. Amr, Safvân b. Ümeyye, Hâkim b. Hizâm gibi yüzlerce kıymetli kişi fetih esnasında Müslüman olmuştur.<sup>50</sup> Hz. Peygamber bunları taltif etmiş ve Huneyn Gazvesi ganimetlerinden hediyeler vermiştir. Muâviye de müellefe-i kulûbdan addedildiği için Huneyn ganimetlerinden kendisine fazla miktarda para ve mal tahsis edilmiştir.<sup>51</sup> Bu açıdan "Müellefetü'l-kulûb"dan olmak kötülen ve beğenilmeyen bir özellik değildir. Nitekim Hz. Peygamberin amcası Hz. Abbas da Müslüman olduğunu ilan ederek fetih zamanında Muhacirlere katılmış ve onların sonuncusu olmuştur. Bu durumun onun hakkında eksik olduğu iddia edilebilir mi diyen Bilmen, söz konusu kimselerin Arap kabilelerinin şerefli ve hayırlı kimseleri olduğunu tarihi kaynaklardan hareketle ortaya koymaya çalışır. Tüm bunların yanı sıra asırlarca putperestliğin hâkim olduğu bir çevrede yetişen<sup>52</sup> ve toplumda yönetici bir pozisyonda bulunan kimselerin, bilhassa Haşimîlerle evvelden beri çekişme halinde olan Ümeyye oğullarının bir anda geçmişlerini yok sayıp geleneklerini reddedip yeni dine

<sup>47</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 71-79.

<sup>48</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Orhan Yılmaz, "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (Aralık 2020), 91-117.

<sup>49</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 79-80.

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/384; Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 82.

<sup>51</sup> Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Sufyân*, 35.

<sup>52</sup> İslâm öncesi Arapların putperestlik inancıyla ilgili geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 99-118.

inanmaları kolay değildir.<sup>53</sup> Hz. Peygamberin henüz Mekke’de iken kendisine inananların az olmasının sebebi de budur. Bilmen’e göre gerçek bu iken başta Muâviye olmak üzere sonradan Müslüman olmuş kimseleri tahkir etmek, kıymetten düşürüp ötekileştirmeye çalışmak inanan bir kimsenin inancına terstir.<sup>54</sup> Bu bakımdan inanan kimse zahire bakıp öyle hüküm vermeli ve inandığını söyleyen kimselerin inancında samimi olup olmadığı ile ilgili bir arayışa ve tecessüs haline girmemelidir. Dolayısıyla bu hususta niyetleri sorgulamaktan kaçınılmalı ve İslâm’la yeni müşerref olanlara karşı hoş gürrü ve şefkatle yaklaşılması gerekir.

## 2.5. Kur’ân’da Geçen Bazı Olumsuz İfadelerin Muâviye’ye İşaret Ettiği İddiası

Bazı kimseler İsmâil Hakkı Bursevî’nin (öl. 1137/1725) tasavvufî tefsiri olan *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* adlı eserinden hareketle şu ayette geçen “Kâsitûn/Yoldan Sapanlar” ifadesinin Muâviye ve babasına işaret ettiğini iddia etmektedir:

وَإِنَّمَا الْفَاسِقُونَ فَكَانُوا لِحِطَّتِهِمْ حَطْبًا / “Hak yoldan sapanlara gelince, onlar cehenneme odun olmuşlardır.”<sup>55</sup> Bilmen, mezkûr ayetin Hz. Peygamberi gören cinlerin kendi aralarındaki bir konuşmanın Allah tarafından bildirilmesinden ibaret olduğunu ve Muâviye’nin kastedilmediğini belirtir. Ona göre Ebû Cehiller ve Ebû Lehebler dururken Kur’ân’ın, Müslüman oldukları icma ile sabit olan ve İslâmiyet’e hizmetlerde bulunan Muâviye’yi ve babasını hedef alması nasıl düşünülebilir? Onların durumu İslâm düşmanı bu iki kimseden daha mı kötüdür ki ayet onları yermek için nazil olsun? Bilmen, Beyzâvî’nin de (öl. 685/1286) *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* adlı eserinde bu ayetin Kur’ân’ı dinleyen cinlerin kendi aralarındaki bir konuşmanın zikredilmesinden ibaret olduğunu ifade ettiğini zikreder.<sup>56</sup> Kasitûn’dan muradın bu olduğunu vurgulayan Bilmen, artık bu ayetin hiçbir Müslümanın için nazil olduğunun iddia edilmemesi ve bununla itham edilmemesi gerektiğini zikreder. *Rûhu’l-beyân* isimli tefsire gelince burada Kasitûn kelimesi Muâviye fırkası hakkında kullanılmıştır. Hadiste Hz. Ali’ye hitaben: “سُقَاتِلُ الْكَافِرِينَ وَالْفَاسِقِينَ وَالْمَارِقِينَ / Sana olan biatını bozanlarla, adaletten ayrılanlarla ve okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkanlarla savaşacaksın.”<sup>57</sup> denilmiştir. Bu hadis Muâviye’nin taraftarları arasında bulunan ve içtihadı dayanamaksızın Hz. Ali’yle savaşan zalimlere işaret edebileceği gibi bizzat Hz. Ali’nin taraftarlarından bazılarına da işaret edebilir. Nitekim Hâricîler Hz. Ali’nin fırkasının içinden çıkmışlardır. Dolayısıyla imanıya, adaletle tanınan ve yaptığı işlerin tevil ve içtihadı dayandığı bir kimsenin cehennem odunu olduğunu iddia etmek İslâm itikadıyla bağdaşmaz. Bununla birlikte *Rûhu’l-beyân*’da zikredilen bu hadis zayıf veya zayıf hükmünde olup haber-i vahiddir. Vahid haber üzerine itikadî hüküm inşa etmek ise dinin genel kaidelerine aykırılık arz etmektedir. Tüm bunların yanı sıra Bursevî yine aynı tefsir kitabında kişinin son durumunu bilemeyeceğimiz için kâfir bir kimsenin ihtida, facirin ise tövbe edip Allah katında mukarreb olarak vefat edebileceğini zikreder. Bu sebeple Yezid’e lanet edilmemesi gerektiğini çünkü onun tövbe edip rücu etmiş olma ihtimalinin bulunduğunu belirtir. Bilmen,

<sup>53</sup> Ebû Süfyan’ın neden daha erken Müslüman olmadığı kör bir taassuba ve müşriklerin içindeki saygın konumunun kaybolacağı endişesine bağlanmaktadır; (geniş bilgi için bk. Aycan, *Saltanatı Giden Yolda Mu’âviye b. Ebî Süfyan*, 27-28.

<sup>54</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 81-83.

<sup>55</sup> Cin 72/15.

<sup>56</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsî’l-Arabî, 1418/1997), 5/253.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 3/150.

Yezid hakkında dahi bu kadar ihtiyatlı davranan bir müfessirin, Muâviye'nin Kâsitûn'dan olduğunu söylemesine ihtimal vermemektedir.<sup>58</sup> Yine aynı şekilde İsrâ Suresinde geçen *أَلَّا يَفْتَنَنَّ لِلنَّاسِ* / *وَالشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ* / "Kur'an'da lanetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık"<sup>59</sup> ayetindeki "lanetlenen ağaç" ifadesinin Muâviye'ye işaret ettiğini ileri sürmek asılsız bir iddia ve zorlama bir tevildir. Bu ağaçtan murad zakkum ağacıdır. Muteber kaynakların da açıklaması bu yönde olup hiçbirinin bununla Muâviye'nin kastedildiğini zikretmemektedir.<sup>60</sup>

## 2.6. Muâviye'nin Hz. Ali'nin Halifeliğini Tanımaması

Muâviye'nin Hz. Ali'ye karşı olan tutumu "bağy/ısyân" olarak değerlendirilmiştir. Ancak Bilmen, Muâviye'nin bu muhalefedinin içtihat ve tevil temelli olduğunu, Ehl-i sünnet ulemasının da bu hususta aynı kanaat üzere ittifak ettiklerini belirtmiştir. Muâviye tıpkı Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'in yaptığı gibi Hz. Osman'ın şehadetine bağlı olarak kısas talep etmişlerdir. Ancak kısas uygulanmamış ve caniler cezasız kalmıştı. Bu nedenle de Hz. Ali'ye biat etmemişler veya sonradan biatlerini bozmuşlardır. Bu durum iki taraf arasında siyasi bir anlaşmazlığa sebep olmuş, Cemel ve Sıffîn savaşlarına sebebiyet vermiştir.<sup>61</sup> Bilmen'e göre Muâviye şu gerekçelerden hareketle içtihatla bulunmuş ve Hz. Ali'ye muhalefet etmiştir; şayet Hz. Ali, imamet makamını elde etmiş o halde bu kısası icra edecek kadar kuvvet ve kudret sahibidir. Bunu gerçekleştirmeye muktedir değilse şayet o halde Müslümanların halifesi olamamıştır. Eğer bu kısası bilerek icra etmiyorsa bu durumda da Allah'a asi olmuştur. Allah'a masiyetin olduğu yerde ise mahlûka itaat caiz değildir. Muâviye bu hususları dikkate alarak biatten kaçınmakta ve bir an önce bu şer'î hükmün gerçekleşmesini talep etmekteydi. Ayrıca onun Hz. Ali'ye olan muhalefeti bir içtihad, bir teville dayandığı ve gayr-ı meşru zannedilen bir hükme karşı isyân niteliğinde olduğu için tüm bunlar kınanmasını, kötülenmesini ve cumhura göre fasıklıkla nitelendirilmesini (tefsîk) gerektirmemektedir. Bilmen, bazı kimselerin kasıtlı olarak Muâviye'yi sürekli gündeme getirdiğine, eleştirdiğine, kendisine çeşitli ithamlarda bulunduğuna, Hz. Ali'nin tek muhalifi gibi bir imaj çizdiğine ve onun İslâm toplumundaki ilk fitnenin öncüsü olduğuna dikkat çeker. Hâlbuki o ne ilk fitnenin mimarı ne de Hz. Ali'nin tek muhalifidir. İlk fitne Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan ve sonraki fitneleri ateşleyen Mısırlı, Basralı ve Kûfeli ihtilalcilerin gerçekleştirdiği fitne-i azîme'dir. Ayrıca Hz. Ali'nin şehadetine sebep olan da Muâviye değil, daha önce Hz. Ali'nin ordusunda bulunmuş olan ve her ikisini de tekfir eden Hâricîlerdir. Tüm bunların yanı sıra Sıffîn savaşından daha evvel Cemel vakası meydana gelmiştir. Hz. Ali'ye karşı savaşan bu kimseler ise Muâviye'den konum olarak daha üstün olan Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'dir. Dolayısıyla Hz. Ali'ye karşı ilk muhalif kişiler Muâviye değil mezkûr sahabelerdir. Ancak tüm bunlara rağmen sırf Müslümanların arasına tefrika düşürmek, İslâm birliğini ifsad etmek amacıyla Sıffîn muharebesi devamlı yâd edilmekte diğer tarihî vakıalar buna kıyasla görmezlikten gelinmektedir. Hâlbuki Sıffîn savaşından daha feci olaylar meydana gelmiş ve yüzbinlerce Müslüman katledilmiştir. Nitekim Ebû Müslim el-Horâsânî'nin (öl. 137/755) Abbasiler adına yaptığı savaşlarda öldürdüğü Müslümanların yanı sıra Beni Abbas'a itaatlerinde şüphe taşıdıkları gerekçesiyle altı yüz bin

<sup>58</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 84-87.

<sup>59</sup> el-İsrâ 17/60.

<sup>60</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 87-90.

<sup>61</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 173.

masumu ok ve taşlarla şehit etmiştir.<sup>62</sup> Yine aynı hanedana mensup Emin (ö. 198/813) ve Me'mûn (öl. 218/833) arasında meydana gelen çatışmalarda binlerce Müslüman kanı dökülmüştür. Zikredilen bu şahıslar Ümeyye Oğullarından değil Beni Haşim'den idiler. Yine aynı şekilde Hz. Ali'nin torunları arasında da nice kanlı savaşlar meydana gelmiştir.<sup>63</sup> Tüm bunların yanı sıra Bilmen, Hz. Ali'nin bazı siyasi hatalarına dikkat çekmektedir. Ona göre evvela Hz. Ömer döneminden itibaren Şam'da valilik yapmakta olan Muâviye'yi azledip onun yerine Sehl b. Huneyf'i (öl. 38/658-59) atamak isabetli bir karar olmamıştır. Nitekim bazı Sahabi Hz. Ali'yi bu hususta uyarmış, idareyi kontrol altına alana ve istikrar ortamı oluşana dek başta Muâviye'nin ve diğer bazı valilerin görevde kalmasını tavsiye etmişlerdir. Ancak Hz. Ali bu fikirlere aldırış etmemiş bunun üzerine Muâviye Hz. Osman'ın katillerinin kendisine verilmesini isteyerek hilâfetini tanımamıştır. Bilmen, aslında Muâviye'nin Hz. Ali'ye karşı şahsi bir düşmanlığının olmadığını, onun, Hz. Ali'nin etrafında toplanan hatta kimi zaman kendisine karşı dahi isyana kalkışan guruba düşman olduğunu ve onlarla savaştığını belirtmiştir.<sup>64</sup> Hatta Muâviye bunlarla savaşmaya mecbur kalmıştır. Zira ilk saldırıyı Hz. Ali'nin ordusu başlatmıştır. Nitekim bu sebepten dolayı Hz. Ali'nin sadık taraftarı olan meşhur Arap cengâveri<sup>65</sup> Eşter en-Nehaî (öl. 37/657 [?]) şöyle demiştir: “Muâviye taraftarları bize galip gelecekler, çünkü öldürmeye ilk biz başladık.”<sup>66</sup> Tüm bunların yanı sıra asırlar evvel vuku bulan bu tür üzüntü verici hadiseleri gömülmüş yerlerden çıkarmak bundan hareketle Müslümanlar arasına düşmanlık ve husumet düşürmek dinî anlayış ve emirlere terstir. İctihat neticesinde zuhura gelen bu elim hadiseler dünyevî garaz veya gizli bir düşmanlık sebebiyle meydana gelmemiştir. Her ne kadar Hz. Ali görüşünde isabetli buna karşın Muâviye hatalı ise de burada amaç ve niyet hakkı açığa çıkarmaktı. Muâviye'nin maksadı bâtıl peşinde koşmak değildi. İbn Haldûn'un da ifade ettiği üzere görüşünde hatalı olsa dahi onun kastı sadece hak idi.<sup>67</sup> Müctehidin içtihadında hata etmesi onun kötülenmesini ve çekiştirilmesini gerektirmediği ise malumdur. Muâviye, yaptıklarını bir teville dayanarak yapmıştır. Bundan ötürü fâsık veya kâfir olmaz. Nitekim Hz. Ali de ashabını Şam ehlini lanetlemekten menetmiş ve onlar hakkında şöyle demiştir: “Bize karşı isyan edenler kardeşlerimizdir. Onlar zalim, fâsık ve kâfir değillerdir. Zira her ne kadar isabetli olmasa da onların tevilleri vardı.”<sup>68</sup>

Sonuç itibariyle Bilmen, Muâviye'nin bir fakih<sup>69</sup> olarak içtihat yapma yetkisine sahip olduğunu ve yaşanan fikrî ayrılıkların bir fitne unsuru değil, siyasi bir çözüm arayışı olduğunu savunmaktadır.

<sup>62</sup> Yine böylesi trajik ve İslâm tarihinin en problemli olaylarından biri de Ebû Müslim tarafından katledilen Horasan'ın en meşhur Arap lideri Süleyman bin Kesir el-Huzai'nin hikâyesidir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, “Süleyman b. Kesîr el-Huzâî'nin Öldürülmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/21 (Bahar 2012), 285-292.

<sup>63</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 90-97.

<sup>64</sup> Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 188.

<sup>65</sup> Abdülkerim Özaydın, “Eşter”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/486-487.

<sup>66</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm, *Minhâcû's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suudi Arabistan: İmam Muhammed Üniversitesi, 1406/1986), 4/383.

<sup>67</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/443; Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 231.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 315-316; Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 212.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 6/235; Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*, 182.

## Sonuç

Muâviye b. Ebî Süfyân, İslâm düşünce tarihinde hem siyasî hem de dinî boyutlarıyla tartışmalı bir şahsiyet olarak öne çıkmıştır. Onun hilafeti, sahabe arasındaki ihtilafların derinleştiği bir döneme denk gelmiş, bu da tarihsel süreçte farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Muâviye'yi eleştirenler, onun uygulamalarının fitneye neden olduğunu ileri sürerken; onu savunanlar ise dönemin siyasî ve toplumsal şartlarını dikkate alarak daha yapıcı bir perspektif ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Ömer Nasuhi Bilmen'in yaklaşımı, sahabeye duyulan saygıyı esas alarak ihtilaflara karşı mutedil bir tutum sergilemektedir.

Bilmen, Muâviye'yi değerlendirirken geçmiş bugünün siyasî ve mezhebî tartışmalarına taşıma yerine, Müslümanların birliğini ve kardeşliğini önceleyen bir bakış açısı benimsemiştir. Onun sahabeye ilişkin değerlendirmelerinde, özellikle hüsn-ü zan ilkesinin belirleyici olduğu görülmektedir. Muâviye'nin Hz. Peygamber'in vahiy katiplerinden biri olması, Bilmen açısından onun şahsiyetine duyulan saygının temelini oluşturmuştur. Ayrıca, İslâm hukukunda niyetin önemine yaptığı vurgu doğrultusunda, Muâviye'nin niyetinin İslâm'ı yüceltmek ve korumak olduğuna dair olumlu bir kanaat sergilemiştir.

Bilmen'in bu yaklaşımı, sahabeyi eleştirirken yapıcı bir dil kullanma ve onları İslâm'a hizmet etmiş bireyler olarak değerlendirme yönündedir. Ona göre, sahabe ihtilafları beşerî sınırlar içinde değerlendirilip Allah'a havale edilmelidir. Bu tutum, özellikle tarihsel mezhebî ayrışmaların bugünkü Müslüman toplumlarda yeniden gündeme getirilmesini doğru bulmayan bir düşünsel çizgiyi yansıtmaktadır. Bilmen, Muâviye'nin yönetim anlayışını değerlendirirken, onun hilafet dönemini bir tür monarşik düzene geçiş süreci olarak tanımlamakla birlikte, bu geçişin yalnızca dönemin siyasî ve sosyal bağlamı içinde anlamlandırılabilirliğini vurgulamıştır. O, Muâviye'yi sahabe kimliği, idari kabiliyeti, iç barışı tesis etme çabası ve İslâm topraklarını genişletme noktasındaki katkıları ile değerlendirmiş; bu çerçevede adaletli ve güvenilir bir lider olarak görmüştür. Onun yaklaşımı, İslâm tarihini anlamada ibret ve ders odaklı bir perspektife dayanmakta; geçmişteki kırılmaları bugüne taşımaktan ziyade, ümmetin birliğini koruma sorumluluğunu öncelemektedir.

Sonuç olarak, Bilmen'in yaklaşımı, hem İslâm tarihinin yorumlanmasında yapıcı bir perspektif sunmakta hem de mezhep merkezli tarih anlayışlarına karşı itidalli bir duruşu temsil etmektedir. Bu çalışmanın özgün katkısı, Bilmen'in tarihsel değerlendirme yöntemini merkeze alarak, İslâm tarihindeki ihtilafları bugünün sosyal ve dinî birlik arayışları çerçevesinde nasıl anlamlandırabileceğimizi ortaya koymasındadır.

## Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı enbiya ve tevârîhi hulefa: Peygamberler ve Halifeler Tarihi*. sad. Metin Muhsin Bozkurt. İstanbul: Çile Yayınları, t.s.
- Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslâm* (İstanbul: Matbaa-i Artin Asaduryan, 1325/1907), 246-253.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye b. Ebî Süfyân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Berberoğlu, Şerife. *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1418/1998.
- Bilmen, Ahmet Selim. *Ömer Nasuhi Bilmen Hayatı, Eserleri, Anılar*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları: Muâviye Hakkındaki Sorulara Cevaplar*. tsh. Fatıma Kandemir. İstanbul: Risale Yayınları, 2020.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı fikiyye kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslam Akaidi: Tevhîd İlmi (Mülehhas ilm-i tevhîd: Akaid-i İslâmiye)*. sad. Salih Sabri Yavuz, İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Basın Yayın, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlmi Kelâm Dersleri: Muvazzah İlmi Kelâm*. sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Dalkılıç, Mehmet. "Süleyman b. Keşîr el-Huzâî'nin Öldürülmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/21 (Bahar 2012), 285-292.
- Demir, Âdem. *Muâviye b. Ebî Süfyân'a Yöneltilen Eleştiriler*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2021.
- Demircan, Adnan. *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Humphreys, R. Stephen. *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to empire*. London, England: Oneworld Oxford, 2006.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.



- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Suudi Arabistan: İmam Muhammed Üniversitesi, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 1417/1996.
- İğde, Muhyettin. "Bir Şahıs İki Portre: Mutezile ve Hanbelilere Göre Muâviye b. Ebî Süfyân". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2023), 393-413.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lammens, Henri. "Hasan" *İslâm Ansiklopedisi*. 5/308-309. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1987.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî. *el-Fiten ve'l-melâhim*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Özaydın, Abdülkerim. "Eşter". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri-İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Güç ve İktidar: Kûfe'de İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Taylan, Osman. *Ömer Nasuhi Bilmen ve Kelami Görüşleri*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Timür, İhsan. "Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyan Etrafındaki Tartışmalar". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Haziran 2022), 43-99.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşar Avad Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ünalın, Abdullah. "Hz. Muaviye". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/1 (Haziran 2019), 24-34.
- Yalçın, Mehmet Fatih- Erbay, Enes Ensar. "İslâmcı Dergilerde Muâviye Tartışmaları: Hakikat Yolu Örneği". *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 171-205.
- Yaran, Rahmi. "Bilmen, Ömer Nasuhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yaşaroğlu, Hasan. "Bir Taktik ve Propaganda Dehası Olarak Muâviye B. Ebû Süfyân ve Hz. Osman'ın Katillerinin Sorgulanması Meselesi". *Turkish Studies* 8/8. (Ankara: Yaz 2013). 2213-2224.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yılmaz, Orhan. “Hz. Muâviye’yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (Aralık 2020), 91-117.

Yiğit, İsmail. “Sıffin Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şuayb Arnaut. 25 Cilt. b.y.: Müessesetu’r-risâle, 1405/1985.



## Kur'an'ı Yeniden Anlamak: Anakronizme Düşmeyen Rasyonel Bir Yorumlamanın İmkânı

Re-understanding the Quran: The Possibility of a Non-anachronistic and Rational Interpretation

**Nevzat ÇİÇEK**

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Kilis/Türkiye

Ph.D., Teacher, Ministry of National Education, Kilis/Türkiye

[nvzt\\_78@hotmail.com](mailto:nvzt_78@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0001-5305-6305](https://orcid.org/0000-0001-5305-6305) | [ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma Makalesi

#### Geliş Tarihi

30 Eylül 2024

#### Kabul Tarihi

01 Mart 2025

#### Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

#### İntihal

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

#### Etik Beyan

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

30 September 2024

#### Date Accepted

01 March 2025

#### Date Published

30 June 2025

#### Plagiarism

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

#### Ethical Statement

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

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Çiçek, Nevzat. “Kur'an'ı Yeniden Anlamak: Anakronizme Düşmeyen Rasyonel Bir Yorumlamanın İmkânı”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 372-400. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1558887> ”

## Öz

Değer yargıları zamandan mekâna değişiklik arz ettiğinden geçmişte ahlaki açıdan normal olarak kabul görülüp problem teşkil etmeyen bir davranış günümüzde gayr-ı ahlaki bir tutum olarak değerlendirilebilmektedir. Aynı şekilde toplum/devlet tarafından karşı çıkılarak suç kabul edilen olaylar ile bu suça yerel bir uygulama olarak verilen cezalar ise günümüzde şiddet içeren uygulamalar olarak görülebilmektedir. Bundan hareketle insani hedefleri ön plana çıkararak ahlaki ve hukuki açıdan insanlığa rehberlik ettiğini öne süren kimi ideolojiler/inançlar geçmişte kalan, günümüze hitap etmeyen kısacası güncel değeri olmayan düşünceler olarak yerilmektedir. Kur'an da tarihin belirli bir döneminde indirilmiş olduğundan indirildiği toplumun yaşam standartlarına göre hükümler getirmiş ve bu hükümlerin toplumu düzenleyen en hayırlı hükümler olduğunu savunmuştur. Ancak değişen yargılar göz önünde bulundurulduğunda günümüz değer yargıları ile Kur'an'ın indirildiği döneme ait değer yargılarının çatıştığı dile getirilmektedir. Bu durum Kur'an hükümlerinin sosyal, kültürel, ekonomik, bilimsel, siyasal, askeri gibi hemen her alanda günümüze hitap etmediği ve uygulanamaz olduğu yargısına neden olmuştur. Böylece Kur'an, yaşamın tüm alanlarında marjinal bir eser olarak görülmeye başlanmıştır. Bu çalışmada; günümüz değer yargıları ile Kur'an'daki tarihsel değer yargıları örnekler üzerinden incelenerek iki değer yargısı karşılaştırılmakta ve bu iki değer yargısı arasında nasıl bir ilişki olduğu tartışma konusu yapılmaktadır. Kelam ilminin kendine has metotlarıyla ele aldığımız bu çalışmada öncelikle Kur'an hükümlerinin tarihsel ve evrensel boyutu incelenmiştir. "Tarihselcilik" yerine "tarihsellik" ile "evrenselcilik" yerine de "evrensellik" kavramlarının kullanılmasının daha uygun olduğu nedenleri ile açıklanmıştır. Ardından Kur'an hükümlerinin bu iki boyutunun uyum halinde olabileceği ileri sürülmüştür. Bu uyumun sağlanması için de Kur'an'a yaklaşımların nasıl olması gerektiği maddeler halinde dile getirilmiştir. Çünkü Kur'an ile ilgili bakış açıları insan ürünü bir eserden farklı olarak kutsallık üzerinden şekillendiğinden zihinlerde yer eden bu düşüncenin öncelikle irdelenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde Kur'an ile ilgili her türlü yeni yaklaşım yozlaşmanın bir ürünü olarak görülecek ve kutsallığa aykırı olduğu düşünüldükçe dikkate alınmayacaktır. Bu çalışmada, konumuzla bağlantılı olarak Kur'an'da geçen bazı tarihsel olaylar ele alınmış ve bu tarihi olayların arka planları değerlendirilmiştir. Ardından tarihsel olayların veya anlatımların evrensellik engelleyecek bir yapıya sahip olmadığı, amaçlarına binaen farklı zaman ve mekânlarda da uygulanabilecek özellikleri ile anlatıldığı ileri sürülmüştür. Kur'an hükümlerinin tarihsel anlatım, evrensel mesaj birlikteliği sağlanarak ele alınması halinde bu hükümlerin anakronizme düşmeden asrımıza sunulabileceği dile getirilmiştir. Konu ile ilgili birçok çalışma yapıldığı göz önünde bulundurulmuş ancak sunmaya çalışılan yaklaşımın diğer yorum biçimlerinden farklı olduğu ve ilgili alana rasyonel bir yorum kazandıracağı düşünülmüştür. Bu yaklaşımla ilkelerinden sapmadan günümüze hitap edecek şekilde Kur'an'a dinamizm kazandırılacağı amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tarihsellik, Evrensellik, Anakronizm, Kur'an, Rasyonel yorum.

