

e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 18

Sayı | Issue : 2

Aralık | December : 2020

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



Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 18

Sayı | Issue: 2

Aralık | December 2020

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:

KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

Eski Adla Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication With Former Title:

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

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

Sahibi / Owner

Mehmet BULĞEN

Editörler / Editors

Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology - Konya/Turkey

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

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

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

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / eylul980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

Dr. Tuğba GÜNAL / t.gunal@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

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

Arş. Gör. Bilal KIR / bilal_086@hotmail.com
Amasya University Faculty of Theology - Amasya/Turkey

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

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunilahiyat04@gmail.com
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Turkey

Arş. Gör. Kamile AKBAL / hilalakbal89@gmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

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

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

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

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / oguzbozoglul@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Turkey

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

Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK / zkansimsek@gmail.com
Bingöl University Faculty of Theology - Bingöl/Turkey

Recep ERKMEN (Doktora Öğr.) / recep.erkmen@nyu.edu
Indiana University - USA

Arş. Gör. Semra CEYLAN / semraceylan19@gmail.com
Bülent Ecevit University Faculty of Theology - Zonguldak/Turkey

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

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

Zeliha ULUYURT (Doktora Öğr.) / zelihauluyurt89@gmail.com
McGill U. Institute of Islamic Studies - Canada

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / myurdagur@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology - İstanbul/Turkey

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

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

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

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE / maltaie@yu.edu.jo
Yarmouk University Faculty of Sciences - Irbid/Jordan

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

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

Doç. Dr. İbrahim ASLAN / aslanteolog@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

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

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

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Turkey



Doç. Dr. Osman DEMİR / demirosmen1974@gmail.com
Ankara Hacı Bayram Veli U. Faculty of Theology - Ankara/Turkey

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / murat_kilavuz@hotmail.com
Bursa Uludağ University Faculty of Theology - Bursa/Turkey

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

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / evlu980@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Turkey

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

Assoc. Prof. Dr. Abzhlov Sultanmurat UTESHOVICH
/ sultanmurat.abzhlov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University - Kazakhstan

Asst. Prof. Ahmed Abdel MEGUID / aelsayed@svr.edu
Syracuse University - USA

*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / msaimyeprem@gmail.com
İstanbul Aydın University - İstanbul/Turkey

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ / ckaradas@uludag.edu.tr
Uludağ University - Bursa/Turkey

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

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / hulusiarslan@monu.edu.tr
İnönü University - Malatya/Turkey

Prof. Dr. Hülya ALPER / hulyaalper@hotmail.com
Marmara University - İstanbul/Turkey

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

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

Prof. Dr. Mahmut AY / may@ankara.du.tr
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Turkey

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

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / ramazanaltintas9@hotmail.com
Necmettin Erbakan University - Konya/Turkey

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

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

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

Prof. Dr. M. Basil ALTAİE / maltaie@yu.edu.jo
Yarmouk University - Irbid/Jordan

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

Doç. Dr. Abzhlov Sultanmurat UTESHOVICH / sultanmurat.abzhlov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University - Kazakhstan

Dr. Ahmet Abdel MEGUID / aelsayed@svr.edu
Syracuse University - USA

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

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

Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

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



EBSCO Academic Search Complete
(Başlangıç/Indexing Start: 01/08/2010)



DOAJ Directory of Open Access Journal
(Kabul Tarihi | Approval Date: 23/10/2018)



ULAKBİM Tr Dizin
(Kabul Tarihi | Approval Date: 02/04/2018)
Başlangıç/Indexing Start:
2017, Cilt/Sayı | Vol./Issue: 15/1



Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atf Dizini
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (500-700 kelime), İngilizce özet (500-700 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve isnad stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber Arapça ve İngilizce gibi diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Kader'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Kader, [Creative Commons Atf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 \(CC BY-NC-ND 4.0\) Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Tasarım / Design

Hasan CANSIZ & Ahmet Mekin KANDEMİR



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XIII Editörden
Editorial

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 397-431 Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
Kuruluşundan Günümüze Türkiye'nin Kelâm Birikimi: Ankara İlahiyat Örneği
Kalam Corpus of Turkey From Beginning Until Now: The Case of Ankara Divinity School
- 432-469 Doç. Dr. Hüseyin MARAZ
Din Edebiyat ve Siyaset Üçgeninde Sâlih bin Abdülkuddûs
Şâlih bin 'Abd al-Quddûs in the Triangle of Religion, Literature and Politics
- 470-487 Doç. Dr. Engin ERDEM
İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı
Goodness and Infinity: The Meaning of Death and Life in al-Mâturîdî and al-Dabûsî's Metaphysics
- 488-499 Dr. Öğr. Gör. Nazif MUHTAROĞLU
Plantinga and Ash'arites on Divine Simplicity
Tanrı'nın Basitliği Üzerine Plantinga ve Eş'ariler
- 500-538 Dr. Hamdullah ARVAS
Kelâm'da "Ta'lîm-i Esmâ": Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi
The Theory of Ta'lim al-Asma in Kalâm: The Matter of Naming Divine Meanings in the Context of Language Theories
- 539-569 Arş. Gör. A. İskender SARICA
Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar
Abbâd b. Sulaymân's Emphasis of Divine Trancendence: God's Names and Attributes
- 570-586 Dr. Öğr. Ü. Seyithan CAN
Modern Bilimin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım
A Conventionalist Approach to Human Actions in Classical Kalam With Regards To the Theory of Motion in Modern Anatomy



- 587-616 Meliha BİLGE
Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme
Abû Ishâq Ebrâhîm b. Sayyâr al-Nazzâm's Understanding of The Miracle: An Analysis Within The Framework of Nazzâm's Theory of Nature
- 617-641 Öğr. Gör. Tarık TANRIBİLİR - Arş. Gör. Esra HERGÜNER
Şemsüddîn es-Semerkandî'de Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspat
Proof of the Prophethood of the Prophet Muhammad in the Context of the Bible in Shamsuddîn al-Samarqandî
- 642-665 Saim GÜNGÖR
Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât'ta Bilgi Konusuna Yaklaşımı
Sirâjuddîn al-Urmawî's Approach to Epistemology in Sharh al-Ishârât wa al-Tanbîhât
- 666-724 Dr. Arş. Gör. Mustafa Bilal ÖZTÜRK
Muslihuddin Kesteli'nin Hâşiyetü's-sugrâ 'ale'l-muqaddimâti'l-erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik
A Critical Edition of the "Hâshiya 'alâ Muqaddimât al-Arba'a" of Muslihu'd-Dîn al-Kastali and an Analytical Interpretation of the Work
- 725-743 Yayın Esasları
Publication Standards



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli KADER okurları,

Bir önceki sayımızın yayınından bu yana akademik çalışmalarımız da eğitim-öğretim faaliyetlerimiz de maalesef Covid-19 salgınının gölgesinde yürüyor. İnsanlık, yaşamın kırılmasını bu kadar yaygın ve yakın bir tehdit olarak ilk kez tecrübe ediyor. Her gün ülkemizde neredeyse geniş kanatlı bir uçağın düşüşüyle kaybedilen yolcular kadar insanımızı kaybediyoruz. Kaybettiğimiz bu canlarımıza eklenen başka bir acı gerçeğimiz daha var: “Alimin ölümü, alemin ölümüdür” hadisinin hepimize hatırlattığı bir gerçek bu. İlim dünyasından kayıplarımız, can kaybının ötesinde bir anlam taşıyor hepimiz için. Ankara İlahiyatın değerli hocası Prof. Dr. Hasan Onat ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi’nden Kelamcı hocamız Öğr. Gör. Mehmet Emin Yekdeş kayıplarını çok daha yakından hissettiğimiz değerlerimiz. Bu vesileyle hem iki hocamıza hem de isimlerini anamadığımız tüm kayıplarımıza minnetimizi ifade ediyor ve onları rahmet-i Rahman’a emanet ediyoruz.

Tam da kendilerine daha fazla ihtiyaç hissettiğimiz bir zamanda aramızdan ayrıldı bu değerler. Zamanımız, neden onlara daha çok ihtiyaç hissettiğimiz bir zaman?

Pandemi gibi bütün bedenleri esir alan travma zamanlarında dinin insan yaşamlarına rehabilite eden, onaran, umut veren etkin bir güç olarak girmesi beklenirdi. Ama ortadaki resim durumun böyle olmadığını gösteriyor. Tam tersine, İlahiyat alanında bir paradigma tükenmesi hissi yaşanmaktadır. Bu his İlahiyatın zihinlerdeki statüsü konusunda son derece tedirgin edici sonuçlar yaratmaya adaydır. Bilgiyi sadece kullanmaya mahkûm olan, onu hiçbir zaman icat edemeyecek insanların ürkütücü ikincilliğini iliklerimize kadar hissetmeye başladık. İkincil düşüncelerin kaderi, yavaş yavaş zihinlerden ve insan yaşamlarından elini eteğini çekip gitmek şeklinde olmuştur. Her seviyeden insanımızın zihnen dine-diyane bu kadar yabancılaşması, bu el-etek çekişin ilk yakın sonucu durumundadır.

Bu paradigma tükenmesine ek olarak İlahiyat, aynı sorun alanlarında patinaj yapması ve popüler gündeme anlık tüketilen viral temalar servis etmesi sebebiyle de ciddi bir tehdit altındadır. Bu tehdit, öncelikle saygınlık kaybıdır. İkinci olarak da dinin kullandığı dilin sanki mitik bir dünyadan insanlara hitap ediyormuş hissini uyandıran sahilik/otantisite kaybıdır.

Üzerimizdeki sorumluluk, bağımlılığa ve çevreselliğe hapsolan bir düşünceyi yeniden bağımsız ve merkezi kılma sorumluluğudur. Farklı disiplinlerin söz dağarcığını da kullanarak ilahiyatı geniş bir bilimsellik ağının parçası yapma ve insan yaşamlarında daha etkin bir şekilde var kılma sorumluluğudur.

Bir ağaç ne kadar yükselirse o kadar derine kök salar, salmak zorundadır. İlahiyatın yükselip gelişmesi onu zorunlu olarak kök salmaya sevk etmektedir. Ve her kök zorunlu olarak besleneceği kaynak arayışına girmektedir. Bu kök bazen geçmişin birikimidir; bazen bugün Doğu'da-Batı'da üretilendir.

KADER'in elinizdeki sayısı geleneksel birikiminden de bugünün Doğusu ve Batısından da renkler taşıyan bir içeriğe sahip. KADER'in bu donanımla size ulaşmasında emeği geçen bütün yazar hocalarımıza müteşekkirimiz. Makalelerin kabulünden yayımlanma aşamasına kadar özverili bir şekilde çalışan KADER'in değerli editoryal ekibine de teşekkür borçluyuz.

2021 yılının bütün insanlığa barış, huzur, bereket ve sağlık getirmesi dileklerle,

Editörler a.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

KURULUŞUNDAN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE’NİN KELÂM BİRİKİMİ: ANKARA İLAHİYAT ÖRNEĞİ

Rabiye ÇETİN

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara
Associate Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Turkey

rgecdogan@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4706-0022

ror.org/01wntqw50

Öz

Bu makale Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşundan günümüze Kelâm Anabilim Dalı'nı; kuruluşu, akademik yapılanması, felsefesi, ulusal ve uluslararası düzeyde dinî düşünceye katkısı çerçevesinde ele almaktadır. Çalışmada öncelikle 1900'lü yılların başından Cumhuriyet dönemine uzanan süreçte Türkiye'deki yüksek din öğretimi hakkında bilgi verilmiş, bu öğretim içinde kelâm ilminin yeri genel olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulduğu 1949 yılından günümüze kadar kelâm alanına ilişkin süreç ise iki tarihsel dönem üzerinden incelenmiştir. Bu dönemlerden ilki, İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşunda İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü altında bir ders olarak okutulmasından ayrı bir kürsüye dönüştüğü 1974 yılına kadar olan süreç ve 1974 yılından günümüze kadar yaşanan süreçtir. Bu çerçevede fakültenin kuruluşundan günümüze kelâm alanının tarihsel seyri; akademik kadroda yer alan öğretim üyeleri, ders içerikleri, akademik zihniyet, yapılan çalışmalar, çalışılan tezler üzerinden ele alınmıştır. Çalışmada tarihsel seyrin tespitinde öğretim üyelerinin özlük dosyaları, ders içeriklerinin belirlenmesinde ise özel olarak hazırlanan ders notları ve alan akademisyenlerinin eserleri temel kaynak olarak kullanılmıştır.

3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu uyarınca kapatılan medreselerin yerine batılı tarzda kurulan İstanbul Dârülfünun'unu bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi'nde yüksek din öğretimi sürdürülmüştür. 1933 yılında öğrenci azlığı sebebiyle söz konusu fakülte kapanmıştır. Kasım 1949 yılında eğitim-öğretim faaliyetine başlayan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılıncaya kadar geçen 16 yıl boyunca Türkiye'de yüksek din öğretimi yapılmamıştır. Bu süre zarfında, din alanında yetişmiş uzmanlara duyulan ihtiyaç gün yüzüne çıkmıştır. Bu ihtiyacı karşılamak amacıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Yeni açılan fakültede ilahiyat alanına ilişkin disiplinlerin öğretiminin yanı sıra felsefe, psikoloji, sosyoloji, yabancı diller vb. ilimlerin öğretimi de yapılarak çok yönlü bir birikime ve bakış açısına sahip ilahiyatçıların yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaca binaen açılan fakültenin akademik yapılanmasında yer alan kürsülerden biri de İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'dür Akademik yapılanmanın kürsü sistemine göre düzenlendiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Kelâm ilmi, 1974 yılına kadar İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü bünyesinde bir ders olarak okutulmuştur. Bu kürsü bünyesinde İslam dini esasları, İslam mezhepleri tarihi ve kelâm derslerinin öğretimi yapılmıştır. Kürsünün ilk hocası Prof. Dr. Yusuf Ziya Yörükân'dır. Süreç içerisinde akademik kadroda değişiklikler olsa da 1974 yılına kadar kelâm alanına katkı sağlayan önemli isimlerden biri de Muhammed Tavî et-Tancî'dir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm disiplinin bilimsel hüviyetini kazanmasında ve geliştirmesinde Yörükân ve Tancî'nin katkıları dikkate değer niteliktedir. Bu bilim insanları kendi çalışmalarıyla kelâm alanına, yöntem ve içerik açısından önemli katkılar sundukları gibi kendilerinden

sonra bu alanda çalışacak bilim insanlarının yetişmesini de sağlamışlardır. Zira Kelam Kürsü'sünün/Anabilim Dalı'nın kurucusu olan Hüseyin Atay'ın doktora danışmanı M. Tavî't et-Tancî'dir. 1974 yılında Hüseyin Atay'ın Profesör olması ile birlikte kelâm dersi, İslâm Dini ve Mezhepleri Kürsüsünden ayrılarak bağımsız bir kürsü hüviyetini kazanmıştır. Kelâmın bir dersten kürsüye dönüşme sürecinin mimarı Prof. Dr. Hüseyin Atay'dır. Atay'ın çabaları ile kelâmcılık, Türkiye'de bir akademik disiplinin üyesi olmaktan daha ziyade kimliğe dönüşmüştür. Bu süreçte Atay, alana ilişkin önemli çalışmaların yanı sıra üretilen bilimsel dini bilginin halka ulaştırılması amacıyla ciddi gayret göstermiştir. Bu çabasının dikkate değer sonuçlarından biri 1982 yasasıyla ilk ve orta dereceli okullarda din derslerinin zorunlu hale getirilmesidir.

Yörükân, Tancî, Atay ve yetiştirdikleri akademisyenler Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'nda yaptıkları çalışmalarda; Kur'an ve akıl vurgusu, eleştirel düşüncenin ilahiyat alanı için önemi, insan merkezli kelam düşüncesi, güncel problemlere çözüm üretme çabası, Mu'tezile ve Mâtürîdîlik üzerine yapılan araştırmalar, klasik kelâm birikiminin günümüze kazandırılması amacıyla yapılan tahkik ve tercüme faaliyetleri ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede yapılan bilimsel çalışmaların özünde dini düşüncenin tahlilinde ilahi olanla insani olan arasındaki ayrımın doğru tespit edilmesinin önemine işaret edilmektedir. Ayrıca insana, yaşamının anlamı ve değerine ilişkin bir perspektif kazandırılması amaçlanmaktadır. İnsan merkezli kelam anlayışının sistematik bir biçimde birey, sorumluluk ve ahlak temelinde ele alındığı Kelâm Anabilim Dalı'nda, kelâm ilmi sadece soyut kurgulardan ibaret olan bir düşünce sistemi olarak değil, çevremizde ve dünyada olup bitenlere ilişkin bir bakış açısı geliştirme ve kazandırma işlevine sahip bir disiplin olarak yapılandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Türkiye'de dinî düşünce, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Öncü kelâmcılar, Geleneğin tahlil ve tenkidi, Akademik katkı.

KALAM CORPUS OF TURKEY FROM BEGINNING UNTIL NOW: THE CASE OF ANKARA DIVINITY SCHOOL

Abstract

The present article discusses the Department of Kalam, its foundation, academic structuring, philosophy, and contribution to religious thought at the national and international level since the establishment of Ankara University Faculty of Divinity. The process regarding the field of Kalam since the establishment of Ankara University Faculty of Divinity in 1949 has been studied over two historical periods. The first is the period from its being taught as a course under the Chair of the History of Islam and Sects during the establishment of the Faculty of Divinity to 1974 when it turned into an independent chair, and the second is the process from 1974 to the present.

Higher religious education was continued in the Faculty of Theology, established under the Istanbul Dârülfunûn, which was constructed in the western style instead of the madrasahs that were closed in accordance with the Law of Unification of Education (Tawhid Tadrisât) adopted on March 3, 1924. The faculty in question was closed in 1933 due to the shortage of students. Until Ankara University Faculty of Theology, which started its teaching activities in November 1949, was opened, there was no higher religious education for 16 years in Turkey. During this time, the need for experts trained in the field of religion emerged. In order to meet this need, Ankara University Faculty of Theology was opened. In the newly opened faculty, it is aimed to train theologians with versatile knowledge and perspective by teaching philosophy, psychology, sociology, foreign languages, as well as teaching disciplines related to the field of theology. One of the chairs in the faculty's academic structure opened for this purpose was the chair of History of Islam and Sects. In Ankara University Faculty of Theology, where the academic structuring was organized according to the chair system, the science of Kalam was taught as a course within the Chair of the History of Islam and Sects until 1974. Within this chair, the teachings of Principles of Islam, the history of Islamic sects, and Kalam lessons were carried out. The first instructor of the chair was Prof. Yusuf Ziya Yörükân. Although there were changes in the academic staff during the process, one of the important names that contributed to the field of kalam until 1974 was Muhammad Tavî't al-Tanji. These scholars not only made significant contributions to the field of Kalam in terms of method and content with their own studies but also taught scholars to work in this field after them. The doctoral advisor of Hüseyin Atay, who is the founder of the Kalam Chair/Department, is M. Tavî't al-Tancî. In 1974, when

HüseyinAtay became a professor, the Kalam course was separated from the Chair of Islam and Sects and gained the status of an independent chair. HüseyinAtay is the architect of the transformation of Kalam from a lecture to a chair. As a result of Atay's efforts, being a theologian in Turkey has turned into an identity rather than being a member of an academic discipline.

In the studies carried out by Yörükân, Tancî, Atay and the academicians taught by them in Ankara University Faculty of Theology Department of Kalam, the emphasis on the Quran and reason, the importance of critical thinking in the field of theology, the human-centered theological thought, the effort to find solutions to current problems, the researches on Mu'tazila and Maturidism, the study and translation activities that are carried out to bring the classical theology to the present day come to the fore. In the essence of academic studies conducted within this framework, the importance of correctly determining the distinction between the divine and human in the analysis of religious thought is emphasized. In addition, it is aimed to give a perspective on the meaning and value of human life. In the Department of Kalam, where the human-centered understanding of kalam is systematically dealt with on the basis of individual, responsibility, and morality, the science of kalam is structured not only as a system of thought consisting of abstract fictions but a discipline that has the function of developing and gaining a perspective on what is happening around us and in the World.

Keywords: Kalam, Religious thought in Turkey, Ankara University Faculty of Divinity, Department of Kalam, Pioneer theologian, Analysis and criticism of tradition, Academic contribution.

Atf / Cite as: Çetin, Rabiye. "Kuruluşundan Günümüze Türkiye'nin Kelâm Birikimi: Ankara İlahiyat Örneği". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 397-431. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.811262>

Giriş

İslâm düşüncesinin kurucu disiplinlerinden biri olan kelâm ilmi, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Müslümanların karşılaştıkları iman ve ahlaka taalluk eden problemlere entelektüel ve teorik düzeyde çözüm üretme ihtiyacına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. İslâm dininin kurucu metni olan vahyi anlama ve buna bağlı olarak bir dünya görüşü üretme çabası sonucunda hicri 2. asırda tedvin edilmeye başlayan kelâm, bizzat Müslümanlar tarafından kurulan ve geliştirilen orijinal bir disiplindir. Tarihsel süreçte eğitim-öğretim faaliyetleri içinde önemli bir yeri olan kelâm ilmi, her dönemde, temel düzeyde inanç esaslarının öğretiminin yapıldığı akâid, ihtisas düzeyinde ise varlık, bilgi ve ilahiyat vb. konuların ele alındığı kelâm üst başlığı altında okutulmuştur. Muhtelif dönemlerde farklı içerik ve materyallerle eğitimi yapılan kelâm ilminin içeriğinin güncellenmesine yönelik ihtiyaç özellikle 19. yüzyılda dillendirilmiş ve bu yönde çabalar sarf edilmiştir. Zira bu dönemde başta Osmanlı Devleti olmak üzere Müslüman toplumlar, Batı karşısında üstünlüğünü kaybetmiş ve bu durumun üstesinden gelmek adına yenilenme arayışı sürecine girmişlerdir. Batı'da Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm ve Panteizm gibi düşünce akımlarının Osmanlı toplumuna etki etmesiyle birlikte, bu akımların Tanrı, din, nübüvvet, ahiret gibi dinin temel savları ile çelişen ve bu savların bilgisel temelini ve değerini reddeden iddiaları, kelâm ilminin yenilenmesine duyulan ihtiyacın daha fazla gün yüzüne çıkmasına neden

olmuştur. Bu amaçla yapılan Yeni İlm-i Kelâm çalışmalarının, İslâm düşüncesinin yenilenmesi çabaları arasında ayrı bir önemi vardır.¹

Osmanlı'da yaşamın her alanında topyekûn yenilenme sürecinin resmi başlangıcı olarak tarihlendirebileceğimiz Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve devamındaki süreçte, en önemli ıslahat alanlarından biri eğitim olmuştur. Bu dönemde Batılı tarzda pek çok okul açılmış ve yüksek din eğitimi de bu durumdan etkilenmiştir. Resmî açılışı 31 Ağustos 1900 tarihinde yapılan Dârülfünûn-ı Şâhâne'deki Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi, 18 Ekim 1914 tarihinde kapatılışına kadar, Batı tarzında açılan bir eğitim kurumu bünyesinde, yüksek din eğitimi veren bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür.² Kapatılışının ardından 3 Mart 1924 tarihindeki Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na kadar geçen süreci ise, yüksek din eğitimi açısından iki dönemde incelemek mümkündür. Bunlardan ilki 1914-1918 yılları arasında I. Abdülhamid Medresesi'ndeki Medresetü'l-Mütehassısın'de yürütülen din öğretimi faaliyeti diğeri ise 1918-1924 yılları arasında Süleymaniye Medresesi'nde yürütülen din öğretimi faaliyetidir.³ Cumhuriyet dönemine gelindiğinde yüksek din öğretiminin, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla düzenlendiği, medreselerin kaldırılarak yerine İstanbul Dârülfünun'una bağlı bir İlahiyat Fakültesi açıldığı görülmektedir. Açılan fakültede okutulan derslerden birisi de Kelâm Tarihi'dir. Söz konusu ders, 1933 yılında öğrenci azlığı gerekçe gösterilerek fakültenin kapatılmasına kadar Şerafeddin Yaltkaya ve İzmirli İsmail Hakkı tarafında okutulmuştur.⁴

Dârülfünun kapatıldıktan sonra yerine kurulan İstanbul Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi yer almamıştır. Ancak Edebiyat Fakültesi'ne bağlı ve sadece araştırma yapılması amacıyla İslâm Tedkikleri Enstitüsü kurulmuş, müdürlüğüne ise Şerafeddin Yaltkaya atanmıştır. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi hocalarından bir kısmı, enstitünün 1941 yılında kapatılışına kadar burada görev yapmışlardır.⁵ Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin kapatıldığı 1933 yılı ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açıldığı Kasım 1949 yılları arasında yükseköğretimde din öğretimi yapan bir fakülte yer almamıştır.

