

# ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin Tanrı-Âlem Anlayışı

*Hüseyin DOĞAN\**

**Öz:** Tanrı-âlem anlayışı, Kelâm ilminin incelemeye ve değerlendirmeye çalıştığı temel meselelerin başında gelmektedir. İslâm kelâmcıları, bir ve ezeli olan Tanrı inancını kendi inanç sistemlerinin temel esası olarak kabullendiklerinden yaratılmış olan bütün canlıları da kurguladıkları bu itikâdî kurama göre konuşlandırmışlardır. Zira İslâm kelâmcıları, görünen ve bilinen âlemden hareketle, bilinmeyen ve görünmeyen metafiziksel âleme yönelik görüş ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bilinen ve görünen âlemin yaratılışı ve ortaya çıkışı (hudûs) temel bir kuram olarak ispat edilip benimsenirse, bu sayede Yüce Yaratıcının varlığı da zorunlu olarak kabul edilmiş olmaktadır.

Tanrı-âlem anlayışını, kendi eserlerinde müstakil olarak işleyen kelâmcıların başında Eş’ari kelâm sisteminin en önemli temsilcilerinden birisi olan ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî gelmektedir. Onun, Tanrı-âlem algısına dönük tespitleri, hem içinde yetiştirdiği ve koşullanmış olduğu inanç dizgesinin daha yakından tanınmasını sağlayacak hem de ortaçağa damgasını vuran bu itikâdî yapılanmanın günümüze dönük yansımalarına önemli katkılar sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Âlem, Cevher, Araz, Sıfat, Yaratma.

## **Abd al-Kahir Baghdadi and His Concept of God-The Universe**

**Abstract:** Concept of God-The Universe try to examine and evaluation the science of Theology is one of the main issues. Islamic theologians, without a belief in God who accept as the basic principles of their belief systems that they created all living things they dreamed were deployed according to this belief. Because Islamic theologians, visible and known to move from the relations unknown and unseen metaphysical realm have their opinions and assessments. The creation of the universe known and apparent emergence (hudus) as a basic theory to prove whether if adopted whereby the presence of the Almighty Creator is accepted as mandatory.

Concept of God-The Universe, functioning as self-contained in his works in the early theologians comes Ash’ari theology, one of the most important representatives of the system comes Abd al-Kahir al-Baghdadi. Concept of God-The Universe perception of faces detected, as in bred and conditioned belief that string

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

more closely to provide recognition as well as medieval marked this creed structuring today's reflection towards their important contributions will provide.

**Keywords:** God, The Universe, Ore, Symptoms, Adjective, Creation

**İktibas / Citation:** Hüseyin Doğan, “‘Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı”, *Usûl*, 18 (2012/2), 37 - 74.

## I. Giriş

Tevhid geleneği, beşeriyetin babası ve ilk peygamberi olan Hz. Âdem (a.s.) ile başlamıştır. Tanrı tarafından Hz. Âdem'den sonra insanlığa gönderilmiş olan ve kendilerine sahife ya da kitap verilmiş olan bütün peygamberler de sürekli olarak tevhidi öncelemiş ve insanlığa tebliğ etmişlerdir. Bu itibarla, gerçekte ilk anlama, yorumlama, tecrübe etme hatta ilk münakaşa ve tartışmayı gerçekleştirenin de, yine ilk insanla başladığını kabul etmek gerekmektedir.

İnsanlık âlemine bir rahmet<sup>1</sup> ve esin kaynağı<sup>2</sup> olarak Tanrı tarafından, ilahî bir misyon ve sorumlulukla gönderilmiş olan<sup>3</sup> İslâm peygamberi (s.a.v.) de, zihnen ve ruhen dibe vurmuş, insanlıktan nasibi kalmamış; din, vicdan ve ahlâk açısından bütün değerler dünyası erozyona uğramış bir toplumu yeniden ıslah ve inşa etmek için (bi'set), büyük bir mücadele vermiş ve sonucunda Medine İslâm devletinin ve ilk İslâm toplumunun temelleri atılmıştır. Bu durum Hz. Peygamber sonrası, “Hulefâ-i Râşidîn” dönemi olarak da adlandı-

<sup>1</sup> Bu hususta bkz.: “(Ey Muhammed!) Biz seni, ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” (Enbiyâ, 21/107).

<sup>2</sup> Bu hususta bkz.: “Ve sen (Hz. Muhammed), büyük bir ahlâk üzerindesin.” (Kalem, 68/4); “Andolsun, Tanrı'nın Elçisi'nde sizin için Tanrı'ya ve Ahiret Günü'ne kavuşmaya inanan ve Tanrı'yı çokça anan kimseler için, (uyulacak) güzel bir örnek vardır.” (Ahzâb, 33/21).

<sup>3</sup> Bu hususta bkz.: “Muhammed, Tanrı'nın elçisidir. Onun yanında bulunanlar, kâfirlere karşı şiddetli; kendi aralarında ise merhametlidirler. Onların, rükû ve secde ederek Tanrı'nın lütuf ve rızasını aradıklarını görürsün...” (Fetih, 48/29); “(Elçiler) dediler ki: ‘Rabbimiz bilir ki, biz size gönderilmiş olan elçileriz. Bizim üzerimize düşen, sadece açık olarak tebliğ etmektir (duyurmak).’” (Yâsîn, 36/16-17); “Biz seni, bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat (bu özelliğini) insanların çoğu bilmezler.” (Sebe', 34/28).

rılan İslâm Halifeleri zamanında da devam etmiş ve ilk İslâm medeniyetinin kilometre taşları oluşturulmuştur.

Kabul etmek gerekir ki, Hz. Peygamber sonrası Halifeler dönemini de hesaba katacak olursak sağlam, güçlü ve ayakları yere basan ilk İslâm medeniyet ve kültürü, Mekke ve Medine’nin dışında; daha doğru bir ifadeyle dillendirmek gerekirse Arabistan yarımadasının haricinde teşekkül etmiştir. Zira bugün kendisinden istifade ettiğimiz ve insanlığa büyük bir açılım sağlayan İslâm kültür ve medeniyeti, kendi asıl hüviyetine Arabistan’ın dışında ulaşabilmiştir. İslâm kültür ve medeniyetinden söz ederken tek taraflı olarak, sadece Arabistan bölgesi veya daha dinî ifadesiyle yalnızca İbrahîmî gelenekten bahsetmek; İbrahîmî gelenek ve anlayışın bu kültürün harcını şekillendirdiğini benimsemek olayın dar çerçevede ele alınmasına sebep olacaktır. Bu nedenle Kur’ân ve hadis özelinde yoğrulmuş ve varlık bulmuş olan İslâm kültür ve medeniyeti, İbrahîmî değer ve unsurları kendi içinde barındırdığı gibi, Arabistan dışı özellikle de “*kuzeylilerin*” din ve medeniyet anlayışlarından önemli unsurları ihtiva etmektedir. Bu bakımdan nüzul süreci itibariyle Hint, Mısır, Filistin (Kenân), Irak, İran ve Mezopotamya gibi değişik din ve kültürlerin manevra alanına sahip kavşak bir noktada teşekkül etmiş bir Tanrı tasavvurunun ve tasavvur ekseninde oluşmuş olan İslâm kültür ve medeniyetinin, yukarıda zikri geçen ve kendisini çevreleyen din ve medeniyet algısından uzak kalması ve onlara kapılarını kapatması antropolojik ve sosyolojik verilerle hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Bu durum, “basit”, “sade” ve “anlaşılır” olabilen din ve kültür ortamından “farklı”, “değişken” ve “karmaşık” başka bir kültür ve medeniyet havzasına geçiş olarak da isimlendirilebilir. Tıpkı “dil” alanında olduğu üzere, kültürler arası etkileşimi doğal ve insanî karşılamak ne kadar makul ve vicdanî bir durumsa, aynı yapılanma dinler ve medeniyetler arası geçişlerde de böyledir. Kaldı ki, İslâm kültür ve medeniyeti söz konusu olduğunda, din ve medeniyet algısının gelişimi ve tekâmülünü bu realiten ayrı ve bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir.

Müslüman bilgin ve düşünürlerin çeşitli din, millet, medeniyet ve kültürlerle mensup insanlarla karşılaşmaları ve bu sayede de bazı ortak ilke ve değerleri benimsemeleri kendileri üzerinde büyük etki oluşturmuştur. Bu kimseler, ortak bir ilişki ve iletişim kurdukları ya da diyaloga geçmiş oldukları değişik din, medeniyet ve kültürlerle ait farklı görüş ve düşünceleri bu esnada kendi din, medeniyet ve kültürlerine aktarmışlardır. Öyle ki Müslüman bilginlerce

bu süreçte benimsenen ve kabul edilen farklı görüş ve yaklaşımların, ilk kez karşılaşılan ve temasa geçilen diğer din, medeniyet ve kültürlerdeki benzerleriyle “karşılaştırma” yoluna gidilmiştir. Bu minvalde benzer olanlar aynen “korunmaya” çalışılırken, aksi doğrultudaki değişik anlayış, görüş ve yaklaşımlar ise, hiçbir araştırma ve incelemeye gereksinim duyulmaksızın “devşirilmiştir”. Dolayısıyla bir din, medeniyet ve kültür, ilk kez karşılaşılmış olduğu farklı medeniyet ve kültür havzasından yararlanmak istediğinde seçici ve ayırt edici olmak zorundadır. Çünkü yeni bir din ve medeniyetin tekâmülünü, sadece mutlak anlamda kendisiyle karşılaşılan başka bir din, medeniyet ve kültürün etkisine indirgemek doğru bir bakış açısı olamaz. Hele hele bu tespit, İslâm kültür ve medeniyeti söz konusu olduğunda daha ayrıcalıklı bir hal kazanmaktadır.<sup>4</sup>

Yeni ve orijinal bir dinî yapılanmanın verdiği etkiyle fethedilen bölgelerin insanları, kısa süre içerisinde İslâm dinini benimsemişler ve başta Yeni-Eflatunculuk ve Yunan Felsefesi (Atomculuk) olmak üzere Hermenizm, Hinduizm, Brahmanizm ve Mezopotamya kültür ve birikimine ait çeşitli unsurlardan oluşan değer yargılarını ve anlayış tarzlarını doğrudan İslâm’a taşımışlardır.<sup>5</sup> Bilindiği üzere Halifeler döneminde ele geçirilen Mısır, Filistin, İran, Irak ve Suriye gibi bölgelerde, İslâm’dan önce varlık bulmuş olan diğer ilâhî din ve kültürlerle ait önemli kalıtlar mevcuttu. Aynı şekilde bu kalıtın, Eski Yunan ve Hermenizm’e ait bilgisel birikim ile İran ve Mezopotamya’da yeşermiş ilmî gelenekle de önemli bir kan bağı vardı.<sup>6</sup> Bu açıdan değerlendirildiğinde İslâm fetihleri, İslâm-itikâdî değerler sisteminin oluşturulmasında doğrudan belirleyici olmuştur. Çünkü dinin kendi dahili dinamiklerinden hareketle varlık bulmuş olan inanç-iman eksenindeki pek çok temel problem, dış saik ve sebeplerin etkisiyle daha da gün yüzüne çıkmaya başlamış ve açık ara tartışılır olmuştur. Zira inanç, iman, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları, Şeytan özelindeki bütün metafizik konular ile büyük günah (mürtekib-i kebîre), kader, insanın

<sup>4</sup> ‘Ali Sâmî’ en-Neşşâr, *Menâhîcu’l-Bahs ‘inde müfekkiri’l-islâm*, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, 1971, s. 15-18.

<sup>5</sup> Robert Mantran, *İslâm’ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev.: İsmet Kayaoglu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Atatürk’ün 100. Doğum Yılına Armağan, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 86-92.

<sup>6</sup> Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yay., 2003, c. I, s. 34-35.

fiilleri ve imamet (devlet yönetimi) gibi temel insanî ve dünyevî problemler, farklı din ve kültürlerle mensup insanlarla temasa geçildiğinde daha da alevlenmiştir. Bu ilk karşılaşmada, müslümanlar açısından problem olarak addedilenler, Kur’ân ve hadis gibi temel iki dinî kaynak bağlamında ele alınmaya ve çözümlenmeye çalışılmış; ancak karşı taraftan aktarılan, İslâm ve Kur’ân kültürüyle çatışmayan anlayış ve yaklaşım biçimleri doğrudan kabul edilmiştir. Sosyolojik bir kural olarak etkilenim ve belirlenim, daima çift taraflıdır. Öyle ki, fetihlerle gerçekleşen ilk karşılaşmada hep fethedilen bölge ve o bölgeye ait insanlar değil, aynı şekilde fethin kendisini gerçekleştiren kesim de kendisini her açıdan sorgulamak zorunda kalmıştır. Bu durum müslümanların, hem toplumsal açıdan yeni bir yapılanmaya geçmeleri hem de insanî ve fikrî planda söz konusu toplulukta yer edinebilmeleri açısından oldukça yararlı da olmuştur.

Bu çerçeveden bakıldığında, daha önce belirtmeye çalıştığımız iman, büyük günah, Tanrı’nın varlığı, âlemin yaratılışı ve kader gibi İslâm toplumunda öncelikle içte başlayan, ancak zamanla dış etken ve sebeplerin verdiği etkiyle daha da derinleşen ve problematik bir vaziyet alan pek çok sorun, İslâm kelâmcılarının temel uğraşısı olmuştur. Çünkü İslâm kelâmcılarının, içte beliren ve kronik bir hale dönüşen temel itikâdî problemlerin halline yönelik önemli sorumlulukları olduğu gibi, aynı şekilde yeni müslüman olan (mühtedî), Kur’ân’ın temel mesajını anlamakta zorlanan, çeşitli değişkenlerle İslâm’a hücum eden dıştaki insanları da ikna etme ve susturma (ilzâm) amaçları da vardır. Hiç kuşkusuz bu sorumluluk doğrultusunda hareket eden İslâm kelâmcıları kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan dinî, yeni tanıştıkları insanlara onların anlayacakları bir dille anlatma arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu cümleden olarak İslâm kelâmcıları da, içinde yaşadıkları toplumda var olan temel itikâdî problemlerle ilgilenmek ve bu problemlerin çözümlenmesine dönük yeni yeni değerlendirmelerde bulunarak farklı kuram ve teoriler geliştirmişlerdir. Zira İslâm kelâmcılarının geliştirmiş oldukları bu kuramların başında da Tanrı-evren tasarımı veya Tanrı-âlem tasavvuru yer almaktadır.