## Abstract

Since value judgments change from time to place, a behavior that was considered morally normal and did not pose a problem in the past may be considered an immoral attitude today. Likewise, events that are considered crimes by society/state and the punishments given as a local practice for this crime can be seen as violent practices today. Based on this, some ideologies/beliefs that claim to guide humanity morally and legally by emphasizing humanitarian goals are denigrated as thoughts that remain in the past, do not appeal to the present, in short, have no current value. Since the Quran was sent down in a certain period of history, it brought provisions according to the living standards of the society in which it was sent down and argued that these provisions were the best rules regulating the society. However, considering the changing judgments, it is stated that today's value judgments conflict with the value judgments of the period when the Quran was revealed. This situation has led to the conclusion that the provisions of the Quran do not address today and are inapplicable in almost all areas, be they social, cultural, economic, scientific, political and military. Thus, the Quran began to be seen as a marginal work in all areas of life. In this study; by examining today's value judgments and historical value judgments in the Quran through examples, the two value judgments are compared and the relationship between these two value judgments is discussed. In this study, which we handled with the unique methods of the science of Kalam, first of all, the historical and universal dimension of the provisions of the Qur'an was examined. It has been explained with the reasons why it is more appropriate to use the concepts of "historicity" instead of "historicism" and "universality" instead of "universalism". It was then suggested that these two dimensions of the Qur'anic provisions could be in harmony. In order to ensure this harmony, the approaches to the Quran have been expressed in articles. Because perspectives on the Quran are shaped through holiness, unlike a human-made work, this

idea that has a place in minds must first be examined. Otherwise, any new approach to the Quran will be seen as a product of degeneration and will not be taken into consideration as it is considered contrary to holiness. In this study continued with explanations about the historical events mentioned in the Quran and the background of these historical events was discussed. Then, it was argued that historical events or narratives do not have a structure that would prevent universality, and are explained with features that can be applied in different times and places depending on their purpose. It has been stated that if the provisions of the Quran are handled by ensuring historical expression and universal message unity, these provisions can be presented to our century without falling into anachronism. It has been taken into account that many studies have been done on the subject, but it is thought that the approach tried to be presented is different from other interpretation styles and will bring a different perspective to the relevant field. With this approach, it is aimed to bring dynamism to the Quran in a way that appeals to today without deviating from its principles.

**Keywords:** Historicity, Universality, Anachronism, Quran, Rational interpretation.

## Giriş

İnsanlar; tarih boyunca yaşama dair ontolojik sorularına cevaplar aramış, tatmin olacağı tutarlı sonuçlara ulaşabilmek için anlam arayışı içerisinde bulunmuşlardır. Allah (c.c.), insanların bu anlam arayışına karşılık olarak onların düşünce dünyalarını şekillendirmek, mevcut anlam arayışlarına tutarlı bir altyapı sunmak, ortaya koyduğu ilkeler ve örneklerle yaşam normlarını belirlemek üzere tarihin belirli dönemlerinde vahiyler göndermiştir. Yaratıcının, sorgulama ve sorularına cevap bulmaya çalışma potansiyeli ile yarattığı insanların bu ihtiyacını gidermesinin doğal hatta tutarlılık açısından gerekli olduğu söylenebilir. Allah (c.c.) tarafından insanlara iletilen zihinsel ve sosyal alandaki bu yönlendirmeler aslında iyi ve kötü olanı ayırabilme özelliğine sahip olan akla hatırlatma özelliği taşımaktaydı. Çünkü insanın akletmesi, şimdiye veya geleceğe yönelik menfaatler ve haz odaklı yaklaşımlar ile manipüle edilebilmektedir. Buna binaen yaratıcı, insanlara yol gösterici olarak gönderdiği Kur'an ile farklı yaşam koşullarında gerçekleşen olaylara çeşitli çözümler getirmiş ve tarih içerisinde farklı şekillerde yaşanan birçok olaydan sonra gereken ilkeleri ve örnekleri vererek vahyi kemale erdirmiştir.

İnsan, içinde doğduğu toplumun değerleriyle yetişen, yaşı ilerledikçe bulunduğu zamanın düşünce yapısından, sosyo-kültürel şartlarından etkilenerek veya sahip olduğu bilgi dolayısıyla onları reddederek değişen ve dönüşebilen bir özeliğe sahiptir. Zamanın ekonomi, sinema, din, spor, siyaset, toplumsal yaşam, kültürel yapısı gibi birçok alanda şahit oldukları bilgilerle zihni şekillenen ve belirli bir dünya görüşüne sahip olan insan inanç açısından da farklı düşüncelere sahip olabilmektedir. Bu şartlar altında yetişen bir bireyin, tarihin belirli bir döneminde inen, evrensel temel ilkelerine karşın örneklerini indirildiği toplumun yaşantısından getiren Kur'an'a bakış açısının nasıl olması gerektiği kimi zaman problem olmaktadır. Kur'an'ın literal okunması mevcut problemlere makul çözümler sunamazken yorumlayarak anlamaya çalışılması ise uç anlayışlara veya anakronizme düşülmesine sebep olabilmektedir. Birçok yorumu yapılan Kur'an'ın daha iyi anlaşılması, tutarlı bir inanç ve yaşam açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada Kur'an'ın, indiği zamanın ruhu ile günümüze taşınması düşüncesine farklı bir yaklaşım sergilenerek daha iyi anlaşılmasına bir nebze olsun katkı sağlanması amaçlanmıştır. Çalışmamızda Kur'an, Allah'tan (c.c.) gelen bir kitap olarak kabul edilmesi münasebetiyle normal bir eserden farklı, muhataplarının insanlar olması hasebiyle de indiği toplumun dil özelliklerine göre yazılmış bir kitap olarak ele alınmıştır.

Çalışmamız, Kur'an'ın tarihin belirli bir döneminde inmiş olmasına odaklanarak günümüzde hangi şekilde anlaşılmasının Allah'ın (c.c.) muradına daha yakınlaşılabileceğini tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmamız, konu ile ilgili eserler incelenip anakronizm de göz önünde bulundurularak tarihsellik, evrensellik ile ilgili kavramlar ve çözümlemelerle şekillenmiştir. Tümevarım ve kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid gibi (bilinmeyen veya duyularla algılanamayan bir şeyin bilinen veya duyularla algılanabilen bir şeyle karşılaştırılması) istidlal yöntemlerinin merkezde olduğu bu makalede Kur'an'a sadık kalınarak tarihsel veriler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Konumuzla alakalı yerli ve yabancı birçok araştırmacının<sup>1</sup> yazdığı pek çok makale ve eser olmakla birlikte tarihselcilik-evrenselcilik gibi zıt kabullerin çoğu zaman tepkisel olduğu düşüncesinden hareketle bu düşünceleri bazen uyuşum bazen de yeni ve farklı bir yaklaşım ile ele almamız çalışmamızı diğer çalışmalardan farklı kılmaktadır.

## 1. Tarihsellik, Evrensellik ve Anakronizm Üzerine

Çalışmamızın anlaşılmasına yardımcı olması açısından -farklı tanımlamalarını da göz önünde bulundurarak genel anlamda- tarihsellik, evrensellik ve anakronizm gibi kavramların tanımlanması ve değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Tarihsellik; tarihin bir döneminde yaşananların özel durumunu ve nasıllığını belirlemek, bu olayların yaşandığı zaman-mekan ilişkisini dikkate alarak sonraki dönemlerde etkinliğinin olup olmadığını tespit edebilmektir.<sup>2</sup> Evrensellik; ahlaki anlamda yerel, kültürel veya tarihi gelenekleri ne olursa olsun, ahlaki taleplerin herkes için geçerli olduğu düşüncesini temsil eder.<sup>3</sup> Anakronizm<sup>4</sup> ise tarihsel ya da çağa aykırılık, bir şeyin, bir kavramın veya bir olayın tarihsel bağlamının dışına çıkarılması<sup>5</sup> yani tarihin belirli bir dönemine ait olayların bu dönem için geçerli olmayan bakış açıları ile ele alınmasıdır.

Tarihsellik ve evrensellik kavramlarına uzlaştırmacı çözümlemelerle yaklaşılması halinde tarihte yaşanan olaylar daha sağlıklı anlaşılabilir ve bu olaylardan hareketle verilmek istenen mesajlar özü değişmeksizin günümüz perspektifi ile uyumlu bir şekilde algılanabilecektir. Bu nedenle tarihsel olan ile evrensel olanı anlamaya ve aralarında uyuşum sağlamaya yönelik bu tür çalışmaların olumlu yorumsal bir çaba olduğu söylenebilir. Ancak zamanla tarihselliğe

<sup>1</sup> Tarihsellik ve evrensellik ile ilgili yaklaşımlar da konumuzla alakalı olduğundan adı konulmamış olsa da Kelam ve Tefsir âlimleri yaptıkları yorumlarla tarihsel açıdan Kur'an'ın nasıl anlaşılmasına yönelik farklı açıklamalar yapmışlardır. Yakın zamanda ve günümüzde de (Seyyid Hüseyin Nasr, Fazlurrahman, Seyyid Ahmed Han, Hamidullah, Mustafa Öztürk, Caner Taslaman...) tek tek ele alınamayacak kadar tarihselci-evrenselci düşünceye sahip olan araştırmacıların varlığı bir gerçektir.

<sup>2</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), "Tarihsellik", 60-161; Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 37.

<sup>3</sup> Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy* (Great Britan: Oxford University Press, 2. Edition, 2005), "universalism in ethics", 375.

<sup>4</sup> Anakronizm; Olgusal, dilsel ve yaklaşımsal olmak üzere 3 ana başlık altında ele alınabilir. bk. Georgi Verbeeck, "Anachronism and rewriting of history: the South Africa case", *The Journal for Transdisciplinary Research in South Africa* 2/1 (2006), 184-185; Çalışmamız ile ilgili olan anakronizm çeşidi yaklaşımsal olduğundan konumuz bu tür anakronizm ile ele alınmıştır.

<sup>5</sup> Orhan Hançerlioğlu, "Anachronism", *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976), 1/ 57; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), "Anakronizm", 45.

“tarihselcilik”<sup>6</sup>, evrenselliğe de yine tarihselciliğin zıddı bir yaklaşımla “evrenselcilik”<sup>7</sup> adı verilmek suretiyle bu kavramların ideolojik hale dönüştürüldüğü söylenebilir. Herhangi bir düşünceyle özdeşleşen kavramlar, zaman içerisinde kendi sınırlarını aşıp yaygınlaştıkça ve taraftarları arttıkça “-ci, -cu” gibi ekler alarak entelektüel bir ifadeden çok, bir topluluğa aidiyeti belirten kavramlara dönüşebilmiştir. Bu durum tarafgirliğin getirdiği zafiyetle bazen dini münazaraların bilimsellikten uzaklaşmasına sebep olabilmektedir. Kimi zaman tarihselciler, günümüzün ahlaki normlarıyla zıt olan ve günümüz bakış açısıyla peygambere veya arkadaşlarına yakıştırılamayacak birçok rivayeti bir araya getirip bunun ancak tarihselcilik yaklaşımı ile çözülebileceğini dile getirirler.<sup>8</sup> Farklı düşünenleri olmakla birlikte evrenselciler ise Kur’an ayetlerinde sadece günümüzde keşfedilebilecek bazı bilimsel bilgilerin olduğu ve bunların keşfedildiğini savunmuş, ayetlerdeki birçok hükme günümüz değer yargıları ile yaklaşmış ve birçok kavramı da günümüz kavramları ile ele alarak Kur’an’dan tarihsellikten uzak tarihüstü anlamlar çıkarmışlardır.<sup>9</sup> Kanaatimizce her iki görüşe sahip olanların geneli Kur’an’ı yeren saldırılara karşı onu en güzel şekilde savunma amacıyla hareket etmektedirler. Ancak her iki yaklaşımın da sadece kendi yöntemlerinin uygulanması ile doğrunun bulunabileceği düşüncesi yerine iki görüş arasında uyum sağlayarak ilerlemeleri halinde bu çatışmanın çözümü dönüştürülebileceği söylenebilir.

Sosyal yaşamda marjinal-nihilist yaklaşımlar dışında insanların tarihsel süreçte farklı değerlere sahip olmalarına rağmen üzerinde ittifak ettikleri birçok değer olduğu bir gerçektir. *Evrensel insan hakları* adı ile kabul edilebilen bu değerler uzun ve tecrübeye dayalı süreçler sonucunda yazılı bir hal almıştır. Bu değerlere (adalet, inanç hürriyeti, ebeveyne iyilik, hak edene hakkını verme, ırk ayrımını reddetme, rüşvetin yasaklanması vb.) Kur’an’da da yer verilmiştir.<sup>10</sup> Tarihsel süreçte gelişen olaylar, yaşandığı an itibari ile ele alındığından genel olarak kabul gören doğrular temele alınarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda “tarihsel açıklama/yorumlama (historical explanation)” ifadesini konuya yardımcı olabilecek bir yaklaşım olarak ele alabiliriz. Tarihsel yorumlama; tarihsel bir dönemi, insanları, kurumları yani o döneme ait her şeyi tarihin akışı içindeki yerine referansla açıklama, bir şeyin tarihine ilişkin betimleme veya tasvirlerin o şeyi kavramak için yeterli bir açıklama sağladığını ve tarihte de doğa bilimlerine özgü bir yasallığın bulunduğunu ileri sürmek demektir.<sup>11</sup> Yani tarihin bir döneminde yaşanmış olaylar her yönüyle kritik edildiğinde olayların gelişim süreci, hangi durumlarda neler yapıldığı tespit edilebilecek ve genel kabul gören (Kur’an’ın da onayladığı) yasalarla yeniden ele alınıp geçmiş ve gelecek arasında yorumsal bir bağ kurulabilecektir. Bu anlamda Kur’an’ın tarihin belirli bir döneminde indirilmiş olması tarihselliğini anlamamızı, rehberliğinin kıyamete kadar sürecektir olması evrenselliğini

<sup>6</sup> Tanımı için bk. Robert Audi, “Historicism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2. Edition, 1999), 386.

<sup>7</sup> Tanım için bk. Cevizci, “Evrenselcilik”, 323-324.

<sup>8</sup> bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 217; bk. August Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap İslam Kültürü* (İstanbul: Arya Yayıncılık, 2011), 57; Caner Taslaman, *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), 21.

<sup>9</sup> Celal Kırcı, *Kur’an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yay., 5. Basım, ts.), 127-323.

<sup>10</sup> bk. en-Nisâ 4/58; el-Bakara 2/256; el-İsrâ 17/23; el-Bakara 2/247; el-Hucûrât 49/13; el-Bakara 2/188.

<sup>11</sup> Cevizci, “Tarihsel açıklama”, 827.

tespit etmemizi, anakronizme düşmeden kendi belirlediği çerçevede günümüze taşınabilmesi ise yorumu gerektirmektedir.

Anakronizme düşmeksizin ayetleri kavrama ve günümüze taşımaya yalın bir örnek vermek gerekirse; “Ey inananlar! Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar Allah'ın (c.c.) düşmanı ve sizin düşmanlarınızı ve bunların dışında Allah'ın (c.c.) bilip sizin bilmediklerinizi yıldırım üzerine kuvvet ve savaş atları hazırlayın...”<sup>12</sup> ayetinin öncesi ve sonrasına bakıldığında anlatılan olayın savaşla ilgili olduğu görülür. Savaşın kazanılması için en önemli unsurun “güç” olduğu nesnel bir gerçektir. Peygamberin yaşadığı dönemde savaş için kullanılan en önemli araçların başında atların olduğu ise tarihsel bir olgudur. Bu iki düşünce bir araya getirildiğinde şöyle bir uyuşum sağlanabilir; günümüzde de savaşlar yapıldığı, günümüzün savaş araçlarının ise havada, karada ve denizde savaşılacak şekilde modern olarak dizayn edilmiş araçlar olduğu nesnel bir gerçektir. Bu modern araçlar gelecekte yaşayacaklar için tarihsel bir durum iken şu an yaşayanlar için ise güncel bir durumdur. Tarihi bir olguyu dile getiren bu ayetin günümüzle uyuşum kurularak anlamaya çalışılması halinde şöyle bir izah yapılabilir; savaşın kazanılması için gereken en önemli unsurun “güç” olduğu değişmemiştir ancak savaş araçları değişmiştir. Kur'an'ın çağrısının amacı düşmanı caydıracak bir “güç” (Allah'ın (c.c.) düşmanı ve sizin düşmanlarınızı ve bunların dışında Allah'ın (c.c.) bilip sizin bilmediklerinizi yıldırım üzerine...) elde etmektir. Ayette önce genel bir tabir olan “kuvvet/güç” ifadesi yer alırken, hemen ardından yerel güç örneği olan *atlar* ifadesi kullanılmıştır. Yani ilgili ayet bir taraftan günümüzde de nesnel bir gerçek olan “güçlü olan savaş kazanır” tabirine dönemin anlatımı ile dikkat çekmiş ardından tarihsel bir olgu olan o dönemin en güçlü savaş aracını örneklendirerek konuya açıklık getirmiştir. Bu durumu biz “kutsal metinlerde geçen tarihsel vakaları yorumlayıp günümüze getirme (grammatical-historical hermeneutic)” olarak değerlendirebiliriz.

Düşüncelerimize yakın olarak gördüğümüz, kısacası “kutsal metinleri yorumlama” şeklinde tanımlanabilen “hermenötik”<sup>13</sup> kavramının Batı menşeli olması, geleneksel düşünceye sahip olanlar için Batı'dan etkilenme olarak algılanabilir. Ancak hermenötik kavramı ile İslam dünyasındaki tefsir-te'vil kavramlarının benzer anlamda kullanıldığı söylenebilir. İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) te'vili “...Bir şeyi ilmen veya fiilen kendisinden kastedilen manaya çevirmektir”<sup>14</sup> şeklinde tanımlayarak herhangi bir konuyu anlamada amaca dikkat çekmiştir. Cürcânî (ö. 816/1413) ise bir konuyu anlamada tefsir ve te'vil ayrımına giderek bir ayeti zahiri anlamıyla almayı “tefsir”, kitap ve sünnete uygun olarak ayeti muhtemel bir manaya yorumlamayı ise “te'vil” olarak tanımlamıştır.<sup>15</sup> Verdiği mesajlarla zahiri anlamda herkesçe anlaşılabilir kadar açık olan ayetlerin (muhkem) yanında yine bu ayetlere tabi olarak geri kalan yorumlanabilir ayetleri (müteşâbih) anlamak ve onu amacına muhalif olmayacak şekilde günümüze taşımak da birer te'vil/yorumlama/hermenötik çalışmasıdır denilebilir. Ancak ayetleri amacına uygun olarak anlayıp anakronizme düşmeksizin günümüze taşıyabilmek yoğun emek

<sup>12</sup> el-Enfâl 8/60.

<sup>13</sup> Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 3. Basım, 2008), 39.

<sup>14</sup> Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Mustafa el-Baz (Riyad: y.y., 2009), “Te'vil”, 39.

<sup>15</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: y.y., 1985), “Te'vil”, 46.



isteyen zor bir faaliyettir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) de belirttiği üzere yorumlama gerektiren ayetleri anlamak ciddi zihinsel bir faaliyet ve ilimde derinleşmeyi gerektirir.<sup>16</sup>

Tarihsellik ve evrensellik yaklaşımlarıyla Kur'an'ı anlama çabası kimi âlimler tarafından yerilirken birçok âlim ise adını koymasalar da ayetleri tarihsellik-evrensellik paralelinde yorumlamışlardır. Kur'an'da geçmiş ve gelecek ile ilgili bütün ilimlerin var olduğunu savunan aşırı yorumlara karşı Şatıbî (ö. 790/1388); Kur'an'ın sırlarını en iyi bilenlerin sahabe, tabiin ve onları takip eden selef-i sâlihîn olduğunu, onlardan bu yönde bir bilginin bize ulaşmadığından hareketle bu iddianın doğru olamayacağını belirterek kanaatimizce evrenselcilik yaklaşımlarından biri olan "bilimsel tefsir"e eleştiri getirmiştir. O, Kur'an'da bazı ilimlerin var olduğunu ancak bunların Araplar tarafından bilinen ilimler veya onların bildikleri ilimler üzerine bina edilen bilgiler olduğunu dile getirmiştir.<sup>17</sup> Yorumlarda her zaman aşırıya gitme ihtimali söz konusu olduğundan Şatıbî'nin de dile getirdiği üzere bu tür bir yaklaşımın sağlıklı olmadığı söylenebilir. Öte yandan Kur'an'ın icazlığını ortaya koyma amacıyla döneminin mevcut bilimsel verilerini de kullanarak ayetlere açıklık getiren düşünürler de yer almaktadır.

Muhammed Zehebî (ö. 1977) Kur'an'ın bilimsel yorumuna en çok katkı sağlayan ve önem veren âlimin Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Gazzâlî, Allah'ın (c.c.) her şeyi bildiğinden hareketle ilimlerin de O'nun bilgisi dâhilinde olduğunu, mantık, matematik, astronomi gibi ilimlerin ortaya koyduğu bilgileri tartışmaya gerek olmadığını, bu bilgilerin Kur'an'ın anlaşılmasına daha çok katkı sağlayacağını dile getirir.<sup>19</sup> Tefsirinde sık sık ayetlerle pozitif ilimler arasında bağlantı kuran Râzî (ö. 606/1210) Gazzâlî'nin ilmi yaklaşımını devam ettirmiştir. Râzî; el-En'am 6/95-96. Ayetlerindeki tabiat ile ilgili anlatımları tefsir ederken ağacın tohumdan meyveye kadarki sürecini botanik ilminin, gece ve gündüzün oluşumunu da astronominin o günkü verileri ile açıklamaya çalışmıştır.<sup>20</sup> Aynı şekilde en-Nahl 16/66-69 ayetlerinin tefsirinde bal ve süt ile ilgili o günün her türlü bilimsel verilerinden hareket ederek ayetleri açıklama yoluna gitmiştir.<sup>21</sup> Yine Râzî, el-Hâdîd 57/25 de demirin güncel hayattaki önemini bilimsel bir dille izah etmektedir.<sup>22</sup>

Bazı İslam düşünürleri "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık..."<sup>23</sup> ayeti ile "...Bu Kitap'ı sana her şeyi açıklayan, bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlara bir müjde olarak indirdik."<sup>24</sup> ayetinden hareketle Kur'an'da her türlü ilmin var olduğunu söylemişlerdir. Tasavvuf âlimlerinden Ebu Nasr Serrâc (ö. 378-988), "Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" ayetinin açıklamasında Allah'ın (c.c.) kelamının ve

<sup>16</sup> Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-e'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavviz (Riyâd: y.y., 1418/1998), 1/528-529.

<sup>17</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Musâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfâkât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlî Selmân (Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 2/127-128.

<sup>18</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, nşr. Mektebetü Vehbe (Kahire: y.y., 2020), 2/349.

<sup>19</sup> bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî (Beyrut: y.y., 3. Basım, 1411/1990), 44-47; Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfût el-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), 7-8; bk. Ömer Faruk Yavuz, "Gazzâlî ve İlmî Tefsîr", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 54.

<sup>20</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (Tefsîru'l-kebîr/Mefâtihu'l-ğayb)*, nşr. Dâru'l-Fikr (Beyrut: y.y., 1401/1981), 13/94-104.

<sup>21</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 20/65-75.

<sup>22</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 29/243-244.

<sup>23</sup> el-En'am 6/38.