Din öğretimi alanındaki eksikliği gidermek amacıyla 4 Haziran 1949 yılında dönemin hükümeti tarafından meclise Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açılmasına yönelik bir kanun teklifi sunulmuştur. Bu kanun teklifinde, açılması amaçlanan İlahiyat Fakültesi'nin işlevi şu şekilde ifade edilmiştir:

“Din meselelerin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihâtalı din adamları yetiştirilmesi için lüzumlu şartları sağlamak

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Rabiye Çetin, “Tanzimattan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları 1”, *Dini Araştırmalar* 16/42 (Ocak-Haziran 2013), 9-38.

² Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/524.

³ Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), 14-17.

⁴ Mehmet Ali Ayni, *Darü'l-Fünun Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927), 60.

⁵ Mahmut Kaya, “İslâm Tedkikleri Enstitüsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/56; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 64-68.

maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir ilahiyat fakültesinin kurulması kararlaştırılmıştır...”⁶

Bu amaçla kurulan fakültede okutulması gereken dersler 3 Eylül 1949 tarih 394 numaralı senato kararınca temel ve yardımcı dersler olmak üzere şu şekilde planlanmıştır:⁷

- 1 - Dinler Tarihi(Mukayeseli)
- 2 - İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi
- 3 - Din Felsefesi
- 4 - İslâm Felsefesi
- 5 - İslâm Doktrini (Kaynakları: Kur’an, Hadis vs.)
- 6 - Psikoloji ve Ahlak

Yardımcı Dersler

- İslâm Sanatı
- İslâm Hukuku
- Türkçe Dinî Metinler
- Arapça
- Farsça
- Yabancı dil

Fakültede okutulacak derslerin genel çerçevesini belirleyen listede çok az dersin ismine yer verilmiştir. Zira İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nde “tefsir ve tefsir tarihi, hadis ve hadis tarihi, fıkıh tarihi, içtimaiyât, ahlâk, din-i İslâm tarihi, Arap edebiyatı, felsefi din, kelâm tarihi, İslâm feylosofları, tasavvuf tarihi, felsefe tarihi, İslâm bediiyatı, hali hazırda İslâm mezhepleri, akvâm-ı İslâmiyye etnoğrafyası, Türk tarihi dinisi, tarihi edyân”⁸ dersleri okutulmuştur. Bu liste ile yeni kurulan fakültenin ders listesi kıyaslandığında çerçeve programda çok az dersin yer aldığı ancak bu programda yer verilmeyen kelâm, tefsir, fıkıh ve bu ilimlerin tarihinin okutulduğu dersler bir grup halinde, hazırlanan müfredata eklenmiştir. Temel ve yardımcı dersler şeklinde planlanan ders gruplarının hangi dersleri içerdiğini 1951-1952 öğretim programından takip etmek mümkündür. Buna göre 1. sınıfta, daha sonraki yıllarda öğretimi yapılacak olan temel ilahiyat derslerinin kaynak dilleri olan Arapça ve Farsça öğretimi esas alınmış, bunun yanında Almanca-Fransızca veya İngilizce gibi Batı dilleri de öğretilmiştir. İlahiyat öğretimine giriş dersi olarak nitelendirebileceğimiz İslâm dini esasları dersi de bu programda yer almıştır. Diğer 3 yılda ise günümüzde Temel İslâm Bilimleri, Felsefe ve Din

⁶ TBMM Tutanak Dergisi, Dönem VIII (101. Birleşim /4 Haziran 1949), Cilt:20, Toplantı 3, 279. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c020/tbmm08020101.pdf>, erişim tarihi: 08.10.2020.

⁷ Eyüp Baş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin Açılış Süreci”, *Türkiye’nin İlahiyat Birikim Ankara İlahiyat’ın 70 Yılı (1949-2019)*, ed. Eyüp Baş vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınlar, 2019), 54-55.

⁸ *Darülfünun Talimatnamesi* (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası1932), 6.

Bilimleri, İslâm Tarihi ve Sanatları bölümleri altında yer alan bilim dallarının her birine programda yer verilmiştir.⁹

Fakültenin kuruluşundan 1981 yılında düzenlenen Yükseköğretim Kanunu'na kadar akademik yapılanma kürsü sistemi üzerinden planlanmıştır. Bu çerçevede fakültenin öğretim programında yer alan derslerin her biri mevcut kürsülerin altında verilmiştir. Kuruluş aşamasında fakülte akademik yapılanmasında ayrı bir kürsü olarak yer almayan kelâm, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü altında bir ders olarak okutulmuştur.

Kelâm öğretiminin Cumhuriyet döneminde geçirdiği değişim ve dönüşümün daha iyi anlaşılması açısından din öğretiminin Cumhuriyet dönemindeki serencamı hakkında genel bir portre çizilmiştir. Bununla birlikte çalışmanın özünü, kuruluşundan günümüze Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesindeki kelâm öğretiminin tarihsel seyri teşkil etmektedir. Bu çerçevede konu, kelâm dersinin müfredattaki yeri, ders içeriği ve okutulan kitaplar, dersi veren öğretim üyeleri ile alanın akademik katkıları üzerinden irdelenmiştir. Bunun yanı sıra Kelâm Anabilim Dalı'nın fakülte akademik yapılanmasındaki yeri de tespit edilmiştir. Kelâm Anabilim Dalı'nın dinî düşünceye katkısı; yazılan telif, tercüme ve tahkik eserler, tezler ve öğrenci yetiştirme sürecine katkıları bakımından değerlendirilmiştir. Bu bilgilerin ortaya konulması ve değerlendirilmesi açısından çalışmada hem betimsel hem de metin analizine dayalı değerlendirmeyi esas alan bir yöntem kullanılmıştır. Bu amaçla fakülte yönetim kurulu belgeleri, personel özlük dosyaları ve tarihsel sürece ilişkin tüm tarihi belge ve biyografik-otobiyografik eserlere müracaat edilmiştir.

1. 1949'dan 1974'e: İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi Kürsüsü İçinde Bir Ders Olarak Kelâm

Kürsünün ilk profesörü, 21 Kasım 1949 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Kurulu üyeliğinden İlahiyat Fakültesi İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi profesörlüğüne atanan Yusuf Ziya Yörükân'dır. Yörükân, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'ne bağlı olarak okutulması kararlaştırılan kelâm dersinin ilk hocasıdır.¹⁰ 1949-1953 yılları arasında kelâm dersini okutan Yörükân'ın ders yükünü azaltmak ve öğretim üyesi kadrosunu zenginleştirmek amacıyla fakülte dışından görevlendirmeler yapılmıştır. Bu amaçla 4.03.1953 tarihinde alınan profesörler kurulu kararıyla Hasan Hüsnü Lostar¹¹ kelâm dersi

⁹ Cemal Tosun, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Akademik Yapılanma ve Öğretim Programları Gelişimi (1949-2019)", *Türkiye'nin İlahiyat Birikim Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019)*, ed. Eyüp Baş vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınlar, 2019), 90.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, "Yusuf Ziya Yörükân", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1-2, (1954), 90; Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/Fakültenin Kuruluşunun 40. Yılı Özel Sayısı (1989), 11.

¹¹ 1808 yılında Hopa'da dünyaya gelen Hasan Hüsnü Lostar, Süleymaniye Medresesi'nden ve Medresetü'l-Kuzât'dan mezun olmuştur. Meşihat-ı İslâmiye Ders Vekâleti'nce Dersiâmlık payesi verilen Lostar, 1921-1949 yılları arasında çeşitli görevlerde bulunmuştur. 11 Ağustos 1949'da Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatına başkan yardımcısı olarak atanmıştır. Bu görevde iken 21 Ağustos 1952'de emekli olmuştur. *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989*, (Ankara: y.y., 1989), 35.

öğretim görevliliği kadrosuna atanarak bu dersi okutmuştur.¹² İncelenen profesörler kurulu kararlarından Lostar'ın kısa bir süre fakültede kelâm dersi verdiği anlaşılmaktadır. Zira 2.12.1953 tarihli toplantıda Lostar'ın fakülteden ayrıldığı ve bu toplantıda alınan 86 sayılı kararlar kelâm derslerini vermek üzere İsmail Ezherli'nin¹³ öğretim görevliliğine atandığı tespit edilmiştir.

Fakültenin akademik açıdan güçlendirilmesi amacıyla açılan kelâm dersi asistanlık kadrosuna 1952 yılında Lütfü Doğan atanmıştır. Doğan, Hilmi Ziya Ülken'in danışmanlığında “*en-Nizâm fi Usuli'd-Dîn ve Eş'ari Ekolü*”¹⁴ başlıklı tezi ile doktorasını tamamlamıştır. Doktorası bitmeden Diyanet İşleri Başkanlığı'na geçen Lütfü Doğan Ankara müftülüğü görevine başlayarak kelâm alanındaki akademik görevini bırakmıştır.¹⁵

Yusuf Ziya Yörükân'ın 1954 yılında vefatı ve ders vermek üzere kısa süreliğine atanan öğretim görevlileri ile dersin öğretiminin yapılmasında yaşanan zorluklar kelâm alanında ders verecek hoca ihtiyacı konusundaki sıkıntıyı gün yüzüne çıkarmıştır. Bu ihtiyacı karşılamak amacıyla 5.10.1954 tarihinde Zafer Gazetesi'nde fakültede ilk kez kelâm dersi için öğretim görevlisi ilanına çıktığı görülmektedir. Ankara Üniversitesi Zât İşleri Müdürlüğü'nün gönderdiği 27.12.1954 tarih ve 31-1094/2963 sayılı yazı ile doçent kadrosuna naklen tayin edilen Nafiz Danışman, 10.01.1955 tarihinde fakültedeki görevine başlamıştır. Özlük dosyasındaki bilgilerden hareketle Danışman'ın 1955-1956 eğitim-öğretim yılından başlayarak fakülteden ayrıldığı 1.12.1960 yılına kadar III. sınıf kelâm dersini okuttuğu tespit edilmiştir.¹⁶

İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü bünyesinde kelâm ile birlikte okutulan derslerden biri de İslâm dini esasları dersidir. 1949-1952 yılları arasında kürsünün ilk ve tek öğretim üyesi olan Yörükân, İslâm dini esasları dersini de okutmuştur. 1952 yılında

¹² Söz konusu bilgiye Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurul defterlerinin taranması sonucu ulaşılmıştır. 4.03.1953 tarihinde gerçekleştirilen profesörler kurulu toplantısında aynı tarih ve 12 sayılı kararlar H. Hüsnü Lostar, kelâm dersini okutmakla görevlendirilmiştir.

¹³ İsmail Ezherli, 1906 yılında günümüzde Bulgaristan sınırları içinde yer alan Omurtak kazasının Otibel köyünde doğmuştur. 1940 yılında Ezher Üniversitesi'nin Şeriat Fakültesi'nden mezun olan Ezherli, 1941-1949 yılları arasında Şumnu'daki Medresetu'n-Nüvvab'da müderrislik yapmıştır. 1950-1957 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu memurluğu, aynı kurulda mümeyyizlik ve kurul üye yardımcılığı görevlerini ifa etmiştir. 1958 yılında profesörler kurulu kararı ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça okutmanlığı görevine tayin edilmiştir. 1966 yılında Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliği görevinde de bulunan Ezherli 26 Temmuz 1976 tarihinde vefat etmiştir. *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989*, 81.

¹⁴ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tez salonunda bulunan ve 297.481. DOÇ.A yerel yer numarasıyla kayıtlı olan tezin künyesinde tez danışmanının Hilmi Ziya Ülken olduğu bilgisi yer almaktadır.

¹⁵ Lütfü Doğan'ın 31.01.1956 tarihinde doktora tez süresinin bitmesi ve bu süre içerisinde doktora tezini tamamlayamaması nedeniyle kelâm asistanlığından ilişkisi kesilmiştir. Söz konusu bilgi, Lütfü Doğan'ın özlük dosyasındaki 31.01.1956 tarihli belgeye dayanmaktadır.

¹⁶ Söz konusu bilgiye Nafiz Danışman'ın özlük dosyasında, Dekan Or. Prof. Sabri Şakir Ansay'ın öğretim görevlisi Nafiz Danışman'a girdiği derslere ilişkin sınav gün ve saatlerini bildiren 1.10.1955 tarih 824 sayılı yazı, 23.05.1956 tarih ve 455 sayılı yazı, 510.1956 tarih 804 sayılı yazı ve 1.6.1957 tarih 576 sayılı yazı gibi görevlendirme yazılarına binaen ulaşılmıştır.

Kemal Edip Kürkçüoğlu, İslâm dini esasları dersi öğretim görevliliğine atanmıştır.¹⁷ Dersi okuttuğu ilk dönem, ders saati-müfredat uyumsuzluğuna dikkat çeken Kürkçüoğlu, I. sınıfta haftada 2 saat olarak okutulan söz konusu dersin II. sınıfta da haftada 1 saat olarak okutulması teklifini, yazdığı dilekçe ile kürsü profesörü Yörükân'ın mütalaasına sunmuştur.¹⁸ Söz konusu teklif 1955-1956 öğretim yılında uygulamaya geçmiştir.¹⁹ M. Edip Kürkçüoğlu 1952 yılından görevinden ayrıldığı 1960 yılına kadar İslâm dini esasları dersini okutmuştur.²⁰

Kürkçüoğlu fakülteden ayrılınca 1960-1973 yılları arasında 11.11.1960 tarihinde toplanan profesörler kurulu 157 sayılı toplantı ve 905-904 karar sayısıyla Kur'an ve İslâm dini esasları dersini I. ve II. sınıflara haftada üç saat okutmak üzere öğretim görevliliğine Osman Keskiöğlü'nu tayin etmiştir.²¹ Kelâm dersini okutan Danışman da fakülteden ayrılınca kelâm dersi, Muhammed Tavî et-Tancî tarafından verilmiştir. Tancî, 1953 yılında İslâm Felsefesi Kürsüsü profesörü olarak fakültedeki görevine başlamış ve 1953-1960 tarihleri arasında fakültede İslâm felsefesi ve İslâm mezhepleri tarihi dersine girmiştir. 1960-1962 yılları arasında kelâm dersini de okutmuştur.²² Ayrıca Tancî, o dönem İslâm Felsefesi Kürsüsü asistanı olan Hüseyin Atay'ın hazırladığı ve resmen İslâm Felsefesi Kürsüsü'nde hazırlansa da konusu ve yöntemi itibarıyla ülkemizde kelâm alanında yapılmış ilk doktora tezlerinden biri olarak kabul edilen "*Kur'an'a Göre İman Esaslarının Tespiti ve Müdafası*" isimli tezin de danışmanlığını yapmıştır.

Tancî'nin ülkesine dönmesiyle birlikte kelâm alanında uzman bir hoca bulunmaması sebebiyle 1962-1964 yılları arasında III. sınıf kelâm dersini haftada iki saat olmak üzere fakülte dekanlığı görevini yürüten ve İslâm Tarihi Kürsüsü profesörü olan Prof. Dr. Neşet Çağatay okutmuştur.²³ 1965-1968 yılları arasında, 29.07.1960 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde kelâm dersi asistanlığına atanan ve 1964 yılında "*Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*" başlıklı teziyle doktorasını tamamlayan Kemal Işık, III. ve IV.

¹⁷ 29.01.1952 tarih ve 31-34/2001 sayılı yazı ile M. Edip Kürkçüoğlu İslâm dini esasları dersi öğretim görevliliğine atanmıştır.

¹⁸ M. Edip Kürkçüoğlu tarafından konuya ilişkin olarak 19.10.1952 tarihinde yazılan dilekçe.

¹⁹ 1955-1956 eğitim-öğretim yılında M. Edip Kürkçüoğlu'nun imtihan gün ve saatlerini bildiren 1.10.1955 tarih 825 sayılı yazı. Aynı amaçla 13.5.1956 tarih 455 sayılı yazıda da dersin öğretiminin I. ve II. sınıflarda yapıldığı görülmektedir.

²⁰ M. Edip Kürkçüoğlu'nun özlük dosyasında yer alan 20.6.1960 tarih 603 sayılı yazı ile İlahiyat Fakültesi M. Edip Kürkçüoğlu'nun görevinde ayrıldığını rektörlüğe bildirmiştir.

²¹ Osman Keskiöğlü'nun özlük dosyasında bulunan Keskiöğlü'nun İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na 12.12.1972 tarihinde verdiği ve 13.12.1972 tarih ve 1763 sayısıyla gelen evraka kaydedilen yazı.

²² Tancî'nin özlük dosyasında yer alan yönetim kurulu kararına göre 16.6.1954 tarihinde toplanan fakülte yönetim kurulu üyelerinin 2 sayılı kararı ile M. Tavî et-Tancî, İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü yönetimi ile görevlendirilmiştir. Ayrıca Dekan Or. Prof. Sabri Şakir Ansay'ın Prof. Tancî'ye girdiği derslere ilişkin sınav gün ve saatlerini bildiren 1.6.1957 tarih 573 sayılı yazısına binaen Tancî'nin 3. ve 4. sınıf dersi olan mezhepler tarihi dersine girdiği bilgisine ulaşılmıştır.

²³ Bu bilgiler Prof. Dr. Neşet Çağatay'ın özlük dosyasında bulunan ve Çağatay'a girdiği derslere ilişkin sınav gün ve saatlerini bildirmek amacıyla gönderilen 21.5.1962 tarih 582 sayılı yazı, 3.10.1962 tarih 1090 sayılı yazı, 24.5.1963 tarih 641 sayılı yazı ve 16.9.1963 tarih 1190 sayılı yazılara binaen tespit edilmiştir.

sınıf kelâm derslerini vermiştir.²⁴ Bu süreç içerisinde 1965 yılı itibariyle haftada 1 saat olmak üzere Doç. Dr. Yaşar Kutluay da kelâm dersi vermek üzere yönetim kurulu tarafından görevlendirilmiştir.²⁵ Ancak 1966-1968 yılları arasında Işık, kelâm derslerini deruhte etmiştir.²⁶

1967-1968 öğretim yılı bahar döneminde de kelâm derslerini okutan Yaşar Kutluay,²⁷ kelâm dersi verecek hoca konusunda çekilen sıkıntıdan bahsederek Dr. Hüseyin Atay'ı kelâm derslerini vermesi için İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'ne davet etmiştir. Yaşar Kutluay'ın davetini kabul eden Atay, 1968 yılı itibariyle kelâm derslerini vermeye başlamış ve aynı yıl doçent olmuştur.²⁸ İslâm felsefesi alanında doçentliğini alan Atay, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'ne kelâm doçenti olarak atanmış ve 1969 yılı itibariyle de III. ve IV. sınıf kelâm derslerini vermeye başlamıştır. O tarihte kürsü başkanlığını Doç. Dr. Yaşar Kutluay yürütürken kürsü bünyesinde Doç. Dr. Hüseyin Atay ve asistan Dr. Kemal Işık görev yapmaktaydı.²⁹

12 Aralık 1969 yılında Kutluay'ın denize açılıp kaybolmasından sonra Tancî, 1970-1971 öğretim yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne tekrar dönmüş İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü profesörlüğüne tayin edilmiştir.³⁰ 1970 yılı sonrasında kelâm akademik kadrosunun zenginleştirilmesi amacıyla 1971 yılında Cihat Tunç,³¹ 1972 yılında

²⁴ Görüldüğü üzere bu tarihten sonra müfredatta kelâm dersi 2 yıla çıkarılmıştır. Söz konusunun bilgileri Kemal Işık'ın özlük dosyasında bulunan 30 Ocak 1965 tarihinde rektörlük tarafından 7 Ocak 1965 tarihi yazısına verilen cevap yazısından tespit edilmiştir. Yazı İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'nü yöneten Doç. Dr. Yaşar Kutluay imzasıyla gönderilmiştir.

²⁵ 27.01.1965 tarih 280 sayılı yönetim kurulu kararlarından 8. kararda kelâm dersinin haftada 1 saat olmak üzere Doç. Dr. Yaşar Kutluay tarafından verilmesi kararlaştırılmıştır. Yaşar Kutluay'ın, özlük dosyasında bulunan, verdiği derslerin imtihan tarih ve saatlerini bildiren dekanlık tarafından gönderilen 21.5.1965 tarih 655 sayılı yazı ile 1.10.1965 tarih 1382 sayılı yazılarda kelâm dersini verdiği tespit edilmiştir.

²⁶ Dr. Kemal Işık'ın özlük dosyasında yer alan ve Işık'a girdiği derslere ilişkin sınav gün ve saatlerini bildirmek amacıyla dekan Prof. Dr. Kemal Balkan imzasıyla gönderilen 1.10.1965 tarih 1385 sayılı yazı. Ayrıca 18.5.1966 tarih 455 sayılı yazı ile 27.9.1966 tarih ve 924 sayılı yazı, 23.5.1957 tarih ve 561 sayılı yazı, 2.10.1967 tarih 1016 sayılı yazılar 1966-1968 yılları arasında Kemal Işık'ın kelâm derslerini okuttuğunu göstermektedir.

²⁷ Doç. Dr. Yaşar Kutluay'ın özlük dosyasında yer alan ve Kutluay'a girdiği derslere ilişkin sınav gün ve saatlerini bildirmek amacıyla gönderilen 22.6.1968 tarih 644 sayılı yazı.

²⁸ 28.11.1968 tarih 1830 sayılı yönetim kurulu kararıyla kadrosuz Doç. Dr. Hüseyin Atay ittifakla kelâm dersine atanmıştır.

²⁹ Kürsü 1968-1969 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 20. Söz konusu eser 1968-1969 yılı 17. devre mezunlarının hazırladığı yıllıktır.

³⁰ Tancî'nin özlük dosyasında bulunan 6.7.1970 tarih 1285 sayılı yazıda, Dekan Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu'nun Tancî'nin İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'ne profesörler kurulu karar ile atandığını ve bu kararın senato toplantısında kabul edildiği bildirilmektedir.

³¹ İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nca Ankara Üniversitesi Rektörlüğü'ne hitaben yazılan 24.12.1982 tarih ve 9068 sayılı yazıda Prof. Dr. Cihat Tunç'un 24.12.1982 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki görevine başladığı bildirilmiştir.

ise Mehmet Dağ,³² İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü bünyesinde kelâm dersi Dr. asistanı olarak göreve başlamışlardır. Cihat Tunç doktorasını Fricdrich Wilhelm Üniversitesi Felsefe Fakültesi İslâmî İlimler Bölümü'nde, Mehmet Dağ ise İngiltere Durham Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Bu süre zarfında fakültede İslâm mezhepleri tarihi dersine giren Tancî, 29 Aralık 1974 tarihinde vefat etmiştir.

2. 1974'den Günümüze: Anabilim Dalı Olarak Kelâm

1974 yılında Hüseyin Atay'ın profesör olmasıyla birlikte, kelâm ayrı bir kürsü hüviyeti kazanmıştır. Böylece Türkiye'de kelâm dersi resmen akademik bir disipline dönüşme imkânı bulunmuş ve kelâm düşüncesinin akademik çerçevede gelişmesinin zemini oluşturulmuştur. Dolayısıyla 1974 yılı itibarıyla "Kelâmcılık", Türkiye'de akademik bir disiplin olmanın ötesinde bir kimliğe dönüşmüş ve Atay bu kimliğin en önemli temsilcisi olmuştur.