İslâm kelâmcıları, Tanrı-âlem problemini açıklarken temel önceliklerini ve savunularını, zihin dünyalarında kurgulamış oldukları Tanrı anlayışlarından yana kullanmışlardır. Başka bir söylemle, “bir” (vâhid) ve “ezelî” (kadîm) Tanrı algısı zemininde, “sonradan olan” (muhtes) ve “sonlu” (fânî) bir âlem anlayışı tasarlamışlardır. Hem Mu‘tezilî geleneği temsil eden kelâmcılar hem

de Ehl-i Sünnet nokta-i nazarından olaya bakan bütün İslâm kelâmcıları, Tanrı-âlem probleminde derinlemesine eğilmişler ve yukarıda aktarmaya çalıştığımız yöntemleri istikametinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu kelâmcıların en önemlileri arasında ise, Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî gelmektedir.

el-Bağdâdî, Ehl-i Sünnet kelâmı veya daha özelden Eş'arî yorum teolojisi söz konusu olduğunda, Tanrı-âlem konusundaki akli ve felsefi çıkarımlarını temellendirmeye çalışırken öncelikle de Kur'ân-hadis ve sonra da bağlı olduğu kelâmî gelenekten önemli referanslar sunmaktadır. Ancak onun, Tanrı-evren tasarımına ilişkin tespit ve açıklamalarına geçmeden önce hayatı, fikirleri, bilge kişiliği ve eserleri hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

## II. Bir Kelâmcı Olarak 'Abdülkâhir el-Bağdâdî

Onun tam olarak adı, "Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî el-Bağdâdî"dir.<sup>7</sup> Kendisi daha çok, "Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir el-Bağdâdî", "Ebû Mansûr el-Bağdâdî" ya da "'Abdülkâhir el-Bağdâdî" lakabıyla tanınmıştır.<sup>8</sup> 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye daha sonraları, "büyük imâm", "şeyh" ya da "üstâd" gibi bazı unvanlar da verilmiştir.<sup>9</sup> el-Bağdâdî, isminin nispetinden de açıkça anlaşılacağı gibi Bağdat'ta (Irak) dünyaya gelmiştir.<sup>10</sup> Ancak kaynaklarda, onun doğum tarihi ile ilgili olarak kesin bir bilgi verilmemekte-

<sup>7</sup> Ebû Nasr 'Abdilvehhâb b. Takiyyiddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., c. III, s. 238; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, tah.: İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1973, c. II, s. 370-371; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin -terâcimu'l-musannifi'l-kütübî'l-'arabiyye-*, Beyrut, 1376/1957, c. V, s. 309.

<sup>8</sup> es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 370; Kehhâle, *Mu'cem*, c. V, s. 309.

<sup>9</sup> Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara: 1991, s. XXVI (*Çevirenin Takdimi*); Şerafeddin Gölcük, "'Abdülkâhir el-Bağdâdî", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara: 1979, Sayı: III, s. 77.

<sup>10</sup> A. S. Wensinck, *The muslim creed*, Britain: Cambridge At The University Press, 1982, s. 245; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371; Kehhâle, *Mu'cem*, c. V, s. 309.

dir. Bu itibarla el-Bağdâdî’nin, ‘Ali ‘Amr b. Sa’id, Muhammed b. Ca’fer b. Matar, Ebû Bekr el-İsma’îli ve Ebû ‘Ahmed b. ‘Adî’yi dinlediği ve onlarla ilmi ve fikrî düzeyde müzakerelerde bulunduğu göz önüne alınırsa<sup>11</sup>, onun doğum tarihinin 350/961 yılı olduğu ortaya çıkmaktadır. ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, çocukluk yıllarını doğup büyüdüğü şehir olan Bağdat’ta geçirmiştir.<sup>12</sup>

Daha sonra babası, tahsili için el-Bağdâdî’yi Nişabur’a götürmüş ve belli bir süreliğine oraya yerleşmiştir. Ancak çok fazla zaman geçmeden babası burada vefat etmiştir. el-Bağdâdî, ünlü alimlerden İbn Fûrek’le (öl.406/1015) burada karşılaşmış ve onunla müzakerelerde bulunmuştur.<sup>13</sup> el-Bağdâdî, zamanla Nişabur’da Türkmen isyanının çıkması ve Selçukluların Nişabur’u işgal etmesi üzerine burayı terk edip İsfereyîn’ne gitmiştir.<sup>14</sup> Kaynak eserlerde ve tabakat kitaplarında açıkça dile getirildiği üzere o, on yedi ayrı ilim dalında hocalık yapacak derecede kendisini çok iyi yetiştirmiş ilim sahibi, bilge ve yetenekli bir kişiydi.<sup>15</sup> Öyle ki, o, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Edebiyat, Ferâiz, Matematik, Aritmetik, Kelâm ve Mezhepler Tarihi’nde oldukça birikimli ve yetenekli bir şahsiyetti.<sup>16</sup> Ayrıca o, bir dilci (nahiv) ve şairdi; üstelik aruzu da çok iyi bilmekteydi.<sup>17</sup>

el-Bağdâdî, dünyalık namına kazandığı bütün servetini (malını) din, ilim ve irfan yolunda harcaabilecek kadar cömert, saygın ve ahlâkı düzgündü; hatta o, ilimler hususunda akranlarına nazaran daha üstün birisiydi.<sup>18</sup> Sözelimi Fahrüddîn er-Râzî (öl.606/1209), el-Bağdâdî’nin matematiğe dair yazmış

<sup>11</sup> es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238-239; ‘Abdurrahmân el-Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1979, c. I. s. 634.

<sup>12</sup> el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I. s. 634; Gölcük, “‘Abdülkâhir el-Bağdâdî”, s. 77.

<sup>13</sup> Ebu’l-‘Abbâs Şemsüddîn ‘Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu’l-‘ayân*, tah.: İhsân ‘Abbâs, Dâru’s-Sadr, Beyrut, t.y., c. III, s. 203; Celâlüddîn es-Suyutî, *Buğyetu’l-vu’ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*, tah.: Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Beyrut, 1384/1964, c. II, s. 105; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371.

<sup>14</sup> es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I. s. 634.

<sup>15</sup> el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I. s. 634-635.

<sup>16</sup> es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I, s. 634; Kehhâle, *Mu‘cem*, c. V, s. 309; es-Suyutî, *Buğyet*, c. II, s. 105.

<sup>17</sup> İbn Asâkir ed-Dîmeşkî, *Tebyînü kezîbi’l-müfterî*, nşr.: M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut, 1399/1979, s. 204; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 203.

<sup>18</sup> es-Suyutî, *Buğyet*, c. II, s. 105; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 203; ed-Dîmeşkî, *Tebyîn*, s. 203; es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238.

olduğu “*Kitâbu’t-Tekmile fi’l-Hisâb*” adlı eseri hakkında, “*Matematik’te, sadece Kitâbu’t-Tekmile fi’l-Hisâb bulunsaydı yeterli olurdu*” demek suretiyle, onun bu alandaki üstünlüğünü övmüş ve takdir etmiştir.<sup>19</sup>

‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, İsfereyîn’de hocası Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsfereyînî’den Fıkıh ve Usûlu’d-Dîn (Kelâm) dersleri almıştır. Zira el-Bağdâdî, ilmi elde etme ve onu kullanma konusunda o denli ilerlemiştir ki, hocasının ölümü üzerine onun yerine geçip “Mescîd-i ‘Ukayl”de derslere devam etmiştir. el-Bağdâdî, burada, Ebû Kâsım el-Kuşeyrî, Ebû Bekr el-Beyhakî ve Nâsır el-Mervezî gibi ünlü olan Horasan bilginlerinin bir çoğuna dersler vermiştir.<sup>20</sup>

İslâm, Kur’ân, ilim ve irfân yolunda, hatta uğrunda bir yaşam çizgisi belirlemiş el-Bağdâdî, İsfereyîn’de 429/1037 yılında dâr-ı bekaya irtihal etmiş ve hocası Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsfereyînî’nin kabrinin yanına defnedilmiştir.<sup>21</sup>

O, fıkhîta Şâfi’î olmakla birlikte, itikatta Ehl-i Sünnet’in Eş’arî kolunun en önemli temsilcilerinden ve savunucularından birisidir. Onun dinî ve dünyevî ilimler konusundaki üstün yeteneği, bilgeliği ve marifeti, özellikle de kendi çizgisini izleyen ve bağlı kalan Eş’arî kelâm sisteminde hep takdir edilmiş ve bir referans olarak gösterilmiştir. el-Bağdâdî, değişik alanlarda kaleme aldığı ve ortaya koyduğu eserlere bakıldığında, Eş’arî Kelâm anlayışının kurucusu ve önde gelen temsilcilerinden olan İmâm Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (öl.324/936) ile bu kelâm anlayışının daha sistematik hale gelmesinde büyük katkıları bulunan Kâdî Ebû Bekr Tayyîb el-Bakillânî (öl.403/1013) gibi düşünür ve bilginlerden sonra İslâm inanç-itikâat sisteminin yerleşmesinde ve savunulmasında örnek olmuş bir şahsiyettir. O, bağlı kaldığı inanç sistemini, muhataplarına karşı her defasında naklî, aklî ve felsefî delilleri kullanarak savunmaya çalışmıştır. Hatta kelâm sisteminde yöntembilim olarak İslâm filozoflarınca Aristoteles’ten (öl.m.ö.322) devşirilen ve İslâm dünyasına taşınan “*cedel yöntemini*” açık ara

<sup>19</sup> Ahmed Mahmud Suphî, Fî ‘*ilmi’l-keâm -dırâsetü’l-felsefiyye li-âra’i’l-fıraki’l-islâmiyye fi usûli’d-dîn-*, Beyrut, 1405/1985, c. II, s. 115; el-Bedevî, *Mezâhib*, c. I, s. 635.

<sup>20</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 203; el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371.

<sup>21</sup> es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 238; es-Suyutî, *Buğyet*, c. II, s. 105; ed-Dîmeşkî, *Tebyîn*, s. 204. (el-Kütübî, ‘*Abdülkâhir el-Bağdâdî*’nin vefat tarihi olarak 420/1028 yılını vermektedir. Bu konuda bkz.: el-Kütübî, *Fevât*, c. II, s. 371).



benimsemiş ve uygulamıştır.<sup>22</sup> el-Bağdâdî’nin kelâm yöntemi, bütünüyle cedel yöntemidir. O, hem yaşadığı dönemdeki bakış açısına uygun ve paralel olarak hem de karşıtlarını daha iyi ikna edebilmek ve susturabilmek için, cedel yöntemini eserlerinde büyük bir ustalık ve titizlikle kullanmıştır.<sup>23</sup>

Yukarıda el-Bağdâdî’nin, kelâmcılığına, fakihliğine, tefsirciliğine, matematikçiliğine ve dilticiliğine işaret etmiştik. Öyle anlaşılıyor ki el-Bağdâdî, her konuda yazmayı ve kalemle çalışmayı düşünen bir insandır. Bu da, onun hemen hemen her alanda okuduğunu; okumaya ve anlamaya gayet meraklı birisi olduğunu ortaya koymaktadır. Onun, eğitim ve yetişme modeli tek taraflı olarak sadece dinî ilimler alanında olmamış; tam aksine dünyevî ilimler de, en az ilki kadar onu meşgul etmiştir. Onun, Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarındaki eserleri dikkatlice incelendiğinde, bunların bir geleneğin yansıması olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarındaki eserlerinin içeriği, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ile başlayan ve el-Bâkîllânî’yle devam eden itikâdî yapının izlerini taşımaktadır. O, “*üstâdımız*” diye tavsif ettiği İmâm el-Eş’arî ile “*hocamız*” diye tanımladığı el-Bâkîllânî’yi ve onların görüşlerini çok iyi derecede çözümlemiş ve analiz etmiştir. Bilindiği üzere el-Bâkîllânî, Basra’da doğmuş ve çocukluk yıllarını burada geçirmiştir; ancak hayatının geri kalan kısmını Şi’î Büveyhoğulları<sup>24</sup> zamanında Bağdat’ta geçir-

<sup>22</sup> Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî-III (Kitâbu’l-Cedel)*, tah.: Refik el-‘Acm, el-Mektebetü’l-Felsefiyye, Beyrut, 1986, s. 13, satır: 1-4; İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-Cedel*, tah.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1399/1979, (*Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi*), s. 28-30.

<sup>23</sup> el-Bağdâdî’nin, benimsemiş olduğu kelâm yöntemi ve sonuçları hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hüseyin Doğan, *‘Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 66-113.

<sup>24</sup> Şi’î bir devlet olan Büveyhoğulları’nın egemenliği 932’de başlamış olup 1055’te sona ermiştir. Bu hanedana adını veren Ebû Sucâ Büveyh, savaşçı bir kabilenin başkanıdır. Oğullarından Ali Ras’ta, Hasan Rey’de ve Ahmet de Kirman’da bir Büveyh Beyliği kurmuştur. Büveyhoğulları, zamanla batıya ilerleyerek Bağdat’ı egemenliği altına almıştır. Büveyhoğulları daha sonra da, Halife’yi emrine almıştır. Halife, Büveyhoğulları’nın başkanını vali (emirü’l-ümerâ) olarak atamıştır. Ancak sonradan Büveyhoğulları, Halife’nin gözlerine mil çektirerek yerine başka bir halife getirmiştir. Zamanla üç ayrı Büveyhoğulları Beyliği birleşince devlet daha da güçlenmiştir. Devleti birleştiren Adudü’l-devle ölünce 983’te yeniden karışıklıklar

miş ve burada ikamet etmiştir. Belki de onun, eserlerini bu kadar akıcı dilde ve sistematik yapıda hazırlamış olmasının sırrını burada aramak gerekmektedir. Bu itibarla bizi ilgilendiren tarafıyla konuşursak, Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarında pek çok eseri bulunan el-Bağdâdî'nin en önemli sayılabilecek eserlerinden bazıları şunlardır:

“Fedâ'ihu'l-Mu'tezîle”, “Fedâ'ihu'l-Kerrâmiyye”, “Kitâbu Usûli'd-Dîn”, “Kitâbu'l-Îmân ve'l-Usûluhu”, “Kitâbu's-Sıfât”, “Kitâbu't-Tefsîr”, “Nefyu Halku'l-Kur'ân”, “Kitâbu't-Tekmile fi'l-Hisâb”, “Te'vilü Müteşâbihi'l-Ahbâr”, “İbtâlu'l-Kavl bi't-Tevellüd”, “Hızânetü'l-Edeb ve Lubâb Lisânu'l-'Arab”, “Kitâbu'l-Hey'eti'l-'Âlem”, “el-Milel ve'n-Nihal”, “el-Fark beyne'l-Fırak”, “el-Fasl fi Usûli'l-Fıkıh”, “el-Îmâd fi Mevârisi'l-'İbâd”, “el-Muvâzene beyne'l-Enbiyâ”.<sup>25</sup>

Ehl-i Sünnet'in Eş'arî ekolüne müntesip bir düşünür ve kelâmcı olan ve yukarıda hayatı, şahsiyeti, bilge kişiliği ve eserleri hakkında ana hatlarıyla bilgi

---

ortaya çıkmıştır. İki kola ayrılan Büveyhoğulları'ndan birine 1029'da Gazneli Mahmûd son vermiştir. Adud el-Daula zamanında ülkede birçok cami ve hastane yapılmıştır. Bunlar, Moğol istilaları sonucu yakılıp yıkılmıştır. Büveyhoğulları'nın Bağdat'taki Türk komutanları zaman zaman Büveyhoğulları'na karşı ayaklanmış- tır. Bu nedenle Büveyhoğulları'nın diğer kolu da zayıflamaya başlamıştır. Büvey- hoğullarının baskısından kurtulmak isteyen Abbâsî Halifesi, Büyük Selçuklu Sul- tanı Tuğrul Bey'den yardım istemiştir. Tuğrul Bey, 1055'te Bağdat'a yaptığı seferde Büveyhoğulları ile savaşmış ve onları ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Büveyoğulları hükümdarını esir alan Tuğrul Bey, bu devlete son vermiş ve tarih sahnesinden sil- miştir. Bu konuda bkz.: V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, haz.: Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara: Türk Tarih Kurumu Ba- sımevi, 1990, s. 8-10; Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 31-33; Henry Laoust, İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler, trc.: Ethem Ruhi Fıglalı-Sabri Hizmetli, İstan- bul: Pınar Yay., 1999, s. 181-188; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa – Türklerin İslâmlaşma Serüveni-, İstanbul: Yeditepe Yay., 2007, s. 195-197; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul: Ötügen Yay., 2010, s. 125-127.