<sup>24</sup> en-Nahl 16/89.

onu anlamının sonunun olmadığını, bunu ancak ilim sahiplerinin anlayabileceğini belirtir.<sup>25</sup> Suyutî (ö. 911-1505) de “el-Itkân” da yer alan “Kur'an'dan istinbât edilen ilimler” başlığı altında Kur'an'da geçmiş ve gelecek her şeyin var olduğunu belirtirken çeşitli hadislerden ve âlimlerden (Beyhâkî, Şafii vb.) deliller getirerek Kur'an'da her şeye dair açıklamaların yer aldığını geniş bir şekilde izah etmiştir.<sup>26</sup> Bu yaklaşımlar Kur'an'ın indirildiği dönemin bilgisini aşarak o dönemde yaşayanları ilgilendirmeyen bilgileri dahi içinde barındırmak suretiyle Allah (c.c.) tarafından indirilen mucize bir eser olduğunun ispatı olarak sunulmuştur.<sup>27</sup>

Parçacı ve katı bir yaklaşım sonucunda ortaya çıktığını düşündüğümüz tarihselcilik ve evrenselciliğin, tarihsellik ve evrensellik ifadeleriyle yeniden yorumlanması Kur'an'ın, indirildiği dönemin verileriyle okunarak günümüz anlayışıyla uyuşacak bir şekilde algılanmasına yardımcı olacaktır. Burada kastettiğimiz Batı'nın kültürel hâkimiyetinin etkisiyle oluşan günümüz anlayışı ile Kur'an'ı anlamak değil, Kur'an'ı kendi bütünlüğü içerisinde, üzerinde tefekkür ederek anlayıp günümüz şartlarının Kur'an anlayışına nasıl uyarlanabileceğidir. Bu yaklaşımın uygulanması zor bir durum olduğu açıktır. Ancak Kur'an'ın yerel olan anlatımlarından tüm insanlığa çıkarılacak mesajların tespiti için bu yaklaşımın zorunlu bir çalışma olması gerektiğinin altı çizilmelidir. Bu tür bir çabanın âlimler tarafından Tefsir, Fıkıh, Felsefe, Kelâm ve diğer ilim alanlarında da yapıldığı bir gerçektir. Bunun bir adım daha ileri götürülerek çoğulcu ilmi yaklaşımlar ile devam ettirilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

"Yaratan bilmez mi? O incelikleriyle bilen ve haberdar olandır"<sup>28</sup> ayeti gereğince her alanda mutlak yetkinliğe sahip olan Allah (c.c.), her ne kadar sınırsız bilgiye sahip olsa da muhatap aldığı varlıklar/insanlar rölâtif bir yapıya sahip olduğundan değişmeyen ilkelerinin yanı sıra değişken özelliğe sahip vahiyler göndermiştir. Akli varlıklar dışında evren, Allah (c.c.) tarafından belirli ölçülerle yaratıldığından<sup>29</sup> değişmeyen ve incelendiğinde yakın gelecekte ne olacağı öngörülebilir yasalara sahiptir. Neden-sonuç ilişkisini dikkate alarak gelişen bilim, bizlere ay veya güneş tutulmasının ayrıntılı tarihini, meteorolojik olayların vaktini ve boyutunu, hastalıkların nasıl çözüleceğini, ileride ne tür teknolojik ilerlemelerin olabileceğini açık bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Aslında bilim, Allah'ın (c.c.) evrene koyduğu yasaları keşfederek ortaya koyduğu verilerle Allah'ın (c.c.) kevn-i ayetlerini teorik anlamda kavramanın ve ürettiği yeni ürünlerle de bunu pratiğe dökebilmenin adıdır denilebilir. Kur'an, insanları belki de bilimsel bilginin ilk ayağı olan “gözlem”e yönlendirerek evren üzerinde düşünmeye sevk etmektedir.<sup>30</sup> Allah (c.c.), evreni anlamaya yönelik gözlem ve akıl yürütme metodunu, okuma ve akıl yürütme şeklinde Kur'an'ı

<sup>25</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: y.y., 1380/1960), 106-107.

<sup>26</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: y.y., 2008), 661-667.

<sup>27</sup> bk. Yavuz, “Gazâlî ve İlmî Tefsîr”, 31.

<sup>28</sup> el-Mülk 67/14.

<sup>29</sup> “Her şeyi bir ölçüyle yarattık” el-Kâmer 54/49; “...O, her şeyi yaratmış ve belli bir ölçü ile düzenlemiştir” el-Furkân 25/2.

<sup>30</sup> “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde akıl sahipleri için deliller vardır. Onlar ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler...” Âl-i İmrân 3/190-191; bk. ez-Zümer 39/21, el-Ankebût 29/20, el-Gâşîye 17-20.

anlamak için de söylemektedir.<sup>31</sup> Bu bağlamda yerleşmiş yasaları ile bilimi, rölatif özellikleri ile de insan unsurunu göz önünde bulundurarak tarihsel ve evrensel özelliği ile Kur'an'ı anlamaya çalışmak büyük önem arz etmektedir.

Tarihte birçok âlim, Kur'an'ın kendi yaşadıkları dönemde nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik farklı türden eserler (Tefsir, Kelam, Tasavvuf vb.) yazmışlardır. Bu eserlerin çokluğuna bakıldığında Kur'an'ın kastedilen amaca uygun olarak günümüz şartlarında da yorumlanması gerektiği söylenebilir. Kur'an'ı ilkelerine bağlı kalarak günümüzde yorumlamanın önemi, konuya dikkatle eğilmemizi zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda anakronizme düşmemek için Kur'an'ın içerdiği konuları örnekleriyle maddeler halinde incelemeden önce yöntem açısından bilinmesi gereken bazı önemli hususlara değinmek gerekmektedir.

1- Allah (c.c.), vahiylerinde insanları muhatap aldığından Kur'an'da da insanların anlamayacağı bir anlatım sunmamıştır. Ancak insanların farklı kültürel, sosyolojik ve psikolojik özelliklere sahip olmaları onların farklı düşüncelerini de etkilemektedir. Bu durum Kur'an'ın özellikle yoruma dayalı ayetlerinde farklı bakış açılarının doğmasına sebep olmuştur. Müslüman düşünürler, kendi samimiyetlerine binaen “Allah (c.c.) tam olarak bizden ne istemektedir?” sorusu çerçevesinde Kur'an'ı doğru bir şekilde anlama çabasına girmişlerdir. Her düşünür vardığı sonucun muhtemelen Allah'ın istediği yönde bir yaklaşım olduğuna inanmaktadır. Ancak tarihsel süreçte Müslüman düşünürlerin ayetlerle ilgili yorumları incelendiğinde farklı tonlarda yaklaşımlar olsa da birbirine zıt düşüncelerin de olduğu görülmektedir. Bu bağlamda yoruma dayalı ayetlerden Allah'ın (c.c.) tam olarak ne kastettiğini (muradını) bulmak, bunu Allah'ın (c.c.) kastettiği mana olduğunu ispatlamak mümkün değildir. Bundan dolayı da yapılan yorumlardan sonra “Allah-u alem bi-muradihi” ifadesi sık olarak dile getirilmiştir. Yorumlama noktasında yapılan tüm çabalar mükemmel bir yaratıcı vasfını haiz Allah'a (c.c.) yakışır nitelikteki yorumlara ulaşmak amacıyla yöneliktir. Ancak mutlaka farklı ve iyi niyetli olmayan amaçlarla da yorumlar yapılacaktır. Bu durumda yoruma bakıp kararı verecek olan kişi okurun kendisi olmalıdır.

2- Kur'an'da geçen kavramlar incelenirken sözlük anlamı ve kullanıldığı bağlam dikkate alınmalıdır. Tarihsel süreçte sosyo-kültürel-siyasi sebeplerle değişime uğrayarak tartışamayacak şekilde otoriter yapıya bürünmüş kavramlar etimolojik açıdan yeniden incelenmelidir. Bu kavramların günümüzde hangi kavramlarla özdeşleştiği titizlikle tespit edilmeli ve bu güncel kavramların kullanılıp kullanılamayacağına karar verilirken özen gösterilmelidir.

3- Ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olması açısından nüzul ortamı ve sebepleri tarihsel bir veri olarak değerlendirilirken bu rivayetlerin tek otorite kabul edilmemesi ve Kur'an'ın özüne ters rivayetlerin dikkatle incelenmesi gerekmektedir.<sup>32</sup> Araplarda tarihi olayların sözlü şekilde aktarılmış olması, kültürel-sosyal-siyasi sebeplerle rivayetlerin uydurulmuş olması, diğer din mensubu olup da sonradan İslam'ı kabul edenlerin kendi dini ve kültürel öğelerini İslam inancına eklemeyerek ele almaları gibi birçok sebepten ötürü nüzul sebepleri özenle incelenmelidir. Ancak rivayet uydurulmuş dahi olsa -hüküm olarak alınmaksızın- bu rivayetten o dönemin kültürel,

<sup>31</sup> “Bu, Rabb'inin dosdoğru yoludur. Gerçekten öğüt alan bir halk için ayetleri ayrıntılı olarak açıkladık.” el-En'âm 6/126; “Rabb'inden sana indirilenin kesin doğru olduğunu bilen kimse, kör kimse gibi midir? Ancak sağlıklı düşünen akıl sahipleri öğüt alıp gerçeği kavrarlar.” er-Ra'd 13/19; “Onlar Kur'an'ı düşünmezler mi?...” Muhammed 47/24.

<sup>32</sup> Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul* (İstanbul: Şûle Yay., 1996), 67-69.

dilsel, örfî özellikleri ile ilgili çıkarımlar yapılabilir. Çünkü anlatımlar kendi kültürel özelliklerinden bağımsız değildir.

4- Kur'an'ın, geçmişten günümüze tüm sorulara cevap verdiğini ve tüm sorunları çözdüğünü söylemek muhaldir.<sup>33</sup> Güncel sorulara cevap verilirken veya yeni sorunlara çözümler getirilirken Kur'an'ın temel ilkelerinin esas alınması kaydıyla getirdiği yerel örneklerden de anlamlar çıkararak yeni çözümler üretilmelidir. Böylece Kur'an, yeni olgular karşısında dinamik özelliğiyle ön plana çıkan bir kitap olacaktır.

5- Kur'an'da gönderilen mesajların yerelden evrensele uyarlandığı yani Araplardan başlayarak tüm insanlığa ulaştırılmasının amaçlandığı görülmektedir. "Yakın akrabalarını uyar"<sup>34</sup> ayetiyle mesajlarının ulaştırılmasının ilk aşamasını yerel bir toplulukla başlatan Kur'an "Bu Kitap, kendinden önceki kitapları doğrulayan, şehirler anası ve çevresindekileri uyarmak için indirdiğimiz mübarek bir kitaptır..."<sup>35</sup> ayetiyle muhatap kitle çevresini genişletmiştir. "...İşte bu Kur'an, bana kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarayım diye vahyolundu..."<sup>36</sup> ayetiyle de mesajını evrensel boyuta taşımayı amaçlamıştır. Kur'an evrensel ilkeleri göz önünde bulundurarak anlatımlarını indirildiği toplumun kültürel-sosyal-ekonomik yapısına göre şekillendirmiştir. Gelecekteki muhataplarına da bu anlatımları rol-model olarak almalarını ve onlardan Kur'an'ın ilkesel amaçlarını göz önünde bulundurarak çözümler üretmelerini zımnen istemiştir denilebilir.

6- Felsefi anlamda insanlar, tanrıya olan inançtan dolayı mutlak değerleri savunan düşüncelerden her şeyin anlam ve değerden yoksun olduğunu savunan nihilizme kadar birbirine zıt birçok düşünceye sahip olmuşlardır. Bu kadar fazla düşüncenin olduğu bir ortamda ortak/evrensel doğruları bulmak ya da bunu kabullendirmek zor bir durumdur. Bu zorluğa rağmen evrensel olanı belirleyip yerel uygulamalarda evrensel olanı yakalamak gerekir. Nitekim Kur'an'ın tarihsel boyutuna sık sık dikkat çeken Fazlurrahmân (ö. 1988), temel ilkeler çerçevesinde Kur'an hükümlerinin güncel hayata uygulanabilecek şekilde yeniden yaşatılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Kur'an'da da kimi zaman evrensel değerler doğrudan anlatılırken kimi zaman evrensel olan tarihsel olanla iç içe işlenmiştir. Bu anlamda tüm peygamberlerin uygulamalarında değişmeyen değerlerin "evrensel", zaman ve mekâna ait anlatımların ise tarihsel olduğu söylenebilir. Örneğin; Allah'ın varlığı, birliği, uluhiyeti ve rububiyeti, üç semavi dindeki ortak emirler (Cumartesi yaşağı dışındaki dokuz emir), ahiretin varlığı, ahde vefa, adalet, iyilik yapmak, anne-baya saygı vb. konular evrensel iken zihâr, lian, haram aylarda savaşmak vb. uygulamalar ise tarihseldir.<sup>38</sup> Tabi Kur'an, evrensel mesajlarını o günün gerçekleşen tarihsel olaylar üzerinden vermektedir. Örneğin: Allah (c.c.) haksızlığa uğrayan kadınların hakkını vermenin gerekliliğini evrensel bir hak olarak insanlara öğretmek istemiştir. Bu ilkeyi etkili olması açısından örneği ile birlikte vermeyi amaçlayan Allah (c.c.) o dönemde gerçekleşen zihâr gibi bir olayı uygun örnek olarak seçmiştir. Eğer zihâr olayı gerçekleşmeseydi muhtemelen başka bir olay üzerinden bu

<sup>33</sup> bk. Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 138.

<sup>34</sup> eş-Şuarâ 26/214.

<sup>35</sup> el-En'âm 6/92.

<sup>36</sup> el-En'âm 6/19.

<sup>37</sup> Fazlur Rahmân, *Islamic Methodology in History* (İslamabad: Islamic Research Institute, 1995), 177-178.

<sup>38</sup> bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 63.

mesaj yine de verilecekti. Sonuç olarak genel ve ilkesel hüküm belirten ayetlere bakılarak yerel uygulamalar yorumlanabilir. İbni-i Kuteybe (ö. 276/889), müteşâbih ayetlerin âlim ile cahilin aynı şekilde anlayabileceği kadar açık olmadığını, bu ayetlerin ancak aklın çalıştırılması ile anlaşılabilmesini belirterek<sup>39</sup> kanaatimizce ilkeler çerçevesinde ayetlerin yorumlanabilmesinin önünü açmaktadır.<sup>40</sup>

7- Son olarak “Onlar sözü dinlerler ve sözlerin en güzeline uyarlar. İşte Allah’ın doğru yola ilettiği kimseler ve akıllarını kullananlar bunlardır”<sup>41</sup> ayeti gereği yapılacak yorumlar belli bir ideoloji ile özdeşleştirilerek hemencecik reddedilmemeli anlatılan durum incelenerek kabul edilmeli veya reddedilmelidir. Gelen bilgi velev ki inanmayan birinden de gelmiş olsa kişinin inancından çok verdiği bilgiye bakılması gerekir. Allah (c.c.), huzurundan kovduğu şeytanın dahi insanları saptıracağı ile ilgili düşüncesinde sözünü doğru çıkardığını<sup>42</sup> belirtmiştir. Müslümanların Kur’an’ı güncel tutmaya çalışmasının çabaları sonucunda ilk dönemlerden beri tarihselcilik ve evrenselcilik tartışmaları var olagelmıştır. Tarihselcilik düşüncesinde Kur’an ayetlerinin atıl kalacağı, evrenselcilikte ise Kur’an ayetlerine asıl anlamı dışında anlamlar yüklenmek suretiyle hakikatten uzaklaşılacağı korkusu özellikle geleneksel yaklaşımlarda tedirginlik yaratmıştır. Her iki yaklaşımın Batı teolojisinde sistemli hale gelerek günümüzde de tartışma alanına girdiği söylenebilir. Modern toplumdaki yasalar birçok tecrübe gerektiren acı olaylar sonucunda evrensel ortak noktalarda buluşmayı amaçlayıp insanlık merkeze alınarak çıkarılmıştır. Kur’an da getirdiği hükümlerde insanı merkeze almıştır. Şeytanın kötü olması nasıl ki onun tüm iddialarının yanlış olduğunu ortaya koymuyorsa kime ait olduğuna bakılmaksızın hangi söz olursa olsun içeriğine bakılıp doğruluğu test edildikten sonra kabul edilmeli veya reddedilmelidir. Müslümanların Kur’an ilkelerine göre hareket etmemesi Kur’an’ın suçu olmadığı gibi Batı’nın da insan haklarına uygun olarak çıkardığı yasalara göre hareket edip etmemesi yasaların suçu değildir. Avrupa’da ortaya çıkan aydınlanma, seküler bir düzlemde ve seküler bir amaçla gerçekleştirildiğinden aydınlanmanın ortaya koyduğu akılcılığın, metafizik unsurları merkeze alan teolojik uygulamalarla filtreleyerek incelenmesi metotsal açıdan yararlı olacaktır. “Ortak iyi” olarak tanımlanabilecek yaklaşımlar, titizlikle incelenip dinin metafizik temellerini sarsmayacak şekilde çözümler getirebiliyorsa bu düşüncelerden faydalanmanın sakıncası olmasa gerek.

Kur’an ayetlerini anakronizme düşmeden günümüze taşıma noktasında tarihsel söylem ile evrensel mesajın uyuşum içerisinde örnekleriyle birlikte incelemenin dilsel açıdan daha akıcı, amaç açısından ise daha verimli olacağı kanaatindeyiz. Konular işlenirken evrensellik, genel kabul gören ve değişmez esaslara sahip özellikler olarak ele alınırken tarihsellik ise kendi dönemine has olup evrensel ilkeler çerçevesinde yorumlanabilen ve ibret alınması gereken tarihi olgular olarak

<sup>39</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 86.

<sup>40</sup> Müteşâbih ayetlerin hangi alanlarla ilgili olduğu, üzerinde konuşulup konuşulmaması gerektiği, aklın kavrayamayacağı alanlarla ilgili olup olmadığı yönünde çokça tartışma yapılmıştır. bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *İlmü’l-avâm an ilmi’l-keâm* (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2017/1439), 49-50, 70; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn Yay., ts.) 2/308.

<sup>41</sup> ez-Zümer 39/18.

<sup>42</sup> “İblîs şöyle dedi: “Rabbim! Madem beni azdırap saptırdın, yemin olsun ki, ben de yeryüzünde günahları onlara çok cazip göstereceğim ve kesinlikle onların hepsini azdırap yoldan çıkaracağım. İhlâslı kulların hariç.” el-Hicr 15/39-40; “Andolsun İblis, onlar hakkındaki tahminini doğruya çıkardı. İnanan bir grubun dışında hepsi ona uydular.” Sebe’ 34/20.

ele alınacaktır. İlgili konuların tüm örnekleri ile birlikte ele alınması çalışmanın sınırlarını aşacağından konunun anlaşılmasına yardımcı olacağına inanılan belirli örneklerle yetinilecektir.

## 2. İnanç ve Günlük Yaşama Dair Anakronizm Çözümlemelerine Örnekler

İlk muhataplarının zihin dünyasını yozlaşmış inançlardan arındırarak yeniden şekillendirmeyi amaçlayan Kur'an, onların zihin dünyalarındaki kökleşmiş inanca dair kavramlarını olduğu gibi almış ve amacına yönelik bir şekilde yeniden uyarlamıştır. Aynı şekilde gündelik hayatta gerçekleşen olaylara kayıtsız kalmamış, mevcut problemleri ise yeniden inşa ettiği inançsal çerçevede çözümlemeye tabi tutmuştur. Sosyal sorunların sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşması öncelikle muhatapların zihin dünyasının değiştirilmesi/dönüştürülmesi ile mümkün olduğundan Kur'an, ilk olarak inanç esasları üzerinde durmuştur. Çünkü yaşamı sadece bu dünyadan ibaret gören bakış açısından hareketle gündelik sorunları ele almak ile ahiret inancının merkezde olduğu bir bakış açısı ile sorunları çözmeye çalışmak arasında farklar olacaktır. Kur'an, Mekkelilerin tevhid, melek, ahiret, peygamber, vahiy gibi konulardaki yanlış yaklaşımlarını düzeltmeye çalışırken muhataplarının kullandığı kavramlardan ayrı olarak yeni kavramlar getirmemiştir. Ortaya koyduğu yeni inanç sistemini hayatın pratiklerine uygularken örneklerini tamamen muhatapların yaşamlarında gerçekleşen olaylar yani Mekke ve çevresinde gerçekleşen olaylar üzerinden seçmiştir. Muhatapların yaşadıkları tüm olayların incelenmesi mümkün olmadığından Kur'an, evrensel amacına yönelik vermek istediği mesajları, rol-model olarak seçtiği belirli olaylar üzerinden vermeye çalışmış ve bu olaylara çözümler getirmiştir. Kanaatimizce bu örnek çözümlemeler ile Kur'an'da bizlere zımnen “ben, bu toplumda var olan inançsal ve toplumsal sorunlardan bazılarını örnek düşünceler/olaylar olarak seçtim ve ilkeler çerçevesinde bu olayları çözümlemeye çalıştım. Sizler de bu örnek çözümleri dikkate alarak diğer olayları belirlediğim ölçüler çerçevesinde çözmeye çalışın” mesajının verildiği söylenebilir.

Kur'an'ın günümüze taşınmasında anakronizme düşme tehlikesi vahyin tutarlılığı açısından dikkat edilmesi gereken bir husustur. Anakronizm genelde gündelik hayat üzerinde gerçekleşen bir durumdur. Ancak geçmişte yaşayan insanların zihin dünyasındaki inanca dair kavramlar ile günümüzün inanç dünyasındaki kavramlar çatışabilir veya bu kavramlar günümüz anlayışına göre eskimiş olabilir. Hem inanç hem de gündelik yaşam üzerinde Kur'an'ın anakronizme düşmeden güncel bir şekilde anlaşılmasını amaçlayan bu çalışmada inanç esaslarından ve Kur'an'ın ele aldığı konulardan bir kısmı incelenmeye alınmıştır. Bu örneklerden hareketle diğer konuların da çalışmada sunulan yöntemlerle çözüme kavuşturulacağını ümit etmekteyiz.

### 2. 1. İnanç Hükümleri (Allah'ın (c.c.) Otoritesi ve Sıfatları)

Kur'an'ın inanç boyutunun merkezinde Allah (c.c.) inancı olmak üzere melekler, peygamberler, kitaplar, ahiret gibi metafizik unsurlar yer almaktadır. İbrahimî dinlerin temelinde Allah'ın; bir ve tek oluşu, sonsuz ilim ve kudret sahibi olması gibi temel hususlar nicel olarak

değişmemektedir.<sup>43</sup> Ancak "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"<sup>44</sup> ayeti gereğince Allah'ı (c.c.) tam olarak tanımlayabilmek mümkün olmadığından Allah (c.c.), kendisini insanların anlayabileceği şekilde tanıtmıştır. Örneğin; o dönemde herkesin yüce kudret sahibi tek otorite olarak tanımladıkları kişi "kral"dır.<sup>45</sup> Allah (c.c.), insanların zihninde "güç"ün göstergesi olarak ortak bir anlam uyandıran bu ifadeyi kendisinin sıfatlarını tanımlayacak en uygun "metafor" olan "melik/malik"<sup>46</sup> kavramını kullanmıştır. Yine Kur'an'da maddi değerden öte kralın gücünü temsilen "arş/taht"<sup>47</sup> ifadesi kullanılırken kralın somut anlamda sahip olduğu gücü sembolize etmesi açısından da "mülk" kavramı kullanılmıştır. "Gerçekten sizin Rabbiniz, altı günde gökleri ve yeri yaratan, sonra arşa istiva eden Allah'tır..."<sup>48</sup> ayetinde Allah'ın (c.c.) yaratma sıfatının ardından hak ederek tahta oturma (hakimiyetini kuran) metaforu ile dillendirilmişken "Bilmez misin ki, göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir..."<sup>49</sup> ayetinde de tüm somut varlıkların Allah'ın (c.c.) mülkiyeti altında olduğu belirtilmiştir. Tamamıyla tarihsellik içeren bu anlatımlar o günün taşıdığı anlamlar ile ele alınıp günümüze taşınmalıdır.

Allah, kendi kudretini "kral" metaforu ile somutlaştırıp zihinlerde daha da anlaşılabilir kılmıştır. Bu ilk aşamadan sonra Allah, "her şeyin sahibi" ve "her şeye hükmedebilme" ifadelerini getirmek suretiyle kral metaforundan, "mevcut olan her şeye" hükmetme özelliğini ön plana çıkarmış böylece tarihsel olandan evrensele doğru zihinlerde üst seviyede tasavvurlar oluşturmaya çalışmıştır. Kur'an'ın indirildiği dönemde kâinat ancak çıplak gözle gözlemlenebilir özellikleri ile tarihsel bir zorunluluk olarak güneş, ay ve yıldızlardan ibaret idi. Bilimin gelişimi ile günümüzde bunlara gezegenler, kara delikler ve diğer tüm galaksiler de eklenmiştir. Tarihsel olandan evrensel olana anlayışının bir tezahürü olarak "Allah'ın (c.c.) mülkü" ifadesi ile sadece gözlemlenebilen bir kâinat değil mikro ve makro düzeyde muhteşem özelliklere sahip kâinat ile insanı hayrete düşüren bir mülk anlaşılmalıdır. Aynı şekilde "Şüphesiz Allah, göklerin ve yerin bütün gizliliklerini bilir. Allah, sizin bütün yaptıklarınızı da görmektedir"<sup>50</sup> ayetindeki ifadelerin de Allah'ı (c.c.) tanımlamada nesnellik içerdiği söylenebilir. Kur'an'ın indirildiği dönemlerde suç teşkil edebilecek durumların tespiti ancak olaya gözle şahit olunabilecek durumlarda mümkündü. Ancak günümüzde suç teşkil edebilecek olayların aydınlatılması her tarafa konulan kameralarla daha da kolaylaşmıştır. Bu bağlamda "O gün onların ağızlarını mühürleriz; yaptıklarını bize elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder"<sup>51</sup> şeklinde mecaz ifadeler içeren ayetin, Allah'ın (c.c.) her şeyi gördüğüne yönelik ayetle birlikte ele alındığında ilgili ayetlerin günümüz imkânları ile yeniden değerlendirilmeye açık olduğu söylenebilir. Kimsenin şahit olmadığı düşünülen bir suç incelenirken zanlı, cezanın ağırlığı

<sup>43</sup> "Rab benim, başkası yok, benden başka Tanrı yok... Öyle ki, doğudan batıya dek benden başkası olmadığını herkes bilsin..." Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam yayınları, 2008), Yşa.45:5-6; bk. 1Kr.8:60; Yas.6:4; "İsâ şöyle karşılık verdi: 'En önemlisi şudur: Dinle ey İsrâil! Tanrımız Rab tek Rab'dir" Mar.12:29; bk. Mat.4:10; Yuh.5:44; "De ki: O Allah tektir, hiçbir şeye muhtaç değildir" el-İhlâs 112/1-2; el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2.

<sup>44</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>45</sup> bk. Halil Hacımuftuoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı* (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 28.