Kelâm dersinin, Kelâm Kürsüsü'ne dönüşme süreci fakülte karar defterlerinden tespit edilebildiğimiz kadarıyla şu şekilde gerçekleşmiştir: kelâm dersinin, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'nden ayrılarak bağımsız bir kürsü olması ilk olarak, 10.06.1970 tarih ve 2079 sayılı profesörler kurulu kararı ile gündeme gelmiştir. Karar defterleri incelendiğinde bir öncekine benzer ve daha kapsamlı bir karar 6.12.1972 tarih 2441 sayılı kararlarla bir kez daha alınmıştır. Bu karar "Halen İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'ne bağlı olarak okutulan kelâm dersinin bu kürsüden ayrılması ve kelâm dersinin ayrı bir kürsü olarak tesisi ve ilgisi dolayısıyla İslâm dini esasları dersinin de Kelâm Kürsüsü'ne bağlanması ve İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'nün adının İslâm Mezhepleri Tarihi" olarak değiştirilmesi şeklindedir. Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu kararlar fiiliyata geçmediği için aynı karar 7.4.1974 tarih 121 sayı ile yeniden alınmıştır. 8.05.1974 tarih 135 sayılı kararlarla İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi Kürsü doçenti Atay, profesörlüğe yükseltilmiştir. Ayrıca bu toplantıda, Ankara Üniversitesi senatosunun 30.04. 1974 tarih ve 33/515 sayılı kararı uyarınca, alınan 141 sayılı karar ile nihai olarak kelâm bir kürsü olarak kabul edilmiştir. 142 sayılı kararlarla Prof. Dr. Hüseyin Atay, İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi Kürsüsü'nden Kelâm Kürsüsü'ne nakledilmiş ve Kelâm Kürsü başkanı olmuştur.

Kelâm Kürsüsü kurulduktan sonra 25.01.1977 tarihinde Mikdat Yalçın³³ asistan, 25.7.1977 yılında Mustafa Sait Yazıcıoğlu Dr. asistan, 15.01.1981 tarihinde ise Hanefi Özcan³⁴ asistan olarak kürsüde göreve başlamışlardır.

³² Prof. Dr. Mehmet Dağ, 28.01.1983 tarihinde Yükseköğretim Kurumu tarafından On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeliğine tayin edildiği 24.03.20183 tarih ve 1355 sayılı yazıyla Yükseköğretim Kurumu'na ithafen yazılan yazıda bildirilmektedir.

³³ Mikdat Yalçın, 1.07.1977 tarihinde Dr. asistan olarak Kelâm Kürsüsü'ne bağlı İslâm dini esasları alanında doçentlik tezine başlamıştır. Çalışma konusuna uygun olarak 17.11.1977 tarih 318 sayılı kararname ile İslâm dini esasları dersi asistanlığına atanmıştır. 17.09.1981 tarihinde istifa ederek İlahiyat Fakültesi Kelâm Kürsüsü'ndeki görevinden ayrılmıştır.

YÖK'ün kurulması tüm yükseköğretim kurumlarındaki yapılanmada belirli değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. YÖK'ün 1982 deki yükseköğretim yapılanması içinde İlahiyat Fakülteleri de yer almıştır. Buna göre fakülteadaki akademik ve idari yapılanma üç bölümden oluşmuştur. Bu bölümler:

- 1 - Tefsir ve Hadis Bölümü,
- 2 - Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü,
- 3 - İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Bölümü

Akademik bölümlere dair söz konusu yapılanma ile birlikte fakültenin öğretim programında da değişiklik yapılarak 1982-1983 öğretim yılı başından itibaren, yeni bir program yürürlüğe konulmuştur. Bu çerçevede 1972-1973 eğitim-öğretim yılından itibaren beş yıllık eğitim veren fakültenin programı hazırlık sınıfı sonrası dört yıl şeklinde planlanmıştır.³⁵

Bu idarî ve akademik yapılanma içinde Kelâm Anabilim Dalı, Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü'ne bağlı bir anabilim dalı olarak yer almıştır. Bu yapılanma içinde gerçekleşen asıl değişiklik İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü ile ilgilidir. Zira bu değişikliğe göre Fakültenin kuruluşundan 1974 yılına kadar İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü ismiyle, 1974-1982 yılları arasında İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü ismiyle akademik faaliyette bulunan bu kürsü, Kelâm Anabilim Dalı'na bağlı bir bilim dalı halinde düzenlenmiştir.³⁶ Bu değişikliğe binaen 1982-1991 yılları arasında Kelâm Anabilim Dalı'nın akademik kadrosu Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Hasan Onat, Dr. Ar. Gör. Ahmet Akbulut, Dr. Ar. Gör. Sabri Erdem, Ar. Gör. Muammer Esen, Ar. Gör. İlhami Güler, Ar. Gör. Sönmez Kutlu ve Ar. Gör. Şaban Ali Düzgün'den³⁷ oluşuyordu.

17.10.1991 tarihli YÖK kararnamesi ile fakülte bünyesinde yer alan akademik bölümler ve anabilim dalları yeniden düzenlenmiştir. Fakülteadaki bölümler Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ve İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü'nden oluşmuştur. Daha önce Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü içinde yer alan Kelâm Anabilim Dalı, bu düzenleme ile Temel İslâm Bilimleri Bölümü altında bir anabilim dalı olarak yer almıştır. Günümüzde ise "Kelâm Tarihi" ve "Sistemik Kelâm" alt dallarından oluşan bir yapı ile Kelâm Anabilim Dalı halen faaliyetlerini sürdürmektedir.

Akademik bölümlerdeki bu değişikliğin bir devamı da anabilim dalları için gerçekleştirilmiştir. Yükseköğretim Kurulu'nun 17.10.1991 tarih 2547 sayı 7-d/2 maddesi gereğince İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'nca 29.11.1991 tarih 04022-16-71/7474 sayısıyla rektörlüğe gönderilen yazı çerçevesince Üniversitelerde Akademik Teşkilatlanma Yönetmeliğinin 16. Maddesine binaen 1982 yılından itibaren Kelâm Anabilim Dalı

³⁴ Hanefi Özcan 22.09.1986 tarihinde Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde açılan Yrd. Doç. kadrosuna geçmiştir.

³⁵ Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 12.

³⁶ Sönmez Kutlu, "Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı, Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları", *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi*, 15/29 (2017), 9.

³⁷ Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 19.

bünyesinde bir bilim dalı olarak akademik katkı sunan İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm Anabilim Dalı'ndan ayrılarak ayrı bir anabilim dalı haline gelmiş Doç. Dr. Hasan Onat da anabilim dalı başkanı olarak atanmıştır.

1992 yılından itibaren iki ayrı disiplin olarak faaliyetlerini sürdüren İslâm Mezhepleri Tarihi ve Kelâm Anabilim Dalları, özellikle kelâm ekollerinin tarihine ilişkin konuların ele alınması bakımından ortaklaşmakla birlikte, bu konuları ele alış biçimlerinde kullandıkları yöntem itibarıyla birbirinden ayrılmaktadırlar. İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mezhep ve dinsel yapıları tarihsel seyirleri açısından ele alırken³⁸ Kelâm Anabilim Dalı doktrinal temelli çalışmakta ve var olan her şeyin varlık bulması noktasında Allah ile ilişkili olması sebebiyle tüm varlık alanlarını konu edinmektedir.

2003 yılı sonrasında İlahiyat Fakültelerinin sayısının artmasıyla birlikte yeni kurulan İslâmî ilimler ve İlahiyat Fakültelerinde kelâm, ayrı bir anabilim dalı olarak yer almamış, ilk dönemlerdeki yapılanmaya uygun olarak İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı ile birleştirilerek tek bir disiplin şeklinde düzenlenmiştir. Bu durum ders saatlerinde önemli ölçüde kısıtlama yapılmasına neden olmuştur. Dünya, bilimde ihtisaslaşmaya önem verdiği ve alt disiplinlere yönelik bir çalışma tarzını benimsediği halde, ülkemizde ayrı iki disiplinin yeniden birleştirilerek eski akademik yapılanma benzeri bir düzenlemeye dönülmesi, söz konusu ilmi disiplinlerin gelişim kapasitelerine uygun olmadığı gibi bilimsel yaklaşımla da bağdaşmamaktadır.

3. 1949'dan Günümüze Kelâm Dersi/Kürsüsü/Anabilim Dalı Müfredatı

Bu bölüme kadar, akademik yapılanma ve kadroları üzerinden Kelâm Anabilim Dalı'nın tarihi gelişimi tespit edilmiştir. Bu bilgiler Kelâm Anabilim Dalı'ndaki değişim sürecini bir yönü ile ele almaktadır. Bu bölümde kelâmın, ders içerikleri özelinde bu içeriklerin zaman içindeki değişimi tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakültenin kuruluşundan 2000'li yılların başına kadar ders içerikleri resmen oluşturulup kayıt altına alınmamıştır. Bu nedenle söz konusu dönem için kelâm ders içeriğini belgeye dayalı olarak tespit etmek mümkün değildir. Zira ilk dönemlerde fakülte karar defterlerinde ve akademik personel özlük dosyalarında derslerin içeriğine ilişkin bir belge tespit edilememiştir. Ancak ilk dönemde ders veren öğretim üyelerinin akademik çalışmaları ve özel olarak yazdıkları ders notları ders içeriklerine ilişkin önemli veriler içermektedir. Zira ilk dönemde diğer alanlarda olduğu gibi kelâm alanındaki hocaların kaleme aldığı makale ve kitaplar hem ders kitabı hem akademik yayın hüviyetine sahiptir. Nitekim yazdıkları bu ders notları uzun süreler ders içeriği olarak okutulmuş, hatta verdikleri dersler zamanla ders kitabına/notuna dönüşmüştür. Bu bölümde, kelâm dersini okutan hocaların basılı ders notları ve yazdıkları akademik eserlerden hareketle, kelâm dersinin içeriğine dair bilgiler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede fakültenin ilk kelâm hocası Prof. Dr. Yusuf Ziya Yörükân'ın okuttuğu kelâm dersinin içeriğine ilişkin bir belirlenim, onun eserlerinden

³⁸ İslâm Mezhepleri Tarihi'nin yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat,2005), 391-440.

hareketle yapılabilir. Yörükân, “*İlm-i Kelâm Ders Notları*” adlı eserini kelâm dersi için hazırlamış ve okutmuştur. Kitabın ilk bölümünde “Kelâm” teriminin içeriği, ilk kez kimler tarafından, hangi içerik ve bağlamda kullanıldığı ve tarihsel süreçte kazandığı anlamlar ele alınmıştır. İlerleyen bölümlerde, kelâm ilminin doğuşuna etki eden etmenler ve ilk kelâm problemleri, i'tizal hareketleri, Ebû Hanîfe'nin Fıkh-ı Ekber Sistemi, *Akilyeciliğin Geliştiği İkinci Devir* olarak isimlendirdiği başlık altında Mu'tezile ve diğer inanç ekollerine yer verilmiştir. Yörükân, kelâm ilminin olgunluk devri olarak nitelediği Ebû Mansur Mâtürîdî'nin sistemine, eserinde ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Ardından hudûs ve imkân delillerini ve bu delillere yöneltilen eleştirileri mukayeseli olarak ele almıştır. Son olarak iman meselesi ve iradî fiil konusuna yer vermiştir.³⁹ Yörükân'ın İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü hocası olarak fakültenin I-IV. sınıfları arasında okuttuğu İslâm dini esasları, kelâm ve İslâm mezhepleri tarihi derslerindeki notlarından oluşan *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 1*⁴⁰ eseri, ders içeriği açısından önemli bir kaynaktır. Zira Yörükân, eserin 4 bölümden oluştuğunu birinci bölümde dinî hükümleri tesis etme bakımından Hz. Muhammed'in hayatını ve Müslümanlık esaslarını tespit ettiğini; kelâm tarihi niteliğindeki ikinci bölümde Hz. Ali dönemindeki dinî ve fikrî ayrışmalarla başlayan düşünce hareketlerinin tarihî seyrini günümüze kadar ele aldığını belirtmektedir. Kitabın üçüncü bölümünde Yörükân, Hâricî, Şîî ve Abbâsîler döneminde ortaya çıkan Râvendî ve Bâtınî mezheplerin tarihini irdelediğini ve son bölümde de sûfilik, tarikatçılık ve Alevîliğin tarihini ele aldığını ifade etmektedir ki bu içerik İslâm mezhepleri tarihi dersi müfredatını içermektedir.⁴¹

Yörükân'ın vefatı sonrasında 1955-1960 yılları arasında İslâm dini esasları dersini okutan Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun bu ders için hazırladığı ders notlarına göre, derste öncelikle İslâm hakkında genel bilgiler verildikten sonra, dinin dört kaynağı olarak ifade edilen Kur'an-ı Kerim, Ahâdis-i Nebeviyye, İcmâ'-ı Ümmet ve Kıyas-ı Fukahâ konuları ele alınmıştır. Daha sonra çok temel düzeyde imanın şartları, sonrasında ibadet esasları açıklanmış; özel olarak namaz konusu ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.⁴² 1960-1973 yıllarına gelindiğinde Keskiöğlü, oldukça uzun bir süre bu dersi okutmasına rağmen herhangi bir ders notu yayımlamamıştır. Bu nedenle ders içeriğine ilişkin net bir bilgi tespit edilememiştir.

1949-1974 yılları arasında fakültede İslâm dini esasları ders içeriğine değinildikten sonra kelâm ders içeriğini ele almak faydalı olacaktır. Yörükân'ın vefatı sonrası kelâm dersini okutan Nafiz Danışman'ın *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahri*

³⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Kelâm Dersleri Ders Notları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (ts., y.y.), 1-74. Kitap Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesine 297.4 YÖR.İ yerel yer numarası ile kayıtlıdır.

⁴⁰ bk. Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 1 Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, haz. Türkân Turgut, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001).

⁴¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 1*, Önsöz: XVII-XVIII.

⁴² Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Dini Esasları Ders Notları*, (y.y.,ts.), 1-31. Eser Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde 297.4/KÜR.İ yerel yer numarasıyla kayıtlıdır.

Cahiz'in Kitaplarından Parçalar adlı çalışmasını ders kitabı olarak okutmuş olması muhtemeldir. Zira kitabın içeriği incelendiğinde, kelâm tarihi ders müfredat içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Önde gelen Mu'tezilî düşünürlerden Câhız'ın önemli eserlerinden kesitlerin çevirilerini de içeren eser, klasik kelâm konuları ile öğrencinin tanışması açısından önem taşımaktadır. Danışman'ın Câhız'ın eserlerinden çevirisini yaptığı bölümler sosyoloji, fizik, tabiiyyât, hayvanât ve felsefe ile ilgili görüşlerine dairdir. Mu'tezile kelâmının önemli temsilcilerinden biri olan Câhız'ın görüşlerinin öğrenciye tanıtılması açısından da eser önem arz etmektedir.⁴³

1960 yılında Nafiz Danışman'ın fakülteden ayrılmasından sonra 1960-1962 yılları arasında kelâm derslerini Muhammed Tavât et-Tancî okutmuştur. Tancî'nin İslâm dini esasları ve kelâm dersi için önerdiği kaynaklardan hareketle, dersin içeriğini belirlemek mümkündür. Tancî'nin tevhid ve kelâm ders içeriğini birlikte yürüttüğü, tevhid dersinin bir saatinde kelâm dersi konularını işlediği anlaşılmaktadır. Tevhid dersinde 1. yıl; din, İslâm dini, İslâm esasları, İslâm akidesi, Allah'a iman konuları; 2. yılda ise diğer inanç esasları olan peygamberlere, meleklere, kitaplara ve ahirete iman konuları işlenmiştir. Bu ders bünyesinde işlenen kelâm dersinde ise kelâm ilminin tarifi, konusu, gayesi ve faydası, itikadî, amelî ve kalbî kısımları ile ahkâm-ı şer'îyye ve ahkâm-ı şer'îyyenin kaynakları, delil ve delil türleri, kelâmî bilgi kaynakları, kelâm yöntemi, kelâm ilminin tedvini, Ehl-i Sünne ve bid'a ve kelâm mezhepleri ele alınmıştır.⁴⁴ Ders için oldukça kapsamlı bir kaynak listesi belirleyen Tancî'nin, kelâm terimleri, önde gelen kelâmcılar, kelâm ilminin tedvini, tarihi ve yeni ilm-i kelâm çalışmaları çerçevesinde yazılan eserleri önerdiği görülmektedir.⁴⁵ 1962-1968 yılları arasında, derse giren hocaların da benzer bir müfredatla dersi işledikleri düşünülebilir. Zira bu döneme ilişkin ders içeriğini belirleyebileceğimiz herhangi bir yazılı belgeye ulaşamamıştır.

Hüseyin Atay'ın kelâm derslerini vermek üzere İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'ne geçmesinden sonra dersin içeriğini 1971-1972 ve 1973-1974 eğitim öğretim yılına ilişkin öğrenci ders notlarından takip etmek mümkündür. Söz konusu ders notlarında İslâm dini esasları ve kelâm derslerine ilişkin içerik mevcuttur.⁴⁶ İslâm dini esasları dersinde Atay'ın, daha sonra *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*⁴⁷ isimle basılan eserinin içeriğini oluşturan konuları işlediği görülmektedir. Eser çerçevesinde özel olarak "din" kavramı tahlil edilmiş, Sâmi dil ailesinde din kelimesine verilen anlam ile Batı dillerindeki anlam mukayeseli olarak ele alınmıştır. Buna ek olarak belli başlı filozofların din tanımları, dinin işlevine ilişkin bakış açıları irdelenmiştir. Din kelimesinin Kur'an'daki

⁴³ bk. Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Müttekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955.

⁴⁴ Muhammed b. Tavât et-Tancî, "Kelâm Dersleri Müfredatı", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 497-500.

⁴⁵ Tancî, "Kelâm Dersleri Müfredatı", 500-507.

⁴⁶ Hüseyin Atay'ın 1971-1972 ders yılı kelâm notları, H. Ali Alkaya, Veli Baki Nogay, Hüseyin Tercan tarafından hazırlanmıştır. 1973-1974 yılına ait ders notları ise Abdurrahman Küçük tarafından hazırlanmıştır. Söz konusu ders notlarına Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'ün kişisel arşivinden ulaşılmıştır.

⁴⁷ bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, (Ankara: y.y., 1999).

kullanımı çerçevesinde Atay, Kur'an'ın reddettiği ve Kur'an'da adı geçen dinler üzerinden İslâm'ın dine yüklediği anlamı ve diğer dinlere yönelttiği eleştirileri ele almaktadır. Bu dersin içeriğinde yer alan son konu iman kelimesinin tahlilidir. Kelâm derslerinde ise Atay'ın Fahreddin Râzî'nin *Muhassal* adlı eserini işlediği tespit edilmiştir. Buna göre ders içeriğinde; bilgi, istidlal hükümleri, delil ve çeşitleri, varlık, Allah'ın varlığı, peygamberlik, mûcize, meâd ve imâmet konuları yer almıştır.⁴⁸ Eş'arî kelâm sisteminin zirve ismi Fahreddin er-Râzî'nin eserindeki başlıklar sonraki süreçte de kelâm ders içeriğini oluşturmaya devam etmiştir.

1982 yılı itibariyle uygulanan yeni program çerçevesinde Kelâm ve İslâm Felsefesi bölümü altında bir anabilim dalı olarak yer alan Kelâm ve Kelâm Anabilim Dalı'na bağlı bir bilim dalı olarak bulunan İslâm Mezhepleri Tarihi'nin, müfredattaki dersleri ve içerikleri şu şekildedir:

Kelâm: Temel kelâm terimleri, ru'yet, istitaat, deliller konusu gibi belli başlı kelâm problemleri, Mâtürîdîlik'e göre insan fiilleri, iman, tevhid ve nübüvvet, Neseî Akidesi, İbn Haldun'un kelâm ilmine dair görüşleri.

İslâm Âhlakı: İslâm'da güzel ahlakın kuralları ve üstün ahlaka ulaşma yolları.

İslâm Mezhepleri Tarihi: geçmişten günümüze itikâdî ve siyasî mezheplerin doğuşu, tarihsel gelişimleri, benzer ve farklı yönleri, coğrafî dağılımları.

İslâm Dini Esasları: Kur'an ve Hadis temelinde İslâm dininin inanç ve ibadet esasları ele alınmıştır.⁴⁹

1987-1991 yılları arasında uygulanan program incelendiğinde ders sayısının ve çeşitliliğinin daha sonra uygulanan programlara göre daha sınırlı olduğu ve ilahiyat alanına özgü olarak sadece seçmeli dinî mûsiki-paleografi dersinin programda yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bu programda Kelâm Anabilim Dalı'na ait bir ders olarak yer alan İslâm ahlâkı dersinin, 1992-1993 tarihinden itibaren uygulanan programda ayrı bir ders olarak İslâm Felsefesi Anabilim Dalı bünyesinde okutulmaya başlandığı görülmektedir.⁵⁰

1992-1993 öğretim yılı ve sonrasında yapılan yeni programlarda, İslâm dini esasları ve kelâm dersine ilave olarak zorunlu ve seçmeli olmak üzere çeşitli derslerin müfredata eklendiği görülmektedir. Genel olarak kelâm ilminin ortaya çıkışı, ilk kelâm problemleri, ilk inanç grupları ve sistematik kelâm ekollerinin doktrinal, önde gelen âlimleri ve görüşleri üzerinde irdelendiği kelâm ekollerini, daha önce kelâm dersi adı altında ele alınan

⁴⁸ 1973-1974 yılına ait kelâm ders notları. Bu ders notları Abdurrahman Küçük tarafından hazırlanmıştır. Söz konusu ders notlarına Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'ün kişisel arşivinden ulaşılmıştır.

⁴⁹ Münir Koştaş "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 22. Koştaş, aynı makalenin 12. sayfasında 1987-1991 arasında uygulanan programda İslâm dini esasları ve İslâm ahlâkı isimli dersi, Kelâm Anabilim Dalı'nda okutulan dersler arasında İslâm ahlâkı şeklinde ayrı bir ders olarak vermiştir.

⁵⁰ Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 26-27. İlahiyat Fakültesinde 1991-1992 yılı ve sonrasında uygulanan programlardaki ders çeşitliliğini karşılaştırmak için bk. Cemal Tosun, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Akademik Yapılanma ve Öğretim Programları Gelişimi (1949-2019), 94-121

bilgi, delil, varlık, Allah'ın varlığı, peygamberlik, mucize, insan filleri ve hürriyeti, mead ve imamet konuları sistematik kelâm I ve II derslerinin içeriğini oluşturmaktadır. Daha sonraki yıllarda programlarda yer alan seçmeli derslerle Kelâm Anabilim Dalı'na ilişkin derslerin sayısı, diğer anabilim dallarıyla birlikte artırılmıştır. Bu seçmeli derslerin başında, günümüz kelâm problemleri dersi yer almaktadır. Bu dersin içeriğini, din- bilim ilişkisi, metodoloji sorunu, reenkarnasyon, satanizm, kök hücre, din-şiddet ve terör, yeni selefiyye ve fundamentalizm, din-siyaset ilişkisi ve ateizm, deizm vs. gibi oldukça güncel ve tartışmalı konular oluşturmaktadır. Bir başka seçmeli ders ise insan haklarının dinî, ahlâkî, felsefî ve hukukî temellerinin, insan hakları ile ilgili uluslararası sözleşmelerin ve hukuk metinlerinin, demokrasi ve hukuk devleti kavramlarının, İslâm'da insan haklarının teolojik temellerinin ele alındığı insan hakları ve demokrasi dersi⁵¹. Ayrıca klasik kelâm metinlerinin Arapça asıllarından okutulduğu klasik kelâm metinleri dersi ve Tanzimat sonrası dinî düşüncenin yenilenmesine yönelik olarak başlatılan çalışmaların ele alındığı yeni ilm-i kelâm dersi de yakın geçmişimizdeki düşünsel hareketliliği ve bu hareketliliğin günümüze yansımalarını öğrenciye aktarması açısından önem arz eden derslerdendir.