<sup>25</sup> es-Subkî, *Tabakât*, c. III, s. 239; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1360/1941, c. I, s. 254, 335, 398, 471, 462-463; a.mlf.; *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1360/1941, c. II, s. 1274, 1392, 1401, 1432-1433, 1769, 1820, 1970.

sunmaya çalıştığımız ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin, yaşam öyküsünden de anlaşılacağı gibi o, bu kelâmî gelenek içerisinde yetişmiş olup bu geleneğin epistemoloji ve yöntembilimi dahil bütün öğelerinin şaşmaz ve sadık bir izleyicisi olmuştur. Eş‘arî kelâm geleneği içerisinde el-Bağdâdî’yi özgün, yaratıcı ve özel kılan pek çok yönü olmakla birlikte özellikle de, kendi eserlerinin sistematik bir formda hazırlanmış olması ve bu eserlerinde açık, sade ve anlaşılabilir bir dil örgüsünü benimsemiş olmasıdır. Öyle ki, onun, İslâm kelâmcıları arasında dili anlama ve kullanma konusunda ileri derecede usta ve kabiliyetli birisi olduğunu söylemek mümkündür.

el-Bağdâdî’nin, az önce sözünü ettiğimiz tarzda bizlere ulaşan en sistematik kelâm eseri, “*Kitâbu Usûli’-d-Dîn*”dir. el-Bağdâdî’nin, İslâm inanç sisteminin tespit ve ispatına dönük olarak açık ve anlaşılır biçimde, gayet sistemli olarak kalem almış olduğu bu eser, İslâm inanç esaslarının açıklanması ve temellendirilmesi anlamında ciddi ve hatırı sayılır bir kaynak olma niteliğini haizdir. Bu eser, bilgi, Tanrı’nın varlığı ve birliği, sıfatlar, iman ve küfür, âlem ve hudûsu, peygamberlik ve mucize, ahiret hayatı ve imamet meselelerinde, kendi çağını aşacak ve kitleleri kucaklayacak bir birikime ve aktarıma sahiptir. Zira onun, bu eserinde incelemeye çalıştığı temel meselelerden birisi de, Tanrı-âlem konusudur. Hiç kuşkusuz el-Bağdâdî’nin zihninde, Tanrı-âlem ilişkisine yönelik bir problematik sorun olmayabilir; ancak o, hem bağlı kaldığı kelâm sistemine karşı vefakâr davranmak hem de diğer din ve kültürlerden İslâm itikadına yapılan saldırılara karşı bir duruş sergilemek adına, Tanrı-âlem konusunu bütün detaylarıyla konu edinmiş bir mütefekkindir.

### III. ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin Âlem (Muhdes Varlık) Anlayışı

‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, bir geleneği (Eş‘arî) temsil ettiğinden o geleneğin inanç ve iman sistemi başta olmak üzere bütün öğelerinin şaşmaz bir izleyicisi olmuştur. Bu nedenle de onu ve onun tasavvur ettiği itikat sistemini iyi analiz edebilmek ve anlayabilmek için, seleflerinin konuya yaklaşımlarını çok iyi bilmek gerekmektedir. Hem Ebu’l-Hasan el- Eş‘arîhem de el-Bâkîllânî, maddî ve fizikî alana/dünyaya dönük bütün tezlerini ispata çalışırken, en başta “*bir*” ve “*kadîm*” olan Tanrı inancı üzerinden hareketle gerekçelendirme ve açıklama-

ma yoluna girişmişlerdir.<sup>26</sup> Çünkü İslâm kelâmcılarının temel hedefi, dindeki aklî ve mantıkî unsurların açıklanması, sistemleştirme için eksikliklerin giderilmesi ve inanç için gerekli olan bütün zihnî yapının sağlam bir alana yerleştirilmesidir. Buna karşılık filozoflar ise, kelâmcının aksine öncelikle felsefî ve aklî gerçeklikleri önceler ve dinin karşısına koyar; buradan da “bir” ve “tek” olan *Kadîm Varlık*'in varlığına ulaşmaya çalışır. Başka bir söylemle, kelâmcı nassa önceleyip ana ölçüt olarak ortaya koyarken, filozofun mutlak anlamda nassa önceleme veya ona bağlı kalma gibi bir zorunluluğu yoktur.

İslâm kelâmcılarının Tanrı tasavvurları Kur'ân'a da uygun olarak, âlemlerle onun içindekilerle daima temas halinde olduğu için her an onlara müdahil olmaktadır. Tanrı, âlemi yoktan var eden sonra da locasında oturup geriden mahlukâtını izleyen konumda değildir; tam tersine O, âlemin bütün işleyiş ve faaliyetlerinin birinci derecede yürütücüsüdür.<sup>27</sup> Filozoflar da âlemi (*nesnelere, duyular dünyası*), mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirmektedirler. Ancak onlara göre âlem ve onun içindekilerin yaratılışı her zaman “yoktan yaratma” ile ifadelendirilemez. Çünkü onlarca Tanrı, kuvve halinde olan maddeyi faal akıllar sebebiyle harekete geçirmekte ve onlara bir suret kazandırmaktadır.<sup>28</sup>

İslâm kelâmcıları ile İslâm filozofları arasındaki bu tarihî kampaşma ve ayrılık -el-Bağdâdî de bunlardan birisidir-, özellikle Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Zira âlemde var olmuş ve var olacak olan her şey, kâdiri mutlak olan Yüce Yaratıcının varlığı

<sup>26</sup> Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine, 1407/1986, s. 14-20; a.mlf.; *Usûlü ehli's-sünne ve'l-cema'a*, tah.: Muhammed Seyyîd Culaynid, Kahire, t.y., s. 8-15; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyîb el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhîdi'l-evâ'il ve't-telhis'i'd-delâ'il*, tah.: İmâduddîn 'Ahmed Haydar, Beyrut, 1982, s. 25.

<sup>27</sup> Bu hususta bkz.: “Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler (çünkü tüm varlıklarını O'na borçludurlar). O, her gün (her an) yeni bir iştedir.” (Rahmân, 55/29); “[O, Tanrı ki], arşın sahibidir, yücedir. Her istediğini yapandır.” (Burûc, 85/15-16).

<sup>28</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. 'Ahmed b. Rüşd, *Felsefetü ibn rüşd (Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'ati ve'l-hikmeti mine't-tisâl - el-Keşfu 'an menâhici'l-edilleti fi'l-'akâidi'l-mille)*, tah.: Dâru Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1402/1982, s. 24-26.

ile O’nun ezeli isim ve sıfatlarına doğrudan işaret etmektedir.<sup>29</sup> Araştırma konumuzun merkezinde yer alan el-Bağdâdî’nin âlem algısı da, kuşkusuz bu söylediklerimizi destekler mahiyettedir:

“Dilcilerden bir kısmı, [âlem hakkında] bilgisi ve duyusu olan her şey olduğunu iddia etmişlerdir. Diğerleri ise, âlemin “*alâmet*” manasına gelen “*âlem*” kökünden müştak olduğunu söylemişlerdir. Bu [görüş], daha doğru olanıdır. Çünkü âlemde var olan her şey, Yaratıcısına bir işaret ve delâlettir.”<sup>30</sup>

İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî’nin (öl.478/1085) âlem tanımı da aynı paraleldir. el-Cüveynî’ye göre âlem, Tanrı ve O’nun zât ve sıfatlarının dışında kalan her şeydir.<sup>31</sup> Öyle anlaşılıyor ki el-Cüveynî, âlem konusundaki bu yaklaşımıyla gerçekte “*Hiçbir şey, O’na denk ve benzer değildir*”<sup>32</sup> âyeti ile “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*”<sup>33</sup> âyetini, temel referans almış gibidir. Tanrı’yı, âlemin ihdasını gerçekleştiren bir “muktedir” olarak tasavvur eden el-Cüveynî, varlıklar arası ontolojik ayrımın farkındadır. Ona göre âlem, “kadîm” ve “hâdis” olarak ikiye ayrılmaktadır. “Kadîm varlık”, varlığının öncesi ve başlangıcı olmayan “ezeli” bir varlıktır. Buna karşılık “hâdis varlık” ise, varlığının öncesi ve başlangıcı olan varlıktır ki, bu mümkünler dünyasını ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Âlemin gerçekliği konusunda el-Bağdâdî şunları söylemektedir:

“Büyük âlemde bulunan her şeyin bir benzeri, küçük âlem olan insan bedeninde de bulunmaktadır. Bu yüzden Yüce Yaratıcı, “*Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık*”<sup>35</sup> ve “*Kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?*”<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Bu hususta bkz.: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde, iyi düşünen akıl sahipleri için elbette deliller vardır.” (Âl-i İmrân, 3/190).

<sup>30</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli’l-dîn*, İstanbul: 1346/1928, s. 34, satır: 3.

<sup>31</sup> İmâm el-Haremeyn ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd ilâ kavâti’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, nşr.: Muhammed Yûsuf Mûsâ-‘Ali ‘Abdül-mün‘im ‘Abdülhâmîd, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1950, s. 17.

<sup>32</sup> İhlâs, 112/4.

<sup>33</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>34</sup> el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 37.

<sup>35</sup> Tîn, 95/4.

<sup>36</sup> Zâriyât, 51/21.

demıştır. İnsanın duyuları, şık veren yıldızlardan daha üstündür. Bunlardan işitme ve görme, bunlarla idrâk edilenleri anlama konusunda Güneş ve Ay gibidir. İnsanın organları, âfet anında yer cinsinden olan toprağa dönüşür. Onda, su türünden ter ve bedenî nemlilikler; hava cinsinden yel ve nefes; ateş cinsinden öd vardır. Damarları, yeryüzündeki nehirler gibidir. Zira damarlar, ciğerden beslenmektedir. [İnsanın] mesânesi, bedeninin damarları kendisine döküldüğü için birer deniz gibidir. Kemikleri, yeryüzünün direkleri olan dağlar gibidir. Organları, ağaçlar gibidir; nitekim her ağacın yaprağı ve meyvesi vardır. Aynı şekilde her organın, bir fiili ve eseri vardır. İnsan bedeninin tüyleri, yeryüzündeki ot ve bitkiler gibidir. Sonra insan, diliyle her hayvan sesini anlatır ve organlarıyla da her hayvanın yaptığını yapar. [İşte] bu küçük âlem, büyük âlem ile birlikte Yüce Yaratıcının bir ürünüdür.”<sup>37</sup>

el-Bağdâdî’ye göre âlem, cevherler ve arazların toplamından ibarettir.<sup>38</sup> Cevher ve arazlar, hâdistirler yani sonradan yaratılmışlardır.<sup>39</sup> İslâm kelâmcılarınca geneline Tanrı, isim ve sıfatlarının dışında her şeyi ifade etmekte bu âlem, herhangi bir mekânda tek başına var olabilen (mütehayyiz) atomlar ile bu atomların varlık nedeni olan arazlardan müteşekkildir. İslâm kelâmcılarınca böylesi bir kuramı geliştirmelerinin temel amacı, âlemin sonradan yaratılmışlığı (hâdis) görüşüne istinaden, onun, “*bölünebilir*” ve “*parçalı yapısını*” öne çıkarmak; bunun da ötesinde zorunlu ve kadîm varlık olan Tanrı’nın “*ezeliliği*”<sup>40</sup> ile “*varlığının bölünemezliğine*”<sup>41</sup> vurgu yapmaktır. Âlemdeki cisim ve

<sup>37</sup> el-Bağdâdî, Usûl, s. 34-35, satır: 8-17/1-6.

<sup>38</sup> el-Bağdâdî, Usûl, s. 34, satır: 7-8.

<sup>39</sup> el-Bağdâdî, Usûl, s. 35, satır: 8-9.

<sup>40</sup> el-Bağdâdî’nin, kendi düşünce sisteminde kurguladığı cevher-araz metafiziği, bütünüyle “*tek*” ve “*kadîm*” olan Tanrı inancını temellendirmek içindir. O, âlemin Yaratıcısının “*kadîm*”liğini şu şekilde açıklamaktadır:

“Tevhîd ehli, âlemin Yaratıcısının “*kadîm*” olduğu hususunda icmâ etmiştir.

Mecûsiler, âlemin iki Yaratıcısının olduğunu, bunlardan birincisinin kadîm ilah olduğunu; ikincisinin ise şerrin ve kötülüğün kaynağı olan Şeytân olduğunu kabul etmişlerdir.