<sup>46</sup> en-Nâs 114/2; "Mülkün meliki/malikü'l-mülk" Âl-i İmrân 3/26; "Din günün maliki/maliki yevmi'd-din" el-Fâtîha 1/4; "Melikü'l-kuddüs" el-Haşr 59/23.

<sup>47</sup> Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011), "taht", 2245.

<sup>48</sup> el-A'râf 7/54; bk. et-Tevbe 9/129; er-Ra'd 13/2; el-Enbiyâ 21/22.

<sup>49</sup> el-Mâide 5/40; bk. Âl-i İmrân 3/26; el-Bakara 2/107, 247.

<sup>50</sup> el-Hucûrât 49/18.

<sup>51</sup> Yâsîn 36/65.

oranında işlediği suçu doğal olarak reddedecektir. Ancak bu suçun kamera görüntüleri ile tespit edilmesi halinde kişinin ağız ile ne söylediği veya suçunu inkâr etmesi önemli olmaksızın ilgili görüntüler delil olarak kullanılabilir. Suçun tespiti için delil hükmünde olan kameralar sayesinde ağzın şahitliğine gerek kalmaksızın (ağzın mühürlenmesi) artık suçun faileri konumundaki el ve kişiyi o suça doğru götüren ayaklar şahit konumundadır. Yine dünyanın diğer ucundaki insanların nelerle uğraştıklarını (kamera, uydu, sosyal-görsel medya vb.) yöntemlerle kolayca tespit edebilen ileri seviyedeki teknolojiler göz önünde bulundurulduğunda “Allah’ın (c.c.) her şeyi bilir, görür” ifadelerinin farklı bir boyut kazanarak günümüz şartlarında da güzel bir şekilde anlaşılabilir olduğu söylenebilir.

Allah (c.c.), yarattıkları içerisinde kendisinin benzeri olmadığını belirtmekle bir anlamda zâtının kavranamayacağını da belirtmiş oluyor. Allah’ın (c.c.) zâtının kavranması insan için zorunlu bir durum değildir. Ancak varlığı kabul edilen yaratıcının insan için önem arz eden kısmı O’nun insanlarla olan ilişkisinin boyutudur. Yani Allah’ın (c.c.) insanlardan ne istediği, istenilen şeylerin yapılıp yapılmaması durumunda O’nun insanlara nasıl bir etkide bulunacağı bilinmesi gereken konulardandır. İnsanların algısının dışında olan Allah (c.c.), sıfatlarını insanbiçimci bir anlatımla yani insanın anlayabileceği bir biçimde sunmuştur. Bu durum ise ayetlerde evrensellik ile tarihsel anlatımın iç içe geçtiği alanlardır. Varlığının kendisinden olması, ezeli ve sonsuz oluşu, sonsuz güç sahibi olması gibi zâtî özellikleri ile merhamet, adalet, sözünde durmak, doğru olmak gibi insanlarda da bulunabilen sıfatlar mükemmel, iyi bir yaratıcıda olması gereken, değişmeyen özelliklerdir. İnsanlar arası ilişkilerde iyi-kötü olarak tanımlanan davranışlar konusunda alınan tavırlar nasıl ise Allah (c.c.) da aynı şekilde bu davranışlar neticesinde insanlara karşı hangi özelliklere sahip olduğunu insanbiçimci bir anlatımla sunmuştur. Aslında bu durum bir anlamda da tüm insanların genel kabul gören iyi-kötü davranışlar karşısında aynı tavır içerisinde olduklarından evrensel olarak denilebilir. Allah (c.c.) yapılan davranışlara göre öfkelenme,<sup>52</sup> sabırlı ve temkinli (halim) olma,<sup>53</sup> sevme<sup>54</sup> gibi insan özelliklerini kendisi için kullanmıştır.<sup>55</sup> Bu yöntemle iyi/kötü davranışların Allah (c.c.) nezdindeki değerlerinin tespiti,<sup>56</sup> yanlıştan dönülüp iyiliğe yönlendirmek amacıyla insanların anlayacağı türden nesnel bir anlatım sunulmuştur. Tarihin bir döneminde insanların sahip olduğu tüm bu özellikler değişmediği için günümüzde de Allah’ın (c.c.) insanbiçimci özellikleri ile anlattığı ifadeler aynı şekilde alınabileceğinden anakronizm teşkil etmemektedir.

Allah (c.c.), kendisi ile ilgili kimi anlatımları ise tamamen o dönemdeki tarihsel özellikleri ile ele almış ve onların kullandığı tabirleri yine onların ifadeleri ile devam ettirmiştir. “Yahudiler ‘Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır)!’ dediler. elleri bağlanasıcalar!... Aksine iki eli de açıktır; O dilediği şekilde verir...”<sup>57</sup> ayetinde o dönemde cimrilikten kinaye olarak kullanılan “eli bağlı”<sup>58</sup> ifadesini Allah (c.c.) olduğu

<sup>52</sup> el-Mü’min 40/10; Tebbet 111/1; el-A’raf 7/152; en-Nahl 16/106.

<sup>53</sup> Âl-i İmrân 3/155; el-Bakara 2/225; el-Ahzâb 33/51.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân 3/31; el-Mâide 5/54.

<sup>55</sup> bk. J. M. S. Baljon, “Qur’anic Antropomorphisms”, *İslamic Studies* 27/2 (1988), 121-124.

<sup>56</sup> Husun/iyi-Kubuh/kötü tartışmaları ile ilgili bk. Zeynep Hümeysra Koç, “Teklîf ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu”, *Kader Dergisi* 21/2 (2023), 715.

<sup>57</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>58</sup> bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/265-266.



gibi alıp cevabını da aynı şekilde kendisine uyarlayarak vermiştir. “*Elini boynuna bağlama ve büsbütün de açma! Yoksa pişman olur, açıkta kalırsın*”<sup>59</sup> ayetinde de görüldüğü üzere cimrilikten kinaye olan “eli boyna bağlamak” ifadesini tarihsel/yerel bir ifade olarak kullanmaya devam etmiştir. “*Allah: ‘Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?...’*”<sup>60</sup> ayetinde de Allah (c.c.), Arapların kullandıkları yerel ve insanlara ait bir kullanım olan “elleri/iki eli yapma” tabirini mecâzî anlamda kendisi için kullanmıştır. Araplarda insan tarafından yapılan tüm davranışlar mecâzî anlamda “el ile yapma” şeklinde edebiyatta yer edinmiştir.<sup>61</sup> Bu tür kullanımlarla Kur’an’ın indirildiği dönemin dil ifadelerinden bağımsız olmadığı söylenilebilir. Allah (c.c.) eylem yapmada tüm insanlar için değişmeyen ve büyük önem teşkil eden “el” ifadesini yerel kullanımı ile kendisi de sahiplenmiştir.

## 2.2 İnanç Hükümleri (Ahiret Hayatı İle İlgili Anlatımlar)

İnsan “*Ve Allah sizi, analarınızın karnından çıkardı, hiçbir şey bilmezsiniz ve size şükredesiniz diye kulak verdi, gözler verdi, gönüller verdi ki şükredesiniz*”<sup>62</sup> ayetinde de belirtildiği üzere dünyaya bir şey bilmeyen ancak zamanla gördükleri ve işittiklerini bilgiye dönüştürecek potansiyel ile yaratılmıştır. Böylece insan, fiziksel açıdan işittikleri ve gördükleri üzerinden akıl yürütme yoluyla sonuçlar çıkararak kesinlik seviyeleri değişse de metafizik konularda doğru bilgiye ulaşmaya (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) çalışmıştır. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1869-1946) bilginin doğruluk ihtimalini belirlerken şu sonuçlara varmıştır; % 1 ihtimal “vehim”, % 2’den 50’ye kadarki ihtimal “şüphe”, % 50 ve üzeri ihtimal “zan”, % 90 üstü ihtimal zann-ı galip, % 100 ihtimal ise “yâkin (kesin)”dir.<sup>63</sup> İnsan, şahit olunan âlemden hareket ederek akıl yürütme yoluyla maddi unsurlara dayalı olmayan metafizik konularla ilgili elde ettiği bilgiyi kendi zihnindeki doğruluk seviyesine göre inanca dönüştürmektedir. Yani inanç, insanın araştırmalar sonucunda bilgisel düzlemde vardığı son sonuca göre ikna olmasıyla oluşan bir durumdur. Ahiret hayatı da inançsal düzlemde ele alınan gaybî konulardandır.

Ahiretin varlığı Allah’ın adaletinin bir gereği olarak inanç açısından zorunlu bir durum arz ederken cennet ve cehennem hayatına dair tasvirler ise insan zihninin tahayyül edebileceği türden anlatımlar ile sunulmuştur. Ahiret hayatına yönelik Kur’anî anlatımlarda evrensel özelliğinin yanında ilgili ayetlerin çoğunun tarihsel nitelikte olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kur’an’da cennet-cehennemle ilgili tasvirler öncelikli olarak ilk muhatapların istekleri ve beğenileri dikkate alınarak anlatılmıştır. Şunu da izah etmekte yarar var; Cennette sunulanlar dünyadaki yaşam şartlarına oranla ütöpik bir yapı arz etmektedir. Güzel şeyler en güzeli, korkulan şeyler en korkutucu, olması gerekenler ise en iyi betimlemelerle sunulmuştur. Allah’a (c.c.) inanmamanın doğal bir sonucu olarak ateistler/antiteistler cennet anlatımlarını, Muhammed’in (a.s.) Arapları ikna etmek için tamamen onların zevkine hitap eden uydurmalar olarak kabul etmişlerdir.<sup>64</sup> Bu durum, tamamen cennet nimetlerinin Arapların yaşam özelliklerinin mükemmelleştirilmiş bir anlatım biçimi ile sunulmasından kaynaklanmaktadır. Oysa konu Allah’a

<sup>59</sup> el-İsrâ 17/29.

<sup>60</sup> Sâd 38/75.

<sup>61</sup> Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: y.y., 2005), 8/647-648.

<sup>62</sup> en-Nahl 16/28.

<sup>63</sup> Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı*, nşr. İbrahim Hilmi Çığırca (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946), 25.

<sup>64</sup> İlhan Arsel, *Kur’an’ın Eleştirisi 1* (İstanbul: Kaynak Yayınları, ts.), 58.

(c.c.) inanıp inanmama ile alakalıdır. Çünkü Kudretli bir yaratıcının kabulü aynı zamanda cennetteki yaşamın var edilebileceği inancını da beraberinde getirmektedir. Cennetin yerel unsurların hâkim olduğu bir formda sunulması ise ortaya koyduğumuz tarihsellik-evrensellik yaklaşımı ile ele alındığında bu durumun problem teşkil etmediği görülecektir.

Cennetteki yiyecekler her ne kadar genel olarak insanların yediği/sevdiği türden yiyecekler olsa da hurma, nar, dalları бүкүlmüş yüklü kiraz ağaçları, üzüm bağları, kuş eti, meyveleri sarkmış muz ağaçları gibi nimetlerin tamamının Arabistan'da yetiştirilen veya Arapların sevdiği yiyecekler olduğu görülür.<sup>65</sup> Cennette anlatılan karışımı kâfur, zencefil, tesnîm olan içecekler<sup>66</sup> de yine Arapların beğendikleri içeceklerdir. İçeceklerin konulduğu “*kaynağından doldurulmuş kâseler, ibrikler, kadehler*”<sup>67</sup> gibi kaplar da Arapların içecek için kullandıkları kaplardır.<sup>68</sup> Râhmân Sûresi 55/72’de geçen “*Çadırlarda korunaklı güzel gözlü eşler vardır*” ayetinde geçen “hayme/çadır”, Araplarda insanların gecelediği ahşaptan veya kıldan yapılmış ev anlamında kullanılmaktadır.<sup>69</sup> Giyecekleri ise renk/tür olarak yeşil ipek ve atlasan iken yine o dönemde takılara verilen önem itibarı ile aksesuar olarak gümüş ve altın bileziklerin takılması da söz konusuydu.<sup>70</sup> Mâtûrîdî (ö. 333/944), cennette Müminlere verilecek takıların tamamen Araplara ait beğenilerin merkeze alınarak sunulduğunu belirtir.<sup>71</sup> Cennetteki yaşamdan birkaç örneğini sunduğumuz bu tasvirlerin evrensel nitelikleri olsa da genel olarak Araplara ait yeme-içme, giyinme ve barınma kültürlerinden esinlenerek verildiği görülmektedir. Kurtubî’nin (ö. 671/127) Vâkıa Sûresi 56/31 de geçen “sürekli akan sular ve bol bol meyveler” ile ilgili aşağıdaki yorumu cennet tasvirlerinin tarihsel anlatımla bağlantısını ortaya koyma açısından bir özet niteliğindedir:

“Araplar sıcak çöl ikliminde yaşayan bir toplum idi. Yaşadıkları yerde akan sular hemen hemen yok gibidir. Suya ancak kovalarla ulaşabiliyorlardı. Bundan dolayı dünyadaki bu durumlarının aksine cennette kendilerine bol su vaadedilmiş ve aynı şekilde onlara ağaçlar, gölgeler, sular ve nehirler gibi dünyada bilinen temiz yerlere özgü tasvirler yapılmıştır. Yine bol meyveler ifadesiyle de, beldelerindeki meyve kıtlığının aksine “cennette çok meyveler var” denilmek istenmiştir”.<sup>72</sup>

Ancak her insanın farklı arzu ve isteklerinin olması doğal olarak farklı tür güzellikleri istemesine sebep olacaktır. “Onlar, orada arzu ettikleri her şeye sahip olacaklar. Katımızda daha fazlası var”<sup>73</sup> ayetinde yerelin zevkine hitap eden nimetler evrenselleştirilmiş ve cennetteki nimetler konusunda tüm insanların zevk ve isteklerinin dikkate alınacağı belirtilerek problem çözülmüştür. Aynı şekilde “...Orada nefsin istediği ve gözün hoşlandığı her şey var...”<sup>74</sup> ile “Biz, dünya hayatında da ahirette de sizin dostlarıңыз. Başışlayıcı ve merhametli olan Allah’tan bir ikram olarak sizin

<sup>65</sup> bk. er-Rahmân 55/68; Vâkıa 56/21, 28, 29; en-Nebe 78/32.

<sup>66</sup> el-İnsân 76/5; el-Mutaffîfîn 83/27.

<sup>67</sup> Vâkıa 56/18.

<sup>68</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 29/136.

<sup>69</sup> Râzî, *et-Tefsîr*, 29/151.

<sup>70</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdellah b. Abdel Muhsin et-Turkî (Beyrut: y.y., 2006), 21/483-484.

<sup>71</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilât*, 8/490/491.

<sup>72</sup> Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'an*, 20/197.

<sup>73</sup> Kâf 50/35.

<sup>74</sup> ez-Zuhruf 43/71.

için canınızın çektiği her şey olacak ve umduğunuz her şeyi bulacaksınız”<sup>75</sup> ayetlerinde de cennet tüm insanların kendi istedikleri şeylere ulaştığı bir yer olarak resmedilmiştir. “Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını bilemezler” ayetiyle de mutluluk konusunda cennetin farklı boyutlarına işaret edilmiştir. Zamanın ve mekânın değişmesiyle insanın yeni ve farklı zevkler tadarak mutlulukta yeni tecrübeler edindiği malumdur. Böylece ayetlerde cennet nimetleri; örneklerinin yerel unsurlardan alındığı, günümüze de hitap eden ve biraz daha da ileri giderek tüm zamanlarda insanları mutlu edebilecek şekildeki anlatımlarla sunulmuştur denilebilir.

### 2.3. İbadetler

İbadet, Allah’ın (c.c.) rızasını kazanmak amacıyla yapılan her türlü kulluk, itaat, boyun eğme<sup>76</sup> gibi geniş anlam örgüsüne sahip iken dilimizde zamanla sadece belirli hareketler veya davranışlardan oluşan fiillere dönüşmüştür. İlk akla gelenler de namaz, oruç, zekât, hac, dua ve kurban gibi ritüeller olmuştur. Biz de “ibadet” kavramını “Allah (c.c.) rızasını gözeterek yapılan her türlü iyi davranış” tanımının içerisinde yer alan “Allah (c.c.) rızası gözetilerek yapılan ritüelli fiiller” olarak ele aldık.

İbadetler, yatay ve dikey olmak üzere iki özelliği ile incelenmelidir. İbadette dikey açıdan Allah (c.c.) ile irtibat kurulurken, yatay olarak kişinin kendisine ve topluma dönük manevi yararları söz konusudur. “Allah (c.c.) ile irtibat” kişinin vahiyden hareketle Allah’ı yakınında hissetmesini<sup>77</sup> ifade eden tek taraflı bir özellik arz eder. Allah (c.c.) herhangi bir şeye muhtaç olmadığından asıl itibari ile ibadetler, kişinin maneviyatını güçlendirmesini ve hayatının her alanında Allah’ı merkeze alan bir yaklaşım sergilemesini sağladığından sonuç itibarıyla insanın kendi yararı için yaptığı fiillerdir. Bunu kısaca “Sana vahyedilen kitabı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar...”<sup>78</sup> ile “Ey iman edenler, sizden öncekilere yazıldığı gibi, oruç, size de yazıldı. Umulur ki sakınırsınız.”<sup>79</sup> ayetlerinde de görüldüğü üzere ibadetlerin insanı kötülüklerden sakınmaya yönelik bir amacının olduğu görülür. İbadetler, fiillerde Allah’ın (c.c.) merkeze alınarak sembolik hareketler ve iradeye hâkim olacak şekilde yapılan davranışlardan ibarettir. Bu tür bir yaklaşım ile incelenmesi halinde ibadetlerin tarihsellik ve evrensellik boyutunun anlaşılacağını düşünüyorum.

Oruç ile ilgili “Ey iman edenler, sizden öncekilere yazıldığı gibi, oruç, size de yazıldı...” ayetinin ibadetlerin anakronizme düşmeksizin geçmişte uygulandığı gibi gelecekte de ifâ edilebileceğini gösteren güzel bir ifade olduğu söylenebilir. “Geçmiştekiler”den kastedilenin genelde dinin başlangıcından beri özelde ise Ehl-i Kitap ile ilgili olduğu düşünüldüğünde birkaç bin yıl önce uygulanan bir ibadetin birkaç bin yıl sonra hâlâ devam ettirelebildiği sonucu çıkarılabilir.<sup>80</sup> Zaten

<sup>75</sup> Fussilet 41/31-32.

<sup>76</sup> İsfahânî, “abd”, 415-416; Cürcânî, “ibadet”, 123.

<sup>77</sup> “...Biz, ona, şah damarından daha yakınız.” Kâf 50/16; “Rasûlüm! Kullarım sana beni sorarlarsa, şüphesiz ben onlara çok yakınam. Bana dua edenin duasına icâbet ederim...” el-Bakara 2/186.

<sup>78</sup> el-Ankebût 29/45.

<sup>79</sup> el-Bakara 2/183.

<sup>80</sup> Ayette “geçmiştekiler” ifadesi ile Âdem’den (a.s.) itibaren tüm peygamberlerin veya Ehl-i Kitap’ın kastedildiği ile ilgili bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’t-Taberî (Câmiu’l-beyân an te’vili’l-Kur’ân)*, thk. Abdellâh b. Abdelmuhsin et-Türkî (Kahire: y.y., 2001), 3/153-154; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîrü’l-Kur’ân (en-Nüket*

diğer dinlerde veya din görünümlü ideolojilerde de ritüeller binlerce yıldır devam etmektedir. İbrahimî dinlerde benzer şekilde geçmişten günümüze oruç tutulurken Budizm'de ruhun dinginliğe ulaşip bedeni de olumlu etkileyerek Nirvana'ya ulaşmak için çeşitli hareketlerle meditasyonun yapıldığı bilinmektedir.<sup>81</sup> Oruç ibadetinde yemeyi-içmeyi ve cinsel arzuları dengeleyerek bedeni arzuların terbiye edilmesi ve bunun sonucunda da iradenin güçlendirilerek manevi açıdan üst seviyelere çıkılması amaçlanmıştır.<sup>82</sup> Orucun her sene tutulması ile de bu terbiye süreci dinamik bir hal almıştır. Bu değerlendirmelere bakıldığında kişisel boyutu ile ön plana çıkan ve sonuç itibarıyla de toplum düzenine katkı sağlayan oruç ibadetinin zamanlar üstü olduğu söylenebilir.

İcra ediliş yönüyle tarihsel özelliğe sahip olsa da namaz ibadetinin, kişiye ve topluma bilinç kontrolü sağlaması ve duygusal yönden imanı diri tutması sebebiyle günümüzde de aynı şekilde etki bıraktığı söylenebilir. Namazda yer alan kıyam (bir şeyi yapmaya azmetmek için ayağa kalkmak),<sup>83</sup> rükû ve secde (başını eğmek, boyun eğmek itaat etmek)<sup>84</sup> gibi hareketler Araplarda çeşitli şekillerde kişiye ve sosyal hayata yönelik mesajlar içermekteydi. Namaz, her inananın kendisini eğlence, taziye, iş, boş vakit vb. sosyal hayatın her alanından geri çekerek Allah (c.c.) ile irtibatını devam ettirmesidir. Bu bağlamda namaz; kişinin, hayatın her alanını Allah (c.c.) ile bağlantılı olarak değerlendirmesinin ve davranışlarında ona göre hareket etmesinin sembolik hareketlerle kendisine hatırlatmasıdır denilebilir. Bu bilinçle namaz kılındığında zihin dinç tutulacak ve böylece namaz insanı kötülüklerden alıkoyacaktır. Namazın topluca kılınması ise bireysel zihni koruma faaliyetinin kollektif bilince yönlendirilmesini ifade eder. Hac ibadeti ise önceki kavimlerin atalarının dini üzere Kâbe ve çevresini ziyaret ederek atalarının dinini yâd ettikleri bir ibadet şekli iken Allah (c.c.) bu ibadeti ortadan kaldırma yerine tevhidi bir yapıya çekerek ıslah etmiştir.<sup>85</sup> Hacda yapılacak fiiller ve ziyaret edilen mekânlar da çeşitli işaretler (şîâr)<sup>86</sup> olarak ele alınmalıdır. Hac, aynı inancı paylaşanların birbirlerine yakınlaşmalarının, problemlerini istişare etmelerinin, birbirlerine dayanak olmalarının ve inançlarını coşkulu bir şekilde birlikte ortaya koyarak hayatlarında etkiler yaratmanın ifadesidir.<sup>87</sup>

ve'l-uyûn), nşr. Seyyid Abdulsamed b. Abdurrahim (Beyrut: y.y., 1412/1992), 1/236; Râzî, *et-Tefsîr*, 5/75; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/378.

<sup>81</sup> Zihnin öncelenip temiz zihnin yönlendirmesiyle bedenin de temizleneceği ile ilgili Budist öğretisi için bk. Bryan J. Cuevas, "Meditation, Nirvana", *Encyclopedia Of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell Jr. (Newyork: Thomson Gale, 2004), 520-523, 601-605, 632, 686.

<sup>82</sup> Orucun bedeni kötülüklerden uzaklaştıran bir güç olduğunu gösteren ifadeler için bk. Mâverdî, *Tefsîrül-Kur'ân*, 1/230; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/379.

<sup>83</sup> İsfehânî, "kvm", 538.

<sup>84</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (İbn Manzûr), *Lisânü'l-Arab*, nşr. Edebil Havze (Kum: y.y., 1415/1994), "rükû", 8/133; İsfehânî, "secde", 295.

<sup>85</sup> "Hac ibâdetlerinizi tamamlayınca, câhiliye döneminde babalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha coşkulu bir şekilde Allah'ı anın. Bazı insanlar: "Rabbimiz, bize nasibimizi dünyada ver!" der. Öyle kimselerin âhirette hiçbir nasibi yoktur." el-Bakara 2/200; bk. el-Bakara 2/198; el-Hac 22/37.

<sup>86</sup> bk. el-Bakara 2/158; el-Mâide 5/2.

<sup>87</sup> "Allah Kâbe'yi, o saygı değer evi, kıyam yeri kıldı." el-Mâide 5/197; "İnsanlara hac ibadetini duyur; gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar." el-Hac 22/27; "Arafat'tan seller gibi boşanıp aktığınızda Müzzelife'deki Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı zikredin. O sizi nasıl doğru yola erdirdi ise, siz de O'nu öylece zikredin." el-Bakara 2/198.

ibadetlerin; icra ediliş yönüyle tarihsel, kişisel ve toplumsal anlamda herkeste etki yaratabilmesiyle de evrensel boyutunun olduğu görülür. Kanaatimizce her dönemde uygulanabilme özelliğinden dolayı ibadetleri anakronizme düşebilecek fiiller arasında görmemek gerekir.

#### 2.4. Muâmelât

“Muâmelât” ile kastedilen ibadet dışında Kur’an’da sosyal, ekonomik, hukuk gibi geniş alanı kapsayan hükümlerdir. Kölelik, kadın hakları, lian, zihâr, evlilik ve aile, faiz, borç, infâk, yönetim, dinlere yaklaşım ve bunun gibi birçok konu muâmelât içerisinde sayılabilir. Bu alandaki konuların anakronizm açısından çokça tartışmalı hükümler içerdiği, Kur’an’daki bu alanla ilgili hükümlerin günümüze hitap etmediği, İslam inancının bu konularda sınıfta kaldığı eleştirileri ön plana çıkmıştır. Çalışmanın sınırları dikkate alınıp ilgili konulardan sıkça eleştirilerek gündeme gelen kölelik ile kadınlarla ilgili şahitlik<sup>88</sup> konuları anakronizm bağlamında diğer muâmelât konularının anlaşılmasına yardımcı olacak örnek olaylar olarak ele alınacaktır.