Tüm bu süreç bir arada incelendiğinde, fakültenin eğitim-öğretime başladığı yıldan itibaren müfredatın temel derslerinden biri olan kelâmın, ders içeriğinin güncel meseleleri de içine alacak şekilde çeşitlendiği görülebilir. 2000'li yıllardan sonra ise ders içeriklerinin belirlenmesinde dijitalleşme sürecinin başladığı görülmektedir. Bu kapsamda Bologna süreci sonrası İlahiyat Fakültesi bünyesinde eğitim-öğretim faaliyetine devam eden mevcut dört programın güncel ders içeriklerine <http://bbs.ankara.edu.tr/bolumler.aspx?pno=2> adresinden ulaşılabilir.

4. 1949'dan Günümüze Kelâm Dersi/Kürsüsü/Anabilim Dalı Akademik Çalışmalar

Cumhuriyet dönemi kelâm çalışmalarının kökleri Tanzimat sonrası başlayan Yeni İlm-i Kelâm çalışmalarına dayanmaktadır. Bu çerçevede dönemin önemli kelâmcıları, çağın ihtiyaçlarına dikkat çekmişler ve Müslümanların karşılaştıkları problemlere çözüm üretme çabası içinde olmuşlardır. Bu süreçte dinî düşüncenin yenilenmesinde kilit role sahip olan kelâm ilminin gündemini ve yöntemini nasıl oluşturması gerektiği konusunda ciddi tartışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda dinin mahiyeti, işlevi, güncel problemlerin çözümüne ne tür katkı sağlayacağı, gelenekle modern arasında nasıl bağ kurulacağı, bu süreçte dinin işlevinin ne olduğu/olması gerektiği konusunda ciddi tartışmalar yaşanmıştır.

Söz konusu tartışmaların ve problemlerin güncelliğini koruduğu bir ortamda öğretim faaliyetine başlayan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin bu tartışmaların dışında kalması düşünülemezdi. Zira fakültenin ilk hocaları bu kültürel ortama doğmuş ve zihinleri bu problemlerle meşgul olmuş kişilerdi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde kelâm dersini okutan ve bu alanda çalışan hocaların eserleri ve ele aldıkları

⁵¹ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi AKTS Bilgi Paketi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi 2005), 149-151.

konular üzerinden bir tahlil yapıldığında dikkat çeken konu başlıkları şu şekilde sıralanabilir. Kur'an ve akıl vurgusu, eleştirel düşüncenin ilahiyat alanı için önemi, insan vurgusu, güncel problemlere çözüm üretme çabası, Mu'tezile ve Mâtürîdîlik üzerine yapılan araştırmalar, klasik kelâm birikiminin günümüze kazandırılması amacıyla yapılan tahkik ve tercüme faaliyetleri.

Kur'an ve Akıl Vurgusu: Kur'an, Allah'ın sözü ve İslâm dinin kaynağı olması yönüyle Müslümanların üzerinde uzlaştığı tek kaynaktır. Kur'an koyduğu ilkeleri akla dayandırır. Zira Kur'an'ın/dinin muhatabı akıllı insandır. Allah, insana vahiy yolu ile bildirdiği ilkelerde akli ve insanın içinde bulunduğu olgusal gerçekliği temel alarak hitap etmiştir. Kur'an ve akli temel alan kelâm ilmi de Kur'an'ın vaz' ettiği ilkeleri anlamaya çalışarak Allah, insan ve âlem temelinde Kur'an'ın felsefesini yapmaktadır. Başka bir ifade ile kelâm, İslâm'ın felsefesini yapmayı kendine amaç edinmiş bir disiplindir.⁵²

Modernizmin başlamasıyla birlikte değişen ve gelişen dünyanın en çok tehdit ettiği veya tartışmaya açtığı alan dindir. Eski-yeni çatışmasının arasında kalan dinin/İslâm'ın yenedünyada nasıl var olacağı kelâmcıların öncelikli gündemini oluşturmuştur. Onlara göre ortaya çıkan düşünce akımlarının ciddi şekilde tartışmaya açtığı ve kısmen de varlığını kabul etmediği Tanrı, nübüvvet ve mead konuları, tüm insanların ortak paydası olan akîl argümanlar ile temellendirilebilirdi. Bu problemlere akli esas alan Kur'an ilkelerinden hareketle, makâsîd zemininde değişen zaman ve ihtiyaçlara cevap verebilecek içtihatlarla çözüm üretilebilirdi.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'nda öncelikli olarak inanç esasları-tevhid-nübüvvet-mead konuları- üzerinde çalışmaların yapılması da, inanç ve pratik alana ilişkin olarak ortaya çıkan problemlere çözüm bulma çabasını göstermektedir. Batı'da ortaya çıkan düşünce akımları, Tanrı, nübüvvet ve mead konularını kelâmcıların temel araştırma alanları haline getirmiştir. Bu çerçevede öncelikle amaçlanan, inanç esasları üzerine yapılacak çalışmalara odaklanarak Kur'an temelinde inanç esaslarını tespit etmektir. Örneğin, Yörükân, isbat-ı vacip konusunda çağdaş âlimlerden farklı bir yöntem önermektedir. Zira ona göre isbat-ı vacip konusunda ileri sürülen kelâmî ve felsefi deliller, dayandıkları bilginin değişimine bağlı olarak değişmektedir. O, bu nedenle insan fıtratını ve aklını temel alan ve Kur'an merkezli bir yöntemin insanlar için daha faydalı olacağı kanaatindedir.⁵³ Tüm Müslümanların üzerinde ittifak ettiği inanç esaslarını içeren bir akâid metnine vurgu yapan Yörükân, kaderin Kur'an'a göre bir iman esası olmadığını ancak Ehl-i Sünnet mezhebince benimsenen mezhebî bir akide esası olduğunu ifade etmektedir. Yörükân, imamet konusunun da inanç esası olmadığını kanaatindedir.⁵⁴ Tancî de İslâm akidesinin kaynağının Kur'an olduğunu

⁵² Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, (Ankara: Atay Yayınevi, 1997), 12-13.

⁵³ Murat Memiş, "Yusuf Ziya Yörükân ve Kelâm", *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, haz. Turhan Yörükân (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001), Giriş: XXXVIII-XXXIX.

⁵⁴ Yörükân, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Âzam Ebu Hanife", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2-3 (1952), 18-19; *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 1*, 529-536; *Müslümanlık*, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1957), 66-67.

vurgulamakta ve her Müslüman'ın inanç esaslarının hakikatini öğrenmek için Kur'an'a başvurmasının zorunlu olduğuna işaret etmektedir.⁵⁵ Bu konu üzerine yapılan en önemli çalışmalardan biri Tancî'nin danışmanlığında Hüseyin Atay tarafından hazırlanan doktora tezidir. Atay, çalışmasında ayetlerden hareketle kaderin bir iman esası olmadığını tespit etmiş ve kader sözcüğünün Allah'ın âleme ilişkin belirlediği yasalılığı ifade eden temel Kur'anî kavramlardan biri olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁶

Kelâm ilminin sacayaklarından biri olan nübüvvet konusu da önemli çalışma alanlarından biridir. Ahmet Akbulut'un *Nübüvvet Meselesi Üzerine*⁵⁷ adlı eseri bu konu özelinde ilk ve önemli bir çalışma niteliğini haizdir. Bu eser, nübüvvet konusunu hem klasik gelenek hem de güncel problemler çerçevesinde peygamberlik, elçi-vekil, mucize ve peygamberin dindeki konumunu ve örnekliliğini ele alan ilk çalışma olarak değerlendirilebilir. Akbulut, Müslümanların temel problemlerinin, peygamberin dindeki konumunu doğru anlayamamalarından kaynaklandığı tespitinde bulunarak geleneğin nübüvvet düşüncesinin, Kur'an temelinde yeniden gözden geçirilmesinin bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Akbulut, nübüvvet konusunda birçok yüksek lisans ve doktora tezine danışmanlık yaparak bu alana katkı sağlamaya devam etmektedir.⁵⁸

İnanç esaslarının tespitinde Kur'an'ın esas alınması ve inanç esasları ile ilgili diğer konularda oluşan geleneğin Kur'an ve akıl temelinde yeniden değerlendirilmesi, geleneksel dinî bilginin anlaşılması konusunda eleştirel zihniyetin hâkim olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede özellikle anılması gereken eserlerden biri Atay tarafından kaleme alınan *Kur'an'a Göre Araştırmalar* serisidir. Bu eserlerin ilk cildinde "Doğrudan Kur'an'a Başvurduğumuzda Düzeltilebilecek Fıkıh Hükümleri"⁵⁹ başlıklı bölümde, verilen fikhî hükümlerin Kur'an temelli tahlili yapılarak gelenekten farklı hükümler verilmiştir. Atay'ın bu çalışmasında çağın ihtiyaçlarına çözüm üretme çabası etkin rol oynamaktadır. Geleneğin sınırlayıcı etkisinin farkında olan Atay, geleneğin kalıplarının dışına çıkarak akıl ve Kur'an temelinde bir zihniyet inşasının gerekliliğini vurgulamaktadır.⁶⁰

Kitaba hâkim olarak geçmiş geleneği değerlendiren Yörükân, kelâm alanında üretilen klasik geleneğe ilişkin eserlerin ve görüşlerin nasıl ele alınması gerektiği ile ilgili yöntem önerisinde bulunan ilk kişidir. O, bir mezhepler tarihçisi olarak tarihi ve geleneği bütüncül bir şekilde anlayıp yorumlayabilmek için kapsamlı bir İslâm dini tarihi, kelâm ve mezhepler tarihi nosyonuna sahip olmak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre özellikle

⁵⁵ Tancî, "Kelâm İlmî", 246,249.

⁵⁶ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınevi, 1998),145-146.

⁵⁷ bk. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara Birleşik Yayıncılık, 1992).

⁵⁸ Bu konudaki doktora tez çalışmalarına ErjanKalmahan, *İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Bünyamin Okumuş, *İbnTeymiyye'nin Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Ersan Özten, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Furat Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014) örnek verilebilir.

⁵⁹ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, 17-87.

⁶⁰ Atay, *İslâm'ı Yeniden Anlama* (Ankara: ATAY Yayınları, 2011), 88

Tanzimat'tan itibaren bu alanlara ilişkin olarak yapılan çalışmalar, karşılaştırmalı, konuyu detaylı ve bütüncül bir şekilde anlamaya imkân sağlayacak nitelikte çalışmalar değildir. Ayrıca söz konusu alanlarda reddiye, savunu, makâlât, milel ve nihâl başlığı altında yazılan eserler, aidiyet bilinci çerçevesinde oluşturulan duygusal metinler olmalarının yanı sıra siyasî istikrarı desteklemeyi de amaçlayan metinlerdir. O, söz konusu klasik eserlerin kaynaklarının araştırılması ve diğer kaynaklarla karşılaştırılmasının ihtilafların siyasî, sosyal, dinî vs. sebeplerini doğru tespit etmeye imkân sağlayacağına işaret etmektedir. Yörükân özellikle klasik eserler irdelenirken insan unsuru ve kaynak kritiğinin önemine işaret etmektedir.⁶¹ Yörükân, kelâm düşüncesini ve İslâm mezheplerini beşeri oluşumlar olarak görüp bu çerçevede ortaya konan birikimi de dinin, beşeri anlaşılma biçimleri olarak nitelendirmiştir.⁶² Mezheplerin doğuşuna etki eden insan faktörüne dikkat çeken Tancî de aynı vurguyu yapmıştır. Sonraki süreçte her iki hocanın bu bağlamda dikkat çektiği hususlar yetişen öğretim üyeleri ve eserleri ile pratik bir boyut kazanmıştır. 1400 yıllık bir geçmişe sahip olan geleneğin kutsallık kisvesinden kurtarılarak tetkik edilmesinin daha sağlam bir gelecek inşa etmeye imkân sağlayacağına işaret edilmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamberin hayatta olduğu dönem ve vefatı sonrasında oluşan gelenek; din-siyaset ilişkisi, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve zihniyet analizine tabi tutularak konuya ilişkin tüm görüşlerin muhakeme edilmesine dayalı bir yöntemle irdelenmeye çalışılmıştır.⁶³

M. Sait Yazıcıoğlu'nun danışmanlığında Ahmet Akbulut tarafından hazırlanan *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Şekillendirdiği Kelâm Meseleleri* adlı doktora tezinde, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Müslümanların anlayışları ve uygulamaları sonucunda oluşan geleneğin kutsanması yerine Kur'an ilkeleri temelinde gözden geçirilmesinin geleceğin inşasına olumlu katkı sağlayabileceğine işaret edilmektedir. Akbulut çalışmasında, Müslümanların ilk yanlışlarını siyaset alanında yaptıklarını ve bu yanlışların dinî ve ilmî alana da sirayet ettiğini belirtmektedir. Yapılan bu yanlışların süreç içerisinde düzeltilmesi yerine kutsandığını ve Müslümanların mukaddes bir cehaletle karşı karşıya kaldıklarını ifade eden Akbulut, bu yanlışın ancak geleneğin Kur'an ve akıl temelinde tenkidi yoluyla düzeltilebileceğini ifade etmektedir O, idealleştirilen kişi ve dönemlerin doğru tahlil edilmesinin mümkün olmadığını dile getirmekte ilk Müslüman nesle duyulan sevgi ve bağlılığın Müslüman araştırmacıları doğruyu ortaya koymaktan alıkoymaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁴

Müslüman geleneğe bilgi yerine imanın yüceltilmesiyle Müslüman aklının işlevsiz bırakıldığına işaret eden Akbulut, Müslümanların Kur'an'ın ilmi önceleyen emrini ihmal ettiklerini ve bu nedenle de zihinsel, duygusal ve kültürel dönüşüm alanlarında

⁶¹ Yörükân, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebû Hanife", 3-9.

⁶² Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî "Milel-Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Bir Usul*, haz. Murat Memiş (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 199

⁶³ Tancî, "İslâm Mezhepleri Hakkında Düşünceler", 63; "Mezhepler Tarihi", 109-110; "İslâm'da Hilafet Mezheplerin Doğuşu", 444-449.

⁶⁴ bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: OTTO, 2019).

Müslümanların başarılı olamadıklarını ifade etmektedir. Başarının fikir üreten bir zihin inşa etmekle mümkün olacağını belirterek *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* adlı eserinin, Müslüman aklın özgün fikirler üretme cesareti göstermesi için bir çağrı olarak nitelendirmektedir.⁶⁵

Farklı düşüncelere tahammül, doktrinal bir yöntemi esas alan klasik kelâm ve mezhepler tarihi geleneğinde karşılaşılması pek de mümkün olmayan bir tavidir. Zira her mezhep ve âlim herhangi bir konuda kendisi ile aynı görüşü paylaşmayan âlimi ve mezhep mensuplarını tekfir ederek hakikat tekelciliği yapmıştır. Bu tavrın en tipik örneklerinden biri Bağdâdî'dir.⁶⁶ Söz konusu dışlayıcı geleneğe işaret eden Yörükân, bu durumdan kurtulmanın yolunun, Kur'an'da ifade edilen iman ve eylem esasları üzerinden bir söylem oluşturulması olduğu kanaatindedir. İlm-i hal olarak isimlendirdiği bu çabanın Kur'an hatlarıyla çizilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira tüm Müslümanların üzerinde uzlaştığı tek metin olan Kur'an'dan hareket edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Gelenekteki tekfir söylemini eleştiren Tancî ise tevhid, nübüvvet ve ahireti kabul eden herkesin Müslüman olduğunu ve fırka ihtilafları nedeniyle hiç kimsenin tekfir edilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır.⁶⁸ Tekfir söyleminin yanlışlığına ilişkin söylem daha sonra yetişen kelâmcılarca geliştirilerek devam ettirilmiştir.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı eleştirel zihniyeti bilimsel araştırmalarının temel yöntemi olarak kullanması sebebiyle, tarihte bu yöntemle anılan Mu'tezile'nin bakış açısını benimsemekle nitelendirilmiştir. Oysa yapılan çalışmalar hakkaniyetli bir şekilde incelendiğinde, herhangi bir kelâm ekolünün bakış açısının benimsenmesinden ziyade Müslüman geleneğe ait tüm mezhep ve görüşlere eşit mesafeden ve bilimsel açıdan bakabilme çabasının yapılan çalışmaların temel özelliği olduğu fark edilecektir.

İnsan Vurgusu: Son dönem kelâm çalışmalarında, dinin muhatabının insan olması dolayısıyla insanı temel alan, onun yaşadığı dünyayı daha doğru algılayıp çağın problemleri ile yüzleşme ve çözüm üretme cesareti göstermesine imkân sağlayacak insan merkezli bir kelâm anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Öncelikli olarak Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve âlemle ilişkisi özelinde bazı konuların ele alınıp tartışıldığı klasik kelâm çalışmalarında, insanın var olma, hayatı anlamlandırma ve buna bağlı olarak bir dünya görüşü ortaya koyabilme sürecine ilişkin öneriler konu edinilmemiştir. Hâlbuki dinin insanı yeniden inşa etmek amacıyla gönderildiği dikkate alındığında bireyi, Kur'an merkezinde yeniden inşa etmenin bir denemesi niteliğini taşıyan, bireyi ve bireylerin oluşturduğu toplumu inşa etmeye yönelik öneriler sunan *insan merkezli kelâm anlayışı*, kelâmın vazgeçilmez ayaklarından birini oluşturmaktadır. İnsan için kelâm üretme çabasının temsilcisi Atay'dır. Onun tüm çabası, akıl ve Kur'an temelinde içinde

⁶⁵ bk. Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: OTTO, 2020).

⁶⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbatu'd-Dirase, 1346/1928), 318-343.

⁶⁷ Yörükân, "İslâm İlm-i Hâli", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (1952), 5-6.

⁶⁸ Tancî, "İslâm Mezhepleri ve Tarihi", 82-83.

yaşadığımız dünyayı daha yaşanabilir bir hale dönüştürmektir. Onun gelenek eleştirisi de halife olarak nitelenen ve buna uygun yetilerle donatılan insanın, bu yetilerinin farkına varması ve dünyayı imar etmesi/daha yaşanılabilir kılmasının önündeki zihinsel ve kültürel engelleri fark edip yok etme amacına matuftur. Bu amaçla o, Müslümanların güncel problemlerini ele alan, hayata dâhil olmanın yollarını göstermeyi amaçladığı birçok makale kaleme almıştır. Bu çalışmalara aile planlamasından toplumsal yaşam ilkelerine, din, birey ve toplum ilişkilerini ele aldığı Müslüman'ın günlüğünden dünya barışına ilişkin önerilerine kadar geniş bir yelpazede yazdığı makaleler örnek verilebilir.⁶⁹ Kendisinden sonra alanda yetiştirdiği diğer akademisyenler de insan merkezli bakış açısını devam ettirmişlerdir. Bu çerçevede özellikle anılması gereken çalışmalardan biri Şaban Ali Düzgün tarafından kaleme alınan *Sosyal Teoloji- İnsanın Yeryüzü Serüveni*⁷⁰ adlı çalışmadır. Çalışma temel olarak, içinde yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olması idealinin insanın omuzlarına yüklenen bir sorumluluk olduğu iddiasına dayanmaktadır. İnsan, Allah tarafından bu sorumluluğu taşıyabilecek yetilerle donatılmıştır. İnsan yetilerinin ve gücünün farkına vararak harekete geçtiğinde ahlâkî açıdan hem kendini yeniden var etme sürecini gerçekleştirebilecek hem de diğer insanların hayatına dokunan değerler üretebilecektir. İnsan, doğuştan sahip olduğu yetileri eyleme döktüğünde Kur'an'daki halifelik nitelemesini de hak edecektir.⁷¹

İnsan bağlamında ele alınan bir diğer önemli konu ise ahlâk/değer alanıdır. Üretilen teorik kelâmın pratiğe yansımaları olarak nitelendirilebileceğimiz ahlâk konusu klasik kelâm kitaplarının içeriğinde yer almamaktadır. Bununla birlikte özellikle son dönem çalışmalarda insan ve ahlâk vurgusu ön plandadır. Bu çerçevede İlhami Güler'in⁷² çalışmaları dikkat çekmektedir. Ahlâk alanında yaptığı çalışmalarla İlhami Güler, din ile ahlâk arasındaki kesişimi vurgulamaktadır. O, insanın özgürlüğü, birey oluşu, tarihin nesnesi değil öznesi olması gerektiği ve bu nedenle pasifist değil aktivist bir ahlâk öğretisinin benimsenmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

İnsan merkezli olarak üretilen kelâm çerçevesinde ele alınan konular bir yönü ile modern ve postmodern çağa ayak uydurma ve dindar bir birey olarak hayatın içinde var olma çabasına; diğer yönü ile İslâm'ın, Kur'an'ın işlevinin ne olması gerektiği sorunsalını irdelemeye yöneliktir. Bu bağlamda, mezhepçi söylem, şiddet temelli din tasavvuru, din-siyaset ilişkisi, Avrupa'daki Müslümanların sorunları, inanç konusundaki problem alanları, Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkin yöntem önerileri, din ve toplumsal değişim konuları ele alınmaktadır.

⁶⁹ bk. Atay, "Kur'an ve Hadis'te Aile Planlaması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1970), 1-22; "Müslümanın Günlüğü- I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 1-59; "Dünya Barış Projesi veya İslâm Manifestosu İdeolojilerin Birleştikleri ve Ayrıştıkları Hususlar", *İslâmî Araştırmalar*, 12/3-4(1999), 331-339.

⁷⁰ bk. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji- İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999).

⁷¹ Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji- İnsanın Yeryüzü Serüveni*, 97-103.

⁷² İlhami Güler'in ahlâk üzerine yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); *Derin Ahlak Teolojik-Siyasi Ahlak Analizleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

Mâtürîdîlik Çalışmaları: Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemi tarihsel süreçte ihmal edilen ve bu nedenle yeterince tanınmayan bir düşünce ekolüdür. Bu ekolün Türkiye’de tanınması ve üzerinde akademik çalışmalar yapılmasında Yörükân öncü bir role sahiptir ve onun yaptığı çalışmaların ayrı bir yeri vardır. Yörükân çalışmalarında Mâtürîdî düşünceye ve özellikle İmam Mâtürîdî’ye sık sık atıfta bulunmakta ve Türklere en uygun mezhebin Mâtürîdîlik olduğunu vurgulamaktadır. Yörükân’ın bu vurgusunun sebebi, Eş’arîliğe göre Mâtürîdîliğin, selevînin esasları temelinde akıl ve nazar merkezli bir düşünceyi benimsediğini düşünmesidir.⁷³ Sonraki süreçte bu vurgu, fakültedeki Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanında Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemine ilişkin daha kapsamlı çalışmaların yapılmasında başlangıç noktası teşkil etmiştir. Yine Tancî’nin Mâtürîdîlik vurgusu, tarihsel süreçte önemli fırak kitaplarında Mâtürîdî’den bahsedilmemesine dikkat çekmesi ve bu alanın araştırma konusu yapılması gerektiğini vurgulaması, sonraki çalışmaları tetikleyici etkide bulunmuştur. Tancî söz konusu görüşlerini Mâtürîdî’nin eserlerinin aktarıcısı olan Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tabsıratu’l-edille* adlı eserinden hareketle ortaya koymakta ve Mâtürîdî ve onun düşünce sistemi üzerine nasıl çalışılması gerektiğine ilişkin bir yöntem önerisinde bulunmaktadır.⁷⁴ Tancî’nin bu vurgusu ve Tancî’nin Atay’ın doktora tez danışmanı olduğu düşünüldüğünde, Hüseyin Atay’ın Mâtürîdî kelâmının zirve isimi Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tabsıratu’l-edille* adlı eserini tahkik etmesindeki en önemli etkenin hocası olması kuvvetle muhtemeldir.