Râfıziler’den Hulûliyye, kadîm bir ilahın olduğunu; ancak onlar, ilahın ruhunun imamlara intikal ettiğini ileri sürmüşlerdir. Onların bu iddialarına göre, intikalden sonra imam kendi zâtını ihdâs eden bir Yaratıcı olur.

arazların bu yapıda olması bir zorunluluktur; çünkü kendi başlarına herhangi bir mekânda yer tutmayan ve parça parça olan atomları bir araya getiren ya da onlara bütüncül bir varlık kazandıran Tanrı’nın doğrudan kendisidir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere cevher, başlı başına bir mekânda yer tutma özelliği bulunan ve daima arazlarla diyalektik içerisinde olan bir varlık değerindedir.<sup>42</sup> el-Bağdâdî, bu hususta, “*Cevher-i vâhid, âlemin cisimlerinden her birisinin, parçalanamayan bir cüze (cüz ellezî lâ yetecezzâ) kadar bölünmesini ifade etmektedir. Bu, zâtında araz olmayan ve bölünüp parçalanmayan bir şeydir. O, bir mahale muhtaçtır*”<sup>43</sup> demek suretiyle, cevhere faklı bir anlam ve değer yüklemektedir. Buna göre cevher-i ferd, arazlarıyla kâim olan ve onlardan ayrı düşünilemeyen bir yapıdadır. Asıl olan cevherdir; araz ise, cevher

---

Mu‘tezile’den Hâbıtyye ise, âlemde iki ilahın olduğunu, birincisinin “kadîm” ilah; ikincisinin ise Mesih olduğunu kabul etmiştir. Onlara göre Mesih, İlâh’ın âlemdeki ilk yaratmış olduğu varlıktır ve âlemdeki düzen ve işleyişi idare etmektedir.

Hulûliyye’nin görüşü, geçersizdir. Çünkü İlâh, cevher veya araz cinsinden değildir. İlâh, ruhsuz olarak canlıdır (hayy). İlâh’ın ruhu, başka bir cismin bedenine intikal edemez. İlâh [olan], muhdes de olamaz; çünkü muhdes olan başka bir muhdise ihtiyacı duyar. Bu ise, sonsuza kadar devam edip gidemez.” Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 71-72, satır: 15-18/1-12.

<sup>41</sup> Felsefî terminolojide “atom” olarak isimlendirilen âlemdeki en küçük parçanın karşılığı Kelâmda “cevher-i ferd”dir. İslâm kelâmcıları “cevher” sözcüğünü sıkça kullandıklarından, âlemin en küçük ve bölünebilir parçasını ifade etmek için “cevher-i ferd” dizgesini kurgulamışlar ve kullanmışlardır. İslâm kelâmcılarının geliştirmiş oldukları “cevher-i ferd” kuramının en belirgin özelliği, evrende herhangi bir mekânda yer işgal ediyor olması ve arazlarla bir anlam kazanıyor olmasıdır. Zira “cevher-i ferd” kuramı, onların üzerine bina edecekleri âlem anlayışları ile Tanrı’nın varlığına delil olarak kullanacakları “hudûs” delilinin de mihenk noktasını oluşturmaktadır. “Cevher-i ferd”in mahiyeti ve ispatı konusundaki ayrıntılı bilgi için bkz.: Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol (el-İktisâd fi’l-İtikâd)*, çev.: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 29-31; el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 17-18; el-Bâkillânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 37-38.

<sup>42</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 35, satır: 8-10.

<sup>43</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 35, satır: 10-12.

ilişmiş bir sıfattır. Sıfatın ortadan kalkması ya da değişim ve dönüşüme uğraması hiçbir şekilde cevhere zarar vermez.<sup>44</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, el-Bağdâdî'nin cevher-araz ayrımı konusundaki bu yaklaşımı, Mu'tezilî en-Nazzâm'a (öl.221/835 veya 231/935) olan karşı çıkışı ve eleştirisi nedeniyledir. Çünkü en-Nazzâm, cevher ya da cismi, arazlarla aynı kabul etmiş ve arazların varlığını inkâr etmiştir. Başka bir deyişle o, cevhere, arazlar olmasızın hiçbir şekilde varlık imkânı tanımamıştır.<sup>45</sup>

Cevher-i ferd (atom) konusunda, el-Bağdâdî'nin hayatından söz ederken adını andığımız ve onun, son dönemlerine denk gelmekle beraber bir süre karşılıklı görüşme imkânını da yakalamış olan İbn Fûrek, kısımlar (cüzler), tek tek düşünüldüğünde onların herhangi bir yönlerinden bahsedilemeyeceğini; çünkü yönlerden bahsedildiğinde diğer kısımlara temasının mümkün olabileceğini dolayısıyla da, bu durumun zihnî olarak insanda bir bölünme ve parçalanmaya sebep teşkil edeceğini ifade etmektedir.<sup>46</sup> Bu saptamasıyla İbn Fûrek, âlemde yaratılmış olan cevherin özünü/zâtını aynen muhafaza ettiğini; buna karşılık ise, arazların yeniden yapılanarak ona iliştğini söylemek istemektedir. O, cevherin özünün değişmediğini, sadece ona ilişen diğer arazların çeşitli sıfatlar aldıklarını düşünmektedir.<sup>47</sup>

Maddenin ya da nesnenin kendi özü ve zâtını cevher olarak kabul eden el-Bağdâdî hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk gibi vasıflarını ise araz olarak tanımlamaktadır.<sup>48</sup>

el-Bağdâdî, arazların farklı türleri olduğu görüşündedir. O, bunların en önemlilerini şöyle sıralamaktadır: “Bunlardan birincisi *ekvândır* (oluş); *ekvân*, hareket, sükûn, birleşimden (te'lîf) oluşmaktadır. Cevher de, *ekvân* cinsinden kabul edilir. Şayet cevher, başka bir alanda bir başka şeyle birleşirse buradaki oluş ictima (bir araya geliş) ve birleşmedir (te'lîf). Eğer cevher, bir mekânda ise

<sup>44</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 46, satır: 10-11; krş.: Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn*, tah.: Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 306-307.

<sup>45</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 46, satır: 11-14; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 96.

<sup>46</sup> Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî*, tah.: Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 204-205.

<sup>47</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 205-206.

<sup>48</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 33, satır: 12-15; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 101.



buradaki ekvân, sükûn ya da bir mekândan diğerine intikal olmuş olur”.<sup>49</sup> İkincisi, *elvândır* (renk); el-Bağdâdî’ye göre cevher, renksiz olamaz. Renklerin sayısı ise, ihtilâflıdır. Seneviyye, sayıların siyah ve beyaz olmak üzere iki tür olduğunu ileri sürmüştür. Diğer bütün renkler, bu iki renkten türemişlerdir. Bazı tabiatçılar da, renklerin tabiatların sayısına bağlı olarak dört tür olduklarını ileri sürmüşlerdir. [Bu renkler ise], siyah, beyaz, kırmızı ve sarıdır.<sup>50</sup> Üçüncüsü, *sıcaklıktır* (harâret).<sup>51</sup> Dördüncüsü, *soğukluktur* (burûdet).<sup>52</sup> Beşincisi, *nemdir* (rutûbet).<sup>53</sup> Altıncısı, *kuruluktur* (yubûset).<sup>54</sup> el-Bağdâdî, yağmurun rutubeti ile suyun rutubetini birbirinden ayırmaktadır. Aynı şekilde, Güneş’in sıcaklığını da ateşin sıcaklığından ayırmaktadır. Bu hususta Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’yi referans olarak gösteren el-Bağdâdî, cismin kısımlarının her birisinde sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve rutûbet gibi arazların bulunması gerektiği kanaatindedir.<sup>55</sup> Yedincisi, *kokulardır* (râhiye).<sup>56</sup> Sekizincisi, *tatlardır* (ta‘ûm). el-Bağdâdî’ye göre cisimlerin tatları vardır. Tatların sayısında da görüş ayrılığı vardır ki, doktorlar sekiz adet tat bulunduğunu iddia etmişlerdir.<sup>57</sup> Dokuzuncusu, *sestir* (savt). el-Bağdâdî’ye göre ses, söz (kelâm) cinsinden değildir. Gök gürültüsü sesi gibi, değişik ses türleri vardır.<sup>58</sup> el-Bağdâdî, bunlardan başka *bekâ*, *hayat*, *ölüm* (mevt), *ilim*, *bilgisizlik* (cehl), *şûphe*, *dalgınlık* (sehv), *kudret*, *acz*, *irâde*, *işitme* (sem‘), *sağırılık*, *görme* (ru‘yet), *kelâm* ve *elem* gibi araz türlerini sıralamakta ve açıklamaya çalışmaktadır.<sup>59</sup>

el-Bağdâdî, arazları inkar ettikleri için Mu‘tezilî İbn Keysân el-Esamm (öl.299/912), Sümeniyye ve Dehriyye’ye karşı çıkmaktadır. O, onların, “*hareket edenin hareketsiz olarak hareket ettiğini ve siyah olanın kendisinde bulun-*

<sup>49</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 40, satır: 9-14.

<sup>50</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 3-7.

<sup>51</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 14.

<sup>52</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 14.

<sup>53</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 15.

<sup>54</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41, satır: 15.

<sup>55</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 41-42, satır: 15-18/1.

<sup>56</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 2.

<sup>57</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 3-7.

<sup>58</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 11-13.

<sup>59</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42-45.

*mayan bir siyahla siyah olduğu*” şeklindeki iddialarını<sup>60</sup> geçersiz ve anlamsız bulmaktadır. el-Bağdâdî, onların iddialarına cevaben şöyle demektedir: “Onlara karşı delilimiz, daha önce duran bir cismin hareket ettiğini görmemizdir. O cismin hareket etmesinin, hareketsiz olarak bulunduğu durumun aynısı gibi değildir. [Dolayısıyla] biz, onun hareketinin zâtının dışında kendisinde bulunan bir mana sebebiyle olduğunu biliriz. Aynı şekilde bir cismin, beyaz [renk] olduktan sonra, siyah olduğunu da görürüz. Siyah olmadığı durumda onun zâtı var olduğu için, zâtı sebebiyle siyah olmamıştır. [Çünkü o] kendisinde bulunan bir mana sebebiyle siyah olmuştur.”<sup>61</sup>

el-Bağdâdî’nin, arazların varlığı ve ispatı hususunda selefi olan el-Bâkîllânî’den hatırı sayılır oranda etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim el-Bâkîllânî bu konuda şöyle demektedir:

“Bir cismin durduktan sonra, hareket etmesi, ya da hareket ettikten sonra durması, ya kendi varlığı sebebiyledir ya da dışarıdan bir illet nedeniyledir. Eğer bu kendi varlığı sebebiyle olsa, durmasının da aynı şekilde geçerli olması lazım gelir. Hareketten sonra durması (sükûn), dışarıdan bir illet ile müteharrik olduğunu (hareket ettiğini) göstermektedir. Bu ise, “*harekettir*”. Bu kanıt renkler, tatlar, kokular, birleşme, hayat, ölüm, ilim, bilgisizlik, kudret ve acz gibi diğer arazlar için de geçerlidir.”<sup>62</sup>

Bilindiği üzere Mu‘tezilî en-Nazzâm hareketten başka araz olmadığını ve arazların hep tek cins olduklarını savunmuştur. Onu buna götüren sebep ise, idrâkleri tevlid hususunda ittifak ettikleri bütün canlıların tek cins olduğu görüşüdür. Yine o, tek cinsten iki değişik eylemin meydana gelmeyeceğini iddia etmiştir. Nitekim ateşten, sıcak ve soğuk; karda da soğuk ve sıcak meydana gelmez. Diğer taraftan o, cisimlerin de iki tür olduğunu iddia etmiştir. Bunlar, *canlı* ve *ölü*dür. Canlının ölü, ölüünün de canlı olması mümkün değildir.<sup>63</sup>

el-Bağdâdî’nin, bu konuda en-Nazzâm’a olan cevabı ise tam bir cedeli hüviyet niteliğindedir:

<sup>60</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 36-37, satır: 16-17/1-2 krş.: el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 18.

<sup>61</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 37, satır: 2-8.

<sup>62</sup> el-Bâkîllânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 38-39.

<sup>63</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 47, satır: 18-23; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 96-97.

“en-Nazzâm’a göre, canlıların bütün fiilleri bir cins ve bunların tamamı da hareketler ise, ayrıca hareketler de bir bütünsel bu durumda, küfrün imân; sözün susma; ilmin cehâlet; sevginin nefret ve Hz. Peygamber’in mü’minlere olan davranışının, Şeytân’ın onlara olan davranışı cinsinden olması gerekir. en-Nazzâm’ın bu yaklaşımına göre, kendisine lanet eden ve kendisini kötülleyen kimseye kızmaması gerekir. Çünkü “Tanrı, en-Nazzâm’a lanet etsin” sözü, “Tanrı, ona rahmet etsin” sözü gibidir.”<sup>64</sup>

el-Bağdâdî, cisim ve arazlardaki değişim ve dönüşümü, Tanrı’nın sürekli yaratması ve âleme olan müdahalesiyle ilişkilendirmektedir. Çünkü arazın kendisinde, söz konusu değişim ve dönüşümü gerçekleştirecek herhangi bir güç ve nitelik yoktur. Bu itibarla cisim ve arazlardaki hatta cevherlerdeki değişim ve dönüşüm, zaman ve mekân değişikliğinin ötesinde, Tanrı’nın her an âleme olan müdahalesiyle ilgili bir husustur.<sup>65</sup> el-Bağdâdî, bu konuda şunları dile getirmektedir:

“Arazların, birer cisim olduğunu” iddia eden kimseye, “Arazlar, kendileri için mi, yoksa bir başkası için mi bir araya gelmişlerdir?” denilir. Eğer kendileri için bir araya gelirlerse, ayrılmaları imkânsız olur. Kimi zaman ilk tadı kalmakla birlikte cismin rengi değişebilmektedir. Cinsindeki ilk vasfı kalmakla beraber, onun tadında değişiklik olabilir. Şayet renk ve tat, kendilerinde bulunan bir birleşme ile bir araya gelselerdi, bununla arazın arazla kaim olması gerekirdi. [Bu durumda] birleşme de araz olunca, o, renk ve tat ile bir araya gelirse, o halde de bu üçünü birleştirecek bir başka birleştirici gerekir. Böylece bu, sonsuz birleştiricilere kadar uzayıp gider (teselsül).”<sup>66</sup>

el-Bağdâdî, benimsemiş olduğu hâdis âlem görüşünü daha iyi temellendirebilmek adına, cisimlerin ve arazların kalıcı olmasını (bekâ) da imkânsız görmektedir. Bu anlamda arazların bir kısmını kalıcı (bâkî); bir kısmını ise geçerli gören (mümkün) yaklaşım biçimlerini çok sert olarak eleştirmektedir:

“Arazların bekâsının imkânsız oluşuna delilimiz, onların kalıcı olduklarını (bâkî) dillendirmiş olmanın, onların yok oluşlarının imkânsızlığına götürmesidir. Çünkü araz kalıcı olduğu zaman, kalıcılığı kendinden olan bir şey değilse hatta kendisinden kalıcılık vasfı ayrıldığında yok (fânî) oluyorsa, -

<sup>64</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 48, satır: 2-8.

<sup>65</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 49, satır: 6-12; krş.: el-Bâkillânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 62-63.