Kur’an, indiği dönemde sosyal, kültürel veya ekonomik alanlarda yaşanan olaylarla ilgili temel ilkeleri merkeze alarak problemleri o zamanın şartlarına uygun/hayırlı şekilde çözüp ona göre hükümler getirmiştir.<sup>89</sup> Dikkatlice incelendiğinde bu hükümlerin indiği dönemin şartlarının göz önüne alınarak konulduğu ancak getirilen bu çözümlerle ilgili asıl hükümlerin neler olduğunun pasaj aralarında dile getirildiği görülür. Kur’an’ın indirildiği dönemde konulan hükümlerin tarihsel, amacının ise evrensel nitelikte olduğu söylenebilir. Kur’an’ın literal okunması ve günümüze kadar indiği kültürün etkisindeki yaklaşımlarla kabul görmesi, hükümlerinin sadece tarihsel kalmasına sebep olmuş ve Kur’an günümüze hitap edebilecek dinamizmden yoksun kalmıştır. Oysa Kur’an’da hükümlerle ilgili belirtilen amaçlar göz önünde bulundurulduğunda günümüzdeki ilgili konularda Kur’an’ın amacına uygun çözümler üretildiği görülür. Bu durum Kur’an hükümlerini günümüzün yargıları ile değerlendirme olmadığını, günümüzde getirilen çözümlerin Kur’an hükümlerindeki amaçlarla aynı paralelde olduğunu gösterir. Kur’an’ın getirdiği çözümlerle günümüz arasında bir köprü kurmayı amaçlayan bu yaklaşımla anakronizme düşülmediği söylenebilir. Tabii ki günümüzde İslam’ın temel dinamiklerine ters olan hükümlerin insanlara şirin görünme veya anakronizme düşmeme adına aşırı hümanist bir bakış açısıyla kabul görmesi için çabalamak Kur’an merkezli bir yaklaşım değildir. Örneğin; zina, lgbt gibi aile kurumunu sarsan, ribâ gibi kimilerine ekonomik ayrıcalıklar getiren uygulamalar günümüzde meşru görülse de İslam’ın temel ilkeleri ile uyuşmadığından kabul edilemezler.

Kölelik uygulaması İslam dini ile ortaya çıkmadığı gibi İslam’ın savunduğu bir durum da değildir. Kur’an’ın indiği dönemde köleliğin normal bir uygulama olduğu görülmektedir. Derin sosyo-ekonomik bir özelliğe sahip olan köleliğin diğer birçok sosyal problemten daha etkili olduğu söylenebilir. Kölelik ancak XVII. y.y.’da kaldırılma aşamasına getirilirken Fransa’da 1789 devrimi ile İngiltere’de ise 1807 yılında yasaklanmıştır. Bütünüyle ise IX. y.y.’ın sonlarında tasfiye edilen

<sup>88</sup> bk. Arif Tekin, *Kur’an’da Kadın ve Hz. Muhammed’in Hanımları* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2. Baskı, 2013), 36; Aydın Türk, *Ateizmi Anlamak* (b.y., Propaganda Yay., 2012), 83, 88.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/221, 232, 280; en-Nisâ 4/3, 25; Nûr 24/33; el-Ahzâb 33/53; es-Saf 61/11.

kölelik, 1950'de imzalanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde bir hak olmaktan çıkarılmıştır.<sup>90</sup> Bu durum, uzun bir kaldırılma sürecine sahip olan, Kur'an'ın indirildiği dönemde ise tartışma götürmez gerçek olarak kabul gören köleliğin kısa bir sürede kaldırılmasının mümkün olmadığını göstermektedir.

Kur'an, insanı özgürce karar alabilen sorumluluk sahibi<sup>91</sup> olarak tanımlarken insanlar arasındaki üstünlüğü ise köleliğin temeli olan güce, rengine ve maddi değerlere göre tanımlamamış bunun tam zıddı sorumluluğunu en iyi bilen üstün olduğu ilkesine dayandırmıştır.<sup>92</sup> Bu bağlamda üstünlüğün temel etkenini Allah'a hesap verebilecek nitelikte sorumluluk sahibi olmak<sup>93</sup> şeklinde tanımlayan İslam anlayışında köleliği savunmanın mümkün olmadığı söylenebilir. İslam, kısa sürede kaldırılması mümkün olmayan kölelik kurumu ile ilgili çeşitli iyileştirmeler getirerek insanlarda vicdan oluşturmaya çalışmıştır.<sup>94</sup> İnanan bir kölenin cehenneme çağıran hür insandan daha değerli olduğunu belirtmiş,<sup>95</sup> imkân ölçüsünde kölelerle evlenilmesini söylemiş ve zina eden kölelerin hürlerle göre daha az cezalandırılmasını istemiştir.<sup>96</sup> Aynı şekilde İslam inancında özgür olmak isteyenlere kolaylık sağlanması<sup>97</sup> ve anne-baba ile diğer herkese yapılan iyilik gibi onlara da iyilikte bulunulması emredilirken onlara maddi iyiliklerde bulunmayanlar ise kınanmıştır.<sup>98</sup> Köle azat etmeyi en büyük zorluğu aşmak olarak tanımlayan<sup>99</sup> Kur'an'ın, kölelikle ilgili geleceğe yönelik amaçlarından birinin onu ortadan kaldırmak olduğunu, köleleri gönüllü olarak azat etmeyi teşvik etmesinden ve yapılan yanlışlıklara ceza olarak köle azat etmeyi emretmesinden çıkarabiliriz.

Kur'an'da gönüllü olarak köle azat etmenin<sup>100</sup> yanı sıra şu hallerde de köle azat edilmesi emredilmiştir. Keffâret borcu olarak köle azat etmek; a) Hatâen adam öldüren kişi diyet öder ve köle azat eder.<sup>101</sup> b) Yeminini bozan kişi keffaret olarak ya on fakiri yedirip içirecek ya köle azat edecek buna da gücü yetmiyorsa oruç tutacaktır.<sup>102</sup> c) Karısına zihâr yapanlar onlarla evlilik hayatına devam etmek isterlerse keffaret olarak köle azat etmek zorundadır. Buna gücü yetmezse iki ay oruç ona da gücü yetmezse altmış fakiri doyuracaktır.<sup>103</sup> Mukâtebe yoluyla azat olmak; köle bir bedel ödeyerek anlaşma isterse kolaylık sağlanması istenmiştir.<sup>104</sup> Tüm bu gerekçelere bakarak İslam'ın köleliğe olumlu bakmadığını ancak zamanla kaldırılacak bir olgu olduğundan önce köleler lehine hükümler getirdiği, bunu hukuki alana taşıdığı ve nihayetinde köleliği ortadan

<sup>90</sup> Mehmet Âkif Aydın-Muhammed Hamîdullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/245.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; eş-Şems 91/7-9; el-Kâfirûn 109/1-9.

<sup>92</sup> el-Hucûrât 49/13.

<sup>93</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 9. Basım, 2015), 49.

<sup>94</sup> en-Nahl 16/71.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>96</sup> en-Nisâ 4/25.

<sup>97</sup> Nûr 24/33.

<sup>98</sup> et-Tevbe 9/60.

<sup>99</sup> el-Beled 90/11-13.

<sup>100</sup> el-Bakara 2/177; el-Beled 90/11-13.

<sup>101</sup> en-Nisâ 4/92.

<sup>102</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>103</sup> el-Mücâdele 58/3-4.

<sup>104</sup> Nûr 24/33; Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Aydın-Hamîdullah, "Köle", 26/243.

kaldırmak istediğini çıkarabiliriz. Kölelik, tarihsel bir olgu iken evrensel haklar açısından ise yanlışlığı genel kabul gören (nesnel) bir gerçektir. Amacı göz önünde bulundurulduğunda İslam'ın da köleliğe karşı olduğunun günümüzde dile getirilmesinin anakronizme düşme ile ilgili olmadığını söylelenebilir.

Kur'an'daki bazı hukuki düzenlemelerin günümüz değerleri ile uyuşmadığı ve bu uyuşmayı sağlamaya çalışmanın anakronizm olacağı ile ilgili konulardan biri de kadınlar hakkında konulan hükümlerdir. Biz konumuzun sınırları gereği sadece kadın-erkek şahitliği ile ilgili hükmü örnek olay olarak ele alacağız. “*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borç verdiğiniz zaman onu yazın... Erkeklerinizden de iki tanık tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa, o zaman razı olacağınız tanıklardan bir erkek ve biri şaşırdığında diğeri ona hatırlatacak iki kadın tanık tutun. Tanıklar, çağrıldıkları zaman kaçınmasınlar...*”<sup>105</sup> ayetinde borç verildiğinde bunun yazılması, yazıldığı sırada iki erkek şahit bulundurulması ve eğer iki erkek şahit yoksa şaşırmaları halinde birinin diğerine hatırlatacağı iki kadın şahit istenmektedir. Bu hükümle kadınların aklının kıt olduğunun ve erkeklerin kadınlardan üstün olduğunun savunulduğu iddia edilmektedir.<sup>106</sup> Günümüzde kadın-erkek eşitliği genel kabul gören görüştür. Günümüz değerleriyle çelişir gibi görünen ilgili ayeti kadını erkeklerle eşit görecektir şekilde yorumlamaya çalışmak suretiyle ayetin hükmünün kurtarılmaya çalışıldığını ve anakronizme düşüleceği ileri sürülebilir.

Öncelikle Kur'an'ın genel anlamda kadın-erkek ayrımı yapmadığı, hatta gerek “*Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanıyıp kaynaşasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en üstün olanınız, Allah'a en çok saygı duyanınızdır...*”<sup>107</sup> ayetinde gerekse de az sonra vereceğimiz ayetlerde imanlı olup ahlaki ilkelere uyarak yaşayan bir kadının zafiyet gösteren bir erkekte üstün olduğu sonucu rahatlıkla çıkarılabilir. Konuyla ilgili “*...Ben erkek olsun kadın olsun -ki hep birbirinizdensiniz- içinizden, çalışan hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkarmam...*”<sup>108</sup> ayetini, “*Kim bir kötülük işlerse, ona denk bir ceza görür. Kadın veya erkeklerden kim mümin olarak yararlı bir iş yaparsa, işte onlar cennete girecekler...*”<sup>109</sup> ayetini ve “*Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin velileridirler. İyi olanı yaparlar, kötülükten sakındırırlar. Salatı ikame ederler, zekâtı verirler. Allah'a ve Resulüne itaat ederler. İşte bunlara, Allah rahmet edecektir...*”<sup>110</sup> ayetini örnek verebiliriz. Bu ayetlerde kadının ve erkeğin aynı derecede değerlendirildiği ve inanan ahlaklı bir kadının ahlaki yönden kötü bir erkekte daha değerli/üstün olduğu sonucu çıkarılabilir. Örneğin; iffetiyle ön plana çıkmış Hz. Meryem'in iffetini koruma konusunda zafiyet gösteren inançlı bir erkekte daha üstün olduğu rahatça söylelenebilir.

Adalet ve ahlak açısından eşit olan kadın ve erkeğin biyolojik ve psikolojik açıdan farklı oldukları da bir gerçektir. Erkekler daha kaba olup olaylara mantık çerçevesinde bakarken kadınlar ise daha narin olup olaylara bakış açıları da genelde duygusaldır. Kadınların toplumdaki yeri ile ilgili yaklaşımlar zamana ve mekâna göre farklılık arz etmektedir. Bazen kadınlara el üstünde tutulan kişi olarak bakılırken kimi zaman onlara cinsel obje olarak yaklaşmıştır. Özellikle fiziğin üstünlük

<sup>105</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>106</sup> Tekin, *Kur'an'da Kadın ve Hz. Muhammed'in Hanımları*, 30-31.

<sup>107</sup> el-Hucûrât 49/13.

<sup>108</sup> Âl-i İmrân 3/195.

<sup>109</sup> el-Mü'min 40/40.

<sup>110</sup> et-Tevbe 9/71; en-Nahl 16/97; el-Ahzâb 33/35; el-Hadîd 57/12.

olarak ön planda olduğu erkek egemen toplumlarda erkek ev dışındaki ihtiyaçlar ile ilgilenirken kadın daha çok ev işleri ile ilgilenen bir pozisyonundadır. Erkek ve kadının anlaşmalı olarak tercih edeceği sosyo-ekonomik statüleri yanlış veya doğru olarak değerlendirmek kanaatimizce makul değildir. Evinde huzurla işini yapan ve eşinden de gerekli ilgiyi gören bir kadının kanaatimizce ekonomik hayatta insanlara hizmet edip, çoğu zaman tacize uğrayan, çalışma standartlarının üstünde çalışarak yorgun eve gelip stres yüklü olan kadından daha mutlu olduğu söylenebilir. Bu durum tam tersi için de geçerlidir. Kadının çalışmasını, erkek egemen bir yapıya karşı özgürlüğünü kazanmış bir kadın olarak dayatan modern algının aksine kadın, ne zorla evde oturtulmalı ne de zorla sosyo-ekonomik hayatın içine çekilmelidir. Hem erkeğin hem de kadının çalışma ve sosyal hayata girme hakkı vardır ancak bu durum kişinin tamamen kendisinin özgür bir şekilde aldığı/alacağı karar ile olmalıdır. Ki bu esneklikten dolayı Kur'an bu konuda kadın veya erkeğe bir şey dayatmamaktadır. Sadece indiği dönemin şartlarını değerlendiren Kur'an o dönemde adil olabilecek uygulamalar getirmiştir. Mevzubahis ayette geçen ve kadınların değerinin düşürüldüğü ileri sürülen kadınların şahitliği de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Mekke'de kadınların ticaret ve sosyal hayatta aktif rolü olmayıp kadınlar ev işleri ile ilgilenmekteydiler. Dolayısıyla uğraşmadıkları bir alan olduğu için hesap işlerinde pek de iyi sayılmazlardı. Erkeklerin de evdeki uğraşılardan uzak olmalarından dolayı ev işlerinde iyi olmadıkları gibi. Mevzubahis ayet, borç düzenlenmesi ile ilgili olup ekonomik hayatla ilgilidir. Kadınların zihinsel eksikliklerinden değil de konjonktür gereği konuya tam hâkim olamadıklarından borçla ilgili bazı hususlarda anlaşma maddelerini unutmaları veya şaşırmaları söz konusu olabilir.<sup>111</sup> İşte bu durumda hatırlatma anlamında destek ihtiyacı hissedebilirler. Zemâşerî, mevzubahis ayetle ilgili “iki kadın bir araya gelirse ancak bir erkek gibi olur” şeklindeki yorumları reddederken ikinci kadının şahitliğini olur ki ilk kadın yeterince şahitlik yapamazsa ona destek amacıyla bulunması şeklinde yorumlamaktadır.<sup>112</sup> Burada ikinci kadının şahitliği “unutma” illetine bağlıdır. Yani ilk kadının unutulması halinde ikinci kadın devreye girecektir. Amine Vedud ise her iki kadının görevinin farklı olduğunu, birisinin görevinin şahitlik yapmak olduğu diğerinin ise sadece teyit edici bir görevi olduğunu belirtir.<sup>113</sup> Yani ayette kadınların erkeklerden daha düşük hafızaya sahip olduklarını ve erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu gösteren bir durum söz konusu olmadığı görülmektedir. Kur'an'da şahitlikle ilgili diğer ayetlerde kadın-erkek ayrımının yapılmaması da konunun sadece o dönemin yapısı ile alakalı olduğunu göstermektedir.

Kur'an'da şahitlikle ilgili diğer ayetlerde; ölüm esnasında vasiyete şahitlik edilirken ve boşama ile ilgili iddet müddetinin bitmesi ile evliliğe devam edilip edilmemesi konusunda kadın-erkek fark etmeksizin iki şahit bulundurulması istenmiştir. Aynı şekilde namuslu kadınlarla ilgili ortaya atılan muhtemel iftira isnadı için ise yine kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın dört şahit istenmektedir. Eğer iddia edildiği gibi konumuzla ilgili ayette bir erkek iki kadına bedel olsaydı ölüm ve boşanma ile ilgili ayetlerde de bir erkek iki kadın şahit, zina ile ilgili ayette ise iki erkek dört kadın şahit istenmeliydi. Tüm bu izahlardan sonra Kur'an'ın indirildiği dönemin şartlarını

<sup>111</sup> Muhammed Abduh - Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hâkîm* (Kahire: y.y., 1947), 3/124-125.

<sup>112</sup> Zemâşerî, *el-Keşşâf*, 1/513.

<sup>113</sup> Amine Wadud, *Qur'an and Woman* (New York: Oxford University Press, 1999), 85.



yani tarihselliği ile Kur'an'ın erkek ile kadınlara olan genel yaklaşımını yani evrenselliği göz önünde bulundurmadan yapılacak negatif yorumların su-izana dayandığı ve çelişkili olduğu söylenebilir. İlgili ayette kadını aşağılayıcı bir durum söz konusu değilken ve kadınlar ile erkeklerle ilgili tam bir hak eşitliğini savunan ayetler göz önünde bulundurulduğunda İslam'ın kadına değer verdiğini söylemek günümüz bakış açısıyla Kur'an'ı yorumlamak değil, zaten Kur'an'da var olan bir gerçeği asrımıza sunmaktır. Böylece kadınlarla ilgili Kur'an'ın bakış açısı ile günümüzün kadına bakış açısının insani anlamda benzerlik arz ettiğini söylemenin anakronizm olarak değerlendirilmesi kanaatimizce yanlış bir tespittir.

## 2.5. Ukubât (Cezalar)

Muamelat gibi Kur'an'da çeşitli suçlara karşı uygulanan cezalar da anakronizm noktasında en çok dikkate değer alandır. Kur'an'da işlenen suç/hataya verilmesi gereken cezalar üç ana başlık altında ele alınabilir. 1- Uhrevi cezalar. Kur'an, dünya hayatının merkezine bir sonuç şeklinde olan ahireti/hesabı koymuştur. Kur'an'da her türlü hukukî veya ahlaki yanlışın/suçun ısrarla yapılması ve kişinin bunu karakter haline getirmesi halinde ceza/karşılık olarak cehenneme konulacağı belirtilmiştir.<sup>114</sup> Örneğin; yalan söyleyenler, haksız yere adam öldürenler, böbürlenip bozgunculuk yapanlar, zalimler cehennemine hak etmişlerdir.<sup>115</sup> 2- Ahiret gözetilerek dünyada verilen dini/ahlaki cezalar: Örneğin; eşinin zina ettiğine dair iddiada bulunup da bu konuda yeterli derecede delilin olmaması halinde ceza olarak inanan kişinin iddiasının doğru olduğu ve eğer doğru değilse Allah'ın (c.c.) gazabının üzerine olduğunu kabul etmesine dair yemin etmesidir (liân).<sup>116</sup> Aynı şekilde zihâr<sup>117</sup> olayında da kadın onurunu zedeleyecek davranışta bulunan eşe verilen ceza ise köle azat etmesi, buna gücü yetmezse arka arkaya iki ay oruç tutması ve buna da gücü yetmemesi halinde altmış fakiri doyurması şeklindedir. Diyet ve yemin kefareti de bu bağlamda değerlendirilebilir. 3- Sosyolojik yönü ön plana çıkan suçlara verilen hukuki cezalar. Kur'an'da hukuki anlamda cezalar sadece sosyal altyapısı olan dört örnek olay için verilmiştir. a) Kasten adam öldürmenin cezası kısas, hataen adam öldürmenin cezası ise diyet+köle azat etmektir.<sup>118</sup> b) Hırsızlık suçunun cezası ellerin kesilmesidir.<sup>119</sup> c) Zina edenin cezası yüz celdedir/vuruştur.<sup>120</sup> d) Zina iftirasının karşılığı ise seksen vuruştur.<sup>121</sup> Kanaatimizce örnek olarak sunulan bu suç ve cezaların dışında toplumda bozgunculuk yapmanın cezası en hafifinden en ağırına kadar cezalandırılacak şekilde “şurâya/ilgili kurul”a bırakılmıştır.<sup>122</sup>

Kur'an'da sunulan cezalar günümüz bakış açısı ile çok katı, insan onurunu zedeleyen hükümler olarak görülmüş, günümüz hümanist bakış açısından uzak olduğu için uygulanamaz hükümler olarak ele alınmıştır. Günümüzün bakış açısı ile Kur'an'daki cezalara farklı açıdan bakıp bunu

<sup>114</sup> el-Bakara 2/80-82; Vâkıa 56/45-46.

<sup>115</sup> ilgili ayetler için bk. el-Câsiye 45/7-10; en-Nisâ 4/93, 168-169; el-Kasas 28/83; ez-Zümer 39/72.

<sup>116</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitabu'l-Mesûât* (Beyrut: Dâru'l-Mearif, ts.), 39-41; ilgili ayet için bk. Nûr 24/6-9.

<sup>117</sup> Zihâr: Kişinin, tartıştığı eşine “sen bana anamın sırtı gibisin” demek sureti ile eşini kendisine haram kılması. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 22/446-448; ilgili ayet için bk. el-Mücâdele 58/1-4.

<sup>118</sup> el-Bakara 2/178; en-Nisâ 4/92-93.

<sup>119</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>120</sup> Nûr 24/32.

<sup>121</sup> Nûr 24/4.

<sup>122</sup> eş-Şûrâ 42/38; el-Mâide 5/33.

günümüze taşımak anakronizm olarak değerlendirilebilir.<sup>123</sup> Oysa tarihte işlenen suçlara ön görülen cezaların değişken olduğu, kanaatimizce cezaların, suçun boyutuna göre en hafifinden en ağırına olacak şekilde zaman ve mekâna göre değişebileceği yönündedir. Bu da ceza hukukunu şartlara göre dinamik kılabilmektedir. Kur'an'da belirtilen cezalar kısas, el kesme, sürgün, idam cezası gibi hükümler zaten Araplarda uygulanmaktaydı. Örfün uygun şekilde uygulanmasını olumlu bulan<sup>124</sup> Kur'an, bu uygulamaları toplumu bozan ve toplumda etki derecesi yüksek olan suçlara uygulanmasını istedi.<sup>125</sup> Bu bağlamda suç-ceza dengesinin yanı sıra işlenen herhangi bir suçun niteliği değişmese de boyutu, işleniş şekli, işleniş alanının genişliği toplumdan topluma değişebilmektedir. Sonuç itibarıyla cezalar, suçları tamamen ortadan kaldıramasa da asgari seviyeye indirebilmek için konulmaktadır. Eğer suça verilen cezalar suçun işlenme oranında bir etki yaratmıyorsa o zaman cezanın dozajı artırılmalı veya farklı bir ceza yöntemi uygulanmalıdır.

Günümüz dünyasında kişinin ölümüne sebep olan veya toplumun güvenliğini tehlikeye atan suçlar için ön görülen ölüm cezasının uygunluğu tartışma yaratsa da adalet gereği çeşitli ülkelerin yasalarında ölüm cezası yer almaktadır.<sup>126</sup> Çünkü diğer tüm insani değerlerin başında yaşam hakkı söz konusudur. Kişilerin öldürülmesi engellenmedikten sonra ölen biri için hiçbir değerden bahsedilemez. Ölümü gerektirecek kadar tehlike arz etmese de zina, İslam'ın en çok değer verdiği ve toplumun en temel yapı birimi olan aile kurumunun işleyişini bozarak toplumun geleceğini tehlikeye atacağından İslam'a göre cezalandırılması gereken bir eylem olarak değerlendirilmiştir. Toplumun sağlıklı gelişiminde aile kurumunun ciddi bir etkisinin olduğu göz önünde bulundurulduğunda toplumsal düzenin bozulmasına sebep olan diğer davranışlar nasıl cezalandırılıyorsa aileyi bozacak şekildeki davranışların da cezalandırılması gerekmektedir. Kanaatimizce Kur'an'ın zina edenlerle ilgili şahit sayısını dört olarak belirlemesinde zinanın toplum içerisinde ve sistemli bir şekilde yapılmasına olan tepkiden dolayıdır. Çünkü o dönemde alenen yapılan zina dışında zina edenleri dört şahit ile tespit etmek pek de mümkün görülmemektedir. Bireysel anlamda ve gizli zina edenlerin yaptıkları sadece o iki kişi ile sınırlı kaldığı için toplumsal anlamda başkalarına verecekleri zararı azaltmaktadır. Ancak kişinin zinayı alışkanlık haline getirmesi bedensel arzular açısından kaçınılmaz olacağından zina edenlerin sağlıklı ve sadakate dayalı bir evlilik kurmaları da pek kolay olmamaktadır.<sup>127</sup> İnsanların yapmadıkları bir kötülük ile etiketlenmesi tüm hayatını karartacağından zina iftirasının da benzer şekilde cezalandırılması öngörülmüştür. Cezalandırma yöntemi ise yerel bir uygulama olarak görülebilir. Hırsızlığın cezalandırılması ise tüm toplumlarda uygulanan bir durum olduğundan tartışmasızdır. Ancak ceza şeklinin şiddeti tartışılabilir.

İslam dini, sosyal hayatı düzenlerken akıl, can, mal, nesil, din gibi herkesin doğuştan sahip olduğu ve kendi seçimi ile elde ettiği bu temel değerleri adalet ve merhamet çerçevesinde koruma altına

<sup>123</sup> bk. Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", 87.

<sup>124</sup> el-A'râf 7/199; en-Nisâ 4/25; el-Bakara 2/236.

<sup>125</sup> Kur'an'daki cezaların özellikle de el kesme cezasının şiddeti yüksek bir olmasının suçun boyutu ile ilgisinin önemi için bk. Esed, Esed, *Kur'an Mesajı*, 262-264.

<sup>126</sup> Geniş bilgi için bk. Emin Hüseyinoğlu-Asiye Nurşen Dağ, "Ölüm Cezası Hakkında Güncel Bir Değerlendirme", *Akademik Düşünce Dergisi* 5 (Bahar-2022), 49.