Fakültede oluşan kelâm geleneğinde hem Yörükân hem de Tancî tarafından dile getirilen Mâtürîdî vurgusunun ilk semeresi, Kemal Işık’ın *Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* adlı doçentlik tezi olarak kabul edilebilir. 1981 de M. Sait Yazıcıoğlu tarafından hazırlanan *Maturidi ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* doçentlik tezi de Mâtürîdî kelâmı konusunda yapılan bir diğer önemli çalışmadır. Bu bağlamda özel olarak Yazıcıoğlu’nun Mâtürîdî ve Nesefî üzerine çalışmasının arka planında Yazıcıoğlu’nun Atay’ın danışmanlığında hazırladığı *et-Temhid li kavâidi’t-tevhid (Tercüme)* başlıklı lisans tez çalışması bulunmaktadır.⁷⁵ Sonraki süreçte Yazıcıoğlu’nun çalışmalarında Mâtürîdî düşünce ağırlığını sürdürmüştür. Bu çerçevede Mâtürîdî, Nesefî, Hızır Bey, İbn Hümam, İbn Kemal vd. kelâm düşüncesini incelediği çalışması ile 15. ve 16. yüzyılda Osmanlı medreselerinde kelâm öğretiminin tenkidine ilişkin çalışması alan açısından önemli eserlerdir.⁷⁶ Yazıcıoğlu’nun danışmanlığında Hüseyin Sabri Erdem’in hazırladığı *Tabsire’ye Semantik Yaklaşım* adlı doktora tezi Mâtürîdî kelâm düşüncesinde

⁷³ Memiş, “Yusuf Ziya Yörükân ve Kelâm”, Giriş: XXXIII.

⁷⁴ Tancî, “AbûMansûr el-Mâtürîdî”, 355-358.

⁷⁵ Bu süreçte Atay eserin el yazması metinlerin kopyasını İstanbul kütüphanesinden gelince, yaz tatilinde çalışması için Yazıcıoğlu’nun Aydın’daki evine posta ile göndermiştir. Yazıcıoğlu yaz boyu çalışmış okumakta sıkıntı çektiği kısımlarda babasından yardım alarak tezi tamamlamıştır. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ne Yan Yayna Ne Karşı Karşıya* (Ankara: Alfa Yayınları, 2013), 67. Doktora sonrası yaptığı çalışmalarında lisans tezinin etkisinin olması muhtemeldir. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “*et-Temhidlikavaidi’t-tevhid (Tercüme)*” adlı lisans tezi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 297.4/YAZ.T yerel yer numarasıyla kayıtlıdır.

⁷⁶ bk. Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001).

semantik yöntemi kullanan âlim olması yönüyle de ön plana çıkan Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin söz konusu yöntemini ele alması bakımından alana katkı sağlayan bir diğer çalışmadır.

Mâtürîdî düşüncesi özelinde yapılan dikkate değer bir diğer çalışma, Atay ve Yazıcıoğlu danışmanlığında Hanefi Özcan tarafından hazırlanan *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* isimli doktora tezidir. Mâtürîdî kelam düşüncesinin sistemleşmesinde etkin role sahip olan Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin kelam düşüncesi de incelenen konu alanlarından biridir. Bu bağlamda Şaban Ali Düzgün tarafından *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi* başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır. Söz konusu tez, Neseî ile müslüman filozofların görüşlerini karşılaştırmalı bir biçimde ele alması yönüyle dikkate değerdir. Bunun yanı sıra Mâtürîdî düşünce sistemine katkı sağlayan önemli kelâmcılardan biri olan Sadruşşerîa'nın kelâm düşüncesi üzerine de çalışılmıştır. Bu çerçevede zikredilmesi gereken önemli bir çalışma ise Mahmut Ay'ın *Sadruşşeria'da Varlık -Ta'dilul Ulum Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması-* adlı eseridir. Eser, fikhî yönü ile bilinen Sadruşşerîa'nın kelâmî yönünü ortaya çıkarması bakımında alana katkı sunmaktadır.

Mâtürîdîlik, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalları bünyesinde 2000'li yıllardan itibaren çalışılan önemli konu alanı olmuştur. Ş. Ali Düzgün'ün yazar ve editör olarak katkı sunduğu Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesinin farklı boyutlarıyla ele alındığı *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*⁷⁷ adlı eser ile Sönmez Kutlu'nun kaleme aldığı *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*⁷⁸ adlı çalışma ve Kutlu'nun danışmanlığında hazırlanan lisansüstü tezler⁷⁹ zikredilmeye değerdir. 25-27 Ekim 2018 tarihinde Ankara'da Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını anlamak ve günümüz sorunlarına ışık tutmasına amacıyla düzenlenen Mâtürîdî Çalıştayı'nın düzenlenmesi ve gerçekleştirilmesinin akademik ayağının mimarları Şaban Ali Düzgün, Hasan Onat ve Sönmez Kutlu'dur. Bu çalıştay, *Mâtürîdî -Kayıp Aydınlanmanın İzinde*⁸⁰ ismiyle Şaban Ali Düzgün'ün editörlüğünde kitaplaştırılarak okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

Mu'tezile çalışmaları: Nafiz Danışman'ın *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütekelimlerinden Amr bin Bahri Cahiz'in Kitaplarından Parçalar* adlı kitabı, Mu'tezile ile ilgili ilk çalışmalardan biri olarak kabul edilebilir. Çalışmada özellikle Câhiz'in eserlerinden bazı kesitlerin yer

⁷⁷ bk. Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011); (ed.), *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* (Ankara: OTTO, 2020).

⁷⁸ bk. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003).

⁷⁹ Sönmez Kutlu'nun danışmanlığında Mâtürîdî kelam düşüncesi hakkında hazırlanan tezlerden bazıları için bk., Kıyasettin Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Ahmet Ak, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Fatıma Nur Demir, *Mâtürîdî-Neseî Karşılaştırması Kitâbü't-Tevhîd ve Bahru'l-Kelâm ile Kitâbü't-Temhîd Bağlamında* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁸⁰ bk. Düzgün, (ed.), *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* (Ankara: OTTO, 2020).

alması ve bu kısımların Türkçe’ye tercüme edilerek öğrencinin istifadesine sunulması önem arz etmektedir. Düşünsel temelde çeşitli alanlara hâkim bir âlim olan Câhız’ın araştırma konusu olarak seçilmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Zira Mu’tezile, Mihne sonrası süreçte Müslüman düşünce geleneğinde sapkın kelâm ekolü olarak mahkûm edilmiştir. Bu anlayışın dışına çıkarak Mu’tezilî düşüncenin araştırma konusu yapılması önem arz etmektedir. Mu’tezile kelâmı hakkında yapılan bir diğer önemli çalışma ise Kemal Işık’ın *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* adlı doktora tezidir. Söz konusu çalışma Mu’tezile kelâmı ile ilgili olarak ülkemizde yapılan ilk çalışmalardan biri olma özelliğini haizdir. Yine Cihat Tunç, doçentlik çalışmasını Mu’tezile üzerine hazırlamıştır. *Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri* adlı çalışma alana katkı sağlayan bir diğer çalışmadır. Devam eden süreçte Mahmut Ay tarafından hazırlanan *Mu’tezile Siyaset İlişkisi* adlı doktora tezinde, Mu’tezile kelâm düşüncesinin en tartışmalı konularından biri olan siyasî bakış açısı ele alınmıştır. Yine İbrahim Aslan, Mu’tezilî düşüncenin günümüze ulaşmasında kilit role sahip olan Kadı Abdülcebbar’ın kelâm sistemini *Kadı Abdülcebbar’da Kelâm Yöntemi* başlığıyla doktora tezi olarak çalışmıştır. Günümüzde Mahmut Ay, Mu’tezile kelâm düşüncesi ile ilgili verdiği lisansüstü dersler ve danışmanlık yaptığı tezlerle alana katkı sunmaya devam etmektedir.

Güncel sorunlar ve dini bilginin halka ulaştırılması: Doğru dinî bilginin halka ulaşmasının en önemli araçlarından biri hiç şüphesiz öğretmenler ve din görevlileridir. Zira ülkemizin en ücra köyünde okul ve cami bulunmaktadır. Hem öğretmenler hem de din görevlileri insanların dine ve hayata bakış açılarına, karşılaştıkları problemlere ilk elden çözüm üretecek donanıma sahip olmalıdır. Öğretmen ve din görevlilerinin sahada karşılaştıkları problemlere çözüm üretebilecek yeterliliklerle yetiştirilmesi kadar kullanabilecekleri kaynak malzemeler de büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle üniversitede üretilen, dinin doğru anlaşılmasına yönelik olarak yapılan bilimsel araştırmaların, halkın istifadesine sunulması amacıyla kelâm alanında kitapların da yazıldığı görülmektedir. Bu çerçevede ilk zikredilmesi gereken isim Yörükân’dır. Yörükân’ın öğretmen okullarında okutulmak üzere hazırladığı “*Dinimiz, Peygamberimiz, İman ve İbadet, İslâm Dini, Kur’an-ı Kerim’den Ayetlerle İslâm Esasları ve Müslümanlık*” kitapları bu kapsamda zikredilmesi gereken önemli eserlerdir. Bu kitaplar okullarda ders kitabı olarak uzun süre okutulmuştur.⁸¹ Aynı çaba sonraki dönemlerde Hüseyin Atay, M. Sait Yazıcıoğlu,⁸² Ahmet Akbulut⁸³ ile Hasan Onat tarafından hazırlanan İmam Hatip Kelâm ders kitapları ile de sürdürülmüştür.

Din görevlilerinin meslekî bilgi ve birikimlerinin artırılması ve halka yönelik hizmetlerde daha verimli sonuçlara ulaşmak amacıyla iki yıllık İlahiyat Meslek Yüksek Okulları’nın açılması, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Yazıcıoğlu’nun çabalarıyla gerçekleşmiştir. 1989-1990 öğretim yılında Marmara, Dokuz Eylül Üniversitesi bünyesinde 1992-1993 öğretim yılında ise Uludağ Üniversitesi bünyesindeki İlahiyat Meslek Yüksek Okulları açılmıştır.

⁸¹ Memiş, “Yusuf Ziya Yörükân ve Kelâm”, Giriş: XXXV.

⁸² bk. Hüseyin Atay- M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm: 12. sınıf* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989)

⁸³ bk. Ahmet Akbulut- Hasan Onat, *İmam Hatip Kelâm Ders Kitabı* (Ankara: Sek Yayınları,1994)

1999-2000 yılında öğrenci alımı durdurulması, yoğun ve özenli bir eğitim sürecinin sürdürüldüğü bu okulların işlevlerini kaybetmesine neden olmuştur.⁸⁴ Açıköğretim İlahiyat Önlisans Programı'nın mimarı da M. Sait Yazıcıoğlu'dur. Tüm bu çabalar İlahiyat alanında üretilen bilginin toplumsal yarara dönüşmesinde ciddi katkı sağlamıştır. Bu çerçevede Önlisans İlahiyat Programı'nda okutulmak üzere *İslâm Dini Esasları*⁸⁵ adlı bir eser de hazırlanmıştır. Yine 2005-2006 öğretim yılında faaliyete başlayan iki yıllık İltam Programı da Önlisans İlahiyat Programı'nı bitiren kişilerin ilahiyat öğretimlerini dört yıla tamamlamalarına imkân vermek amacıyla açılmıştır. Bu programda yer alan sistematik kelâm dersi için *Sistematik Kelâm*⁸⁶ kitabı Kelâm Anabilim Dalı öğretim üyeleri tarafından hazırlanmıştır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'nın halkın sağlıklı dinî bilgiye ulaşması konusunda önemli katkılarından biri de 1982 Anayasası ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu hale getirilmesindeki çabasıdır. Dönemin İlahiyat Fakültesi dekanlığını yürüten Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın özel girişim ve gayretleri, bu dersin öğretimini zorunlu hale getirilmesinde büyük rol oynamıştır. Atay bu süreçte "Din Öğretim ve Eğitiminin Bir Bütünlük İçinde Ele Alınmasına Dair Rapor" hazırlayarak dönemin Devlet Başkanı Kenan Evren'e 19.11.1980 tarihinde göndermiştir. Raporda din derslerinin zorunlu olmasının, içinde bulunulan dönemde din öğretimi konusunda karşılaşılan sıkıntıları aşmaya yardımcı olacağı vurgulanmıştır. Raporda özellikle dinin hayatın vazgeçilmez olgularından biri olduğu vurgulanarak kültürel düzeyde herkesin dinin doğru bilgisine ulaşmasının bir zorunluluk olduğuna dikkat çekilmiştir. Tevhidi-i Tedrisat Kanunu gereğince eğitimin farklı kişi ve kurumlar tarafından değil devlet eliyle verilmesi, bu genel eğitimin içinde din öğretiminin de yer alması ve okullarda zorunlu hale getirilmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Din dersinin bilgi ve kültür dersi olduğu, öğrenciyi inanmaya zorlamak gibi bir amaca matuf olmadığı da ifade edilmiştir. 19.11.1980 tarihli raporla başlayan süreç ve akabinde Beyza Bilgin ve diğer çalışma arkadaşlarının katkısı ve yapılan özenli ve ısrarlı çalışmalar sonucunda 1982 Anayasasının 24. maddesi ile zorunlu hale getirilmiştir.⁸⁷

Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yazıcıoğlu, 17.06 1987-02.01.1992 tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı⁸⁸ görevinin yanı sıra 3 Kasım 2002 seçimleri ile siyasete girmiş 31.08.2007-01.05.2009 tarihleri arasında DİB, TİKA'dan sorunlu Devlet Bakanlığı yapmıştır. Ayrıca Devlet Bakanlığı süresince yurt dışında yaşayan Türk vatandaşların sorunları, Türk Cumhuriyetleri ve toplulukları ile kardeş topluluklarla ilişkilerin artırılmasına yönelik önemli çalışmalarda bulunmuştur.⁸⁹

⁸⁴ Yazıcıoğlu, *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya*, 157-159.

⁸⁵ bk. M. Sait Yazıcıoğlu vd., *İslâm Dini Esasları*, ed. Ahmet Akbulut (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999).

⁸⁶ bk. Ahmet Akbulut, (ed), *Sistematik Kelâm* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2005).

⁸⁷ Yazıcıoğlu, *Ne Yanyana Ne Karşı Karşıya*, 75-77.

⁸⁸ Yazıcıoğlu, *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya*, 310.

⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yazıcıoğlu, *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya*, 376-429.

Kelâm Anabilim Dalı ürettiği bilimsel dinî bilgiyi, yayınlanan makaleler, yazılan kitaplar, düzenlenen sempozyumlar, paneller ve çeşitli basın yayın organları yoluyla halka ulaştırmaya devam etmektedir.

Tahkik ve Tercüme Çalışmaları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'nın, alana yaptığı önemli bir diğer katkı ise klasik eserlerin tahkik ve tercümelerine yönelik çalışmalardır. Bu çalışmaların ilki Yörükân'ın *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I: Ebu Mansur-i Matürîdî'nin İki Eseri: Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi* adlı eseridir. Fakültede tahkik ve tercüme çalışmalarının önemine ilişkin bir bilincin oluşmasını sağlayan ve çok yönlülüğü ile dikkat çeken diğer bir isim Tancî'dir.⁹⁰ Tancî'nin, İslâm düşüncesinin farklı alanlarında yazılan çalışmaların tahkiki ve takdimine ilişkin çalışmaları arasında; İbn Haldun'un *Şifâ'u's-saîl li tezhîbi'l-mesâil* adlı eseri ile Fuzûlî'nin *Matlau'l-î'tikâd* adlı eserleri yer almaktadır.

Tahkik çalışmaları açısından Hüseyin Atay'ın ayrı bir yeri vardır. Zira o, Kelâm eserlerinin yanı sıra İslâm hukuku ve felsefeye ilişkin önemli eserlerin tahkik ve çevirilerini yaparak çok boyutlu birikimini ilgililerin faydasına sunmuştur. Atay, Mâtürîdî kelâmının önemli ismi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsîratü'l-edille* isimli eserinin I. cildini tek başına, II. cildini ise Şaban Ali Düzgün ile birlikte tahkik etmiştir. Ayrıca Gazzâlî'nin *el-İktisâdî'l-î'tikâd*, Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Muhassal*, Abdulvehhab Hallaf'ın *İlm-i usulî'l fikh* adlı eserini, giriş ve notlar ekleyerek *İslâm Hukuk Metodolojisine Giriş* ismi ile tercüme etmiştir. Bunların dışında, Fârâbî'nin *Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi* adlı eserlerini *Farabî'nin Üç Eseri* adıyla tercüme etmiştir. Ayrıca Atay, Ortodoks Yahudiliğin önemli filozoflarından Mûsâ b. Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinin Arapça tahkikini de yapmıştır.

Kelâm alanına tercüme çalışmaları ile katkı sunan bir diğer isim olan Kemal Işık, Gazzâlî'nin *İtikatta Orta Yol* ve İbn Rüşd'ün *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* ve Fârâbî'nin *Matlau'l-î'tikâd* adlı eserini tahkik ve tercüme etmiştir. Yine Cihat Tunç'un Batı'daki İslâm araştırmalarının kurucu ismi olan şarkiyatçı Ignaz Goldziher'in Almanca olarak kaleme aldığı *Die Zâhiriten* adlı eserini *Zâhirîler-Sistem ve Tarihleri* adı ile çevirerek dilimize kazandırılması alana önemli bir katkı sağlamıştır.

Kelâm alanına ilişkin tercüme faaliyetleri ilerleyen süreçte de önemini korumuştur. Özellikle şarkiyatçıların kelâm alanı ile ilgi makaleleri ile çağdaş Arap düşünürlerinin kelâm düşüncesinin yenilenmesine ilişkin makaleleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu çerçevede Hasan Hanefi ve Muhammed Arkoun'un isimleri ön plana çıkmaktadır. Her iki düşünür de kelâm alanına ilişkin orijinal görüşleri ile tanınmaktadır. Yazıcıoğlu, Güler ve Aslan, Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi'nin çeşitli makalelerini çevirerek dilimize kazandırmışlardır. Düzgün'ün J.M.S Baljon'un *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* kitabını tercüme etmesi de güncel yorum yöntemleri konusunda önemli bir katkıdır. Ayrıca

⁹⁰ Bekir Topaloğlu, "Muhammed Tavit et-Tancî'nin İslâm Araştırmalarında İlmî Neşir Yöntemi", *Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavit et-Tancî Sempozyumu 13-14 Ekim 2011*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 231-234.

Muammer Esen'in *Şerif Murtezâ, Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü*⁹¹ adlı eserinin çevirisi ve Gazzâlî'nin *el-Maznunû Bihi Ala Gayri Ehlihi* adlı eserinin *Ehli İçin* başlığı ile dilimize kazandırılması, alana katkı bakımından önem arz etmektedir.

Mahmut Ay, doktora öğrencisi Mustafa Borsbuğa ile birlikte Sadruşşerîa'nın *Ta'dilü'l-ʿulûm* adlı ansiklopedik eserinin kelâm kısmının tahkikini/edisyona kritiği ile Esîrüddîn el-Ebherî'nin mantık, ilahiyat ve tabiat konularını içeren *Tenzilü'l-efkâr fi ta'dilü'l-esrâr* adlı eserinin tahkikini/edisyona kritiğini yapmış olup çalışmalar yayın aşamasındadır.

Kelâm alanında yapılan tahkik ve tercüme çalışmaları alana ilgi duyan araştırmacı ve okuyucular için ciddi bir kaynak imkânı sağlamasının yanı sıra farklı düşüncelerin dilimize kazandırılması adına da önemlidir.

5. 1949'dan Günümüze Kelâm Dersi/Kürsüsü/Anabilim Dalı Lisansüstü

Tezleri

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'nda yapılan lisansüstü tezleri, 1949'dan 1981'e ve 1981'den günümüze kadar yapılan tezler şeklinde tasnif edip değerlendirmek daha doğru olacaktır. Zira 1949'dan 1981 de YÖK'ün kuruluşuna kadar geçen süre zarfında kelâm alanında sınırlı sayıda tez yapılmıştır ve yapılan tezler doktora tezidir. 1981 sonrası yapılan düzenlemelerle yüksek lisans ve doktora olmak üzere iki farklı süreci içeren lisansüstü çalışmaların sayısında ciddi bir artış gözlenmektedir.

1981 öncesi İlahiyat Fakültesi kelâm alanında az sayıda doktora tezi yapıldığı görülmektedir. Zira fakültenin kuruluşunu takip eden yıllarda Kelâm dersi, İslâm Mezhepleri Tarihi, Tefsir, Hadis Kürsü'lerinde asistan olarak göreve başlayan akademisyenler 1958-1960 yılları arasında doktora tezlerini tamamlamışlardır. Kelâm dersi bünyesinde yapılan ve fakülte kayıtlarına geçen ilk tez, kelâm dersi asistanı Lütfü Doğan'ın Ord. Hilmi Ziya Ülken'in danışmanlığında hazırladığı ve 1960 yılında tamamladığı *Ahmed b. Muhammed b. Furaki'ye Kadar Eş'ari Ekolü ve en-Nizam fi usulî'd-din Kitabı* adlı doktora çalışmasıdır. Bu alandaki ilk tezlerden biri olma özelliğini haiz bir diğer çalışma ise Kemal Işık tarafından hazırlanan ve 1964 yılında savunulan *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri* adlı doktora tezidir. Tezin danışmanına dair bilgiye ise ne tezde ne de kütüphane kayıtlarında rastlanmıştır.

YÖK'ün kuruluşu ve lisansüstü çalışmalara ilişkin düzenlemeler yapıncaya kadar Millî Eğitim Bakanlığı Yurtdışı Doktora Programı çerçevesinde doktora yapan akademisyenler fakültede göreve başlamışlardır. Bu çerçevede kelâm alanında yurtdışında doktora yaparak fakültede göreve başlayan akademisyenler Cihat Tunç, Mehmet Dağ ve M. Sait Yazıcıoğlu'dur. Cihat Tunç, *Sahl B. Abdallah At Tustarı und Die Salimiya Übersetzung und Erläuterung des kitab Al-Mu'arada* başlıklı tezini Almanya'da, Mehmet Dağ *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to His Concept of Time* başlıklı doktora tezini

⁹¹ bk. Şerif Murtezâ, *Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü*, çev. Muammer Esen (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012).

İngiltere’de, M. Sait Yazıcıoğlu ise *Le Kelâm et son Role Dans la Societe Turco-Ottomane* adlı doktora tezini Fransa’da tamamlamıştır.