<sup>66</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 49-50, satır: 17/1-6.

arkadaşlarımızın cisimde kalıcılık (bekâ) yaratılmadığı zaman yok (fânî) olacağını söyledikleri gibi- onun yokluğunu gerektirecek bir zıddı bulununca- ya dek kalıcı olması gerekir. Şayet böyle olsaydı, yokluğunu gerektiren zıddının meydana gelmesi, varlığının zıddının meydana gelmesini engellemesinden daha iyi olmazdı. Bu, arazların yokluğunun cevâzını imkânsız kılar. Onların yokluğunun imkânsızlığı, onların hudûslarının imkânsızlığını gerektirir... Cisimlerin kadîm olduğu görüşü geçersiz olunca, buna götüren görüş de geçersiz olmuş olur.”<sup>67</sup>

Arazların kalıcılığını (bekâ) imkânsız gören bir bakış açısının, doğal olarak onların zorunluluğunu (kadîm) da kabul etmemesi gerekir. Daha açık bir söylemle el-Bağdâdî, âlemdaki arazların ve cisimlerin sonradan olduklarını (hâdis) ispat için müstakil bir başlık açmaktadır. el-Bağdâdî, ümmetin genelinin, arazların yaratılmış (hâdis) olduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir.<sup>68</sup> Dehriyye’den bir grubun, onların yaratılmış olduklarını kabul edenler olduğu gibi, bir kısmının da onların yaratılmışlığını reddettiklerini beyan etmekte ve aktarmaktadır.<sup>69</sup>

Aynı şekilde el-Bağdâdî, Dehriyye’den başka bir grubun benimsediği ve ileri sürdüğü biçimiyle “*araz, arazla kâim olur*” görüşünü de tenkit etmektedir. Ona göre, herhangi bir cevherdeki arazın ortaya çıkışı (zuhûr) ya da gözden kayboluşu (kümûn), arazın kendi doğal bir vasfı değildir. Bu, cismin ya da cevherin, yani arazın var olabilmek için kendisine dayanmış olduğu varlığın kendi sıfatıdır.<sup>70</sup> el-Bağdâdî, kendi eserinde “*zuhûr-kümûn ikilemi*”ni gündemine almakta ve tartışmaktadır:

“...Kümûn ve zuhûr taraftarlarına şöyle deriz: Eğer araz, ortaya çıkan ve gizlenen bir şey olsaydı, onun ortay çıktıktan sonra gizlenmesi, kendisinde bulunan bir ma’nâdan<sup>71</sup> dolayı olması gerekirdi. Çünkü varlığın vasfı değiştiği

<sup>67</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 51-52, satır: 14-18/1-5.

<sup>68</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55, satır: 6-7; aynı eser, s. 69, satır: 2-12.

<sup>69</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55, satır: 7-12.

<sup>70</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55, satır: 15-17.

<sup>71</sup> “Ma’nâ”, cevher ya da cismin belli bir niteliğe sahip olmasını sağlayan ilke veya sebeptir (illet). “Ma’nâ”, kavramını ya da nazariyesini, İslâm düşüncesinde ilk kullanan kişinin Mu’tazile’nin Mu’ammeriyye fırkasının kurucusu ve lideri olan Ebû ‘Amr Mu’ammer b. ‘Abbâs es-Sülemî (öl.28/835) olduğu ifade edilmektedir. Mu’ammer, cevherle araz arasındaki ilişkinin sebebini ortaya koymak ve arazlar

zaman, kendisinde bulunan ma‘nâdan dolayı zâtındaki vasıf da değişir. Eğer buna cevap vermeye kalkarlarsa onların, öncelikle arazın arazla kâim olmasını kabul etmeleri gerekir. Bu, onların [benimsemiş olduğu] esaslara ters düşmektedir. Arazlardaki zuhûr (ortaya çıkış) ve kumûn (gizlenme) geçersiz olunca, cisimlerin bu arazlar nedeniyle halden hale dönmeleri doğru olur. Araz ile intikâl ve hareketin kâim olması imkânsız olduğu için, arazın bir cisimden diğerine intikâli geçersiz olunca, arazın yaratılmış olduğu cevherde kâim olması doğrulanmış olur. Bu delil, bütün arazların yaratılmış (hâdis) olduğunu göstermektedir. [Aynı şekilde] arazın, arazla kâim olmasını da gerektirir. Bu ise, muhâldir. Muhâle götüren [görüş] de yine muhâldir. Bu muhâl olunca, arazların kumûn ve zuhûru da muhâl olmuş olur. Böylece arazların, cisimlerdeki hâdisler olduğu ortaya çıkmış olur.”<sup>72</sup>

el-Bağdâdî’nin kendi düşünce sisteminde kurguladığı âlem anlayışı, arazların ve sıfatların yenilerek sonradan yaratılmışlığı (hudûs) esasına dayanmaktadır. Bu nedenle, âlemdeki en küçük parçanın (atom) sürekli yenilerek varlık bulması (teceddüd-i emsâl)<sup>73</sup>, her an ve daim mutlak bir güç ve kudretin etkisi

---

arasındaki farkı belirlemek için bu ilkeye başvurmuştur. Mu‘ammer’e göre, yan yana duran iki cisim durmakta iken (sükûn), bunlardan birisi harekete geçip diğeri sükûn halinde kalırsa, harekete geçen cismin diğer cisimde bulunmayan bir sebep (ma‘nâ) vasıtasıyla harekete geçmesi gerekir. Cisimlerdeki hareketin birisinde bulunup diğerinde bulunmaması da, yine aynı şekilde başka bir sebep/illet (ma‘nâ) yoluyla gerçekleşmektedir. Mu‘ammer, arazların varlığını ma‘nâlarla açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, ma‘nâlar, arazların varlığını; aralarındaki ayrılığı veya benzerliği, arazlarla cevherler arasındaki ilişkiyi izaha yarayan bir ilkedir, kuramdır. Bu hususta bkz.: Ebu’l-Hüseyn ‘Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr ve’r-redd ‘ala ibni’r-râvendî*, nşr.: Muhammed Hicâzî, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire, t.y., s. 46-47; el-Eş‘arî, *Makâlât*, s. 356-357; el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 33, satır: 13-15.

<sup>72</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 55-56, satır: 16-18/1-8.

<sup>73</sup> “Teceddüd-i emsâl”, terki olarak, “benzer olanların yenilenmesi, yeniden yaratılması; hayat ve varlık bulması” demektir. “Teceddüd-i emsâl” yaratılış konusunda âlemdeki yenilenme ve süreklilikle doğrudan ilgilidir. Tanrı, her daim âleme/evrene müdahil etkin bir varlık olduğunda, âlemdeki bütün cevher, cisim ve arazların da belirleyicisi ve yaratıcısıdır. Âlemde müşahade edilen husus, bütün arazların yenilerek değişim ve dönüşüm süreci geçirmiş olduklarıdır. Bu ise, cisim ve arazların devamlı bir yaratılış modu içinde olduklarını ve bu durumun sürekliliğini ifade etmektedir.

nedeniyedir. Bu ise, arazlar ve sıfatlarla birleşmiş (te'lif) olan âlemin bir zaman yok olacağına ve sonlu olmasına en büyük delildir. el-Bağdâdi, bu husustaki tartışmaları kendi kelâm eserinde gündeme taşımakta ve cevaplar sunmaktadır:

“...Âlemin kadîm olduğunu söyleyenler, onun yok olmasını imkânsız görmüşlerdir. [Mu‘tezile’den] ‘Amr b. Bahr el-Câhız (öl.250/864) hariç, onun hâdis olduğunu söyleyenler, yok oluşunu (fenâ) da mümkün görmüşlerdir. el-Câhız, cisimlerin yok oluşunu imkânsız görmüştür.”<sup>74</sup> el-Bağdâdi’ye göre, el-Câhız’ın görüşü küfürdür. Çünkü o, Tanrı’nın “tek” ve “ezelî” oluşunu inkâr etmiştir.<sup>75</sup>

“Âlemin yok olmasının mümkün görenler (fenâ), onun yok oluşunun keyfiyeti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir: İmâm Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, “Tanrı, bir cismin yok oluşunu murad ettiği zaman, onda bekâyı yaratmaz” demiştir. Arkadaşlarımızdan Kâdi Ebû Bekr Tayyîb el-Bâkîllânî, “cisimler, oluşlardan (ekvân) ve renklerden (elvân) soyutlanamazlar. Tanrı, bir cismin yok oluşunu murad ettiği zaman, ondan oluşlar ile renkleri de kaldırır. Cisimde oluş ve renk yaratmadığında, o cisim yok olmuş olur (ma’dûm)” demiştir.”<sup>76</sup>

“Arkadaşlarımızdan el-Kalânîsi<sup>77</sup> (öl.255/869), “Tanrı’nın, cisimde yok oluşu yaratığını, bununla kendisinde yok oluşun yaratılışının ikinci halinde cismi yok ettiğini” iddia etmiştir.”<sup>78</sup> el-Bağdâdi’ye göre, el-Kalânîsi’nin görüşü bozuktur. Eğer diyor el-Bağdâdi, herhangi bir cisim, yok oluşunun ortaya çıkışı anında yok olmuyorsa, yok oluşunun ortaya çıkışının ikinci durumunda nasıl yok olacaktır.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 66-67, satır: 16-17/1.

<sup>75</sup> el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 16-17; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 128-129.

<sup>76</sup> el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 1-7.

<sup>77</sup> Ebu’l-‘Abbâs ‘Ahmed b. ‘Abdirrahmân b. Hâlid el-Kalânîsi, Ehl-i Sünnet Kelâm ekolünün önemli temsilcilerindendir. Onun, doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, 255/869 yılında vefat ettiğine dair rivayetler vardır. Ancak bilinen onun, İmâm el-Eş‘arî’nin çağdaşı olduğu ve biraz da ondan büyük olduğu hususudur. Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının önemli temsilcileri olan Ebû Muhammed b. el-Küllâb (öl.240/853) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî (öl.230/857) ile çağdaş olup onlarla aynı görüşleri paylaşmıştır. Bu hususta bkz.: Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya: 1992, s. 67-68; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., İstanbul: 1996, s. 92-95.

<sup>78</sup> el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 7-9.

<sup>79</sup> el-Bağdâdi, *Usûl*, s. 67, satır: 12-14.

“Ebû ‘Ali el-Cübbâ’î (öl.303/915) ve oğlu [Ebû Hâşim ‘Abdüsselâm b. Muhammed b. ‘Abdilvehhâb el-Cübbâ’î], Tanrı’nın, yok oluşu mahalsiz yaratmış olduğunu, bununla da bütün cisimleri yok ettiğini iddia etmişlerdir. Onlar, Tanrı’nın, bazı cisimleri yok etmeye; bazılarını da kalıcı olarak bırakmaya gücünün olmadığını ileri sürmüşlerdir.”<sup>80</sup> el-Bağdâdî, Ebû ‘Ali el-Cübbâ’î ile oğlunu küfürle itham etmektedir. Çünkü diyor el-Bağdâdî, onlar bu tutumlarıyla, Tanrı’nın sonsuz güç ve kudretini sınırlandırmışlardır. Kaldı ki onca, âlemdeki varlıklardan bir kısmını yok etmeye gücü yetmeyen Tanrı da olmaz.<sup>81</sup>

el-Bağdâdî’ye göre arazlar, cevherlerle kâim olan sıfatlardır. Buna göre arazla, sıfat arasında taşımış oldukları özellikleri açısından herhangi bir farklılık yoktur. Ancak arazların, dış dünyada bir gerçeklikleri söz konusudur. Her ne kadar arazlar, var olması itibariyle bir cisim ya da cevhere muhtaç iseler de, son tahlilde cisim veya cevherden bağımsız olma niteliğini haizdirler. Arazların bu özelliklerine karşılık sıfatlar ise, hamledilen cisim veya objede sürekli kalan, değişmeyen ve kaybolmayan yapıdadırlar.<sup>82</sup> Böylece Mu‘tezile, arazla sıfatı birbirinden ayırmıştır. Onlara göre âlemde gerçekliği olan sadece arazlardır. Sıfatlar ise, bu arazlara bağlı olarak bizlerin cisimleri değerlendirmemizden ortaya çıkmaktadır.<sup>83</sup> Mu‘tezile, arazlara işaret eden isim sığasını kullanmışlardır. Zira onlarca, “ilim” bir arazdır; ancak “âlim” araz değildir.<sup>84</sup> Bu nedenle olsa gerek ki Mu‘tezile, “Tanrı’nın arazları” yerine, “Tanrı’nın sıfatları” ifadesinin kullanılmasını daha anlamlı ve üstün bulmuştur.

Görüldüğü üzere el-Bağdâdî’nin, kelâm sisteminde geliştirdiği cevher-araz metafiziğinin ana gayesi, doğrudan kendi zâtıyla kâim olan Tanrı inancını ispat etmektir.<sup>85</sup> Çünkü İslâm kelâmcılarının kurgulamış olduğu cevher-araz metafiziğinin temel hedefi, yukarı da bahsi geçtiği üzere Tanrı’nın varlığını gerekçelendirmek ve İslâm filozofları ya da Mu‘tezile tarafından ileri sürülen iddiaları geçersiz kılmaktır. Bilindiği üzere Mu‘tezile, Tanrı-âlem konusunda

<sup>80</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 67, satır: 9-11.

<sup>81</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 67, satır: 14-16.

<sup>82</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 42, satır: 12-15; krş.: el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 28-29.

<sup>83</sup> el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 24-25.

<sup>84</sup> Ebu’l-Hasan el-Kâdî ‘Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, tah.: ‘Abdülkerîm ‘Osmân, *Mektebetü’l-Vehbe*, Kahire, 1408/1988, s. 345-349.

<sup>85</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 72, satır: 14-16.

zât-sıfat ayırımına gitmeksizin sıfatları Tanrı'nın zatıyla doğrudan ilişkilendirmiştir.<sup>86</sup> Bunun gerekçesini de, "bir" ve "ezeli" olan Tanrı inancını daha sağlama almak olarak ifadelendirmişlerdir.<sup>87</sup> Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile, zât-sıfat dualizmini savunmuştur. Onlara göre sıfat, obje veya nesnede bulunan, ondan ayrılmayan; o var olduğu müddetçe onunla birlikte var olan bir özelliktir.