<sup>127</sup> bk. Nûr 24/3.

almıştır.<sup>128</sup> Dinde iman esasları ve onun çevresinde şekillenen adalet, özgürlük, insan yaşamının esas olmasına yönelik ilkeler temel öğelerdir ve değişmezler. Ancak sosyal hayatla ilgili uygulamalar toplumdan topluma değişiklik arz ettiğinden temel ilkelerden vaz geçmeksizin yapılacak uygulamalar mevcut şartlara göre değişebilmektedir. Yani adam öldürme, hırsızlık, rüşvet, iftira vb. suçlar zaman ve mekâna bakılmaksızın temel ilkeler gereği cezalandırılmalıdır. Ancak cezanın şekli ve boyutu toplumun maslahatı gereği değişebilir. Hatta hemen hemen her zamanda ve mekânda normalde suç olmayacak kimi eylemler bile temel ilkeleri sarsacak hale geldiğinde meşruluğunu kaybedebilirler. Helal olan hayvanın iç yağlarını yemek veya cumartesi gününde avlanmak normalde meşru bir davranıştır. Ancak bu eylemler hileli yöntemlerle ve topluma zarar verecek bir şekilde yapılıncı -Kur'an'ın tabiri ile "taşkınlıklarından dolayı"<sup>129</sup> yasaklanmıştır. Bu durum, gayr-ı ahlaki yollarla elde edilen veya zarar veren her türlü meşru şeyi/nesneyi protesto etmek amacıyla reddetmek şeklinde değerlendirilebilir.

Kur'an'da hırsızın cezası olarak Yusuf (a.s.) döneminde yine Yusuf'un (a.s.) da yönetimde bulunduğu bir dönemde onun kardeşine uygulanan bir ceza türünden bahsedilir. Bu da hırsızlık yapan kişinin hırsızlık yaptığı orana göre alıkonulmasıdır.<sup>130</sup> Yusuf (a.s.) döneminde hırsıza verilen ceza ile Kur'an'da hırsıza öngörülen ceza aynı değildir. Farklı dönemlerde hırsızlık suçuna verilen cezaların değişiklik arz ettiğini ortaya koyan Kur'an'daki bu hükümlerden hareketle hırsızlığın mutlaka cezalandırılması evrensel, cezalandırma şeklinin ise tarihsel olduğu söylenebilir. Bu durum diğer cezai hükümler için de uygulanabilir. Muâmelât ve cezalar ile ilgili özet olarak söylemek gerekirse; Kur'an, toplumu değiştirmeyen ilkeler çerçevesinde yerel uygulamalarla şekillendiren bir yöntem kullanmıştır. Bundan dolayı muamelat veya cezalarla ilgili hükümler eleştirilirken bu uygulamaların tarihsel yönü göz ardı edilerek sadece günümüz bakış açıları ile değerlendirilmelerinin yönetsel açıdan tutarlı olmadığı söylenebilir.

## Sonuç

İnsanlar, kazandıkları tecrübeler ve daha mutlu bir toplum için ne yapılması gerektiği yönünde ortaya koydukları çabalar sonucunda toplumun huzurunu bozan davranışları yanlış/suç olarak değerlendirmiş ve bu yanlışları ortadan kaldırmak için yasalar koymuşlardır. Ancak insanların farklı zaman ve mekânlarda ortaya koydukları değer yargıları çatışabilmekte ve yine bu değer yargıları doğrultusunda getirdikleri hükümler eleştirilebilmektedir. Getirilen hükümler hâkim olan genel kabullere göre şekillenmektedir. Günümüzde de uygulamalarda sık sık zıtlıklar yaşansa da hümanist bakış açısı genel kabul görmüş ve insan onurunu sarsan hükümler gerici/yobaz hükümler olarak tanımlanmıştır.

Kur'an, indirildiği dönemin genel yargılarını göz önünde bulundurmuş, mevcut yapıyı kökten bir yaklaşım ile değiştirmenin mümkün olmadığı durumlarda dönemin değer yargılarını göz önünde bulundurarak amacına uygun hükümler getirmiştir. Allah (c.c.), insanı yaratıp onu en iyi bilen olduğundan insanı en çok saygıya değer varlık olarak tanımlamıştır. Yani Kur'an, günümüzün hümanist yaklaşımının temelini zaten indiği dönemde atmış idi. Getirdiği hükümlerle amaçladığı

<sup>128</sup> el-Bakara 2/256, 275; en-Nisâ 4/29, 93; el-Mümtehine 60/12; el-Mâide 5/32, 90.

<sup>129</sup> el-Enâm 6/146; el-Bakara 65-66.

<sup>130</sup> Yûsuf 12/75-76; Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: y.y., 1423/2002), 2/345.

hedef, insanın her alanda onuruna en yakışır bir şekilde yaşamasını sağlamak ve bunu en üst düzeyde insanlara sunmaktır. Ancak sadece kendi menfaatlerini ön planda tutup başkalarını umursamayan insanlar, zevklerine ulaşp menfaatlerini kalıcı kılmak için gerekirse insan onurunu aşağılayacak uygulamalara imza atmışlardır. Düşüncelerinde ve iradelerinde insanları özgür kılan Allah (c.c.), insanları olması gereken konuma oturtmak için tarihin çeşitli dönemlerinde onları yönlendiren hükümler getirmiştir. Allah'ın (c.c.) muradı, mutlu bir toplum kurmak olsa da insanların anlama kapasitelerini ve dürtülerini göz önünde bulundurmuş ve o dönem için olabilecek en uygun çözümleri getirmiştir. Ancak insanların eylemlerine müdahale etmemiş sadece onların iradelerini yönlendirmiştir. Allah'ın (c.c.) insanlar için öngördüğü amaca ve bu amaç doğrultusunda olabilecek en uygun hükümleri getirdiği göz önüne alındığında insanlık adına atılacak her türlü adımı destekleyeceği öngörülebilir. Kur'an'a bu temel bakış açısı ile yaklaşıldığında insanlık adına en uygun hükümleri koyduğu ve günümüzde temel ahlaki ilkelerin sarsılmaması kaydıyla konulan her türlü hükmü veya cezayı reddetmeyeceği söylenebilir. Bu anlamda vahiylerin tümünün insanların en olgun seviyeye ulaşması için onları aşama aşama ileriye taşıyan hükümler içerdiği söylenebilir. Çalışmamızın amacını ortaya koyan bu şekildeki bir yaklaşım ile Kur'an'ı, geçmiş-günümüz ve gelecekle ilgili çatışmalara sokarak anakronizm hatasına düşüldüğü izlenimi verme yerine kendi dönemini değerlendiren, hükümler getiren ve geleceğe de yön verecek şekilde temel ilkeler koyan bir kitap olarak tanımlayabiliriz.

## Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşit. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hâkîm*. 12 Cilt. Kahire: y.y., 1947.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Basımevi, 1975.
- Arsel, İlhan. *Kur'an'ın Eleştirisi 1*. İstanbul: Kaynak Yayınları, ts..
- Audi, Robert (ed.). "Historicism". *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 1/386. Cambridge: Cambridge University Press, 2. Edition, 1999.
- Aydın, Mehmet Âkif - Hamîdullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/237-248. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Baljon, J. M. S. "Qur'anic Antropomorphisms". *Islamic Studies* 27/2 (1988), 119-127.
- Bebel, August. *Hız Muhammed ve Arap İslam Kültürü*. İstanbul: Arya Yayıncılık, 2011.
- Blackburn, Simon. "universalism in ethics". *Oxford Dictionary of Philosophy*. 1/375. Great Britan: Oxford University Press, 2. Edition, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cuevas, Bryan J. "Meditation, Nirvana". *Encyclopedia Of Buddhis*. ed. Robert E. Buswell Jr. New York: Thomson Gale, 2004.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: y.y. 2004.
- Demir, Recep. "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 33-105.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts..
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Fazlur Rahmân. *Islamic Methodology in History*. İslamabad: Islamic Research Institute, 2. Basım, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî, Beyrut: y.y., 3. Basım, 1411/1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İlcamû'l-avâm an ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017/1439.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfüt el-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hacımüftüoğlu, Halil. *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Anachronism". *Felsefe Ansiklopedisi*. 1/57. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976.

- Hüseyinoğlu, Emin - Dağ, Asiye Nurşen. "Ölüm Cezası Hakkında Güncel Bir Değerlendirme". *Akademik Düşünce Dergisi* 5 (Bahar-2022), 47-84. <https://doi.org/10.53507/akademikdusunce.1096796>.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-‘Arab*. 18 Cilt. nşr. Edebil Havze. Kum: y.y., 1415/1994.
- İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Mustafa el-Baz. Riyad: y.y., 2009.
- İzmirli, Celaledin. *İzmirli İsmail Hakkı*. nşr. İbrahim Hilmi Çığıracan. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1946.
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yay., 5. Basım, ts.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam yayınları, 2008.
- Koç, Zeynep Hümeýra. "Teklîf ve Adâlet Temelinde Hüsün-Kubuh: Âfet Olgusu", *Kader Dergisi* 21/2 (2023), 413-743.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdellah b. AbdelMuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: y.y., 2006.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mucdî Basellûm. 10 cilt. Beyrut: y.y., 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *Tefsîrû'l-Ķur'ân (en-Nüket ve'l-‘uyûn)*. 6 Cilt. nşr. Seyyid Abdulkasud b. Abdurrahim. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- Mukâtil b. Süleymân, el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. 5 Cilt. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Özsoy, Ömer. "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 135-143.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 59-77.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Palmer, Richard E.. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî (Tefsîru'l-kebîr/Mefâtîhu'l-ğayb)*. 33 Cilt. Beyrut: y.y., 1401/1981.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitabu'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Mearif, ts..
- Serinsu, Nedim. *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1996.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma'*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kahire: y.y., 1380/1960.
- Süüyûtfî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Itkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: y.y., 2008.

- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfâkât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân. 7 cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân)*. 24 Cilt. thk. Abdellah b. Abdelmuhsin et-Turkî. Kahire: y.y., 2001.
- Taslaman, Caner. *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016.
- Tekin, Arif. *Kur'an'da Kadın ve Hz. Muhammed'in Hanımları*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Türk, Aydın. *Ateizmi Anlamak*. b.y.: Propaganda Yayınları, 2012.
- Verbeeck, Georgi. "Anachronism and rewriting of history: the South Africa case". *The Journal for Transdisciplinary Research in South Africa* 2/1 (2006), 184-185.
- Wadud, Amine. *Qur'an and Woman*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Gazâlî ve İlmî Tefsîr". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011). 39-59.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Sadeleştirenler: İsmail Karaça vd., İstanbul: Zehreveyn Yayınları, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. nşr. Mektebetü Vehbe. Kahire: y.y., 2020.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârûllah Mahmud. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-e'vîl*. 6 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: y.y., 1418



## Tanrı, İnsan, Yetkinlik: Tanrı'ya Benzeme Fikrinin Antik ve Orta Çağ Felsefe Geleneklerindeki Görünümleri

God, Human, Excellence: The Idea of Godlikeness in Ancient and Medieval  
Philosophical Traditions

“Şeyma Kömürcüoğlu. *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme  
Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 184 s.”

“Şeyma Kömürcüoğlu. *Quis ut Deus: Orta Çağ Felsefesinde Bir Model Olarak Tanrı*.  
İstanbul: Paradigma Yayınları, 2023, 246 s.”

İbrahim AKSU

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan/Türkiye  
Associate Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan/Türkiye  
[aksuibrahim34@gmail.com](mailto:aksuibrahim34@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-7172-4204](https://orcid.org/0000-0002-7172-4204) | [ror.org/02h1e8605](https://ror.org/02h1e8605)

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

#### Geliş Tarihi Date Recieved

09 Nisan 2025 09 April 2025

#### Kabul Tarihi Date Accepted

27 Mayıs 2025 27 May 2025

#### Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2025 30 June 2025

#### İntihal Plagiarism

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

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

#### Etik Beyan Ethical Statement

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

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

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.



## Öz

Bu çalışma, Şeyma Kömürcüoğlu'nun kaleme aldığı ve her ne kadar ayrı ayrı neşredilmiş olsalar dahi biri diğerinin ikinci cildi olarak da kabul edilebilecek iki eseri tanıtmaya çalışmaktadır. Eserlerden 2023 tarihli olan ikincisi TÜBA-TESEP Sosyal Bilimler Kayda Değer Telif Eser Ödülü'ne layık görülmüştür. Eserlerin konusu, mutlak yetkinliği ifade eden Tanrı'nın aynı zamanda insanın gerçekleştirebileceği güzel-iyi tüm düşünce ve eylemler için de en mükemmel model olduğu fikridir. Bu fikir, klasik felsefede *Tanrı'ya benzeme* olarak adlandırılmaktadır. Kömürcüoğlu'nun anılan iki ayrı ama birbirini tamamlar çalışmasıyla bizler, *Tanrı'ya benzeme* fikrinin modern dönem öncesine ait tarihsel serüveninin izini sürebilmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe tarihi, İslam felsefesi, Tanrı, İnsan, Yetkinlik, Tanrı'ya benzeme.

## Abstract

This study attempts to introduce two works written by Şeyma Kömürcüoğlu, one of which can be considered as the second volume of the other, even though they were published separately. The second one, dated 2023, was honored with the TÜBA-TESEP Notable Original Work Award in the Field of Social Sciences. The subject of the works is the idea that God, who embodies absolute perfection, is also the supreme model for all good and beautiful thoughts and actions that humans can perform. In classical philosophy, this idea is called Godlikeness. Kömürcüoğlu's two separate but complementary works enable us to trace the pre-modern historical evolution of the idea of Godlikeness.

**Keywords:** History of Philosophy, Islamic Philosophy, God, Man, Excellence, Godlikeness.

## Giriş

Modern dönem öncesi felsefe geleneklerinin en merkezi kavramı Tanrı'dır. Her varlığın ilk ve gerçek sebebi olan Tanrı, mutlak yetkinliği ifade etmesi dolayısıyla insanın gerçekleştirebileceği güzel-iyi tüm düşünce ve eylemlerde örnek alınması gerekli en mükemmel modeldir. Son derece özet ifadelerle aktardığımız ve antik Yunan fikriyatında *homoiosis theoi*, Hristiyan fikriyatında *theosis* ve İslam fikriyatında ise *teşebbüh billâh*, *tehalluk bi-ahlâkillâh* gibi terimlerle ifade edilen bu *Tanrı'ya Benzeme*<sup>1</sup> düşüncesi, klasik dönem felsefesinin ve özellikle de metafizik, ahlak ve de siyaset disiplinlerinin bugün bildiğimiz yapılarının geliştirilmesinde yüksek düzeyde belirleyiciliğe sahiptir. O nedenle de genel planda klasik dönem felsefesinin ve daha hususi olarak da dönemin metafizik, ahlak ve siyasetinin anlaşılmasında mühim bir rol oynamaktadır. Kömürcüoğlu'nun anılan iki ayrı ama birbirini tamamlar çalışmasıyla bizler, *Tanrı'ya Benzeme* düşüncesinin doğuşundan Orta Çağ'ın sonlarına dek geçen süredeki tarihsel serüveninin izini sürebilmekteyiz. Bu iz sürme sürecinde, her iki eserde de kronolojik takibi mümkün kılan belirli bir bütünlüğün ve meselelere daha yakından bakma fırsatları sunan kayda değer bir derinliğin varlığı kendisini açıkça belli etmektedir.

## 1. İçerik Analizi

### 1.1. Birinci Cilt/Logostaki Mitos

Yazar, kaleme aldığı eserlerden ikincisinde ilk kitabını “birinci cilt” olarak niteler (Quis, s. 15/1). Buna göre, birinci cilt *Tanrıya benzeme* kavramının ortaya çıkış sürecine odaklanmaktadır. Yazar kavramı tanımlamak maksadıyla şunları kaydetmektedir: “Tanrıya benzeme, en genel anlamda, insanın kendi ahlakî gelişimi için tanrıyı model almaya çalışmasıdır ve insanın bir tanrının

<sup>1</sup> Şeyma Kömürcüoğlu bu ifadeyi eserlerinde hem “tanrıya benzeme” hem de “Tanrı'ya benzeme” şeklinde kullanmaktadır. Biz, yazarın cümlelerini alıntıladığımız yerler dışında “Tanrı'ya benzeme” ifadesini tercih ettik.

niteliklerini kendi ölümlü dünyasında temsil etmeye çalışması şeklinde anlaşılmıştır” (s. 15). Böylesi bir anlam çerçevesi esas alındığında Tanrı’ya benzeme kavramının tarihinin oldukça gerilere götürülebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim “insanın tanrının ölümsüzlüğüne öykünmesine, tanrı gibi olmaya çalışmasına, kutsal kabul ettiği bir nesne ya da hayvan aracılığıyla tanrıyla birlik kurmaya çalışmasına dair tarihte sayısız örnek vardır” (s. 10). Ne var ki, kavramın felsefî bir içeriğe kavuşabilmesinin antik Yunan felsefesi içerisinde gerçekleştiğine şahit olmaktadır. Kömürcüoğlu’nun bu ilk eseri de tam olarak o felsefî içeriğin oluşumuyla ilgilenmektedir. Buna göre, “Sokrates’ten Önce” başlığını taşıyan ilk bölüm, tanrı gibi olma düşüncesinin Sokrates (ö. mö. 399) öncesi görünümeleri ile ilgilenirken, sırasıyla “Platon” ve “Aristoteles” başlıklarını taşıyan ikinci ve üçüncü bölümler ise bu düşüncenin felsefenin varlığı ile birlikte ve özellikle de Platon (ö. mö. 247) ve Aristoteles (ö. mö. 322) elinde ne tür dönüşümler yaşadığı sorusuna cevaplar aramaktadır (s. 18-19).

Yazarın “Sokrates’ten Önce” başlıklı ilk bölümde ortaya koyduğu üzere, Tanrı’ya benzeme fikrinin Sokrates öncesi görünümüne şahit olabilmek adına ilk bakılacak yer antik Yunan dinidir. Bu din, “çok tanrılı” değil fakat “çok tanrıci” bir yapıya sahip bulunan ve tanrıları da “insan biçimli, antropomorfik tanrılar” olan bir dindir. Bahse konu tanrılar her türden insanî duyguya sahip olup kıskanabilen yahut kızabilen varlıklardır (s. 25). Onların temelde üç özelliği vurgulanmaktadır: Ölümsüzlük, insan biçimlilik ve güçlülük (s. 28). Elimizdeki kaynak metinlerin aktardığına göre, antik Yunan dinine inanan insanlar birtakım ritüeller aracılığı ile böylesi özellikteki tanrılara benzemeye çalışmışlardır. Yine aynı metinler bize, bu dine mensup kimselerin, ritüel esnasında tanrının ayin yapan gruba veya o gruptan birine hulul ettiğine/edebildiğine inandıklarını da söylemektedir (s. 35).

Yazara göre, Tanrı’ya benzeme fikrinin dini bir kavram olmaktan felsefî bir kavram olmaya doğru gerçekleşen dönüşümü hakiki anlamda Platon ile başlamakla birlikte, bu fikrin ön görünümüne Sokrates öncesi filozoflardan Pythagoras’ta (ö. mö. 495) ve Pythagorasçılıkta rastlamaktayız (s. 53). Pythagoras’ta ve Pythagorasçılıkta bireylere tavsiye edilen ve bireylerin önüne yöntem olarak konan şey, dini ritüellere başvurmak ve o ritüeller aracılığı ile Tanrı’yla benzeşmeye çalışmak değildir. Bundan ziyade “*philosophiaya bağlanarak arınmak*”tır (s. 56). Eş deyişle, onlar açısından Tanrı benzeri hale gelmenin yolu felsefe yapmaktan ve “felsefe ile birlikte insanın kendi entelektüel çabası”nı ortaya koymasından geçmektedir (s. 56).

Çalışmanın “Platon” başlıklı ikinci bölümünde yazar, daha en başından okuyucuyu birtakım metodik problemler hakkında uyarmaktadır. Uyarılardan ilki, filozofun Tanrı’ya benzemekle mi yoksa tanrısal olana benzemekle mi ilgilendiği hususundaki muğlaklıktır (s. 63-64). İkincisi, “tanrılar çokluğundan hareket eden ve pagan dinî kültüründe eser vermiş olan Platon’u semavî dinlerin kavramsal çerçevesinden hareketle okumaya çalışmak”tır (s. 64). Sonuncusu ise Platon’un bu fikir etrafındaki görüşlerini yalnızca “tanrıya benzeme (homoiosis theo) kavramsallaştırmasına bağ(ım)lı olarak” soruşturma gayretine düşmektir (s. 66). Kömürcüoğlu, zikredilen metodik problemleri hatırd tutarak kavramsal soruşturmasına başlamakta ve bu bağlamda ikinci bölümün “Tanrıya Benzeme Metaforu: *Theaitetos*” isimli birinci başlığında *Theaitetos* diyalogunun meşhur pasajlarını (172c-176c) yorumlamaktadır (s. 67 vd.). Kömürcüoğlu’na göre, her ne kadar homoiosis theo fikri *Theaitetos* diyalogu ile özdeşleşmiş olsa

da burada yalnızca “mitsel mirasın metaforik bir şekilde, araçsal olarak kullanıldığını görüyoruz” (s. 80). Halbuki, Tanrı'ya benzeme fikrinin felsefleştirilmesine yönelik asıl ve geniş kapsamlı çaba, *Phaidon*, *Phaidros* ve *Şölen* gibi başka diyaloglarda ortaya konulmuştur (s. 80).

İkinci bölümün ikinci başlığı “*Phaidon: Erginlenmeden Felsefeye*”dir. Kömürcüoğlu'na göre “*Phaidon*'da tanrıya benzeme fikri, tanrısal özellikler atfedilen ideaya benzeme fikri olarak karşımıza çıkmaktadır” (s. 81). *Phaidon* diyalogunu Tanrı'ya benzeme düşüncesi açısından önemi kılan özellik ise, onun mitsel olandan felsefi olana geçişin ara durağını temsil etmesidir (s. 85).

İkinci bölümün “Felsefi Bir Çaba Olarak Tanrıya Benzeme” adlı üçüncü başlığı *Phaidros* ve *Şölen* diyaloglarına odaklanır. Yazara göre, Tanrı'ya benzeme düşüncesinin felsefleştirilmesi süreci *Şölen* diyalogunda “Eros” kavramına ilişkin anlatımlar aracılığı ile yürütülmektedir (s. 91). Ancak orada “Eros” üzerinden yürütülen sürecin Tanrı'ya benzeme fikri açısından sağlıklı yorumlanabilmesi için ilgili anlatımların *Phaidros*'takilerle birlikte ele alınması gerekmektedir (s. 102). Yazar, bahsini ettiği sağlıklı yorumlamayı gerçekleştirebilme adına okuyucunun dikkatini *Phaidros*'ta yer alan *ilhamlanma* ve *mimesis/taklit* kavramlarına çekmektedir. Buna göre, “Platon, bir tanrı tarafından ilhamlanan, esinlenen ve hatta sahip olunan, böylelikle tanrının pasif bir aracı olan insan modelini, [*Phaidros*'ta,] kendi aklıyla ideaları temaşa yolculuğuna çıkan insan modeline dönüştürmüştür” (s. 102). Bu insan modeli, özü itibarıyla, ideaları temaşa eden insandır. Böylesi bir temaşanın varması istenen son nokta, eş deyişle, temaşanın insanı dönüştürmesi beklenen nihai hal ise, “ideayı taklit”tir (s. 112).

İkinci bölümün son başlığı “*Timaos*”tur. Burada yazar, Platon'un evrenin var oluş süreci ile Tanrı'ya benzeme kavramı arasında kurduğu irtibatı (s. 119) *Timaos* diyalogu üzerinden soruşturmaktadır. Bu soruşturması esnasında yazar, insanın entelektüel yetilerini geliştirme süreci ile Tanrı'ya benzeme süreci arasındaki sıkı ilişkiyi de ele almaktadır (s. 120-121).

Çalışmanın üçüncü bölümü “Aristoteles” adını taşımaktadır. Yazarın bölüm girişinde belirttiğine göre, Aristoteles'te bir Tanrı'ya benzeme fikrinin bulunmadığını öne sürenler olduğu gibi, bunun aksine görüş bildiren ve dahası filozofun bu bağlamda hocası Platon ile benzer bir noktada yer aldığını iddia edenler de vardır (s. 123-124). Kömürcüoğlu, kendisinin de esasında ikinci iddiaya taraf olduğunu fakat iddiasını temellendirme hususunda halihazırdaki literatürden ayrıştığını belirtmektedir (s. 124).

Üçüncü bölümün ilk başlığı “Gizemler Yoluyla Tanrılaşma” iken ikincisi de “Dilsel Bir Kullanım: Tanrı Gibi Olma”dır. İlgili başlıklarda aktarılanlara göre, Aristoteles eserlerinde Tanrı gibi olmadan bahsetmekle birlikte, bu ifade ile bazen insan üstü mükemmelliği, bazen de erginlenme ayinlerindeki birtakım ritüelleri kastetmektedir (s. 129). Ancak filozofun Tanrı'ya benzeme düşüncesine vakıf olabilmek amacıyla okuyucunun yoğunlaşması gereken asıl husus insan üstü mükemmelliktir (s. 134).

Üçüncü bölüm içerisindeki son başlık “Tanrı Benzeri Hayat: *Telos* ve *Eudaimonia*” şeklinde isimlendirilmiştir. Yazarın burada belirttiğine göre, Aristoteles'te insan üstü mükemmellik olgusunu anlamak için *telos*/gaye ve *eudaimonia*/mutluluk kavram çiftine özel bir ihtimam göstermek gerekmektedir (s. 137). Şöyle ki, insan mükemmelliğe erişmek için kendi gayesini gerçekleştirmeye muhtaçtır ve o gaye de mutluluktur. İnsanın bu mutluluğa erişebilmesinin yolu

ise theoria denilen etkinlikten geçmektedir. Buna göre, Aristoteles felsefesi içinde “*theoria* insanın akli ile gerçekleştirebileceği ve onu *tanrıya benzer en mutlu hayata* ulaştıracak bir yaşam tarzı olarak karşımıza çıkar” (s. 142.) Böylesi bir hayat tarzını takip etmek suretiyle insan “tanrının yaşadığı saf düşünce hayatını” yaşayabilir ve bu sayede de “insanın ulaşabileceği en yüce mutluluk”u deneyimleyebilir (s. 143).