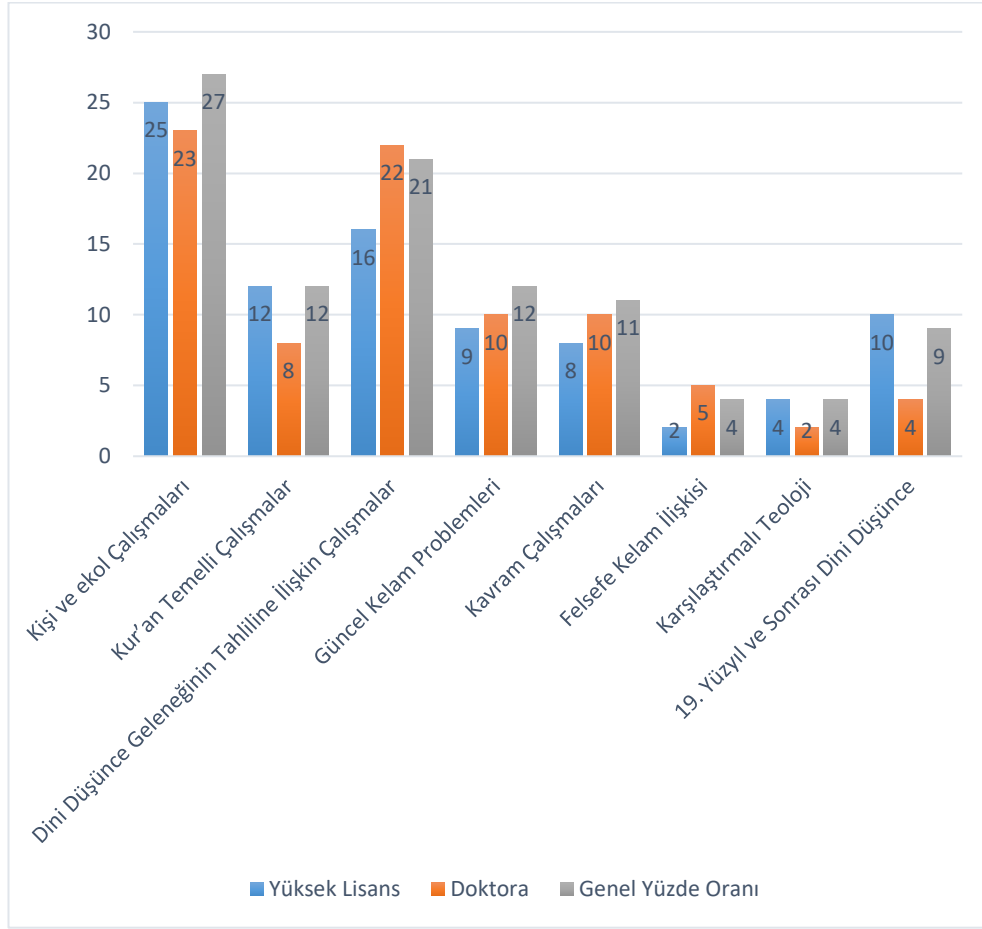
1981 sonrası süreçte kelâm alanında dikkat çeken ilk çalışmalar arasında, 1984 yılında tamamlanan ve Doç. Dr. Hüseyin Atay’ın danışmanlığında Ahmet Akbulut tarafından hazırlanan *İslâm'da İlk Devir Siyasi Olaylarının Tahlili ve Kaderciliği Oluşturması* adlı yüksek lisans tezi ve Hanifi Özcan’ın Atay’ın danışmanlığında 1985 yılında tamamladığı *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* adlı çalışmalar sayılabilir. Sonraki süreçte kelâm alanında yapılan lisansüstü tezler hem konu çeşitliliği hem de sayı bakımından artarak devam etmiştir.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı’nda yapılan lisansüstü tezler, diğer İlahiyat Fakültelerinde yapılan tez çalışmalarında da öncü bir role sahiptir. 1996 yılında bilim insanı yetiştirmek amacıyla belirlenen üniversitelerden biri olan Ankara Üniversitesi bünyesinde Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne bağlı anabilim dallarından biri olan Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Kelâm Bilim Dalı’nda çok sayıda akademisyen doktora yapmıştır. Türkiye’de son dönemde İlahiyat Fakültelerinin sayılarının artmasıyla ortaya çıkan akademisyen ihtiyacını karşılama noktasında BİYEP, ÖYP ile İlahiyat Fakültesinde doktora yapan araştırma görevlileri doktoralarını tamamlayarak kendi üniversitelerine dönmekte ve Ankara İlahiyat Fakültesi’nin kelâm birikimini kendi fakültelerine taşıma konusunda önemli bir rol oynamaktadırlar.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı’nın ilmî nosyonu, BİYEP, ÖYP kapsamındaki doktora çalışmaları ile ülkenin farklı bölgelerine ulaştığı gibi Türkiye Diyanet Vakfı, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi yurtdışı öğrenci alımına yönelik yönetmeliği çerçevesince gerçekleşen ve farklı paydaşların işbirliğine dayalı çalışmaları sonucunda yurt dışına da ulaşmaktadır. Bu çerçevede başta Almanya olmak üzere, Fransa, Hollanda, Belçika gibi Avrupa ülkelerinden, Balkanlardan, Kırgızistan, Özbekistan vs. Orta Asya Türk Devletlerinden gelen birçok öğrenci de lisansüstü eğitimlerine Kelâm Anabilim Dalı’nda tamamlayıp ülkelerine döndükleri gibi bir kısmı ise halen doktora çalışmalarına devam etmektedir. Her bir öğrenci söz konusu birikimi ülkelere taşıyan önemli ve gönüllü kelâm elçileridirler.

1981 sonrası kelâm alanında tamamlanmış lisansüstü tezlerin konu dağılımı tablo halinde şu şekildedir.⁹²

⁹² Kelâm Anabilim Dalı’nda 1981 tarihinden itibaren değişen Yükseköğretim sistemi yapılanmasından günümüze yapılan tezler Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi ile Ulusal Tez Merkezi kayıtlarının çapraz taramaya tabi tutularak tespit edilmiştir. Bu çerçevede konu tasnifi yapılmıştır.



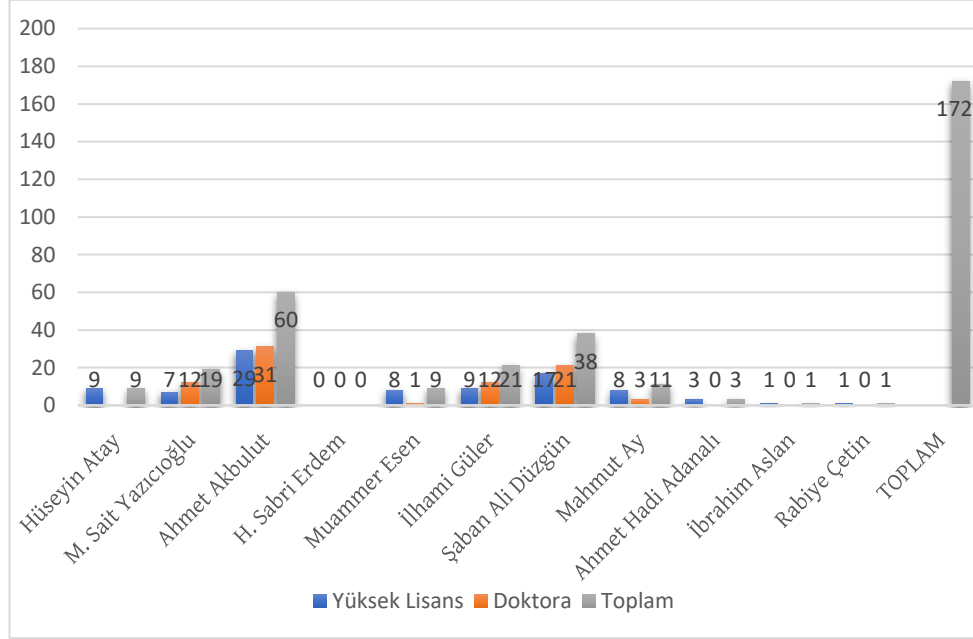
Tez konularına ilişkin tablodan hareketle gerek ekol gerek mütekellimlerin görüşleri üzerine yapılan tezlerin ağırlıklı olduğu söylenebilir. Kelâm düşünce geleneğini irdeleyen ve klasik gelenekte konu edilmeyen güncel problemlerin de çalışıldığı görülmektedir. Bu çerçevede özellikle insanın bireysel sorumluluğu, Allah-insan ilişkisi, dua, ahlakın ve vicdanın teolojik temellerine ilişkin konular ele alınmıştır. Bu yönüyle klasik kelâmda konu edinilmeyen ahlak ve dua üzerine çalışmalar da dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra felsefe- kelâm ilişkisi ve karşılaştırmalı teoloji alanında yapılan çalışmaların daha sınırlı olduğu görülmektedir. Şîî kelâmına⁹³ ilişkin ise sadece bir tane yüksek lisans tezi yapıldığı tespit edilmiştir.

Kelâm alanında yapılan tezlerde disiplinler arası çalışmalar önemli bir yere sahiptir. İnsan için teoloji üretme çabasında olan kelâm anabilim dalında, konuyu farklı açılardan ele alıp değerlendirmeye imkân sağlayan tüm disiplinlerden yararlanılmaya çalışıldığı görülmektedir. Disiplinler arası çalışmalara verilebilecek en iyi örneklerinden biri Lütfiye

⁹³ bk. Adile Tahirova, *Şîî Kelâm Sisteminde Bilgi Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

Gülay Bayraktar'ın Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'ün danışmanlığında hazırladığı "Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım"⁹⁴ adlı tezdır.

1980 Sonrası Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalında Tamamlanmış Tezlerin*Danışman ve Sayı Dağılımını Gösteren Tablo



Sonuç

Türkiye’de yüksek din öğretimi yapan Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nin 1933 yılında öğrenci azlığı gerekçesiyle kapatılmasından sonra yüksek din öğretimi yapan bir kuruma duyulan ihtiyaç, Ankara Üniversitesi bünyesinde 1949 yılında din mütehassısı yetiştirmek amacıyla İlahiyat Fakültesi açılmasını sağlamıştır. Yeni açılan fakültede İlahiyat alanına ilişkin disiplinlerin öğretiminin yanı sıra felsefe, psikoloji, sosyoloji, yabancı diller vb. ilimlerin öğretimi de yapılarak çok yönlü bir birikime ve bakış açısına sahip İlahiyatçıların yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Müslümanlar tarafından kurulan orijinal disiplinlerden biri olan kelâm da öğretimi yapılan derslerden biridir. Akademik yapılanmanın kürsü sistemine göre düzenlendiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Kelâm ilmi, 1974 yılına kadar İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi kürsüsü

⁹⁴ bk. Lütfiye Gülay Bayraktar, *Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (Ankara: Sinemis Yay, 2012).

*Kelâm Anabilim Dalı’nda 1981 tarihinden itibaren değişen Yükseköğretim sistemi yapılanmasından günümüze yapılan tezler Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi ile Ulusal Tez Merkezi kayıtlarının çapraz taramaya tabi tutularak tespit edilmiştir. Zira bazı tezlere ilişkin kayıtlar fakülte kütüphanesinde kayıtlı iken Ulusal Tez Merkezi kayıtlarında bulunmamaktadır.

bünyesinde bir ders olarak okutulmuştur.1974 yılında Hüseyin Atay'ın Profesör olması ile birlikte Kelâm dersi, İslâm Dini ve Mezhepleri Kürsüsünden ayrılarak bağımsız bir kürsü hüviyetini kazanmıştır. Kelâmın bir dersten kürsüye dönüşme sürecinin mimarı Prof. Dr. Hüseyin Atay'dır. Atay'ın çabaları ile kelâmcılık Türkiye'de bir akademik disiplinin üyesi olmaktan daha ziyade kimliğe dönüşmüştür.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm disiplinin bilimsel hüviyetini kazanmasında ve geliştirmesinde Yörükân, Tancî ve dile getirdiğimiz gibi Atay, ciddi katkı sunan öncü ilim adamlarıdır. Bu bilim insanları kendi çalışmalarlarıyla kelâm alanına, yöntem ve içerik açısından önemli katkılar sundukları gibi kendilerinden sonra bu alanda çalışacak bilim insanlarının yetişmesini de sağlamışlardır.

İslâm düşüncesinin oluşum ve gelişiminde büyük pay sahibi olan kelâm ilmi, ilahiyat öğretimi için önemli bir işleve sahip olduğu gibi dini düşüncenin canlanmasında da dikkate değer bir role sahiptir. İlahiyat öğretiminde önemli bir yere sahip olan Kelâm Anabilim Dalı, klasik kaynaklardan yararlanabilme bilimsel verilere dayalı doğru ve tutarlı dini bilgi üretebilme, geleneği tahlil ve tenkit edebilme, farklı düşünceleri zenginlik olarak algılayabilme, yaşanan problemlere dair bakış açıları geliştirebilme niteliğine haiz ilahiyatçıların yetiştirilmesine katkı sunmaktadır. Günümüzde kelâm alanında yapılan bilimsel çalışmalarda dini düşüncenin akıl ve Kur'an temelinde yenilenmesi ve canlandırılması için bireye vurgu yapılmakta ve ilahi olanla insani olan arasındaki ayrımın doğru tespit edilmesinin önemine işaret edilmektedir

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı yaptığı çalışmalarda insana, yaşamının anlamı ve değerine ilişkin bir perspektif kazandırmayı amaçlamakta ve bu çerçevede insanın yaratılıştan sahip olduğu yetilerinin farkına varmasını ve bu yetileri daha yaşanabilir bir dünya var etme sürecine katkı sağlamasına yönelik önerilerde bulunmaktadır. Bu yönüyle Kelâm Anabilim Dalı, kelâm ilminin sadece zihinsel kurgulardan ibaret olan bir düşünce sistemi olmadığını hayatta, çevremizde ve dünyada olup bitenlere ilişkin bir bakış açısı geliştirme işlevine sahip olduğunu göstermesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptir.

Kaynakça

Ak, Ahmet. Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara Birleşik Yayıncılık, 1992.

Akbulut, Ahmet-Onat, Hasan. *İmam Hatip Kelâm Ders Kitabı*. Ankara: Sek Yayınları,1994.

- Akbulut, Ahmet (ed.). *Sistemantik Kelâm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2005.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: OTTO, 7. Baskı, 2019.
- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: OTTO, 2020.
- Akdemir, Furat. *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi AKTS Bilgi Paketi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi 2005.
- Atay, Hüseyin. "Kur'an ve Hadis'te Aile Planlaması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1970), 1-22.
- Atay, Hüseyin- Yazıcıoğlu M. Sait. *Kelâm: 12. sınıf*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Atay, Hüseyin. "Müslümanın Günlüğü- 1", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 1-59.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay Yayınevi, 2. Basım, 1997.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Atay, Hüseyin. "Dünya Barış Projesi veya İslâm Manifestosu İdeolojilerin Birleştikleri ve Ayrıştıkları Hususlar", *İslâmî Araştırmalar*, 12/3-4 (1999), 331-339.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*. Ankara: y.y.,1999.
- Atay, Hüseyin. *İslâm'ı Yeniden Anlama*. Ankara: ATAY Yayınları, 2011.
- Avcı, Metin. İmam Mâturîdî'nin fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Ayni, Mehmet Ali. *Darü'l-Fünûn Tarihi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbatu'd-Dirase, 1. Basım, 1346/1928.
- Bayraktar, Lütfiye Gülay. *Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Sinemis Yay, 2012.
- Baş, Eyüp. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Açılış Süreci". *Türkiye'nin İlahiyat Birikim Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019)*, ed. Eyüp Baş vd. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınlar, 2019.
- Çetin, Rabiye. "Tanzimattan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I". *Dini Araştırmalar* 16/42 (Ocak-Haziran 2013), 9- 38.
- Danışman, Nafiz. *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Müttekellimlerinden Amr bin BahrilCahiz'in Kitaplarından Parçalar*. Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955.

- Darülfünun Talimatnamesi*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1932.
- Demir, Fatıma Nur. *Mâtürîdî-Nesefî Karşılaştırması Kitâbü't-Tevhîd ve Bahru'l-Kelâm ile Kitâbü't-Temhîd Bağlamında*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989*. Ankara: y.y., 1989.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji- İnsanın Yeryüzü Serüveni*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali. *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* (Ankara: OTTO, 2020).
- Güler, İlhami. *İman-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Güler, İlhami. *Derin Ahlak Teolojik-Siyasi Ahlak Analizleri*, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Güler, İlhami. *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/521-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kalmahan, Erjan. *İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Kaya, Mahmut. "İslam Tedkikleri Enstitüsü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koçoğlu, Kıyasettin. *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Koştaş, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 /Fakültenin Kuruluşunun 40. Yılı Özel Sayısı (1989), 1-27.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: UsûlMes'alesi 1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 391-440.
- Kutlu, Sönmez. "Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı, Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları", *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi*, 15/29 (2017), 9-37.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Dini Esasları Ders Notları*. y.y.,ts.
- Kütükoğlu, Mübahat S..XX. *Asra Erişen İstanbul Medreseleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.

- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I*, çev. Yusuf Ziya Yörükân, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1953.
- Memiş, Murat. “Yusuf Ziya Yörükân ve Kelâm”, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Yusuf Ziya Yörükân Ankara T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001.
- Murtezâ, Şerif. *Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü*. çev. Muammer Esen, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Okumuş, Bünyamin. *İbnTeymiyye'nin Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Özten, Ersan. *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Tahirova, Adile. *Şii Kelâm Sisteminde Bilgi Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Tancî, Muhammet b. Tavî. “AbûMansûr el-Mâtürîdî”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. 355-368. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tancî, Muhammet b. Tavî. “İslâm Mezhepleri ve Tarihi”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. 67-96. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tancî, Muhammet b. Tavî. “İslâm'da Hilafet Mezheplerin Doğuşu” *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. 439-483. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tancî, Muhammet b. Tavî. “Kelâm Dersleri Müfredatı”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. 497-507. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tancî, Muhammet b. Tavî. “Mezhepler Tarihi Hakkında Düşünceler”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. 25-65. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tancî, Muhammet b. Tavî. “Mezhepler Tarihi”. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. 97-152. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- TBMM Tutanak Dergisi*, Dönem VIII (101. Birleşim /4 Haziran 1949), Cilt:20, Toplantı 3, s. 279.
- Topaloğlu, Bekir. “Muhammed Tavî et-Tancî'nin İslâm Araştırmalarında İlmî Neşir Yöntemi”, *Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavî et-Tancî Sempozyumu 13-14 Ekim 2011*. haz. Sönmez Kutlu. 231-234. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Tosun, Cemal. “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Akademik Yapılanma ve Öğretim Programları Gelişimi (1949-2019). *Türkiye'nin İlahiyat Birikim Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019)*. ed. Eyüp Baş vd. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınlar, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Yusuf Ziya Yörükân”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 88-91.

Yazıcıoğlu, M. Sait vd..*İslâm Dini Esasları*. ed. Ahmet Akbulut, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Ne Yanyana ne Karşı Karşıya*. Ankara: Alfa Yayınları, 2013.

Yörükân, Yusuf Ziya. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Kelâm Dersleri Ders Notları*. y.y.,ts.

Yörükân, Yusuf Ziya. “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebû Hanife”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2-3 (1952), 3-19.

Yörükân, Yusuf Ziya. “İslâm İlm-i Hâli”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (1952), 5-21.

Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlık*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1957.

Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 1 Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*. haz. Türkân Turgut, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Yörükân, Yusuf Ziya. *Ebû'l-Feth Şehristânî "Milel-Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Bir Usul*. haz. Murat Memiş. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c020/tbmm08020101.pdf>,

erişim tarihi: 08.10.2020.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

DİN EDEBİYAT VE SİYASET ÜÇGENİNDE SÂLİH BİN ABDÜLKUDDÛS

Hüseyin MARAZ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bilecik
Associate Professor, Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik/TURKEY

huseyinmaraz78@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9751-7396

ror.org/00dzfx204

Öz

Fars asıllı Sâlih b. Abdülkuddûs, sosyo-kültürel, ilmî ve entelektüel yapısıyla dinlerin ve öğretilerin karşılaşma merkezi olan Basra'da dünyaya gelmiştir. O, din, siyaset ve edebiyata önem veren bir ailede yetişmiştir. Basra'nın sahip olduğu zengin bilimsel birikim ve kültürler arası entegrasyon, onun ilmî ve fikrî gelişimine önemli ölçüde etki etmiştir. Tarihî süreçte ise daha çok edebî kimliğiyle öne çıkmış entelektüel bir şahıstır. 'Mezhebî', 'politik', 'hikemî', 'didaktik' ve 'özlü/veciz' şiir türleri, edebî yazılarının ana temasını oluşturmuştur. Tarih ve tabâkat yazarları tarafından kendisine çeşitli isimler izafe edilmiştir. "Şâirlerin hâkimi, sokak vâizi, kıssacı, mütekellem ve filozof" bunlardan birkaçıdır. Sâlih, felsefî eserlerin tercüme edilmesinden önce, dönemin diyalektik tekniği olan 'edebî kelim'ın önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Bu nedenle şair ve edip kimliği yanında Basra'nın altı kelamcısından biri olarak da zikredilmiştir.

Sâlih, yaşadığı düşünsel değişim neticesinde sadece kelim, felsefe ve soyut düşünceyle meşgul olan birisi değildir. Aynı zamanda her türlü olumsuzluk karşısında fikren politika ve toplum eleştirmenliğine soyunan reformist bir düşünürdür. Sâlih'in toplumsal ıslaha, adalet ve eşitliğe çağırın şiir ve sözleri, siyasî otorite tarafından tehdit olarak algılanmış ve zındık olduğu ithamıyla da öldürülmüştür. Kaynaklarda zındık olduğu için öldürüldüğü genel kabul olsa da konu hakkında spekülâtif bilgiler de oldukça fazladır. Fars asıllı olması nedeniyle etnik bir ayrımcılığa maruz kaldığı veya düalist felsefenin düşünürü ve Maniheizt inancın müntesibi olduğu iddiasıyla katledildiği bunların iki örneğidir. Fakat Sâlih'in öldürülme sebebi, ne itikâdî tercihi ne de etnik kökenidir. Onun sosyal ahlaka, fikrî gelişime, özgürlüğe ve toplumsal aydınlanmaya motive eden şiir ve sözleri, siyasî erk için tehdide dönüşmüştür. Öyle ki halkçılık hareketi olan Şuûbiyye saflarında Arap milliyetçiliğine ve ayrıcalığına karşı çıkması böylece adalet ve eşitliğin toplumun tüm katmanlarına yayılmasını talep etmesi siyasî kovuşturmayaya tabi tutulmasına neden olmuştur. Bu süreçte yönetim ise zındıklık ithamını devreye sokarak muhalif olan her sözü susturmanın en kolay yolunu seçmiştir.

Özellikle Abbasîlerle birlikte zındık kavramı, dinî ilgisinden hızla uzaklaşarak siyasî bir kavrama dönüşmüştür. Neticede Basra'da ilmî ve fikrî düzeyde yürütülen akademik tartışmalar siyasetin eliyle fiilî alana taşınmış, eleştiri ve şiddetin dozu da artmıştır. Öncelikle bilimsel ve bürokratik unsurlarıyla devlet, takiyye yoluyla İslâm'ın aslî ilkelerini tahrif etmeyi hedefleyen zanâdıkaya karşı bu politik tavır makul karşılanırsa da zamanla zındıklık ithamının alanı daha da genişletilmiş; muhalif olan her hareket bu kapsamda değerlendirilmiştir. Sâlih de şiir ve sözlerinde Senevîyye inancını gizlediği iddiasıyla zındıklık ithamına maruz kalan şahıslardan yalnızca biri olmuştur. Oysa şiirlerinin ana teması incelendiğinde Allah'a imana, ahiretin hakikatine, hesap şuuruna, sorumluluğa, adalete, eşitliğe, özgürlüğe vb. çağırının olduğu ilk dikkati çeken vurgulardır. Hatta şiirlerinde ayet ve hadislerden iktibasta bulunması, onun Müslüman olduğunu kanıtlar niteliktedir. Buna rağmen bazen şiirleri yorumlanarak zındık

olduğuna kanıt olarak sunulmuş; bazen de hakikati söylese de takiyye yaptığı iddiasıyla ifadeleri gerçekçi bulunmamış ve sonuçta öldürülmüştür.

Bütün bu olguları dikkate alarak makalemizde, Sâlih hakkında nakledilen bilgi ve rivayetlerin mantıksal olarak tutarlılık analizini yapmaya gayret edeceğiz. Onun edebî söylemleri, dinî kimliği ve siyasî tutumundan hareketle kendisine yöneltilen zındıklık ithamının hakikatini irdeleyeceğiz. Sonuçta kendisine nispet edilen negatif itikâdî niteliğin, gerçekten bir itham mı yoksa hakikat mi olduğunu analitik bir çıkarsamayla tespite çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sâlih b. Abdülkuddûs, Din, Siyaset, Edebiyat, Sofist, Zındık.

ŞÂLİH BIN ‘ABD AL-QUDDÛS IN THE TRIANGLE OF RELIGION, LITERATURE AND POLITICS

Abstract

Şâlih bin ‘Abd al-Quddûs of Persian origin was born in Basra, the crossroad of religions and teachings with its socio-cultural, scientific and intellectual structure. He grew up in a family that values religion, politics and literature. Rich scientific background and cross-cultural integration of Basra significantly influenced his scientific and intellectual development. However, in historiographical sources, he is an intellectual who has come to the fore with his literary identity. His ‘sectarian’, ‘political’, ‘wise’ (hikami), ‘didactic’ and ‘gnomic’ poems form the main theme of his literary writings. Various titles have been attributed to him by the authors of history and biography. "Master of poets, street preacher, storyteller, theologian and philosopher" are a number of them. Before the translation of philosophical works, he became one of the important representatives of the 'literary theology', the dialectical technique of the period. Thus, besides his poetic and literary identity, he is mentioned as one of the six theologians of Basra.