#### IV. 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı (Zorunlu Varlık) Anlayışı

Daha önce de değindiğimiz gibi İslâm kelâmcılarının bütün çabası, varlığı kendi zâtından olan (*kıyâm bi-nefsi*), var olmak için, kendisi dışında başka hiçbir varlık ve sebebe ihtiyaç duymayan hatta bütün âlem ile içindekilerin ilk sebebi olan<sup>88</sup>; âlemde yaratılmış bütün yaratıklardan üstün ve müstağni<sup>89</sup> olan Tanrı'nın varlık ve birliğini olumlamak ve ispat etmektir. İslâm kelâmcılarının yaklaşım biçimlerinden esinlenen el-Bağdâdî'yi de, böylesi bir ispat ve amaca götürecek en önemli etken ise, âlemin her şeyi ile muhdes olduğunu ortaya koymaktır. O, âlem anlayışını çözümlerken de gördüğümüz üzere, bu ispata âlem tasavvurundan hareketle başlamak istemiştir. Çünkü cevher ve arazlardan müteşekkil bu âlemin muhdes olduğu olumlanınca ve teselsül de imkânsız ve muhal olunca, "bir" ve "ezeli" olan Tanrı fikrine ulaşmak daha kolay olacaktır.<sup>90</sup> Yukarıda âlem görüşünü anlatırken de ifade ettiğimiz gibi ona göre

<sup>86</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 345-349.

<sup>87</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 54, 78-79.

<sup>88</sup> Bkz.: "De ki: "Ey Tanrım!, Ey mülkün sahibi! Sen dilediğine mülkü verirsin, dilediğinden de mülkü alırsın; dilediğini yükseltir, dilediğini de alçaltırsın. İyilik senin elindedir. Sen her şeye kâdirsin!" (Âl-i İmrân, 3/26).

<sup>89</sup> el-Bağdâdî, bu hususta kendi eserinde şöyle der: "Bize göre Tanrı, yaratmış olduğu bütün mahlukâtından üstün ve zengindir (müstağni). Tanrı, mahlukâtı kendisine bir menfaat sağlamak ya da kendisinden bir zararı defetmek için yaratmamıştır. O'nun, onların hayatını sonlandırması ya da onlara hayat hakkı tanınması mümkündür. Onları, bir anda yok etse bu da mümkün olurdu." Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 82, satır: 13-15.

<sup>90</sup> el-Bağdâdî, "kıdem" söz konusu olduğunda ufak bir ayrılığa dikkati çekmektedir: "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Tanrı'nın zâtının kadîm olduğunu söylemektedir. 'Abdullâb b. Sa'îd ve el-Kalânîsi ise, Tanrı'nın kendisiyle kâim olan bir ma'nâdan (sı-



âlem, cevher ve arazların birleşiminden oluşmuştur (terkîb). Cevher varlığı sürekli olmakla birlikte, aynı zamanda her türlü değişim ve dönüşümün de mahallidir. el-Bağdâdî’ye göre, gerçekte cevherlerdeki değişim ve dönüşümü sağlayan etken de arazların kendisidir. Bu itibarlar, âlemdeki bütün varlıklar değişim ve dönüşümden ırak kalmadıkları için, onları arazlardan arî (uzak) kabul etmek de mümkün değildir. Buna göre, âlemde sonradan olma ya da yaratılmaya mahal oluşturan cevher ile onlardaki değişim ve dönüşümün birinci derecede belirleyicisi olan arazların sonradan yaratıldığı sabit olunca, bütün kâinatta bu yaratmayı gerçekleştiren sonsuz bir güç ve kudretin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Kaldı ki cevher-araz diyalektiği söz konusu olduğunda, bunların ilişkilerini kendi zâtlarında aramak da mümkün değildir. Daha başka bir söylemle, cevher ve arazlar birbirlerinin doğrudan yaratıcısı ve sebebi olamazlar (illet-malûl). Bu durumda, bütün bu âlemi içindikilerle birlikte yaratan sonsuz kudret sahibi varlığın Tanrı olduğu ispatlanmış olmaktadır. el-Bağdâdî, her şeyi ile âlemin gerçek yaratıcısının “tek” ve “ezelî” varlık olan Tanrı olduğu konusunda, bu bağlamda sıralanabilecek değişik olasılıklar üzerinde durmakta; buradan de âlemin gerçek Sâni’sinin varlığına delil getirmektedir:

“Yaratıcının birliğinin, arazlar (ilinekler) ve cisimler ile birlikte bütün âlemi tek başına yarattığının deliline gelince, eğer âlemin iki yaratıcısı olsaydı, bu iki yaratıcının da canlı (hây), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve seçen (muh-târ) olmaları gerekirdi. Çünkü bu niteliklere (sıfatlara) sahip olmayan, yaratıcı (Îlâh) olamaz. Eğer ikisi canlı (hây), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve dileyen (murîd) olsaydı, bunların irâde edilen şeyde (murâd) ayrılığa düşmeleri (*ih-tilâf etmeleri*); birisinin, irâde edilen bu şeyin hayatını; diğeri ise, ölümünü irâde etmesi gerekir. Bu taktirde ya ikisinin istediğinin meydana gelmesi veya ikisinin de istediğinin meydana gelmemesi gerekir. İkisinin isteğinin birlikte meydana gelmesi imkânsızdır (muhâl); çünkü [bu durumda] bir şeyin aynı anda hem canlı hem de ölü olması gerekir. Eğer her ikisinin de istediği meydana gelmezse, onların aciz oldukları ortaya çıkar. Eğer ikisinden birisinin istediği meydana gelirse, isteği meydana gelmeyen aciz olduğu ortaya çıkar. Aciz olan ise, Tanrı (Îlâh) olamaz. “Onların isteklerinde ayrılığa düşmelerini

---

(fat) dolayı kadîm olduğunu söylemiştir.” Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 88-89 satır: 16-17/1-3.

(*ihtilâf etmelerini*) niçin inkâr ediyorsunuz?” derlerse, onlara şöyle denilir: “Her ikisi seçen (muhtâr) ve birisi diğèrinin isteğine zorlanmamışsa, aralarında ayrılığın meydana gelmesi mümkündür. Eğer onlar, dilemelerinde birbirine uymak zorundaysa, onlar zorunlu olmuş olurlar. Bu durumda onların Tanrı olmaları mümkün değildir. Çatışmadan (temânu‘) dolayı aralarında dileme hususunda görüş ayrılığı ortaya çıktığına ve bunun ortaya çıkması onların her ikisinin veya ikisinden birisinin aciz olduğunu ortaya koyduğuna göre, aciz olanın Tanrı olması mümkün değildir. Bunun geçerli olması, onların ikisinden birisinin aciz olduğunu ortaya koymaktadır. Aczi geçerli olan ise, Tanrı olmaz.”<sup>91</sup>

Tanrı'nın varlığını, daha çok hissî delillerle ispatlamaya çalışan el-Bağdâdî, aklî ve naklî açıdan çok fazla bir uğraşıya girişmemektedir. Öyle görünüyor ki, bunun en önemli nedeni, onun yaşadığı dönemde gerek içeride gerekse de dışarıda Tanrı'nın varlığı konusunda çok ciddi veya kale alınır itirazların yapılmamış olmasıdır. Bu açıdan el-Bağdâdî, kendi döneminde karşılaştığı veya maruz kaldığı kadarıyla delil üretme ve karşı tarafa bunu aktarma gayretinde olmuştur. O nedenle o, Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde İslâm kelâm-cılarınca sonradan kullanılacak olan delil ve aklî çıkarımları kullanma ve onlara başvurma gereğini hissetmemiştir. Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda, o, en meşhur biçimiyle “hudûs” delilini temele alarak çözümleme- de bulunmaktadır. Bu doğrultuda o, eserinde Tanrı'nın isim ve sıfatlarını ön plana çıkartmak suretiyle buradan O'nun eşsiz bir güç ve varlık olduğunu ortay koymak istemiştir.<sup>92</sup>

el-Bağdâdî, Tanrı söz konusu olduğunda zâtla varlığı aynı kategoride değerlendirilmekte ve bu istikamette Mu'tezîlilerce öne sürülen iddialara itibar etmemektedir. Ona göre zât, varlığın ta kendisidir. Bu bakış açısından esinle-

<sup>91</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 85, satır: 1-17; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 261.

<sup>92</sup> el-Bağdâdî, Tanrı'nın ezeli sıfatlarına delâlet eden isimler konusunda şunları ifade etmektedir: “İsimlerinden kendisiyle kâim bir anlamdan (ma'nâ) türeyenlerin her biri, O'nun ezeli bir sıfatıdır. Hayy, Kâdir, Kadîr, Muktedir, 'Âlim, 'Alîm, 'Allâm, Sâmi', Semî', Basîr, Murîd, Mütekellim, Âmir, Nâhiy, Muhbir gibi. Çünkü bu isimler, O'nun hayatına, kudretine, ilmine, irâdesine, kelâmına, iştmesine ve görmesine delâlet eder. Bunlar, O'nun ezeli sıfatlarıdır.” Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 123-124, satır: 13-16/1.

nen el-Bağdâdî, Tanrı’nın birisi zâtî (*nefsî*); diğeri de subûtî (*selbî*) sıfatları olduğu kanaatindedir.

Ona göre zâtî (*nefsî*) sıfatlar, nitelendirilmiş oldukları varlığın kendisiyle var olan, ondan ayrılmayan; nitelendirilen varlığın kendi zâtına ait olan sıfat türleridir. Bu sıfatlar, ilişitirildikleri varlığın zorunlu halleridir. Tanrı’nın “vücûd”u, “kıdem”i, “bekâ”sı, “vahdâniyet”i ve “muhâlefetü’n li’l-havâdis”i, kendi zâtıyla mündemiç olan, O’ndan ayrılmayan vasıflarıdır. el-Bağdâdî’ye göre, Tanrı’nın “bekâ” sıfatı konusunda sadece el-Bâküllânî, bu sıfatı ezeli bir sıfat olarak görmemiştir.<sup>93</sup> el-Bâküllânî ise, Tanrı’nın “bekâ” sıfat için, “Bâkî” olan zâtın, bir “bekâ” sıfatına sahip olması gerektiği kanaatindedir. Bu durumda el-Bâküllânî, el-Bağdâdî’nin aksine, “bekâ” sıfatını, Tanrı’nın zâtına doğrudan hasretmemekte olup, ma’nâ ya da diğer sıfatların varlıklarının devamı niteliğinde algılamaktadır. Ona göre “bekâ”, tıpkı Tanrı’nın kıdeminde ifade edildiği gibi, Tanrı’nın varlığının devam etmesi anlamındadır.<sup>94</sup>

el-Bağdâdî, benimsemiş olduğu cevher-araz metafiziğine uygun olarak zât-sıfat ayırımına gitmiştir. Cevher ve arazları, varlıkları açısından ayıran ve farklı statülere konuşturdu el-Bağdâdî, bu görüşüne paralel olarak zât-sıfat problemini de çözümlenmek istemiştir. el-Bağdâdî’nin, zât-sıfat ayırımı noktasındaki temel görüşü (Tanrı tasavvuru), cevher-araz kuramına uygun olması kadar, kabullenmiş olduğu kelâmî/itikâdî anlayışla da doğrudan bağlantılıdır. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere o, kısmî değişiklikler dışında ana ilke ve doktrinlerde selefleri gibi düşünmüştür.

<sup>93</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 90, satır: 1-4.

<sup>94</sup> el-Bâküllânî, *Kitâbu’t-temhîd*, s. 299-300; krş.: el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 90, satır: 1-4. Çağfer Karadaş, *Bâküllânî’ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa: 2003, s. 97-98. Nitekim Çağfer Karadaş, el-Bâküllânî’nin, “bekâ” sıfatı hakkında “*el-İnsâf*” adlı eserinde, “varlığın devamı” (*İstimrâru’l-Vücûd*) anlamında kullandığını ifadeye çalışmaktadır. Bkz.: Karadaş, *Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 97. “Bekâ” sıfatı hakkında benzer düşünceleri el-Cüveynî de paylaşmaktadır. O, bu hususta şöyle der: “Tanrı’nın kıdemini, yokluğunun imkânsızlığını ve varlığının zorunluluğunu ispat eden her delil, aynı şekilde O’nun “Bâkî” olduğunu da ispat etmektedir. “Bekâ”, subutî sıfatlardan değil; tam aksine o, zâtî (*nefsî*) sıfatlardandır. “Bâkî” demek, varlığı devamlı olan, sürekli ve zorunlu olandır.” Bkz.: el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 32-33.

Ancak o dönemde el-Bağdâdî ve arkadaşlarının en önemli muarızları, Mu‘tezilî bilgin ve düşünürlerdir. Hatta denebilir ki, Eş‘arî kelâmcıların büyük çoğunluğu, Mu‘tezilî bilginlerin görüş ve düşüncelerine göre tavır almışlardır. Daha açık bir deyişle, Mu‘tezilî tarafta dillendirilen ve benimsenen görüş ve yaklaşım biçimlerinden hareketle açıklama ve ispat yoluna koyulmuşlardır. Zira el-Bağdâdî’nin kurgulamış olduğu zât-sıfat ayrımı, Mu‘tezilî kesimde şiddetle karşılık bulmuş ve önemli itirazlara neden olmuştur. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zât-sıfat ayrımını benimsemiş olduklarından, *sıfatların ezeliği* ilkesini öne çıkarmışlardır. Çünkü onlarca, Tanrı’yla muttasıf olan veya yüklenen her türlü vasıf da, yine *ezelî*dir. Mu‘tezile, Tanrı’nın zâtı ile O’nun vasıflarını birbirinden ayıracak veya bu anlamda değerlendirilebilecek olan her türlü söylemden uzak kalmışlardır. Bu hassasiyetlerinden olacak ki onlar, zât-sıfat birlikteliğini savunmuşlar; kadîm varlıkların çokluğuna (*ta’adüd-i kudemâ*) sebep teşkil eder endişesiyle de, sıfatların ve isimlerin ezeliğini reddetmişlerdir.<sup>95</sup>

Tanrı’nın zâtî (*nefsî*) sıfatları konusunda bu şekilde düşünen el-Bağdâdî, subûti sıfatlar konusunda da açıklamalarda bulunmaktadır. Tıpkı zâtî sıfatlarda olduğu gibi subûti sıfatlar söz konusu edildiğinde, bunların ezeli ve Tanrı’nın zâtıyla muttasıf nitelikte olduğunu söylemektedir.<sup>96</sup> el-Bağdâdî, bu anlamda da âlemdeki hissî tecrübelerden hareket etmektedir. Âlemde görülen eşsiz düzen ve ahenk, doğrudan kemâl sıfatlarla muttasıf olan bir varlığa işaret etmektedir. Âlemdeki düzen ve ahengin tesadüflere dayalı veya rastlantısal olmadığını düşünen el-Bağdâdî, yaratılmış olan her varlık ve düzenin gerisinde bulunan zorunlu varlığı ispat etme ve olumlama çabasıdadır. Hiç kuşkusuz el-Bağdâdî’nin bu arayışının ve düşüncesinin Kur’ânî referansı da mevcuttur.