### 1.2. İkinci Cilt/*Quis ut Deus*

Yazar Şeyma Kömürcüoğlu, Tanrı’ya benzeme düşüncesinin antik Yunan felsefesindeki tezahürlerini incelediği ilk cildi/kitabı Aristoteles’in görüşleri ile sonlandırırken, aynı düşüncenin Orta Çağ boyunca yaşadığı serüvenini ele aldığı ikinci cildi/kitabı da “Orta Çağ’da Tanrısal Model Fikrinin Tarihsel Arka Planı” başlıklı kısa bir bölümle başlatır (s. 19-36). Bu bölümde ise antik dönemin tamamen “bu dünyalı” olan dinî ve felsefî yaşam anlayışının önce Helenistik dönemde ve sonrasında da Orta Çağ’da “öte dünyalı” bir yaşam anlayışına evrildiği vurgulanır (s. 21).

Yazar, “Helenistik Dönem Filozoflarında Tanrı’ya Benzeme Fikri” başlıklı ikinci bölümde, bu fikir çerçevesinde antik Yunan döneminin önce Helenistik dönem ve sonrasında da Orta Çağ dönemi ile bir devamlılık ilişkisi içerisinde olduğunu belirtmektedir (s. 40, 51). Söz konusu devamlılık ilişkisi, esasında, yazarın ilk kitabı olan *Logostaki Mitos*’u da bu ikinci kitaba bağlayan ve bunları birbirini tamamlayan ciltler haline getiren unsurdur.

İkinci bölümde Helenistik dönemin önde gelen filozoflarına/felsefe okullarına ait yaklaşımlar ayrı alt başlıklar halinde incelenmektedir. Bu bağlamda yazarın kitaba dahil ettiği ilk figür Epiküros’tur (ö. m.ö. 270). Epiküros’a göre haz en yüce iyidir; hazzı ruhta ızdıraba/sarsıntıya neden olan korkulardan kurtularak ve arzulara sınır getirerek ulaşılabilir; böylesi bir ızdırapsızlık/sarsılmazlık hali ise “tanrılara özgü bir haldir”; “dolayısıyla da tüm bunları başarabilen insan tanrılar gibi olur” (s. 52).

Dönemin ikinci büyük felsefesi olan Stoa felsefesinde de Tanrı’ya benzeme fikri ile karşılaşmaktayız. Şöyle ki, “Stoa felsefesinde Tanrı’yı Tanrı yapan şey akıldır, insanı da tanrısal yapacak hususiyet, insandaki akılsal yöndür. İnsan, kendi içindeki tanrısal yöne, yani akla uyarak evrenin bağlı olduğu ilkelere de uymuş olmaktadır. Bu ilkeler *logos* olarak adlandırılır. İnsan *logosa* ve akla uyduğunda akılsal bir hayat yaşamış ve Tanrı’ya benzemiş olmaktadır” (s. 71).

Tanrı’ya benzeme fikrine yönelik ilgi Stoacılar sonrasında da sürmüştür. Yazarın bu bağlamda incelediği isimlerden ilki İskenderiyeli Philo (ö. 50) iken (s. 72-78), ikincisi ve üzerinde daha çok durulması gereken isim ise Plotinus’tur (ö. 270). Plotinus kendi kavramsal çerçevesini inşa ederken Platon’dan istifade etse de (s. 82) onu birebir takip etmeyi tercih etmez. “Bu çerçevede, Plotinus’ta Tanrı’ya benzeme fikri Platon’dan farklı olarak sadece felsefî bir benzeme ideali olarak kalmaz aynı zamanda dinî bir ideal halini alır ve Tanrı’yla birlik kurma ideali olarak kendini gösterir” (s. 81).

Kömürcüoğlu, Tanrı’ya benzeme fikrinin izini sürebilmek maksadıyla Helenistik dönemin ardından Orta Çağ Batı felsefesine yönelmektedir. O nedenle kitabın üçüncü bölümünün başlığı da “Orta Çağ Batı Felsefesinde Tanrı’ya Benzeme Fikri”dir. Bu bölümde yalnızca bir benzeşim hadisesinin/çabasının tartışılmadığını görmekteyiz. Zira tartışma, Hz. İsa’nın Hristiyanlık’taki

hususî konumu münasebetiyle, benzeşim meselesinin de ötesinde insanın tanrılaşabilmesi çerçevesinde yürütülmektedir (s. 105).

Tanrı olmak, Tanrı gibi olmak yahut tanrılaşmak Hristiyanlık inancı içerisinde önemli yere sahip bir düşüncedir (s. 117). Hiç şüphesiz bu düşüncenin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı hususu tartışmalıdır ve burada kastedilen kimi zaman Hz. İsa'nın tanrılaşması gibi gerçek anlamda "Tanrı olma" iken, kimi zaman da Tanrı'nın merhamet gibi birtakım övgüye değer sıfatları ile vasıflanmaktır (s. 117-118). Yazar, Tanrı'ya benzeme fikrinin bu her iki tezahür biçimini de eserinde dikkate almakta ve bu biçimlere ilişkin soruşturmalarını da Orta Çağ Batı felsefesinin önde gelen isimlerinden St. Augustinus (ö. 430) ve St. Aquinas (ö. 1274) üzerinden yürütmektedir (s. 129-166).

Kitabın dördüncü ve son bölümü, İslam felsefesine ayrılmıştır ve "İslam Filozoflarında Tanrı'ya Benzeme Fikri" adını taşımaktadır. Yazar bu bölümün başında, İslam felsefesi geleneğinin Tanrı'ya benzeme konusunda kendisinden önceki birikimden etkilendiğini ve özellikle de Platon ile Aristoteles'e ait fikirlerin belirli bir baskınlığının bulunduğunu belirtmektedir (s. 172).

Bölümde görüşleri incelenen ilk filozof Kindî'dir (ö. 873) ve bu inceleme için seçilen başlık da "Timaios Merkezli Bir Yorum Denemesi: Kindî'de Tanrı'ya Benzeme Fikri"dir. Yazar, Tanrı'ya benzeme idealinin Kindî'de bir yandan "semavi cisimlere benzeme" ve diğer yandan da "bedensel istekleri terbiye etme" düşünceleri çerçevesinde ele alındığını ifade etmektedir (s. 184).

Bölümün bir sonraki başlığı "Felsefe, Şiir ve Vahiy: İhvân-ı Safâ'nın Tanrı'ya Benzeme Fikri"dir. Başlık içerisinde aktarılanlar bize göstermektedir ki, İhvân-ı Safâ topluluğunun Tanrı'ya benzeme fikrine yaklaşımı, en temelde, Platoncu felsefe tanımı etkisinde gelişme göstermiştir. Bu tanıma göre felsefe "kişinin gücü nispetinde Tanrı'ya benzemesi"dir (s. 206). Bu benzemenin somut tezahürü ise, en büyük sanatkar olan Allah'ın örnek alınması ve insanın "Allah'ın sanatına benzeyen güzel işler yapması"dır (s. 206).

Bölüm içerisinde görüşleri incelenen bir diğer isim Fârâbî'dir (ö. 950) ve yazarın tercih ettiği başlık da "Platon'un Filozof Kralı'ndan Erdemli Yöneticiye: Fârâbî'nin Tanrı'ya Benzeme Fikri"dir. Başlığın da ima ettiği üzere, Fârâbî'de Tanrı'ya benzeme fikri "siyaset felsefesinin bir parçası" olarak ele alınmaktadır (s. 207). Buna göre, insanoğlunun inşa ettiği şehirler içerisinde en mükemmeli erdemli şehirdir. Erdemli şehri ötekilerden ayıran en başat özelliklerden biri ise, yöneticisinin yetkinleşme ve yetkin kılma bakımlarından Tanrı'ya benzemesidir. Buna göre, erdemli şehir yöneticisi öncelikle Tanrı'nın vasıfları ile muttasıf olup kendisi yetkinleşen, sonrasında ise şehrini Tanrı'nın alemleri yönettiği gibi yönetip toplumunu yetkinleştiren kimsedir (s. 207-213).

Kitabın son başlığı "Meleklerle Benzemek ve İlahileşmek: İbn Miskeveyh'te Tanrı'ya Benzeme Fikri"dir. Yazarın belirttiğine göre, "İbn Miskeveyh'te [ö. 1030] Tanrı'ya benzeme, insanın meleklerle benzemesi ve bu yolla insanın fiillerinin giderek ilahileşmesi şeklinde ifade edilmektedir" (s. 215). Meleklerle benzemek suretiyle fiilleri ilahileştirmek demek ise, insanın kendi türünün taşıdığı tüm potansiyelleri ortaya çıkarıp insanlığın en üst mertebesine erişmesi ve tüm fiillerinin mutlak biçimde iyi fiiller olarak gerçekleşmesidir (s. 222).

## Sonuç

Felsefenin bir kavram işçiliği ve felsefe tarihinin de esasında kavramlar tarihi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Tanrı'ya benzeme kavramı üzerine kaleme aldığı incelemeleriyle Şeyma Kömürcüoğlu'nun felsefe tarihçiliğine önemli bir katkı sunduğunu belirtmek mümkündür. Bu katkının boyutu, din-felsefe ilişkisinin mahiyeti meselesine ve daha özelde de Tanrı-insan-yetkinleşme kavram üçlüsü arasındaki ilişkinin tarihsel ve felsefî gelişimini anlama ve anlamlandırma hususuna geldiğimizde ise daha da büyüktedir.

Yazarın eserlerini iki ciltlik bir çalışma şeklinde değerlendirdiğimizde, başından sonuna değin bu çalışmanın genel itibarıyla şu problemlerin cevabı peşinde olduğunu öne sürebiliriz: Tanrı'ya benzeme kavramı nasıl doğmuş ve doğuş sürecindeki dini unsurlar/yönler sonradan nasıl felsefleşmiştir? Antik dönem filozoflarının Tanrı'ya benzeme kavramı üzerinden dinle, dinî kültürle ilişkisi nasıl bir seyir izlemiştir? Antik filozofların öne gelenleri olarak Platon ve Aristoteles'te kendisiyle benzeşilecek Tanrı nasıl bir varlıktır ve insan O'nunla nasıl benzeşebilir? Tanrı'ya benzeme kavramı antik dönem sonrası felsefe geleneklerine aktarılırken hangi noktalarda süreklilikler yaşanmış, hangi noktalarda değişimler vuku bulmuştur? Orta Çağ felsefelerinin Tanrı'ya benzeme kavramını işleme ve geliştirme motivasyonları nelerdir? İnsanın tanrılaşabileceğini savunan Hristiyan düşüncesi ve felsefesi ile bunu mümkün görmeyen İslam düşüncesi ve felsefesinin ilgili kavram çerçevesinde sergiledikleri tavırlar ne yönden benzeşmekte, ne yönden ayrışmaktadır? Orta Çağ filozofları nezdinde benzeşilecek Tanrı'nın ideal vasıfları ve insanın söz konusu Tanrı'ya benzeşebilme yolları nasıl bir çeşitlilik arz etmektedir?

Yukarıda sıralanan sorular bir yönden yazarın ilgi alanının içeriğini ve sınırlarını gösterirken, bir başka yönden ise çalışmanın hangi konularda yapılacak araştırmalara kaynaklık edebileceğine işaret etmektedir. Ancak şüphe yok ki burada asıl mesele, zikredilen soruların ne derece çözüme kavuşturabildiğidir ve bu hususta yazarın okuyucusuna tatmin edici cevaplar sunabildiğini belirtebiliriz. Bununla birlikte, sunulan cevapların doyuruculuk seviyesinin ilk ciltte/kitapta ikincisine nispetle daha yüksek düzeyde olduğunu da kaydetmek gerekir ki, bu hususa aşağıda tekrar değineceğiz

Kömürcüoğlu'nun çalışması Tanrı-insan-yetkinleşme ilişkisi bağlamında önemli bir boşluğu doldurmasının yanı sıra özgünlük bakımından da kayda değerdir. Öncelikle, yazarın çalışması öncesinde/esnasında/sonrasında Tanrı'ya benzeme kavramı çerçevesinde Türkçe literatürde yapılmış çalışmalar gerek ilgilendikleri problem alanlarının genişliği ve gerekse hacimleri açısından son derece sınırlıdır. Bu bakımdan yazarın iki ciltte kavramın yaklaşık 15 asırlık tarihini ortaya koymuş olduğu gerçeğinin altı çizilmelidir. Böylesi bir tarihi inşa ederken yazarın özgün bir akademik araştırmanın kurallarına riayet ettiğini de belirtmek gerekmektedir. Metinler içerisinde veri sunumu, analiz ve değerlendirme adımları birlikte yürütülmektedir. Dolayısıyla çalışmada ne yazarın “bakış açısı”nı ve “söz”ünü görebilmeyi engelleyecek derecede salt bir veri aktarımı ne de değerlendirmelerin dayanaklarını takip etmeyi zorlaştıracak derecede zayıf bir veri aktarımı söz konusudur. Burada ayrıca, yazarın çalışması boyunca kavrama ilişkin mevcut literatürle -elbette ki çok daha geniş olması hasebiyle özellikle de Türkçe dışı literatürle- gerek onaylama, gerek düzeltme ve gerekse itiraz bakımından aktif bir diyalog içerisinde olduğuna da işaret etmek gerekmektedir.

Çalışmanın zikre değer pek çok olumlu yönünün olması eksikliklerinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bahse konu eksikliklerin başında -kanaatimizce- ilk ciltteki/kitaptaki derinliğin ikinci ciltte/kitapta bulunmayışı gelmektedir. Zira daha dar bir döneme, antik Yunan dönemine hasredilmiş olan ilk kitapta örneklik seviyesi yüksek az sayıda ismin daha derinlemesine analiz edilmesi olgusuyla karşılaşmaktayız. İkinci kitapta ise daha çok sayıda ismin daha “öz” biçimde işlenmesine tesadüf etmekteyiz. Hiç şüphesiz bu durumun oluşmasında asıl önemli etken, ilkinin aksine ikinci kitabın çok daha uzun bir zamansal aralığı kuşatmaya çalışması gibi gözükmemektedir. Nitekim sözü edilen uzunluk faktörü dolayısıyla ki, ilk kitapta kavramsal içeriği derinleştirme kaygısı ön planda iken ikinci kitapta daha ziyade içeriği genişletme kaygısı kendisini belli etmektedir. Bununla birlikte yazarın ikinci kitaptaki her bölümün başında ilgili bölüme dair kapsamlı bir literatür değerlendirmesi yapması, bir anlamda, derinleşmeye ihtiyaç duyan okuyucuyu daha fazla veriye yönlendirerek burada sözünü ettiğimiz eksikliğin hafiflemesine neden olmaktadır.

Çalışmaya dair zikredilebilecek hususlardan bir diğeri, ilk cildin ikinci başlığı olan “Platon” başlığında *Timaios* incelemesinin görece zayıf kalmasıdır. Bu zayıflık kendisini özellikle Platon’un entelektüel erdemler ile Tanrı’ya benzeme arasında kurduğu ilişkinin yeterince incelenmemesinde göstermektedir. Her ne kadar yazar böylesi bir incelemenin çok sayıda Platon yorumcusu tarafından *Timaios*’taki bazı satırlar çerçevesinde gerçekleştirildiğini ifade etmiş (s. 122) ve o ifadesiyle bir anlamda konuya ilgi duyanları başka kaynaklara yönlendirmiş ise de bu bağlamda özel olarak herhangi bir çalışmaya atıfta bulunmamıştır. Öte yandan, söz konusu atıflara yer verilmiş olsaydı dahi *Timaios*’un başka çalışmalar yanında aynı şekilde burada da “entelektüel erdemler yoluyla tanrı gibi olma merkezinde incelen[mesi]” (s. 122) beklenirdi. Bu beklenti karşılanmış olsaydı şayet kitabın ikinci bölümü, hiç şüphesiz, özel olarak Platon epistemoloji ve ahlaki ile ilgilenenler açısından daha fazla istifadeye imkan verebilirdi.

Çalışma hakkında dikkat çekmek istediğimiz bir başka nokta, ikinci ciltte İslam felsefesine hasredilmiş bölümün girişinde yazarın okuyucusuna yaptığı bir açıklamada ortaya çıkmaktadır. Yazar ilgili kısımda okuyucusuna, İbn Sînâ’nın (ö. 1037) Tanrı’ya benzemeye dair görüşlerini daha önceki bir çalışmasında müstakil biçimde ele aldığını ve o nedenle de bölüm içerisinde filozofun görüşlerine yer vermediğini bildirmektedir (s. 173). Elbette ki yazar, eserinin özgünlüğüne zarar verebileceği endişesi başta olmak üzere pek çok nedenden ötürü İbn Sînâ’ya ilişkin yayınlanmış çalışmasını tekraren bölüme almamış olabilir ve bunda da son derece haklı sayılabilir. Fakat, İbn Sînâ İslam felsefesinin en önde gelen filozoflarından biridir ve ilgili çalışma da Türkçe dışında bir dilde yayınlanmıştır. Bunlara binaen, kanaatimizce, konuya ilişkin literatürü yalnızca Türkçe üzerinden takip edebilen okuyucunun İbn Sînâ’yı da bölüm içerisinde görmek istemesi çok haksız sayılmayabilir. Dolayısıyla eserin sonraki baskılarında İbn Sînâ’yı da çalışmaya dahil etmek bir seçenek olarak düşünülebilir.

Esere ait bir zayıflık olarak kabul edilemeyecek olmakla birlikte eserdeki İslam felsefesi bölümü açısından eksik kaldığını ve o nedenle de başka çalışmalarla tamamlanması gerektiğini düşündüğümüz bir nokta daha bulunmaktadır. Şöyle ki, İslam felsefesi bölümünde ele alınan filozofların tamamı 12. asır öncesi/klasik döneme ait isimlerden oluşmaktadır. Fakat 12. asır/klasik sonrası dönem, felsefenin İslam dünyasında var olan kelam ve tasavvuf gibi öteki teorik

disiplinlerle yakınlaştığı ve bunun sonucunda da felsefi faaliyetlerin yeni bir içerik, boyut ve bakış açısı kazandığı bir dönem olmuştur. Dolayısıyla bu “yenilenmiş” felsefenin *Tanrı’ya benzeme* kavramı gibi öteden beri kelimeler ve tasavvufun da gündeminde olan bir fikri nasıl ele aldığı ve dolayısıyla da klasik sonrası dönemde kavramın önceki döneme ait içeriğinde herhangi bir değişimin meydana gelip gelmediği dikkate değer bir inceleme konusu olarak çalışılmayı beklemektedir.

Sonuç olarak, Şeyma Kömürcüoğlu’nun iki ciltlik/kitaplık bu çalışması, modern öncesi felsefe gelenekleri içerisinde önemli bir yeri bulunan Tanrı’ya benzeme kavramının felsefe tarihi içerisinde kat ettiği merhaleleri takip etmeyi son derece kolaylaştırmaktadır. Eserin gerek üslubu, gerek anlatım biçimi ve gerekse kurgusu itibarıyla yalnızca akademik çevrelere değil çok daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. O nedenle, Şeyma Kömürcüoğlu’na ait bu eserin, klasik felsefe geleneklerinin Tanrı-insan-yetkinleşme ilişkisine dair ortaya koydukları yaklaşımları ve ürettikleri düşünceleri merak eden araştırmacılar ve okuyucular için vazgeçilmez bir kaynak özelliği taşıdığını belirtebiliriz.

### Kaynakça

Kömürcüoğlu, Şeyma. *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Kömürcüoğlu, Şeyma. *Quis ut Deus: Orta Çağ Felsefesinde Bir Model Olarak Tanrı*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2023.





## A Review of “Islam and Environmental Ethics” by M. Y. Gada

M. Y. Gada'nın “Islam and Environmental Ethics” Adlı Eserine Dair Bir İnceleme

“Gada, Muhammad Yaseen. *Islam and Environmental*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024, 94 p.”

### Muhammed Sena ERDEM

Yüksek Lisans Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul/Türkiye  
Master's Student, Ibn Haldun University, School of Graduate Studies, İstanbul/Türkiye  
[sena.erdem@stu.ihu.edu.tr](mailto:sena.erdem@stu.ihu.edu.tr) | [orcid.org/0009-0003-4580-984X](https://orcid.org/0009-0003-4580-984X) | [ror.org/02y5xdw18](https://ror.org/02y5xdw18)

#### Makale Bilgisi

##### Makale Türü

Kitap Kritiği

##### Geliş Tarihi

15 Ocak 2025

##### Kabul Tarihi

29 Haziran 2025

##### Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

##### İntihal

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

##### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Muhammed Sena Erdem).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

#### Article Information

##### Article Type

Book Review

##### Date Recieved

15 January 2025

##### Date Accepted

29 June 2025

##### Date Published

30 June 2025

##### Plagiarism

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

##### Ethical Statement

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

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

## Abstract

Muhammad Yaseen Gada's *Islam and Environmental Ethics* explores the intersection of Islamic theology, environmental ethics, and climate change. Through Islamic principles like *tawhīd* (unity of God), *khilāfah* (stewardship), and *ākhirah* (accountability in the afterlife), the book offers a comprehensive view of how Islam can address contemporary environmental challenges. By comparing Islamic and secular ethical frameworks, Gada advocates for a theocentric approach to environmental stewardship. The book serves as a vital resource for understanding Islam's potential role in promoting sustainable practices.

**Keywords:** Islamic environmental ethics, Tawhīd, Khilāfah, Climate change, Theocentric ethics, Ecological crisis, Environmental stewardship.

## Öz

Muhammed Yaseen Gada'nın *İslam ve Çevre Ahlakı* adlı eseri, İslami teoloji, çevre ahlakı ve iklim değişikliği arasındaki kesişimi inceliyor. Tawhīd (Tanrı'nın birliği), khilāfah (Halifelik) ve ākhirah (ahirette hesap verme) gibi İslami prensipler üzerinden, kitap, İslam'ın günümüz çevresel zorluklarını nasıl ele alabileceğine dair kapsamlı bir bakış sunmayı amaçlıyor. Gada, İslami ve seküler etik çerçevelerini karşılaştırarak, çevre problemlerine yönelik yaklaşımlarda teosantrik bir yaklaşımı savunuyor. Eser, İslam'ın sürdürülebilir uygulamaları teşvik etme potansiyelini anlamak ve diğer akımlar ile kıyaslama imkanı sunuyor olması bakımından önem teşkil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslami çevre ahlakı, Tevhid, Hilafet, iklim değişikliği, Teosantrik ahlak, Ekolojik kriz, Çevre yönetimi.

## Introduction

Muhammad Yaseen Gada's *Islam and Environmental Ethics* is an introductory scholarly work that addresses one of the most pressing global issues, the climate crisis, through the perspectives of environmental ethics, Islamic theology, and jurisprudence. Published as part of the Elements in Islam and the Sciences series, the book is well-referenced and offers a comprehensive exploration of how faith, ethics, and ecological sustainability overlap within Islamic thought. By situating Islamic environmental ethics alongside contemporary Western frameworks, Gada convincingly argues for the relevance and depth of Islamic perspectives in tackling contemporary ecological challenges. This review examines the book's strengths, areas for improvement, and its contributions to the field of environmental ethics.

### 1. Structure and Content

Gada organizes the book into thematic sections that navigate through various topics, beginning with an overview of environmental challenges before delving into the philosophical and ethical dimensions of Islam's approach to the environment. This structure ensures accessibility for scholars, practitioners, and students alike. Foundational definitions and views are provided to clarify Islamic environmental ethics, aligning the discourse with contemporary ethical and philosophical approaches.

The introductory chapters establish key terms and concepts essential for understanding subsequent discussions. Gada balances theoretical discourse with practical examples, enabling readers to comprehend philosophical questions and their real-world applications. This balance is crucial for bridging abstract ethical principles with tangible environmental actions. A hierarchical

progression of ideas, from broad general concepts to specific Islamic teachings, allows readers to follow the arguments step by step. Each chapter builds upon the previous ones, creating a cohesive narrative that emphasizes the interconnectedness of environmental ethics and Islamic theology.

## 2. Global Environmental Problems and Ethical Solutions

The book begins with an analysis of 21st-century environmental challenges, including climate change, biodiversity loss, deforestation, pollution, and water scarcity. Gada presents a data-rich examination of these issues, highlighting their interconnected nature and adverse effects on both human and non-human life. By utilizing statistics from reputable sources like the WHO, UNESCO, and the IPCC, he underscores the urgency of addressing these crises through ethical and sustainable practices.

Gada emphasizes that environmental problems are not merely scientific or technical but also rooted in social, economic, and political structures. This interdisciplinary approach sets the stage for his exploration of environmental stewardship within Islamic ethics.

A significant portion of this section critiques existing secular approaches to environmental ethics. Gada acknowledges their contributions but argues that they often lack the moral and spiritual dimensions necessary for fostering long-term behavioral change. He compares secular and Islamic ethical frameworks, asserting that theocentric views in Islam offer a more comprehensive foundation for environmental stewardship compared to humanistic or utilitarian principles prevalent in secularism.

## 3. Foundations of Islamic Environmental Ethics

Central to the book is the exploration of key Islamic principles that underpin environmental ethics: *tawḥīd* (the unity of God), *khilāfah* (stewardship), and *ākhirah* (accountability in the afterlife).

**Tawḥīd (Unity of God):** *Tawḥīd* establishes the divine origin of all creation, affirming the intrinsic value of nature as a manifestation of God's will. This perspective challenges anthropocentric views that treat nature merely as a resource for human use. Gada cites Quranic verses and prophetic traditions that emphasize harmony and balance in creation, advocating for a relationship with nature based on reverence, gratitude, and humility.

**Khilāfah (Stewardship):** Building on *tawḥīd*, *khilāfah* outlines humanity's role as caretakers of the Earth. Islam mandates responsible stewardship to safeguard the environment for future generations. This principle aligns with sustainable development, emphasizing the ethical imperative to balance human needs with ecological preservation. Gada discusses practical guidelines such as prohibiting wastefulness (*isrāf*) and promoting moderation (*i'tidāl*), integrating ecological sustainability with broader ethical concerns.

**Ākhirah (Accountability in the Afterlife):** *Ākhirah* introduces a moral dimension to environmental ethics by framing stewardship as a divine obligation for which individuals will be held accountable. This belief instills a sense of responsibility and urgency, encouraging actions that

benefit both current and future generations. Gada notes that this spiritual accountability distinguishes Islamic environmental ethics from secular frameworks, providing a long-term perspective that complements rational self-interest and legal enforcement.