Over time, he was able to attract the attention of the political power with his theoretical and literary works for both theo-political and social adjustment. However, he was not understood adequately, and his poems did not attract the necessary attention since philosophical/wise expressions were widely found in them. In his poems, it is possible to see every tone of hope and hopelessness. He reflects hope, rights, justice, equality, freedom, moral virtues, but more often; despair, death, transience of the world, ascetism and distancing from people. For this reason, he is also referred to as the "poet of despair." From this point of view, his call to the life of ascetism was interpreted as dualism.

The opinions of Şâlih calling for social adjustment, justice and equality were perceived as a threat by the political authority and he was killed with the accusation of heresy. Although it is generally accepted that he was executed due to heresy, there is much speculative information about the subject. Of two examples are that he subjected to ethnic discrimination due to his Persian origin, and that he was a philosopher of dualism and a follower of Manichaeism. However, the reason for the murder of Şâlih was neither his theological choice nor ethnic origin. His poetry, which motivated social morality, intellectual development, freedom and social enlightenment, turned him into a threat to the political power. It would appear that his opposition to Arab nationalism and privilege in the ranks of Şu‘ûbiyya, a populism movement and his demand that justice and equality should spread throughout all layers of society, caused political prosecution. In this process, the rule chose the easiest way to silence any opposing voice by implementing the accusation of heresy.

The concept of heresy, especially with the Abbasids, quickly turned away from its religious concern and changed into a political notion. As a result, academic discussions conducted at the scientific and intellectual level in Basra were moved to a practical arena by politics, and the dose of criticism and violence increased. First of all, with its scientific and bureaucratic elements, the state embarked on an intellectual and actual struggle with heretical teachings, which aims to distort the essential principles of Islam by dissimulation (taqiyya). Although this political attitude towards heresy, which aims to break down Islamic values, can somehow be considered reasonable, the area of accusation of heresy expanded in time; causing every opposing movement to be evaluated within this scope. However, when the main theme of his poems is examined, the first point, attracting attention is his call to believe in God, the truth of the hereafter, reckoning consciousness, responsibility, justice, equality, freedom, etc. In fact, referring to the Qur’ân and hadith in his poems already proves that he was a Muslim. Nevertheless, his poems were sometimes interpreted and presented as an evidence of his heresy and whenever he was found stating the right, his statements were found invalid because of accusation of dissimulation.

Considering all these facts, this article will make a logical consistency analysis of the information and narrations about Şâlih. It will also examine the validity of the accusations of heresy against him, based on his literary discourses, religious identity and political attitude. As a result, it will determine whether the negative (theological) attribution to him is really an accusation or truth by an analytical inference.

Keywords: Literature, Religion, Politics, Heretic, Sophist, Şâlih bin ‘Abd al-Quddûs.

Atıf / Cite as: Maraz, Hüseyin. “Din Edebiyat ve Siyaset Üçgeninde Sâlih Bin Abdülkuddûs”. *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 0-0. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.772782>

Giriş

Abbasîler, Arap ırkı dışında kalan (mevalî) unsurların, uzun yıllar maruz kaldıkları etnik, dinî, iktisâdî, politik ve kültürel ayrımcılık sebebiyle yaşamış oldukları sorunları yakından tecrübe etmiş ve bu nedenle kuruluş felsefesini, ‘eşitlik ve adalet’ ilkesi üzerine bina etmiş bir devlettir.¹ Çünkü evrensel mesajıyla İslam, Arap veya Acem olsun bütün insanlık için eşitlik ve adaleti ilke edinmiş bir dindir. Bu evrensel çağrıya kulak veren Abbasîler, sosyal hedefleri olan yeni bir dinî davete ihtiyaç duymuşlar; bunun için de eşitlik ve adaleti toplumun tüm katmanlarına yaymaya çalışmışlardır. Böylece her alanda sağlanan fikir hürriyeti, sosyo-ekonomik haklar, tercüme hareketleriyle yaşanan dinler ve kültürler arası bilimsel entegrasyon ve şehrin fikrî cazibe merkezi olmasıyla gerçekleştirilen çoğulcu akademik toplantılar², çok kısa sürede bilimsel ve kültürel gelişmeye ivme katmış, mevalî de bu sürecin tam merkezinde aktif bir şekilde yer almıştır.³ Bu bakımdan sadece İslam

¹ Abbâsiler, kuruluşuyla birlikte fethedilen topraklarda felsefe ve bilimin dolaşabileceği bir medeniyet projesine yönelmiş; bunun için de büyük toprak kazanımı sağlayan fetih hareketlerine bir ara verip entelektüel ve kültürel açılımı önceleyen içten fetih politikasına yoğunlaşmıştır. Özellikle Bağdat gibi - bilim- şehirleri kurarak tasarladıkları medeniyet projesini hayata geçirmişlerdir. Antik geleneklerin kalbinde kurulan ve kısa bir zamanda büyük bir metropole dönüşen Bağdat, diğer şehirlerin aksine bir kabile, etnisite, din ve mezhebe indirgenmeyecek derecede kozmopolit ve eşitlikçi, Abbasî hâkimiyeti altındaki halkların tamamen demografik birleşimini esas alan, Arapça ortak dili temeli üzerine gelişen, herkesin kendisini özgürce ifade edebildiği, felsefi ve mezhebî grupların entelektüel alanda gelişebileceği dolayısıyla entelektüel, kültürel ve sosyal formasyonun yaratıldığı bir şehir haline gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Demirci, “Bütün Yollar Bağdat’a Çıkar: Geç Antik Çağın Bilim Düşünce ve İnançlarının Bağdat’a İntikali”, *İstem* 30 (2017), 227-230.

² Örneğin ekümenik bir bölge olan Bağdat’ın sosyo-kültürel ve entelektüel yapısı hakkında bk. Peter Watson, *Ideas-A History From Fire to Freud (Fikirler Tarihi-Ateşten Freud’a)*, çev. Kemal Atakay vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2019), 388-392.

³ Tercüme hareketinin nedenlerine ilişkin bir sınıflama, zikredilen bu sosyolojinin arka planına ışık tutmaktadır: 1- Abbasiler’in İskender’den sonra Mısır, Suriye, İran ve Hindistan bölgelerinde ticarî malların dolaşabileceği gibi dinlerin ve felsefelerin de serbestçe dolaşabileceği bir dünya imparatorluğu kurmaları ve Bağdat’ta bütün kozmopolit unsurları bir araya getirebilmeleri. 2- Büyük bir imparatorluğa dönüşen, şehirleşen ve medenileşen toplumun ileri düzeyde bilgi ve çözümlere ihtiyaç duyması. Kalabalıklaşan ve genişleyen medeniyetin mali hesaplarını, arazi ölçümlerini, sağlık sorunlarını, ticarî usullerini, hukuki ve malî muamelelerini çözebilecek düzeyde tıp, matematik, astronomi gibi ilimlere ihtiyaç duyması. 3- Mu’tezile ile diğer inanç grupları arasında özellikle Maniheiztler arasında süregelen tartışmalar. Bu süreç zamanla Yunan felsefî eserlerinin tercümesine doğru yön değiştirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa

düşüncesinin değil, aynı zamanda Arap kültürünün şekillenmesinde mevâlinin etkin olan rolü itiraf edilmelidir.⁴ Öyle ki İbnü'l-Mukaffâ' (ö.143/760) gibi Fars asıllı entelektüel şahısların ilk tercüme hareketlerinde aslî görevler üstlenmesi, İslâmî akılcılığın inşasına ciddi katkı sağlamıştır.⁵ Fakat bu gelişmenin negatif yönü ise İslam düşüncesi ve sosyolojisinin düalist felsefeyle hazırlıksız karşılaşması olmuştur. Özellikle sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle beraber Maniheist düşünce güçlü bir zemin kazanmış ve hâkimiyeti elde etmeye başlamıştır. Bu oluşumun İslam'ı tehdit eden varlığı fark edilince, fiilî yaptırıma ek olarak ilk ciddi fikrî/bilimsel teşebbüs de bizzat devlet tarafından gösterilmiştir. Artık aklın dili olan kalem/yazı ve nazarî kelam, Müslümanlar için de asıl reddiye ve diyalektik tekniği kabul edilmiştir.⁶ Ancak zamanla Maniheist eğilime gösterilen politik reaksiyonun alanı düşünce özgürlüğüne tahammülsüzlük yönünde genişleyince bilimsel gelişmenin merkezinde yer alan bazı şahıslar, zındık olarak nitelenmiş ve hatta bu sebeple katledilmişlerdir. Bir bakıma ilmî alanda tanık olunan fikir hürriyeti zaman içerisinde yerini sığ ve dogmatik bir anlayışa bırakmıştır. Bu süreçte eşitlik ve adalet prensibiyle devletin uyguladığı politika arasındaki ahlakî ve hukukî çelişiyi fark eden mevalî fikrî yönden ıslah çağrısına yönelmiş; bu doğrultuda edebî ve kelâmî bir söylemi/dili sosyal alana taşımaya öncelik vermiştir. Neticede sosyal yönü ağır basan edebî diyalektik, mevalînin özellikle de Fars kökenli entelektüel şahısların tenkit ve ıslah içerikli söylemlerine yön vermiştir.

Tabi bu realitenin diğer tarafında Seneviyye, Maneviyye, Mecûsiyye gibi kadîm Fars dinlerine mensup olan şahısların Müslüman kılığına bürünerek, İslam'ın aslî ilke ve değerlerini tahrif etmek suretiyle, yeni dinden intikam alma faaliyetinde buldukları, devletin de bu yıkıcı misyona gerek ilmî gerekse bürokratik yönden reaksiyon gösterdiği itiraf edilmelidir. Çünkü ehl-i kitap ve diğer dinî öğretilere karşı felsefî ve nazarî tartışmaların yürütüldüğü bir zaman diliminde en ciddi tehdidin düalist akımdan geldiği

Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabî Bilimlerdeki Rolü", *Marife* 3/3 (2003), 122.

⁴ Nahivcilerden Sibeveyh, Kisâî, Ferrâ; dilcilerden İbn Kuteybe, İbn Fâris ve Cevherî; kelamcı ve fakihlerden Ebû Hanîfe, Gazzâli, Şehristânî, Neseî; mütekellim müfessirlerden Zemahşerî; muhaddis Buharî; şair Beşşar b. Bürd ve Ebu Nüvâs; müfessirlerden Taberî; tarihçilerden Belâzurî, Dîneverî, filozoflardan Râzî, Bîrûnî, İbn Sinâ, Nasîruddin et-Tûsî ve ismini zikretmediğimiz daha pek çok Fârisî asıllı bilgin, Arap kültürünün şekillenmesinde önemli ölçüde pay sahibi olmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhakim Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'n-Nehza, 1979), 75.

⁵ Konu hakkında ayrıntılı bir izah için bk. Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 73-76; De Lacy O'Leary, *How Greek science passed to the Arabs* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979), 108-109.

⁶ Halife Mehdî, hem zındıklık divanı kurarak başına sâhibu'z zanâdîka atamış hem de tercüme edilen Senevî öğretinin eserlerine reddiye yazımına hız vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 116-118; Ayrıca Mehdî, özellikle Aristoteles'in 'Topika' adlı yapıtının Arapça'ya tercümesini emretmiştir. Çünkü bu eser, tartışma sanatı olan cedeli sistematik tarzda öğretmek amacıyla yazılmış diyalektik kitabdır. Mehdî bu sayede (nazarî) diyalektik yöntem ve tekniğinin öğrenilip, muhalifin tezlerine eşdeğer bir teori ekseninde anti-tez üretmeyi hedeflemiş olmalıdır. Hatta kendisi de bu kitabı ciddi bir şekilde okuyup, kitabın çevirisini yapan Hıristiyan I. Timetheos ile tartışarak uygulama imkânı bulmuştur. Ayrıntı için bk. Dimitri Gutas, *Greek thought Arabic culture (Yunanca Düşünce Arapça Kültür)*, çev. Lütü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 66-67.

özellikle ifade edilmelidir. Fakat politik bir refleksle her iki oluşum yani entelektüel eleştiri ile dine yönelen dışsal tehdit, ilerleyen süreçte zanâdîka adı altında tek çatı altında toplanarak, genelleyici bir kovuşturmaya tabi tutulabilmiştir. Salih b. Abdülkuddûs (ö.167/783 [?]) de sosyal yönü ağır basan edebî ve kelâmî söylemleri ya da Fars asıllı Maniheist olması hasebiyle zındık olduğu iddiasıyla Halife Mehdî (ö.169/785) veya Harun Reşîd (ö.193/809) tarafından kovuşturmaya tabî tutulmuş, akabinde Senevî olduğu kanısıyla öldürülmüştür. Dolayısıyla Salih'in öldürülmesi ya fikirleri nedeniyle politik ya inancı nedeniyle yalnızca dinî ve yahut da hem dinî hem siyasîdir. Bu paradoksu çözme gayesiyle öncelikle makalemizde, Salih b. Abdülkuddûs'un yaşadığı dönemin sosyo-politik ve entelektüel iklimini dikkate alarak zikredilen konjonktürel süreçleri tetkik edeceğiz. Sonrasında dinî, edebî ve siyasî boyutuyla Salih'in zındık olup olmadığı meselesini çapraz verilerle irdelemeye çalışacağız. Neticede itikâdî tarafgirliğe yaslanmaksızın, objektif olarak, analitik bir yöntemle konuyu izah etmeye gayret edeceğiz.

1. Hayatı ve Edebî Kişiliği

Tam adı, Salih b. Abdülkuddûs b. Abdillâh b. Abdilkuddûs el-Ezdî el-Cüzzâmî'dir. Filozof, bilgin bir şair ve kelamcı sıfatıyla anılmıştır. Doğduğu yıl hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.⁷ Bir şiirinden hareketle hicrî 77 yılında doğmuş olabileceği söylenmişse de⁸ bu çıkarım, tahminden öteye geçmemektedir. Basra'da doğduğu ve Farisî asıllı olduğu nakledilmektedir. İbn Hallikân (ö.681/1282), Arap asıllı Ezd kabilesinden olduğunu belirtir.⁹ Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) ise Esed kabilesinin mevlâsı (*özgürleştirilmiş köle*) olduğunu söyler.¹⁰ Ezd kabilesinin de Duhâ veya Cüzzâm'a kadar uzanan bir soy ilişkisi vardır. Van Ess, Salih b. Abdülkuddûs'un, inancını/dinini terk ederek Müslüman olan bir babanın oğlu olduğunu belirtir.¹¹ Ailesinin tabî olduğu inanç hakkında verilen bu bilgi, onun, Müslüman bir ailede yetiştiğine işaret etmektedir. Hatib'e göre de Salih, din, siyaset ve edebiyata önem veren bir aileye mensuptur.¹²

Maalesef tarihçiler tarafından, Salih'in doğum yılı, gençlik yılları, ailesi, Basra'daki hayatı ve eğitim silsilesine işaret eden detaylı bilgi paylaşılamamışlardır. Yukarıda zikredilen tarih doğru kabul edilirse, hayatının büyük bir bölümünü Emevîler; üçte birlik kısmını da

⁷ Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, thk. Ömer b. el-Çurâme el-Urmevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 23/346; Şemseddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâuz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâder, 1972), 2/492; Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 10/413; Hayruddîn ez-Zirikli, *el-A'lam-kâmusu't-terâcim* (Beirut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 3/192; Abdullah el-Hatib, *Salih bin Abdülkuddûs el-Basrî* (Basra: Dâru'l-Menşûrâti'l-Basrî, 1967), 64-65.

⁸ Hatib, *Salih b. Abdülkuddûs el-Basrî*, 64-65.

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492; Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346; Reynold A. Nicholson, *A Literary history of the Arabs* (London: T. Fisher Unwin, 1907), 374.

¹⁰ Hatib, *Salih b. Abdülkuddûs el-Basrî*, 89.

¹¹ Josef Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlisi li'l-hicreti*, çev. Muhyiddin Cemal Bedir-Rıza Hâmid Kutub (Beirut: Menşûrâti'l-Cümel, 2016), 2/35-36.

¹² Hatib, aile fertlerinin uzunca bir müddet hapiste kaldıklarını söyler. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatib, *Salih b. Abdülkuddûs el-Basrî*, 64-68.

Abbasîler döneminde geçirmiştir. Genel bir kanaatle gençlik yıllarında Basra'da, kelimcilerin ve vâizlerin meclislerinin müdavimi olduğu, onların din ve inanç konularında yaptıkları münazara ve diyalogları dinlediği söylenmiştir.¹³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö.356/967) naklettiği bilgi doğrultusunda, Emevîler dönemindeki yaşantısına dair genellikle Basra'nın altı kelimcısından biri ve bilimsel toplantıların daimî bir üyesi olarak tanıtılmaktadır.¹⁴ Öte yandan Salih, Basra'nın kozmopolit yapısı gereği, Yahudî şair İbn Ra's el-Calût (?), Nasranî teolog İbn Nezâr (?) ve Zerdüş Amr ibn Uht el-Müeyyed (?) gibi diğer inançlara mensup şahıslarla da iletişim halindedir.¹⁵ Zikredilen altı kişiden ikisi yani Salih ve Beşşar b. Bürd (ö. 167/783-84) aynı zamanda şair olan şahıslardır. Bu niteliğiyle o, söz ve edebî diyalektikte önemli biridir. Nicholson ise Salih'i, belirli bir süre, önce Basra'nın sonrasında da Dimeşk'in sokak vaizi olmakla niteler.¹⁶ Güçlü bir beyan ve akıcı bir dile sahip olmakla nitelenen Salih'in söz ve düşünceleriyle daha çok Abbasiler döneminde gündem olduğu özellikle ifade edilmelidir.

Şevki Dayf (ö. 2005) ise farklı bir yaklaşımla, babası ve atalarının dini olan Seneviyye inancı üzere olduğuna dikkat çekerek onu zanâdikadan kabul eder. Bu iddiasına gerekçe olarak da edebî ve hikmetli sözlerle zühdâne bir hayata çağırmasını gösterir. Çünkü Salih, âlemin nur ve zulmetten ibaret iki asıldan oluştuğu düşüncesinden hareketle dünyadaki kötülüğün kaynağını bu iki aslın karışımına bağlamış; bunun için de zühd yaşantısına ve dünya nimetlerinden el etek çekmeye davet etmiştir.¹⁷ Öte yandan şiirlerinde ölümü, faniliği, güzel ahlaka teşviki, dünyadan ve dünya malından uzaklaşmayı çokça işlemesiyle aslında nur ve hayr ilahını kastettiğini düşünmüştür.¹⁸ Benzer şekilde Atvân, Salih'in çokça hikmetli söz ve öğütlere yer vermesini, Senevî inancını gizleme çabası olarak nitelemiş ve dünyaya duyulan nefret, dünya malının geçiciliği, ahiret hayatına ve daimi nimetlere teşvik vb. konulara has kasidelerini, Maneviyye inancına eğilim olarak yorumlamıştır. Hatta onun erkânına riayet ederek kıldığı namazı Müslüman olmasına değil; gizlediği inancının açığa çıkması için bir taktik olarak değerlendirmiştir.¹⁹ Üstelik Salih, takındığı

¹³ Hüseyin Atvan, *ez-Zanâdika ve ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyyi'l-evvel* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 47.

¹⁴ Ebu'l-Ferec Ali b. İsmail İsfahânî, *Kitabu'l-eğânî*, thk. İhsan Abbas vd. (Beyrut: Dâru Sâder: 2008), 3/101.

¹⁵ Yusuf b. Teğrî Birdî Tağrîberdî Cemâluddîn Ebu'l-Muhâsin, *en-Nücûmu'z-zâhira fi-mulûki Mısr ve'l-Kahira* (Kahire: Vizâretü's-Sekâfiyye, 1963), 2/29; Ahmed Taherî-Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period with special reference to the poetry* (Scotland: Edinburgh University, Doktora Tezi, 1982), 202.

¹⁶ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374.

¹⁷ Dayf, Salih'in bir eserine, şiir veya sözüne referansla bu iddiasını gerekçelendirdiği bir bilgi paylaşmamaktadır. Açıkçası Kitabu'ş-Şukûk adlı bir eserin Salih'e nispet edilmesi onu bu kanıya sevk etmiş olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şevki Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî-el-asru'l-Abbasi'l-evvel* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1966), 3/394.

¹⁸ Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/396.

¹⁹ Söz konusu olayın ayrıntısı şu şekilde cereyan eder. Salih'in de içerisinde bulunduğu edebiyat ehli şahısların karşılıklı şiirlerini okudukları sırada namaz vakti gelir ve herkes namaz için abdestini alır. Salih de rükû ve secdeleri tam halde güzelce namazını eda eder. Oradakiler şaşkınlıkla, namazı bu şekilde mi kılıyorsun? Herhalde sen mezhebini (*tabi olduğun inancı*) hatırlamıyorsun, derler. Bunun üzerine Salih, anlamı birçok yazar tarafından müphem olarak nitelenen, "bölgenin âdeti, bedeninin alışkanlığı ve çoluk-çocuğun selameti" için bu şekilde namaz kıldığını bir beyitle dile getirir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh, *Tabakatü ş-şuarâ*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-

bu takiyyeci tutumuyla kendisi hakkında müspet görüşlere sahip olan İbnü'l-Mu'tez'i de (ö.296/908) kandıran birisidir. Adeta kendisini gizleyerek batıl inancı uğruna her türlü çabayı meşrû gören biri konumundadır.²⁰ Bütün bunlara rağmen Van Ess, buna benzer ithamları, zanâdıkaya mensup başka birilerinin diliyle söylenmiş, dedikodu türünde asılsız ve mesnetsiz sözler olarak nitelenmektedir.²¹

Salih b. Abdülkuddûs'un gençliği, ilmî hayatı, hocaları vb. konularda bilinemezlik, farklı yorumlara da kapı aralamıştır. Örneğin Van Ess, onun, Hasan Basrî'nin (ö.110/728) öğrencisi olduğu yönünde bir rivayetin varlığına dikkat çekmiştir. Buna sebep, Hasan Basrî'nin öğrencileri arasında Abdülkuddûs adıyla çağırılan bir öğrencisinin olmasıdır. Ancak Van Ess, bu isimle mutlak surette Salih'in kastedilmiş olmasını da şüpheyle karşılar. Çünkü dönem itibarıyla Abdülkuddûs, toplumda çok yaygın kullanılan bir isimdir.²² Salih'in Basra'nın entelektüel ve ilmî iklimi içerisinde yetiştiği ve birçok bilgin tarafından kurulan ders halkaları içerisinde eğitim gördüğü tahmin edilebilir. Öyle ki o, felsefe, kelam, hikmet gibi konularda okumalar yapan; Fars ve Yunan'dan önceki milletlerin inançlarından haberdar olan bir filozoftur. Buna göre dönemin sosyo-kültürel, ilmî ve fikrî birikimine ve gelişimine tanıklık eden birisidir. Salih, kültürel ve entelektüel etkileşim sayesinde yükselen ilmî ve edebî kazanımıyla muhtemelen devlet kademesinde görev de üstlenmiştir. Bu doğrultuda Van Ess, onun kıssacı olmama durumunu ihtimal dâhilinde görerek, İbnü'l-Müdebbir'den (ö.279/893) nakille Halife Mehdî'nin yanında kâtip olarak çalıştığını da söylemektedir.²³

Ebu Ahmed b. Adî de (ö.365/976) onun hakkında birtakım özlü bilgiler paylaşmaktadır. Salih, Basra'da iken insanlara vaaz eden ve kıssalar anlatan birisidir. Onun hikmet dolu, etkileyici ve güzel sözleri vardır. Hadise gelince bu konuda o, hiçbir şeydir. İbn Maîn (ö.233/848), hadis konusunda ondan çok az şey biliyorum, demiştir.²⁴ Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Kur'an ve hadise dair bilgisi olduğunda şüphe yoktur. Ne var ki şiirlerinden çok az bir kısmı bize kadar gelebilmiştir. Şiirlerinin teması ve üslûbu ise atasözlerinden, özdeyişlerden, hikmetli sözlerden, âdab ve ahlaka dair vecizelerden (*gnomik şiir*) oluşmaktadır.²⁵ Merzubânî, (ö.384/994) Salih'i, 'şâirlerin hakîmi' payesiyle zikretse de aynı zamanda zındık bir mütekellim olarak niteler. Zanâdika eğilimi olan

Meârif, 1976), 90; Muhammed Abdülhamîd el-Hamd, *ez-Zındıka ve'z-zenâdika* (Dımeşk: Dâru't-Talîati'l-Cedîde, 1999), 54.