“O [Tanrı], yedi göğü birbiri üzerinde tabaka tabaka yarattı; Rahmân’ın yaratmasında bir aykırılık/uygunsuzluk görmezsin. Gözü(nü) döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun? Sonra gözü(nü) iki kez daha döndür de bak. Göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) umudu keserek hor ve bitkin bir halde sana döner.”<sup>97</sup>

<sup>95</sup> el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Şerh*, s. 185; krş.: el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 101-103.

<sup>96</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 90, satır: 1-2.

<sup>97</sup> *Mülk*, 67/4-5.

el-Bağdâdî’ye göre, âlemde müşâhede ve tecrübe dilen her türlü ahenk ve düzen, bu âlemin bilen, işiten, irâde eden, kudret sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olduğuna kesin kanıt taşımaktadır. Zira varlığı kendi zâtından olan Tanrı’nın, âlemdeki bütün eylem ve fiillere etkin olması gerekir. Kudret tek başına âlemdeki herhangi bir eylem ve fiili gerçekleştirmeye yetkili değildir. Kudretin, istenilen eylem ve fiili gerçekleştirebilmesi için, onu irâde etmesi ve istemesi de gerekmektedir. O nedenle Tanrı, mürîddir, irâde sahibidir. Dolayısıyla O’nun âlemde irâde ettiği fiil ve eylemleri gerçekleştirebilmesi, aynı zamanda kendisinin alîm, kadîr, basîr ve semi’ olmasını da gerektirmektedir. Bu itibarla alî, kadîr, basîr ve semi’ olan varlığın, aynı şekilde hayat sahibi (hayy/canlı) ve kayyum (diri) olması gerekir.<sup>98</sup>

Hayat (canlı) sıfatı, konusunda el-Bağdâdî de şu bilgileri vermektedir:

“Arkadaşlarımız, Tanrı’nın “hayatı”nın (sıfat) ruh, gıda ve teneffüs olmadan var olan ezeli bir sıfat olduğu konusunda icmâ etmişlerdir... Yaratıcının, âlim, kadîr ve mürîd olduğu sabit olunca, bizce “hayat”, bu sıfatların temel şartıdır. Arkadaşlarımızın kahir ekseriyetine göre “hayat”, ruhtan başka bir şeydir. Çünkü “hayat”, sıfattır; ruh ise, bir cisimdir. [Bu itibarla] Tanrı’nın ezeli bir sıfatı olan “hayat” sıfatı vardır; ancak O’nun ruhu yoktur. Kur’ân’da, O’na nispet edilen ruhlar, O’nun yaratıklarıdır. [Sözgelişi] Hz. İsâ, Cebrâil (a.s.) ve Kıyâmet gününde bir saf halinde gelen melekler gibi. Hayvanların ruhları ise, cisimdir. Tanrı’nın, ruhsuz bir cisme de vahyetmesi caizdir. Muhdes (yaratılmış) hayat, bir cinstir. Bize göre zâtıyla kâim olanın, kendisiyle hayatın bulunması doğrudur.”<sup>99</sup>

el-Bağdâdî, Tanrı’nın zâtı hakkında “hayat” sıfatını bu şekilde ispata çalıştıktan sonra, Tanrı’nın zâtında ezeli birer sıfat olarak kabul etmiş olduğu “işitme” (sem’), “görme” (basîr) ve “konuşma”yı (kelâm) da, hayat sıfatının bir yansıması olarak telakki etmektedir. el-Bağdâdî’ye göre, Tanrı’nın fiil ve eylemleri, O’nun canlı ve diri/ayakta olduğunu ispat etmektedir. Çünkü ancak görme, işitme ve konuşma kabiliyetine sahip olan diri ve ayakta olabilir. Ona göre Tanrı, bizlerin veya nesnelere âlemindeki diğer canlıların fiil ve eylemlerine benzer tarzda vasıtalarla kendini göstermez. Daha açık bir söylemle Tanrı,

<sup>98</sup> Bkz.: “Tanrı, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır. O, canlıdır (hayy) ve kayyumdur (diri/ayakta).” (Âl-i İmrân, 3/2).

<sup>99</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 105, satır: 5-17.

işitme, görme ve konuşma söz konusu olduğunda insan gibi her hangi bir aracı veya vasıtaya ihtiyaç hissetmez.

Öyle ki “işitme” (sem‘) sıfatı konusunda Mu‘tezile’den el-Ka‘bî ve en-Nazzâm, Tanrı’nın işitilene, idrâk ile işittiğini; kulak, organ veya bir vasıta olmaksızın işitmenin gerçekleştiremeyeceğini savunmuştur.<sup>100</sup> Onlara göre “işitme” (sem‘), bilmekle alakalı bir husustur. el-Bağdâdî ise, “işitme” (sem‘)nin “bilmek” (idrâk)ten farklı olduğunu; zaten bir şeyi işittiğimiz esnada o şeyi bildiğimizi kabul etmektedir.<sup>101</sup> Bu nedenle el-Bağdâdî, “işitme” (sem‘) ile “bilmek”yi (idrâk) ayrı ayrı kategorize etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki o, “işitme”yi (sem‘), “ses” ve “söz” olarak algılamakta ve bu sıfatı, bunlarla tavsif etmeye çalışmaktadır.

el-Bağdâdî, “konuşma” (kelâm) sıfatı mevzu bahis olduğunda, daha çok “nefsî kelâm” (*zihinsel kelâm*) üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü onun ezeli bir sıfat olarak vurgulamak istediği Tanrı’nın, “nefsî kelâm”ıdır. el-Bağdâdî, Tanrı’nın emri, nehyi, haberi, va‘d ve va‘îdinin, aynı şekilde “nefsî kelâmı”nda ezeli olduğunu kabul etmiştir. Bu itibarla ona göre, Tanrı’nın kelâmı, emir, nehiy, haber, va‘d ve va‘îd türünden de olsa, ezeldir. Dolayısıyla levh-i mahfûzda okunan ve emredilen kelâmı esas alarak, değişim ve dönüşümün zamanla alakalı olan bir husus olduğunu düşünmektedir. Bu itibarla onun düşüncesinde, herhangi bir emrin veya nehyin varlık bulması için, o şeyin kendisinin ya da mahallinin o anda orada olması gerekmez.<sup>102</sup> O, bu husustaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

“Arkadaşlarımız, Tanrı’nın kelâmının, O’nun emri, nehyi, haberi, va‘d ve va‘îdi olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Umûm, husûs, mücmel ve müfesser, bu şekillerin faydalarındandır. O’nun hükümlerinde nâsîh ve mensûh vardır. O’nun kelâmı neshedilmez; çünkü kelâmın ortadan kalkması veya yok olması mümkün değildir. O’nun kelâmının Arapça okunması Kur’ân; İbrânicе okunması Tevrat veya Zebûr; Süryânice okunması da, İncil’dir. Kıraat, okunan [şeyden] başka bir şeydir. Zira okunan, Tanrı’nın kelâmıdır; kıraat ise O’nun bir kelâmı değildir. Kıraatler yedi tanedir; ancak okunan bir tanedir. “*Ebû ‘Amr’ın kıratı, Âsım’ın kıraatı*” denilir; “*Ebû ‘Amr’ın Kur’ân’ı*” denilmez.

<sup>100</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 96, satır: 3-5; krş.: a.mlf.; *Mezhepler*, s. 132-133.

<sup>101</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 96, satır: 5-9.

<sup>102</sup> el-Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol*, s. 85-87.

Bizler, Tanrı’nın kelâmının mushaflarda yazılı olduğunu, kalplerde korunduğunu, dillerde kıraat edildiğini söyleriz. Ancak mutlak anlamda mushaflarda yazılı olduğunu veya O’nun kelâmının herhangi bir mahalde olduğunu beyan etmeyiz. Sadece, mukayyed olarak kelâmın mushaflarda yazılı olduğunu ifade ederiz.”<sup>103</sup>

el-Bağdâdî, Tanrı’nın “görme (basîr)” sıfatının ezeli olduğu ve O’nun Ahiret’te mutlaka görüleceğini kabul etmektedir. Onca, maddî ve fizikî niteliklere sahip gözlerle Tanrı’nın görülmesi mümkündür. Mu‘tezile’ye göre “görme (basîr)”, sadece nesnel planda renklere ve şekillere taalluk ettiğinden, Tanrı’nın görülmesi mümkün değildir. el-Bağdâdî, bu konuda âlemdeki arazların ve cisimlerin gözlerle görüldüğünü; bizlerin, onları maddî ve fizikî gözlerimizle birbirlerinden ayırt ettiğimizi ve buna göre adlandırdığımızı ifade etmektedir.<sup>104</sup> el-Bağdâdî bu anlamda özellikle de “varlık” (vücûd) görüşünü öne çıkarmakta ve bir şeyin görülmesinin nedenini, o şeyin varlığına bağlamaktadır. Böylece o, her varlığın görülebileceğini ispata çalışmaktadır. Ona göre Tanrı, “varlıktır/var olandır”; bu itibarla O’nun görülmesi sabittir.<sup>105</sup> el-Bağdâdî, sonunda bu konuda naklî delilleri incelemekte ve Mu‘tezile ile aralarında yorum farkına sebep olan ayetleri delil olarak kullanmaktadır. Ona göre “idrâk”, kesinlikle “bilmek” anlamına gelmemektedir. Ancak öyle anlaşılıyor ki, Mu‘tezilî kelâmcıların benimsemiş olduğu bu “bilme”, tamamen “soyut”, “içsel bir kavrayış” veya “bilincinde olma/farkına varma” anlamında kabul edilen bir “bilme”dir. Mu‘tezilî kelâmcılardan hiç birisi, bunun dışında bir “bilme” olayından da bahsetmemektedir. Dolayısıyla el-Bağdâdî, Mu‘tezile’nin benimsediği ve kabul ettiği “içsel görme ya da kavrayış” veya “bilincinde olma” anlamındaki bu “bilme”yi, tamamen maddî ve fizikî koşullara bağlı “duyumlama” biçiminde algılamaktadır.

“Eğer, “gözler Tanrı’ya idrâk edemez” âyetiyle bize itirazda bulunurlarsa, onlara şöyle deriz: “Siz, ‘O (Tanrı), gözleri idrak eder’ âyeti hakkında ne diyorsunuz?” Onlardan (Mu‘tezile) Bağdatlılar, bunun anlamının, ‘O, gözleri bilir’ - çünkü onlara göre, Tanrı’nın idrâki, görme (ru’yet) anlamında değil, ilim anlamındadır- biçiminde olduğunu söylerlerse, onlara şöyle denilir: “Siz,

<sup>103</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 107-108, satır: 17-18/1-8.

<sup>104</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 98-99, satır: 10-15/1-3.

<sup>105</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 99, satır: 3-5.

‘Gözler O’nu idrâk edemez’ âyeti hakkında, “Gözler O’nu bilemez” der misiniz? Bu, sizin, O’nun bilinen olmamasını kabul etmenizi gerektirmektedir. Bu ise, sizin görüşlerinize terstir. Onlardan Basralılar, “O (Tanrı), gözleri idrak eder” sözüyle onları göreceğini kastettiğini söylerse, onlara şöyle denilir: “Tanrı’nın gördüğü gözler nedir?” Onların, “görenler” olduğunu söylerlerse, Tanrı’ya özgü olan âyetin görenlerin görülmesi hakkında olduğu ve başkasının da onları görebileceği ileri sürülebilir. Eğer, “gözlerden” maksadın, “görmesini sağlayan anlamlar (*vesileler, araçlar*)” olduğunu söylerlerse, onlara şöyle denilir: “Bunlar, görenlerden başkasının bilincinde olamayacağı anlamlardır.”<sup>106</sup>

Mu‘tezile, idrâkin meydana gelmesini özel bir bünyenin varlığına bağlamaktadır. Ancak el-Bağdâdî, idrâkin meydana gelmesi için özel bir bünyenin varlığını gerekli görmemektedir. Aslında onun böyle bir görüşü, Tanrı’nın cennete görülebileceği itikâdî doktrinini temellendirmek amacıyla benimsediği anlaşılmaktadır. Tanrı’ya herhangi bir bünye atfetmek, O’nu cisimlendirmek (ve bir mahale kayıtlamak) anlamına geldiği için, cisimsiz olan bir şeyin idrâk edilebileceği düşüncesi, idrâkin duyumlardan ayrı olarak ele alınmasına veya düşünülmesine neden olmuştur. Çünkü âlemde meydana gelen görme, işitme, koklama vb. birtakım duyumlarla ilişkin kimi durumlar, her an Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Yukarıda da sözü geçtiği gibi İslâm kelâmcılarının oluşturmuş oldukları cevher-araz metafiziğinin parçalı yapısı, ona sürekli olarak Tanrı’nın müdahalesini gerekli kılmakta (*tecedüd-i emsâl*) ve her şey her zaman Tanrı tarafından yeniden gün yüzüne çıkarılmaktadır. el-Bağdâdî, bu anlamda Kur’ân’ın salık verdiği “[Tanrı], her an yeni bir işte”<sup>107</sup> ve “[O], sürekli diri ve ayakta olan”<sup>108</sup> vb. temel ilkelere önemli oranda esinlenmiştir.

el-Bağdâdî’nin ru’yet (Tanrı’nın görülmesi) konusunda karşıtlarına dönük bu çıkarsamaları, “te’vîl” problemini de gündeme taşımaktadır. Özellikle de dinî metinlerdeki müteşâbihlerin anlaşılması problemi, İslâm kelâmcılarının dikkatini fazlasıyla çekmiş ve müteşâbihlerin anlaşılması hususunda “te’vîl”e müracaat edilmiştir. Çünkü “te’vîl”, müteşâbih kabilinden ifadenin anlaşılması konusunda kavramın ilk illet ve nedeni ortaya koyma, aslını keşfetme ve

<sup>106</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 101, satır: 7-15.

<sup>107</sup> Rahmân, 55/29.

<sup>108</sup> Bakara, 2/255.



dildeki hakikat dünyasını (ontoloji) irdeleme anlamına gelmektedir. Bu nedenle İslâm kelâmcıları, mahiyeti itibariyle “te’vîl” kavramını, “tefsîr” kavramına tercih etmişlerdir. Çünkü “te’vîl”, özellikle de kelâmî ve itikâdî tartışmalar söz konusu edildiğinde, İslâm kelâmcılarına büyük bir açılım ve rahatlık sağlamıştır. “Te’vîl” geleneği Kur’ân’da özel insan ve peygamber Hz. Yûsuf’la irtibatlı bir özellik olarak nakledilmişse de<sup>109</sup>, İslâm düşüncesinde belli bir dönemden sonra kelâmcıların temel aklî sığınaklarından birisi olmuştur.