#### 4. Islam, Action, and Practicality

Gada effectively links theological principles with practical applications, illustrating how Islamic teachings have informed environmental policies and practices historically and in contemporary contexts. He highlights sustainable practices in historical Islamic societies, demonstrating that these were not merely technological innovations but were deeply intertwined with Islamic ethical imperatives.

In contemporary settings, Gada discusses organizations like the Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES), which promote environmental awareness and action within Muslim communities. These organizations integrate Islamic ethical teachings with modern environmental initiatives, fostering responsibility and action among believers. Additionally, he explores the role of Islamic finance in promoting sustainable development, showcasing how ethical banking principles can fund environmentally sustainable projects.

While grounded in Islamic theology, the book critically engages with modern environmental philosophies, including anthropocentrism, biocentrism, sentiocentrism, and ecocentrism.

**Anthropocentrism:** Gada critiques anthropocentrism for its exclusive focus on human interests, which can lead to the exploitation of nature. In contrast, Islamic environmental ethics advocate for recognizing the intrinsic value of all creation, promoting a more balanced approach.

**Biocentrism and Ecocentrism:** Gada challenges biocentrism and ecocentrism for potentially overlooking human responsibilities. However, he acknowledges their valuable insights into the interconnectedness of life and the importance of preserving biodiversity and ecosystems. He advocates for a theocentric approach that harmonizes human responsibilities with ecological preservation.

**Sentiocentrism:** While sentiocentrism aligns with Islamic compassion towards all creatures, Gada suggests it may lack the comprehensive ethical framework provided by Islamic principles like *tawhīd* and *khilāfah*. These principles offer a holistic understanding of human-nature relationships, encompassing moral, legal, and spiritual dimensions.

#### 5. The Role of Islamic Jurisprudence

A significant portion of the book explores how Islamic jurisprudence (*fiqh*) shapes environmental ethics. Gada discusses legal principles such as the prohibition of waste (*isrāf*) and the encouragement of moderation (*i'tidāl*), providing practical guidelines for sustainable living. He also examines the concept of public interest (*maṣlaḥah*), which allows Islamic law to adapt to contemporary environmental challenges.

**Islamic Legal Principles:** The prohibition of waste mandates the avoidance of extravagance and unnecessary consumption, directly addressing issues like resource depletion and pollution. The

encouragement of moderation advocates for balanced and responsible behavior in environmental interactions, aligning with sustainable development.

**Public Interest (*Maṣlaḥah*):** *Maṣlaḥah* allows flexibility within Islamic jurisprudence to respond to changing circumstances and emerging environmental issues. Gada illustrates how *fiqh* councils can issue environmentally focused fatwas and policies, promoting renewable energy, pollution controls, and sustainable agricultural practices.

Gada demonstrates the adaptability and contemporary relevance of Islamic jurisprudence in addressing modern ecological challenges. He emphasizes principles like *ijtihad* (independent reasoning) and *maṣlaḥah*, which enable Islamic law to remain dynamic and responsive. However, he notes the need for greater efforts to integrate environmental considerations into Islamic legal discourse, advocating for interdisciplinary collaboration between environmental scientists, policymakers, and Islamic jurists.

## 6. Addressing Criticisms and Limitations

Despite its strengths, the book could benefit from a deeper analysis of criticisms and alternative perspectives within Islamic environmental ethics. Gada acknowledges institutional and political obstacles but remains relatively superficial in this discussion. A more in-depth examination of how contemporary *fiqh* councils address environmental issues and the specific barriers they face would enhance the book's comprehensiveness.

Additionally, the book occasionally overlooks the potential for cross-religious and intercultural dialogue. Engaging in comparative analysis with other faith-based environmental ethics, such as Christian stewardship, Hindu ecological philosophies, and indigenous spiritualities, could highlight common ethical grounds and unique contributions. This approach would foster mutual understanding and cooperation among diverse communities in addressing global environmental challenges.

## 7. The Call for a Theocentric Approach

One of the book's most significant contributions is its advocacy for a theocentric approach to environmental ethics. Gada argues that the environmental crisis is not merely scientific or technological but also moral and spiritual. By reconnecting humanity with its divine purpose and emphasizing the sacredness of nature, theocentrism offers a transformative framework for addressing ecological challenges.

**Theocentrism vs. Anthropocentrism:** Theocentrism places God at the center of ethical considerations, reframing the human-nature relationship from one of domination to stewardship and reverence. This contrasts sharply with anthropocentrism, which prioritizes human interests and often leads to environmental exploitation.

**Integration with Eco-Theology:** Gada's theocentric approach aligns with eco-theology trends that integrate religious values into environmental discourse. His emphasis on the Quranic worldview and the holistic integration of ethical, legal, and spiritual dimensions makes a valuable contribution to faith-based sustainability literature.

## 8. Relevance to Modern Environmental Discourse

In a discourse that often emphasizes scientific and technological solutions, Gada's theocentric approach complements these by addressing the moral and spiritual dimensions of environmental stewardship. This holistic perspective recognizes that technological advancements alone are insufficient without corresponding ethical and spiritual transformations, fostering a deeper commitment to sustainability.

Gada's exploration of Islamic environmental ethics is thorough and insightful. However, the book could be enhanced by incorporating cross-religious dialogue and comparative ethics. Engaging with the environmental ethics of other religious traditions, such as Christianity, Hinduism, Buddhism, and indigenous spiritualities, would provide a more holistic perspective on faith-based sustainability approaches. For example:

- Christian Stewardship: Emphasizes responsible management of God's creation, aligning with Islamic *khilāfah*.
- Hindu Principles: Dharma (duty) and ahimsa (non-violence) promote harmonious and non-exploitative interactions with nature.
- Buddhist Interdependence: Parallels Islamic *tawhīd* and the unity of creation.
- Indigenous Spiritualities: Offer deep-rooted connections to the land and sustainable living practices.

Highlighting successful interfaith environmental initiatives could demonstrate practical collaboration towards common goals. Additionally, a more detailed exploration of education and advocacy in promoting Islamic environmental principles would provide valuable insights into effective dissemination and practice.

Gada's analysis could benefit from a more detailed examination of how cultural and regional contexts influence the interpretation and implementation of Islamic environmental ethics. Muslim-majority countries vary widely in their cultural, economic, and political landscapes, impacting how Islamic principles are understood and applied. Addressing region-specific environmental challenges—such as desertification in the Middle East, deforestation in Southeast Asia, and water scarcity in North Africa—would demonstrate the adaptability and relevance of Islamic environmental ethics across diverse ecological contexts.

## Conclusion

Islam and Environmental Ethics by Muhammad Yaseen Gada is a comprehensive work that effectively documents the relationship between Islam and environmental ethics. Through an analysis of Islamic principles, engagement with modern environmental philosophies, and practical examples, the book serves as a valuable resource for those interested in how Islamic teachings can address ecological challenges. Gada's exploration of *tawhīd*, *khilāfah*, and *ākhirah* lays a solid foundation for understanding the ethical imperatives underpinning environmental stewardship in Islam.

While the book offers significant theoretical insights and practical guidance, it could be enhanced by greater engagement with cross-religious perspectives, a more critical analysis of practical

implications, and a deeper exploration of socio-economic structures perpetuating environmental crises. Despite these limitations, Gada's work stands as a vital contribution to environmental ethics, advocating for a theocentric framework that integrates moral and spiritual imperatives essential for sustainable living. By drawing on rich Islamic traditions, *Islam and Environmental Ethics* underscores humanity's role as stewards of the Earth, urging a compassionate and sustainable vision for the future.

## Bibliography

Gada, Muhammad Yaseen. *Islam and Environmental Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.



## 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 normal sayılarının yayın dili Türkçe ve İngilizce, Aralık ayında yayımlanan özel sayısının dili ise yalnızca İngilizce'dir.
- ◆ 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 makaleler **CC-BY-NC-ND 4.0** lisansı ile lisanslanır ve yazıların her türlü hakkı yazarına 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.
- ◆ **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

## AÇIK ERIŞİM VE TELİF HAKKI POLİTİKASI

Kader, tüm akademik makaleleri **Creative Commons Atıf-GayrıTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0)** lisansı kapsamında yayınlamaktadır.

Dergi, açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur.

Kader, Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Bk. [http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list\\_signatures/](http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/)

**BOAI:** <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation>

Yayıncı, Açık Erişim'in etkili bir şekilde çalışması için lisanslama yoluyla kullanıcı haklarının ve telif hakkı sahipliğinin açık olması gerektiğine inanmaktadır.

Yazarlar, CC BY-NC-ND lisansı kapsamında çalışmalarını dergiye göndererek aşağıdaki şartları kabul etmiş sayılırlar.

1. Yayımlanan makalenin telif hakları yazarına aittir.
2. Yazarlar, bu Dergiye, makaleyi yayınlaması ve kendisini orijinal yayıncı olarak tanımlaması için yetki verir.
3. Yazarlar, orijinal yazarları ve alıntı ayrıntıları tanımlandığı sürece, herhangi bir üçüncü kişiye makaleyi özgürce kullanma hakkı verir.
4. Bu lisanstaki hiçbir şey, bir yazarın çalışmalarının bütünlüğünü ve sahipliğini koruma hakkını bozmaz veya kısıtlamaz.
5. Makale ilgili tüm ticari haklar, yazarlara aittir.

Derginin açık erişimli makaleleri, Creative Commons Atıf-GayrıTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) olarak lisanslıdır.

Creative Commons Atıf-GayrıTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak ve eseri türetmemek kaydıyla izin verir. Lisans şartlarını yerine getirdiğiniz sürece, lisans sahibi bu özgürlükleri (belirtilen hakları) iptal edemez.

### Bunları yapmakta özgürsünüz:

1. **Paylaş:** Eseri her ortam veya formatta kopyalayabilir ve yeniden dağıtabilirsiniz.  
Aşağıdaki şartlar altında:

2. **Atıf:** Uygun referans vermeli, lisansa bağlantı sağlamalı ve değişiklik yapıldıysa bilgi vermelisiniz. Bunları uygun bir şekilde yerine getirebilirsiniz fakat bu, lisans sahibinin sizi ve kullanım şeklinizi onayladığını göstermez.
3. **GayriTicari:** Bu materyali ticari amaçlarla kullanamazsınız. Ek sınırlamalar yoktur: Lisansın sağladığı izinlerin kullanımını kanunen kısıtlayacak yas
4. **Türetilmemiş:** Eğer materyali karıştırdınızsa, aktardınızsa, ya da materyalin üzerine çalıştınsanız güncellenmiş materyali dağıtamazsınız.al koşullar ya da teknolojik önlemler uygulayamazsınız.

Bu dergide yayınlanan makaleler LOCKSS'de dijital olarak arşivlenir. LOCKSS sistemi, bu erişim Arşiv Birimi'ni toplama, koruma ve sunma iznine sahiptir.

### ARŞİV POLİTİKASI

1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

**Sherpa Romeo:** <https://openpolicyfinder.jisc.ac.uk/id/publication/45420>

### Yayımlanan Versiyon

**Yayın Türü:** Açık Erişim

**OAI:** <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/kaderdergi/>

**RSS:** <https://dergipark.org.tr/kaderdergi/rss-feeds>

**LOCKSS:** <https://dergipark.org.tr/kaderdergi/lockss-manifest>

**Ambargo:** Ambargo süresi yoktur.

**Açık Erişim Lisansı:** [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

**Telif Hakkı Sahibi:** Yazarlar (Yazarlar telif hakkını korur)

**Arşiv Yeri:** Kurumsal Arşiv, Crossref, EBSCO, Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site,

Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

**Politika Koşulları:** Atıf ve alıntı standartlarına uyularak dergiye atıf yapılmalıdır.

DOI ile yayıncı sürümüne bağlanmalıdır.

### Kabul Edilen Versiyon

**Ambargo:** Yok

**Arşiv Yeri:** Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi.

### Gönderilen Versiyon

**Ambargo:** Yok

**Arşiv Yeri:** Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi.

## 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](https://wwwCOPE.org/) (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 yayımcı 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 gerekçesiz 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 yönlerdeki 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 eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

#### **Şikâyetler**

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri 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 tamamlamasını 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 çalışmaları değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasal inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabi olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.

- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

#### 4. Yayıncının Etik Sorumlulukları

Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayınlanmış 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

Yayınlanmak üzere KADER'e gönderilen tüm makaleler, daha önce yayınlanmış olup olmadıklarını teyit etmek ve intihalden kaçınmak için Turnitin veya Ithenticate (veya başka bir uygun araç) ile kontrol edilir.

KADER, yazar haklarının korunması taahhüdü kapsamında, özellikle (şüpheli) mükerrer gönderim veya intihal durumlarında yayın etiği çerçevesinde bilim camiasına yardımcı olma yükümlülüğü taşır.

Yayınlanmak üzere gönderilen bir makalede editör kontrolü veya hakem değerlendirmesi sırasında intihalden şüphelenilmesi durumunda sorunun niteliği incelenir.

- Kaynağa atıfta bulunulmasına rağmen bilgilerin tırnak içine alınmaması gibi hata sonucu oluştuğuna inanılan ve kolayca düzeltilebilecek intihaller yazara bildirilir ve düzeltme istenir.
- İntihalin hatadan kaynaklanmadığına dair güçlü kanaat oluşması halinde makale reddedilir ve yazar bilgilendirilir.

#### 6. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com) adresine e-posta yoluyla bildiriniz.

Ŗikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından Ŗikâyetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

### DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](#) 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 the regular issues of Kader is Turkish and English. However the language of the special issue published every year in December is only English.
- ◆ 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 respective authors according to **CC-BY-NC-ND 4.0** licence; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in "word" file format without specifying name and surname, after being a member of KADER, by paper sent button.
- ◆ The texts submitted for publication should be written in A4 size with white space at the top, bottom, right 4 cm and 5 cm from the left side with at least 12nk line spacing, two sides, without line hyphenation and 10 points Isnad font (You can [download the font here](#)). However, the submitted tables, figures, pictures, graphics and etc. should not exceed 12X17 cm in order that they will not go beyond the edges of the page and will be for easy usage. Therefore, smaller points and single space could be used in tables, figures, pictures, graphics and etc. [the ISNAD Citation Style](#) 2<sup>nd</sup> Edition is highly required in footnotes and references.
- ◆ Papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not.

### The information below must be given:

- ◆ The title of the paper (both in Turkish and English), the name and surname of the author, his/her title, institution, ROR ID of the institution (<https://ror.org/>) and ORCID ID number must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

### Processing Charges

- ◆ KADER does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

## THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30<sup>th</sup> June)

Submissions: 1<sup>st</sup> January – 15<sup>th</sup> April

December (31<sup>th</sup> December)

Submissions: 1<sup>st</sup> July – 15<sup>th</sup> October

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style](http://www.isnadsistemi.org/en/guide/) 2<sup>nd</sup> edition. For more information you can visit the website <http://www.isnadsistemi.org/en/guide/> and download the handbook and templates from <http://www.isnadsistemi.org/en/downloads/>.

## OPEN ACCESS AND COPYRIGHT POLICY

Kader publishes all academic articles under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International** ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)) license. The journal is open access and the entire content of the journal is made available free of charge to the reader or the institution in which the reader is involved.

Kader has signed the Budapest Declaration on Open Access. Bk. [http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list\\_signatures/](http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/)

The publisher believes that for Open Access to work effectively, user rights and copyright ownership through licensing must be clear. By submitting their work to the journal under the CC BY-NC-ND license, authors agree to the following terms.

1. The copyright of the published article belongs to the author.

2. Authors authorize this Journal to publish the article and identify itself as the original publisher.
3. Authors grant any third party the right to use the article freely, as long as the original authors and citation details are identified.
4. Nothing in this license impairs or restricts an author's right to protect the integrity and ownership of their work.
5. All commercial rights related to the article belong to the authors.

Open access articles of the journal are licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial-Non-Derivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). The Creative Commons Attribution-NonCommercial-Non-Derivative 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) license permits sharing, copying, and reproduction of the work in any size and format, except for commercial use, provided that the original work is properly attributed and not derived. The licensor cannot revoke these freedoms (specified rights) as long as you fulfill the terms of the license.

**You are free to do these things:**

1. **Share:** You may copy and redistribute the work in any medium or format. Under the following conditions:
2. **Attribution:** You must give proper credit, provide a link to the license, and provide information if changes have been made. You may fulfill them appropriately, but this does not imply that the licensor approves of you and the way you use them.
3. **NonCommercial:** You may not use this material for commercial purposes. There are no additional restrictions: Legislation that would legally restrict the use of the permissions granted by the license
4. **Not derived:** You may not distribute updated material if you have mixed, transferred, or worked on the material, and you may not impose conditions or technological measures.

Articles published in this journal are digitally archived in LOCKSS. The LOCKSS system has permission to collect, preserve and make available this access Archive Volume.

## REPOSITORY POLICY

The Journal allows authors to deposit versions of their work in an institutional or other repository.

1. The Publisher allows authors the use of the final published version of an article (publisher pdf) for self-archiving (author's personal website) and/or archiving in an institutional repository after publication.
2. Authors may self-archive their articles in public and/or commercial subject-based repositories. There is no embargo period but the published source must be acknowledged and a link to the journal home page or articles' DOI must be set.

3. Authors may download print of the article as a PDF document. Authors may send copies of the article to colleagues without embargo.
4. The publisher allow all versions of papers (Submitted version, Accepted version, Published version) to be deposited in an institutional or other repository of the author's choice without embargo.

**Sherpa Romeo:** <https://openpolicyfinder.jisc.ac.uk/id/publication/45420>

#### **Published Version (Version of Record)**

OA Publishing

This pathway includes Open Access publishing

**OAI:** <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/kaderdergi/>

**RSS:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/kaderdergi/rss-feeds>

**LOCKSS:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/kaderdergi/lockss-manifest>

**Embargo:** No Embargo

**License:** [CC BY-NC-ND 4.0](#)

**Copyright:** Owner Authors (Authors retain copyright, without restrictions)

**Deposit:** LOCKSS, Named Repository (Crossref), Subject Repository (EBSCO), Journal Website, Institutional repository, Author's personal website, Public and/or commercial subject-based repositories.

#### **Accepted Version (Author Accepted Manuscript)**

**Embargo:** No

**Deposit:** Journal Website, Institutional repository, Author's personal website.

#### **Submitted Version**

**Embargo:** No

**Deposit:** Journal Website, Institutional repository, Author's personal website.

## **ETHICS POLICY**

### **Publication Ethics**

The publication process at KADER is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher,



reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. KADER expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics](#) (COPE).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

## 1. Ethical Responsibilities of Authors

The authors who submit their manuscripts to KADER are expected to comply with the following ethical responsibilities:

- There is no charge for the paper submitted to the journal.
- Author(s) must submit original studies to the journal.
- If author(s) utilize or use other studies, they must make the in-text and end-text references accurately and completely.
- People who have not contributed to the study at the intellectual level should not be indicated as author.
- If the manuscripts submitted to be published are subject of conflicting interests or relations, these must be explained.
- During the review process of their manuscripts, author(s) may be asked to supply raw data. In such a case, author(s) should be ready to submit such data and information to the editorial board.
- Author(s) should document that they have the participants' consent and the necessary permissions related with the sharing and research/analysis of the data that are used.
- Author(s) bears the responsibility to inform the editor of the journal or publisher if they happen to notice a mistake in their study which is in early release or publication process and to cooperate with the editors during the correction or withdrawal process.
- Authors cannot submit their studies to multiple journals simultaneously. Each submission can be made only after the previous one is completed. A study published in another journal cannot be submitted to KADER.
- Author responsibilities given in a study (e.g., adding an author, reordering of author names) cannot be changed if the review process has begun.

## 2. Ethical Responsibilities of Editors

The editors of KADER should hold the following ethical responsibilities that are based on the guides “[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” and “[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” published as open Access by [Committee on Publication Ethics](#) (COPE).

### General duties and responsibilities

Editors are responsible for each study published in KADER. In this respect, the editors have the following roles and responsibilities:

- Making efforts to meet the demand for knowledge from readers and authors,
- Ensuring the continuous development of the journal,
- Managing the procedures aimed to improve the quality of the studies published in the journal,
- Supporting intellectual freedom,
- Ensuring academic integrity,
- Following the procedures without making concessions on intellectual property rights and ethical standards,
- Being transparent and clear in issues that require correction or explanation.

### Relationships with Readers

Editors must make decisions taking into consideration the knowledge, skills and expectations of all readers, researchers and practitioners that they need. Editors must also ensure that the published studies should contribute to literature and be original. Moreover, they must take notice of the feedback received from readers, researchers and practitioners and provide explanatory and informative feedback.

### Relationships with Authors

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with authors:

- Editors must make positive or negative decisions about the studies' importance, originality, validity, clarity in wording and suitability with the journal's aims and objectives.
- Editors must take the studies that are within the scope of publication into pre-review process unless there are serious problems with the study.
- Editors must not ignore positive suggestions made by reviewers unless there are serious problems with the study.
- New editors, unless there are serious issues, must not change the previous editor's decisions about the studies.

- “Blind Review and Review Process” must be published and editors must prevent possible diversions from the defined processes.
- Editors must publish an “Author’s Guide” that is comprehensive enough in answering queries by authors. This guide must be updated regularly.
- Authors should be provided with explanatory and informative feedback.

### **Relationships with Reviewers**

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with reviewers:

Editors must

- respect that their own papers are evaluated by appropriate independent referees from the editorial board.
- choose reviewers according to the subject of the study.
- provide the information and guidance reviewers may need during the review process.
- observe whether there are conflicting interests between reviewers and authors.
- keep the identities of reviewers confidential in blind review.
- encourage the reviewers to review the manuscript in an unbiased, scientific and objective tone.
- evaluate reviewers regularly based on criteria like performance and timing.
- develop practices and policies that increase the performance of reviewers.
- take necessary steps to update the reviewer pool dynamically.
- prevent unkind and unscientific reviews.
- make effort to ensure the reviewer pool has a wide range.

### **Relationships with the Editorial Board**

Editors must make sure that the members of the editorial board follow the procedures in accordance with the publication policies and guidelines, and must inform the members about the publication policies and developments. The editors must also train new members of the editorial board and provide the information they need.

Moreover, editors must

- ensure that the members of the editorial board review the manuscripts in an unbiased and independent manner.
- select the new members of the editorial board from those who can contribute to the journal and are qualified enough.
- send manuscripts for review based on the subject of expertise of the editorial board members.

- regularly communicate with the editorial board.
- arrange regular meetings with the editorial board for the development of publication policies and the journal.

### **Relationships with the Journal's Owner and Publisher**

The relationship between the editors and publisher is based on the principle of the independency of editors.

### **Editorial and Blind Review Processes**

Editors are obliged to comply with the policies of "Blind Review and Review Process" stated in the journal's publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

### **Quality Assurance**

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

### **Protection of Personal Information**

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects' consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

### **Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights**

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee's approval about the population given in such studies.

### **Precautions against possible Abuse and Malpractice**

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

### **Ensuring Academic Integrity**

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

### **Protection of Intellectual Property Rights**

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

### **Constructiveness and Openness to Discussion**

Editors must

- pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism.
- grant the right of reply to the author(s) of the criticized study.
- not ignore or exclude the study that include negative results.

### **Complaints**

Editors must examine the complaints from authors, reviewers or readers and respond to them in an explanatory and enlightening manner.

### **Political and Economic Apprehensions**

Neither the owner of the journal, publisher or any other political or economical factor can influence the independent decision taking of the editors.

### **Conflicting Interests**

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner.

## **3. Ethical Responsibilities of Reviewers**

The fact that all manuscripts are reviewed through “Blind Review” has a direct influence on the publication quality. This process ensures confidentiality by objective and independent review. The review process at KADER is carried out on the principle of double blind review. Reviewers do not contact the authors directly, and the reviews and comments are conveyed through the journal management system. In this process, the reviewer comments on the evaluation forms and full texts are assigned to the author(s) by the editor. After the blind review process is completed, the accepted papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain

plagiarism or not, and they have been previously published or not. In this context, the reviewers doing review work for KADER are supposed to bear the following ethical responsibilities:

- Each paper submitted to the journal is evaluated by two referees at least.
- If one of the two referees rejects a paper while the other accepts it; the paper is sent to third referee or to the editor for making final decision.

Reviewers must

- agree to review only in their subject of expertise.
- review in an unbiased and confidential manner.
- inform the editor of the journal if they think that they encounter conflict of interests and decline to review the manuscript during the review process.
- dispose the manuscripts they have reviewed in accordance with the principle of confidentiality after the review process. Reviewers can use the final versions of the manuscripts they have reviewed only after publication.
- review the manuscript objectively and only in terms of its content and ensure that nationality, gender, religious and political beliefs, and economic apprehension do not influence the review.
- review the manuscript in a constructive and kind tone, avoid making personal comments including hostility, slander and insult.
- review the manuscript they have agreed to review on time and in accordance with the ethical rules stated above.

#### **4. Ethical Responsibilities of Publisher**

The Board of KADER is conscious of the fact that they must observe the ethical responsibilities below and act accordingly:

- KADER does not charge any article submission from authors.
- Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to KADER will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
- The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
- However, the journal has left the database open on the internet.
- The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

#### **5. Plagiarism Detection Policy**

All articles that sent to KADER for publication are checked by Turnitin or Ithenticate (or another suitable tool) in order to confirm that those are not published before and avoid plagiarism.

As part of KADER's commitment to the protection of author rights, KADER has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

If plagiarism is suspected in an article during editorial control or peer review, the nature of the problem is examined.

Plagiarism that is believed to have occurred as a result of error and can be easily corrected, such as not putting the information in quotation marks despite giving credit to the source, is reported to the author and correction is requested.

If there is a strong opinion that plagiarism is not caused by error, the article is rejected and the author is informed.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in KADER have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com)

We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

## 6. Unethical Behavior

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com).

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2<sup>nd</sup> edition. Articles that submitted to our journal should be written in accordance with this style. You can review ISNAD citation style at <http://www.isnadsistemi.org/guide/>.

For abbreviations, please see ISNAD 2<sup>nd</sup> edition handbook.