Tanrı anlayışı söz konusu edildiğinde özellikle de haberî sıfatların izahı noktasında el-Bağdâdî, “te’vîl”e başvuran kelâmcılardan birisidir. İslâm kelâmında, her ne kadar “te’vîl”i ilk kez kullanan ve bu geleneğin kurumsallaşmasını sağlayan ilk kişi olarak el-Cüveynî gösterilse de, ondan önce “te’vîl”i kullanan ya da ona müracaat eden isimlerden bahsetmek mümkündür. Belki daha sistematik ve kurumsal anlamda el-Cüveynî’de yapılanma imkânı bulan “te’vîl”in, bu sebeplerden ötürü onunla başladığı ya da onun ilk kez kullanmış olduğu sadedinde değişik yaklaşımlar biçimleri neşet etmiş olabilir. Zira el-Cüveynî, özellikle de haberî sıfatlar söz konusu edildiğinde “te’vîl”i kendi eserlerinde açık ara kullanmış ve “te’vîl”den istifade etmiştir.<sup>110</sup> Öyle anlaşılıyor ki Sünnî kelâm geleneğinin teşekkülü tam olarak Eş’arîlikle başladığı için, el-Cüveynî’den önce Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, el-Bâkîllânî ve el-Bağdâdî gibi kelâmcılar, bu kelâm sisteminde daha sonradan yetişecek olan el-Cüveynî ve el-Gazzâlî gibi kelâmcılara nazaran geçiş dönemi özelliği göstermişlerdir. Bu nedenle bütün ilke ve çerçevesi çizilmiş veya sistematize edilmiş “te’vîl” anlayışından bu dönemde bahsetmek imkânsızdır. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, kelâm alanındaki görüş ve düşünceleriyle kimi zaman gel-gitler yaşadığından, “te’vîl”e tam manasıyla eğilme ve onu kullanma olasılığı yerleşik ve sistematik olmamıştır. el-Bâkîllânî’ye bakıldığında ise, her ne kadar Eş’arî kelâm sisteminde görüş ve düşüncelerin oluşumu noktasında ikinci adam olarak etkinliği kabul edilse de, tıpkı hocasında olduğu gibi Selefî etki ve yansımadan tamamıyla bağımsız davranabilmiş değildir. Bir diğer etken de “te’vîl”in, İslâm kelâmında doğrudan Mu‘tezile ile ilişkilendirilmesi ya da teşekkül noktasında Mu‘tezile orijinli gösterilmesi, Sünnî kelâm çevrelerinde antipatiyle karşılanmıştır. Dolayısıyla el-Bâkîllânî, benimsediği düşünce itibariyle Mu‘tezile ile

<sup>109</sup> Yûsuf, 12/6, 21, 36-37, 44-45, 100-101.

<sup>110</sup> el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 40-45.

aynı çizgide hareket etmemek ve eleştirilere de maruz kalmamak amacıyla, “te’vîl”i gerçek anlamda bütün ilke ve kurallarıyla kullanmamıştır. el-Bâkîllânî’nin, Tanrı anlayışından bahseden Cağfer Karadaş da, “te’vîl” hakkında onun görüşlerinin çelişkilerinden bahsetmekte ve tutarlı davranmadığının altını çizmektedir.<sup>111</sup>

el-Bağdâdî’ye gelindiğinde ise, onu, bütün kuramsal çerçeve ve ilkeleriyle birlikte olmasa bile, İslâm kelâmında “te’vîl”i kullanan ilk kelâmcılardan kabul etmek gerekmektedir. el-Eş’arî ve el-Bâkîllânî ile başlayan ve el-Cüveynî ve el-Gazzâlî’ye kadar uzanan düşünce sisteminde köprü görevi gören el-Bağdâdî, içinde yetiştiği ve koşullandığı inanç çizgisini de muhafaza ederek kendi döneminde ortaya çıkan değişik dinî ve felsefî yaklaşımlara cevap vermek ya da en önemli muarız olan Mu’tezîlî kelâmcıları susturabilmek için, onların yöntemini kullanmak zorunda kalmıştır. Çünkü onun yetiştiği ve içinde bulunduğu ortam, “te’vîl” anlayışını bir bakıma zorunlu kılmıştır.

Özellikle Tanrı’nın haberî sıfatları söz konusu edildiğinde el-Bağdâdî, tıpkı Mu’tezîlî kelâmcıların benimsediği ve uyguladığı tarzda “te’vîl” anlayışına başvurmuştur.<sup>112</sup> O, “*Ancak azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin yüzü bâkî kalacaktır*”<sup>113</sup> âyetinde geçen “yüz” (vech) ifadesini, “*Tanrı’nın zâtı*” anlamında yorumlarken<sup>114</sup>; “...*Ve benim gözümde yetiştirilmen için...*”<sup>115</sup> âyetinde geçen “göz” (‘ayn) ifadesini de, “*Tanrı’nın gözetim ve kontrolü*” olarak “te’vîl” etmiştir.<sup>116</sup> Böylece o, Müşebbihe taraftarlarınca dillendirilen ve Tanrı’ya zafe edilen insan-biçimci anlayışı geçersiz kılmak istemiştir. Aynı şekilde, “*Rahmân, arşa istivâ etmiştir*”<sup>117</sup> âyetindeki “istivâ”yı, “mülk-mülkiyet” olarak “te’vîl” eden<sup>118</sup> el-Bağdâdî, İslâm kültüründe birçok tartışmalara mahal oluşt-

<sup>111</sup> Karadaş, *Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 108-109.

<sup>112</sup> İlk dönem İslâm kelâmcılarının “te’vîl” anlayışı hakkındaki görüş ve değerlendirmeler için bkz.: Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, Samsun: Kardeşler Ofset-Matbaacılık, 2011, s. 147-204.

<sup>113</sup> Rahmân, 55/27.

<sup>114</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 109-110, satır: 16-17/3-5.

<sup>115</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>116</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 110, satır: 5-10.

<sup>117</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>118</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 112, satır: 5-10.

ran “*Ey İblîs! İki elimle yarattığıma saygı duymaktan seni ne alıkoydu?...*”<sup>119</sup> âyetinde geçen “iki el” tabirini de, “kudret” anlamında yorumlamıştır.<sup>120</sup>

## V. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Ehl-i Sünnet kelâmının ilke ve sistem insanı ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, kendi düşünce sisteminde çok farklı tespit ve yaklaşımlarıyla şöret olmuş bir düşünürdür. Tanrı ve O’nun sıfatları, imân, bilgi, nübüvvet ve ahiret konularındaki görüş ve değerlendirmeleri, herkesin dikkatini çekmiş ve el-Bağdâdî muhataplarınınca anlaşılacak istenmiştir. Onun, dili ve belâğatı kullanmadaki kabiliyet ve ustalığı, düşünce ufku ayrı bir renk katmış ve ilkeli duruşunun harcı olmuştur. Dildeki ustalığının ötesinde iyi bir matematikçi de olan el-Bağdâdî, nerede nasıl davranacağı ile kime karşı ne şekilde tavır alacağını çok iyi bilebilen bir düşünce adamıdır.

Gerçekte onun her yönü ve anlayışı araştırma ve incelemeye değer olmakla birlikte, özellikle de kendi eserinin ilk sayfalarında yer açmış olması nedeniyle Tanrı-evren anlayışı bunlardan en dikkat çekici olanıdır. el-Bağdâdî, Tanrı algısını tamamen Kur’ân ve Sünnet perspektifinden şekillendirmeye çalışmakta ve bu husustaki beyanâtları, içinde yetiştirdiği ve benimsediği itikâdî-kelâmî doktrininin de temeli olarak kabul etmektedir. Ancak el-Bağdâdî’nin, görüş ve düşünce planında seleflerinden aldıkları ve benimsediklerinin hatırı sayılır bir etkisi olsa da, haleflerine olan katkısı kuşkusuz ilkinden daha anlamlı ve değerlidir. el-Bağdâdî’nin düşünce felsefesinde, Kur’ân’ın her defasında vurguladığı “*yoktan yaratıcı Tanrı*” algısı vazgeçilmez bir ilke durumundadır. Bütün âlemi “*yaratılmışlar*” kategorisinde değerlendiren el-Bağdâdî, buna uygun biçimde Mu‘tezilî çevrelerde sıkça dillendirilen cevher-araz (töz-ilinek) kuramına göre hareket etmekte ve buradan da Tanrı dışındaki bütün âlem(ler)in, “*muhdes*”, “*sonlu*” ve “*sınırlı*” olduğu kanaatine ulaşmaktadır. Bu yönüyle o, “*Yoktan Yaratıcı Tanrı*” algısı ile “*Sonradan Yaratılmış Âlem*” anlayışını uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Buna göre onların kelâm sistemlerinde Tanrı, kadîm sıfatlarıyla muttasıf zorunlu bir varlık olarak tasavvur edilirken; cevher ve arazlardan müteşekkil olan âlem ise, mümkünlerle ifade edilebilmektedir. Bilindiği üzere İslâm

<sup>119</sup> Sâd, 38/75.

<sup>120</sup> el-Bağdâdî, *Usûl*, s. 111, satır: 1-10.

kelâmcılarının öncelikli görevi, ilk olarak Tanrı'nın varlığını savunmak ve ispat etmektir. İslâm kelâmcılarını böylesi bir savunuya iten ana sebep ise, farklı din ve kültürlerden İslâm'a yeni gelmiş olan ve geleneksel alışkanlık ve takıntılarını kendi üstlerinden atamayan mühtedilerin, zihin dünyalarını yatıştırmak ve dinî nassla ile onların yaklaşım tarzları arasındaki fiilî tenakuzu ortadan kaldırmaktır. Bu bakış açısıyla hareket eden el-Bağdâdî, Tanrı'yı, cevher, cisim ve araz dışında farklı bir "varlık" olarak tanımlamıştır. Bu tavrıyla o, hem acımasız muhalifleri olan Mu'tezilî kelâmcılara göndermede bulunmakta hem de kendisinden sonra aynı kelâmî geleneği devam ettiren haleflerine karşı da önemli oranda ilham kaynağı olmuştur. Çünkü Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu "ma'dûm" kuramı, el-Bağdâdî'nin kelâm anlayışına taban tabana zıttır. Bu itibarla onun kurguladığı Tanrı-âlem ilişkisi ilhamını, başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere akıldan, mantıktan ve vicdandan almaktadır. O, Kur'ânî ve peygamberî anlayışı öncelediği kadar, insanın yapıp-ettikleri, irâdesi, yani eylem ve fiilleri konusunda da yeterli ölçüde özgürlüktür.

### Kaynakça

- 'Abdülcebâr (1408/1988), Ebu'l-Hasan el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: 'Abdülkerim 'Osmân, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire.
- Barthold** (1990), V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz.: Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- el-Bağdâdî** (1346/1928), Ebû Mansûr 'Abd el-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul.
- (1991), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- el-Bâkullânî** (1982), Ebû Bekir Muhammed b. Tayyîb, *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâ'il ve't-Telhîsi'd-Delâ'il*, tah.: İmâduddîn 'Ahmed Haydar, Beyrut.
- **el-Bedevî** (1979), 'Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. I, Beyrut.
- el-Cüveynî** (1950), İmâm el-Haremeyn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâiri'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, nşr.: Muhammed Yûsuf Mûsâ-'Ali 'Abdülmün'im 'Abdülhâmid, Mektebetü'l-Hancı, Kahire.
- (1399/1979), *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, tah.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire.
- Çelebi** (1360/1941), Kâtip, *Keşfu'z-Zunûn*, Millî Eğitim Basımevi, c. I-II, İstanbul.
- ed-Dîmeşki** (1399/1979), İbn Asâkir, *Tebyinü Kezîbi'l-Müfterî*, nşr.: M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut.
- Doğan** (2004), Hüseyin, *'Abd el-Kâhir el-Bağdâdî ve Yöntembilimine Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

- (2011), *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, Kardeşler Ofset-Matbaacılık, Samsun, 2011.
- el-Eş'arî (1407/1986), Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'il, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine.
- (1980), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, tah.: Hellmut Ritter, Wiesbaden.
- (t.y.), *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, tah.: Muhammed Seyyid Culaynid, Kahire.
- el-Fârâbî (1986), Ebû Nasr Muhammed, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî-III (Kitâbu'l-Cedel)*, tah.: Refik el-'Acem, el-Mektebetü'l-Felsefiyye, Beyrut.
- el-Gazzâlî (1971), Ebû Hâmid Muhammed, *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*, çev.: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Gölcük (1992), Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya.
- (1979), Şerafeddin, "*Abdülkâhir el-Bağdâdî*", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı: III, Ankara.
- el-Hayyât (t.y.), Ebu'l-Hüseyin 'Abdurrahîm b. Muhammed, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd 'ala İbni'r-Râvendî*, nşr.: Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire.
- Işık (1967), Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- İbn Fûrek (1987), Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, tah.: Daniel Gimaret, Beyrut.
- İbn Hallikân (t.y.), Ebu'l-'Abbâs Şemsüddîn 'Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-'Ayân*, tah.: İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, c. III, Beyrut.
- İbn Rüşd (1402/1982), Ebu'l-Velid Muhammed b. 'Ahmed, *Felsefetü İbn Rüşd (Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ beyne's-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine't-Tisâl - el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edilleti fi'l-'Akâidi'l-Mille)*, tah.: Dâru Âfâki'l-Cedide, Beyrut.
- Karadaş (2003), Çağfer, *Bâkîllânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa.
- Kehhâle (1376/1957), Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin -Terâcimu'l-Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye-*, c. V, Beyrut.
- Köymen (1998), Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- el-Kütübî (1973), Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tah.: İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, c. II, Beyrut.
- Laoust (1999), Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, trc.: Ethem Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul.

- Lapidus** (2003), Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., c. I, İstanbul.
- Macit** (1996), Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay., İstanbul.
- **Mantran** (1981), Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev.: İsmet Kayaoğlu, Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yay., Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- **en-Neşşâr** (1971), Ali Sâmî', *Menâhıcu'l-Bahs 'inde müfekkiri'l-islâm*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire.
- es-Subkî** (t.y.), Ebû Nasr 'Abdilvehhâb b. Takiyyiddîn, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, c. III, Beyrut.
- **Suphî** (1405/1985), Ahmed Mahmud, *Fî 'İlmi'l-Kelâm -Dırâsetü'l-Felsefiyye li-Ârâ'i'l-Fıraki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn-*, c. II, Beyrut.
- es-Suyutî** (1384/1964), Celâlüddin, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, c. II, Beyrut.
- Turan** (2010), Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul.
- Usta** (2007), Aydın, *Şamanizmden Müslümanlığa -Türklerin İslâmlaşma Serüveni-*, Yeditepe Yay., İstanbul.
- Wensinck** (1982), A. S., *The Muslim Creed*, Cambridge At The Üniversity Press, Britain.