²⁰ Atvan, *ez-Zanâdika ve's-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 51.

²¹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-şüarâ*, 90; Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/37.

²² Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/35-36.

²³ Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/35; Karşılaştırma için bk. Zeki Mübarek, *Risâletü'l-azrâi li-İbrahim el-Müdebbir* (Kahire: Matbaatü ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1931), 42.

²⁴ Salahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân* (Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1911), 171; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492. O, bir şiirinde: "Hadis/söz metni, sahibine/ehline refere edilir. Vesika/belge ise metne iade edilir", derken bir yöntem sunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Ömer b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstizkârü'l-camiu li-mezâhibi fukehâi'l-emsar ve ulemâi'l-ektâr*, thk. Abdulmutî Emin Kalacî (Kahire: Dâru'l-Va'y, 1993), 13/71.

²⁵ Zirikli, *el-A'lam*, 3/192.

şahısların kelâmî diyalektikte Salih'in görüşlerine öncelik verdiğini; zındıklığı sebebiyle Mehdî'nin onu öldürdüğünü belirtir.²⁶ Yâkut (ö.626/1229), filozof, değerli bir edebiyatçı ve övülen bir şair olarak tanıtır. Vaaz için Basra mescidine sık sık uğradığını ve kıssalar anlattığını zikreder. Onun hakkında birbirinden farklı pek çok haberin zikredildiğini ve bizzat Halife Mehdî tarafından öldürüldüğünü ve insanlara ibret olması amacıyla cesedinin birkaç gün asılı bırakıldığını söyler.²⁷ Fakat Yâkut, zındıklığı konusunda herhangi bir bilgi paylaşmaz. Ona ait bazı şiirlere yer vererek özellikle zındık olduğu ithamıyla öldürüldüğünü vurgulamaya çalışır.²⁸ Dolayısıyla onu, zındık olarak tanımlama arzusu içerisinde değildir. Zehebî (ö.748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) ise filozof kimliği yanında özellikle zındıklık eğilimini de vurgulayarak tanıtmışlardır.²⁹

İbn Asâkir (ö.571/1176), Salih'i, zındıkla meşhur olmuş biri olarak tanıtır ve içeriğine yer vermeksizin Ebü'l-Hüzeyl (ö.235/849-50 [?]) ile olan münazarasından söz eder.³⁰ İbn Şâkir el-Kütübî (ö.774/1372) de aynı bilgileri paylaşır. Farklı olarak Mehdî'nin Salih'i, Dimeşk'ten getirttiğini nakleder. Onun ölüm yılını zikretmez. Aynı şekilde Merzubânî'den atıfla, şâirlerin bilgini, zındık bir mütekellim olduğuna değinir.³¹ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Salih'in Abdülkerim el-Avcâ (ö.155/772) ile Senevî akidesinde iken daha sonra tövbe ettiklerine dikkat çeker.³² Üstelik her iki şahsın tövbelerinde kararlı ve itikatlarında doğruluk üzere olduklarını vurgulamaya çalışır. Sonrasında İsfahânî, benzer paylaşımlarda bulunarak, Salih'in zındıklıkla itham edildiğini; tövbe ettiği halde Halife Harun Reşîd'in tövbesini inandırıcı bulmadığını ve kanaati üzere onu öldürdüğünü söyler.³³ Atvân, bu ifade üzerine bir çıkarımda bulunarak, metinde geçen tövbe kelimesinin tahrif edilen senevî kelimesinin yerine kullanıldığını iddia eder.³⁴ Fakat İsfahânî, spekülatif ve yeterince iknâ edici olmayan veriler nedeniyle onlar hakkında bilgi paylaşmayı aniden sona erdirir. Anlaşıldığı kadarıyla

²⁶ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347; Muhammed b. Mükerrerrem İbn Manzur, *Muhtasarı tarihu Dimeşk libn-i Asakir*, thk. Ruhiyye en-Nuhhas (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 11/33; Salahaddin Halil Aybek el-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud-Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî: 2000), 6/150; Atvan, *ez-Zanâdika ve ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 47.

²⁷ Yâkut el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l-udebâ-irşâdu'l-erib ila-ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1445; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidal fi-nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 2/297; Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 1/49.

²⁸ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1445.

²⁹ Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidal*, 2/297; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-mizan*, haz. Abdülfettah Ebu Ğudde (Beyrut: Mektebetü-Matbuâti'l-İslâmiyye, 2003), 4/291; Şu halde Salih, Basra'nın entelektüel muhitinde önemli bir figür olarak, "şâir, hakîm, mütekellim ve sahibu'l-felsefe (filozof)" nisbesiyle tanınmış biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 201.

³⁰ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347.

³¹ Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevatü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâder, 1973), 2/116; İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/413-414.

³² İsfahânî, *Kitabu'l-eğânî*, 3/101; Ocak, Salih b. Abdülkuddûs ve Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ'yı kelâmî (teolojik) ve fikhî zanâdika kategorisinde zikreder. Farklı tasnifleri incelemek için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 42.

³³ İsfahânî, *Kitabu'l-eğânî*, 14/113.

³⁴ Atvan, *ez-Zanâdika ve ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 48.

onun zındık olduğu yönündeki iddialara çok da ikna olmuş değildir. Bu nedenle ilim meclisine işaret ederek, dönemin fikrî zenginliğine, kültürel ve entelektüel birikimine dikkat çeken biri gibidir. Nitekim farklı inanç ve öğretilerin savunucusu olan şahısların bir mecliste toplanıp, itikâdî ve sosyal meseleleri tartıştıkları aşîkârdır. Dikkat çeken husus ise söz konusu şahıslar, farklı görüş ve düşünceye sahip olsalar da birbirlerini zındık olarak tanımlayan kişiler değillerdir. Öyleyse bu şahıslar özelinde zındıklık, daha sonra devreye sokulan itikâdî bir kimlik olmuştur. Açıkçası bilimsel seviyede seyreden nazarî diyalektik, politik bir müdahaleyle fiilî yaptırım aşamasına taşınmıştır.

Câhız (ö.255/869) ise Salih'i kelamcı veya bir filozof olarak değil, edebî kimliği ve şiirleriyle tanıtmayı tercih eder. O, Salih ve Sâbık el-Berberî'nin (ö. hicrî ikinci asrın ilk ortaları) edebî yeteneklerine vurguda bulunarak şiirlerinin, bu alanda en yüce konuma yükselebilecek bir nitelikte olduğunu; hatta her ikisinin şiirlerinin, ufuklara kadar uzanan nâdirât türü eserler arasında sayılabileceğini; fakat kaside türünde ve içeriğinde mesellerin (*nasihat türü özdeyişler/özlü sözler*) fazlaca yer alması nedeniyle şiirlerinin bu payeyi almasına engel oluşturduğunu zikreder. Daha doğrusu şiirlerinin çok sayıda hikemî söz, özdeyiş ve atasözünden oluşmasını tenkit eder. Çünkü Câhız'a göre bir şiirde, dinleyicinin farklı duygulara geçişi sağlandığı ölçüde şiirden beklenen netice alınmış demektir.³⁵ Dolayısıyla şiirlerinde gereğinden fazla hikmetli söz ve öğütlere yer veren Salih'in üstün yeteneğine rağmen yüksek bir mevki elde edememesinin nedeni, şiirlerinin oldukça yalın ve duygu geçişini sağlamada başarısız olmasıdır. Dayf da gelecek nesillere çok az bir kısmının ulaşmış olmasını, duygudan yoksun olmasıyla ilişkilendirmektedir.³⁶

Örnek vermek gerekirse Salih, aşağıda kasidesine ait bazı bölümlerde sadece öğüt veren bir nasihatçi konumundadır. Ancak dönem itibarıyla hikemî/öğüt türü şiirlerin, sosyal olaylara eleştirel yaklaşan ve ıslaha çağırان şiirler olduğu özellikle belirtilmelidir.

“İnsan toplar, zaman dağıtır. İnsan sürekli yapar; şartlar ise parçalar.

Bir kimsenin akıllı düşmanı olması; ahmak dostu olmasından iyidir.

Konuştüğün zaman sözünü ölç. Çünkü akıllı birinin kusurlarını sözleri ortaya çıkarır.”³⁷

Salih'in 'hikmet şâirler'inden olduğu bunun zühd konulu şiir yazarlarla karıştırılmaması gerektiği de söylenmiştir.³⁸ Hatib de Salih'in şiirlerini, felsefî yönü olan sosyo-didaktik edebî eser kategorisine dâhil eder. Ona göre Salih'in şiirleri, sosyal sorunlara, insanlar arası ahlâkî ve yasal ilişkilere, din-siyaset ilişkisinin niteliğine, genellikle toplumsal ıslaha yönelik edebî ve didaktik öğeleri içerdiğinden nâdirât türü yazınlar arasında yer

³⁵ Ebu Usman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyan ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 1/206.

³⁶ Dayf, *Tarihu'l-edebî'l-Arabî*, 3/398.

³⁷ “المراء يجمع و الزمان يفرق... و يظل يرقع و الخطوب تفرق
ولأن يعادي عاقل خير له... من أن يكون له صديق أحمق
وزن الكلام إذا نطقت فإنما... يبدى عيوب ذوي العقول المنطق”
Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492-493.

³⁸ Muhammed Mustafa Heddâra, *İtticâhâtü's-şî'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963), 449.

almamıştır. Hatib, şiirlerinde hikemî üsluba fazlaca yer vermesi nedeniyle Salih'in toplumsal aydınlanma hedefini gerçekleştirmede başarılı olamadığını düşünür. Muhtemelen hikemî şiirlerin temasında idraki zorlaştıran felsefi anlamların gizlemiş olması onu bu kaniya sevk etmiştir. Salih'in kitlelerce anlaşılabilmesi, beklentisinin aksine durumlarla karşılaşması ve yaşadığı olumsuz tecrübeler zamanla kötümserliğe kapılmasına, inzivaya çekilmesine ve insanlardan korkar olmasına sebep olmuştur.³⁹ Sürekli dünyanın sıkıntı ve talihsizliklerinden, felaketlerden, musibetlerden, acılardan, kötülüklerden, sosyal eşitsizlikten, yoksulluktan, haksızlıklardan söz etmeye başlamıştır. Böylece "umutsuzluk şairi" olarak köşesine çekilmiş ve insanlardan uzak kalmayı tercih etmiştir. Örneğin, insanlar ile olan ilişkisinde endişe, korku ve güvensizliğe dayalı bir ruh haline sahip olduğu aşağıdaki şiirinde sezilmektedir.⁴⁰

"Diline dikkat et, sözünü sakın. Zira kişi diliyle güvende olur veya zarar görür.

Sırrını da gizle ve kimseyle paylaşma. Çünkü camı kırıldığında bir daha toplayamazsın."

Başka bir şiirinde de insanların ikiyüzlü ve kaypak yapılarından şikâyet etmekte; dolayısıyla güven veren şahısların yokluğundan hayıflanmaktadır.

"Bir arkadaşını gördüğünde seni yağ çekerek karşılıyorsa, (bil ki) o dost değildir ve onun hak ettiği kendisinden kaçınmaktır.

Yağ çekip pohpohlayan birinin sevgisinde de hayır yoktur. Dili tatlı da olsa kalbi yangın yeridir.

Seninle karşılaştığında sana güvenilir olduğuna ant içer; fakat uzaklaştığında bir akrebe dönüşür."⁴¹

Görüldüğü üzere Salih b. Abdülkuddûs, sosyal ve politik sorunlara kayıtsız kalamayan, söz ve kalemiyle eleştirel yaklaşabilen biri iken hayatının sonlarına doğru bu bakış açısında ciddi değişimler yaşamıştır. İnancı, düşüncesi veya sosyal yönü ağır basan hikmetli söz ve beyitleri neticesinde kendisine yöneltilen zındıklık ithamı, bu yönde bir karar almasına etki etmiş olmalıdır.

Sonuç olarak Salih, Mu'tezile'nin doğuşundan önce Basra'da, şairliğiyle ün yapmış kelimcilerden birisidir. Basra'nın kozmopolit yapısı içerisinde entelektüel bir tabakada yer aldığı, din, felsefe ve edebiyat gibi geniş bir çerçevede tartışmalar yaptığı tahmin edilmektedir.⁴² Hatta Nyberg, Mu'tezile tarihinde bu diyalektik düşünce meclisinin, ciddi derece inşâ bir fonksiyona sahip olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu akademik meclisin dağılışıyla birlikte Mu'tezile'nin nazarî programı, -siyasî destekle- tamamen zanâdika ve

³⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 82.

⁴⁰ "واحفظ لسانك واحترز من لفظه... فالمرء يسلم باللسان ويعطب

والسر فآكتمه ولا تنطق به... إن الرجاجة كسرهما لا يشعب"

Hatta Salih, kurt, köpek, eşek gibi hayvanlardan daha iyi dost olamayacağını söyler olmuştur. Ayrıntı için bk. Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 204.

⁴¹ "وإذا الصديق رأته متملقاً... فهو العدو، وحقه يتجنب"

لا خير في ود امرئ متملق... حلو اللسان، وقلبه يتلهب

يلقاك بحلف أنه بك واثق... وإذا توارى عنك فهو العترب"

Bir kısmına işaret ettiğimiz şiirlerin bütünü için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 82-83.

⁴² Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 71.

Seneviyye ile mücadeleye odaklanmıştır.⁴³ Elbette İslam dışı akımlara karşı nazarî/aklı mücâhedenin yürütülmesinde iktidar politikası önemli derecede etkili olmuştur. Böylece İslam'ın aslî değerleri için tehdit unsuru oluşturan her türlü fikrî ve dinî akım ile mücadele hız kazanmıştır. Mu'tezile'nin bu süreçte benimsediği bilimsel misyon ise nazarî diyalektik sınırının dışına çıkmama yönünde olmuştur. Ne var ki entelektüel şahısların ilmî faaliyetlerini yürüttüğü özel mekânlarda/evlerde gerçekleştirilen bilimsel müzakereleri sert bir şekilde engelleme faaliyeti, halk desteğini de arkasına alan Abbasîler döneminde zirveye ulaşmıştır. Bir bakıma fikrî münazara dönemi fiilî mücadele sürecine evrilmiş ve böylece eleştiri ve şiddetin dozu da artmıştır. Buna dair Belbe, Mu'tezile, zanâdikaya karşı dille mücadele ve burhan ile iknâyı metot olarak benimsemişken; Abbasî yönetici erki, baskı, itibarsızlaştırma, cezalandırma, sürgün ve katl yolunu tercih etmiştir, demektir.⁴⁴

Salih b. Abdülkuddûs başta olmak üzere birçok şair ve yazar zındıklık ithamıyla sorgulanmış ve hatta öldürülmüştür. Ancak asıl problem, gerçekten zındıklıkla mücadele ederken zındık olduğu şüpheli olan şahısların da bu sürece dâhil edilip edilmediği meselesidir. Çünkü Salih, her ne kadar Maniheist, Senevî, Zındık hatta Nasranî ithamına maruz kalsa da şiirlerinde sahih imana ve Allah korkusuna işaret eden ifadeler yer vermiştir. Bu sebeple hayatına dair düşünülen notlar sınırlı, kapalı ve çelişkili olduğundan onun itikâdî kimliği hakkında peşinen hüküm vermek doğru bir yaklaşım değildir. Ancak gelenek içerisinde zındık olduğu konusunda genel bir kanaatin oluştuğu da ifade edilmelidir.⁴⁵ Buradan hareketle bir sonraki başlığımızda, Salih'in fikrî ve dinî kimliğini irdeleyerek, çelişkili ve şüpheli alanlara bir nebze açıklık getirmeye gayret edeceğiz.

2. Fikrî Yapısı ve Dinî Kimliği

Salih b. Abdülkuddûs, bir şair, edîb ve kelamcı olarak din ve düşünce alanında önemli fikirler ortaya koymuş olsa da zındıklık eğilimi nedeniyle (veya ithamıyla) gerektiği kadar önem verilip dikkate alınan birisi olmamıştır. Bu sebeple şahsî ve ilmî hayatı hakkında malumat da oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır.⁴⁶ Nitekim en erken kaynaklardan birisi olarak Câhız, Salih'e yöneltilen zındıklık ithamı hakkında bir bilgiye yer vermese de onun edebiyatçılığından öte bir şey de söylememektedir. Dolayısıyla onun eserlerinde, Salih'in idamı ve nedenleri üzerine verdiği bir bilgiye rastlamak mümkün değildir.⁴⁷ İbn Nedim (ö.385/995 [?]) ise Salih'i, İslam'ı izhar eden fakat zındıklığını gizleyen mütekelimlerin arasında sayar. O, Salih'in edebî kimliğinden ziyade akîdevî yönden sorun teşkil eden fikrî yapısına işaret eder. Bunu teyit için de Seneviyye (*düalist felsefe*) düşüncesine katkı sağlayan

⁴³ Henrik Samuel Nyberg, "Mu'tezile", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 8/759-760.

⁴⁴ Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 98.

⁴⁵ Necla bint Muhammed b. Salih, *el-Hikmetü fi-şîri Salih b. Abdilkuddûs* (Mekke: Ümmü'l-Kur'a Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 32; Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 70-76.

⁴⁶ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 65.

⁴⁷ Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/34; Câhız, Sâlih'in şiirlerine atıfta bulunur. Fakat onun hakkında herhangi bir yoruma yer vermez. Karşılaştırma için bk. Câhız, *el-Beyan ve't-tebyin*, 1/120, 206; *el-Beyan ve't-tebyin* 2/74, 140 ve dğr.

eserler kaleme aldığını belirtir.⁴⁸ Fakat o, Salih'e nispet edilen kitapların isimlerinden söz eden bir bilgiyi de paylaşmaz. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Nedîm, Salih'e izafe edilen kitapların adlarını işitse de söz konusu kitapları görmüş değildir. Salih'i, "zındıklıkla nitelenen" şeklinde betimleyerek elli varak yazına sahip olduğunu zikretmekle yetinir.⁴⁹

İbn Nedîm'in verdiği bilgilerden hareketle Van Ess, Salih'in divanına ait sayfaların elliye geçmediğini; bu nedenle zındıklığı çağrıştıran beyitlerin daha sonra Salih'e nispet edildiğini düşünür.⁵⁰ Zira Ebu Hilâl el-Askerî'den (ö.400/1009'dan sonra) nakille, kaleme aldığı divanın, bin kadar Arap atasözü ile bin adet Acem özdeyişini ihtiva ettiği söylenir.⁵¹ Salih'in böyle bir çalışma yapmasını değerlendiren Hatib, halkın düşünsel/aklı eğitiminde mesellerin temel taş olduğunu; bu nedenle Salih'in birbirine zıt olan Arap ve Acem akli arasında bir yakınlık kurmayı denediğini düşünür.⁵² Muhtemelen Salih, atasözü ve meseller ile her iki toplumun sözlü ve yazılı aklına vurguda bulunarak hem sosyal akli eğitmek hem de ortak manevî değerlere işaret etmek istemiştir. Ne var ki Salih'in eserlerine veya beyitlerinden oluşan çaplı bir koleksiyona sahip değiliz. Salih'e ait en detaylı bilgiyi, onun divanında yer alan bazı şiirleri veya risale tarzı dokümanları derleyerek "*Salih b. Abdilkuddüs el-Basrî*" başlığıyla yayınlayan Abdullah el-Hatib vermektedir. Dolayısıyla Salih'in eserlerine yansıttığı fikrî ve itikâdî düşünceyi bütüncül bir bakış açısıyla tespit etmek mümkün değildir. Hatib ise tamamıyla Salih'i ve onun düşünce dünyasını savunan bir yaklaşım içerisinde bir biyografi kaleme almıştır. Bu açıdan kaynaklarda zındıklığı hakkında ileri sürülen verilere objektif olarak yer verse de Salih'i imanlı bir devrimci, filozof bir bilgin, mahir bir şair olarak tanıtmaya çalışmaktadır. Ancak Salih, birkaçı istisna edilse de klasik kaynaklarda, kelâmî ve edebî yönünden öte; inancı ve sözleriyle gündem olmuş birisidir.

Bu bağlamda Şerif el-Murtazâ (ö.436/1044), Salih'i, düalist düşüncesiyle öne çıkan biri olarak tanıtır. Akabinde onu, Senevî akideye destek veren ve Ebü'l-Hüzeyl ile gerçekleştirdiği münazarada (*nur ve zulmetin imtizacı*) başarısız olmuş biri şeklinde resmeder.⁵³ Bu diyalogda Ebü'l-Hüzeyl, Salih'e neye dayanıp güvendiğini sorar. Salih de Allah'tan (*tek olandan*) istiyor, ikiyi (*nur ve zulmet*) savunuyorum, der. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl, iyiden mi yoksa kötüden mi istiyorsun? Sorusuyla karşılık verir. Bu ilzâmın akabinde Salih susar ve şu şiiri okur:⁵⁴

⁴⁸ Ebü'l-Ferec Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978), 473.

⁴⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 231.

⁵⁰ Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/38.

⁵¹ Şevki Dayf, *el-Fennü ve'l-mezâhibuhu fi ş-i'r-il-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960), 115; Ayrıca bk. Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/397; Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 18.

⁵² Hatib, *Salih b. Abdilkuddüs el-Basrî*, 65.

⁵³ Münazarada geçen diyaloglar için bk. Şerif Murtazâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emâli'l-Murtazâ guraru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1954), 1/144.

⁵⁴ "أبا الهذيل جزاك الله من رجل ... فانت حقا لعمرى مفصل جدل"; Bk. Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1/144.

“Ebü’l-Hüzeyl! Allah iyiliğini versin Ey Adam!
Sen hak üzeresin. Ömrüme yemin olsun ki çetin bir tartışmacısın.”

Şerif el-Murtazâ’nın verdiği bilgiler doğrultusunda Salih’in senevî olduğu ulema ve toplum tarafından bilinmektedir. Bu doğrultuda Dayf, Abbasiler döneminde Salih’in inancını izhar ettiğini ve açıkça ilan ettiğini söyler. Hatta Basra mescidinde toplanan insanlara akidesini cüretle ilan edebildiğini dahi belirtir.⁵⁵ Brockelmann, Basra’da, Farisî Senevî akidenin faziletleri hakkında dersler verdiğini söyleyerek Beşşar b. Bürd ile aynı düşüncede olduklarını zikreder.⁵⁶ Bu sebeple Dayf, Mu’tezile kelamcıları ve özellikle de Ebü’l-Hüzeyl’in dışında onlarla ciddi bir şekilde fikren mücadele eden birinin olmadığına özellikle dikkat çeker.⁵⁷ Örneğin, Basra’da stoik felsefenin savunucuları arasında zikredilen Salih’in fikirlerini çürütmek için Ebü’l-Hüzeyl de stoa felsefesini incelemiş olmalıdır.⁵⁸ Esasında Mu’tezile düşüncesinde zanâdika, sadece küfür ve inkârı tercih eden bir eğilim değildir. Aynı zamanda Basra toplumunda derin köklere sahip olan çetin felsefî bir harekettir. Ancak Dayf’ın düşüncesinin aksine Vâsıl bin Ata (ö.131/748) çok erken bir dönemde Maneviyye ile diyalektiğin yönergesini oluşturmuştur. Bunun için de *Kitabü-Elfi Mes’ele fi’r-Red Ale’l-Mâneviyye* adıyla bir eser kaleme almıştır. Ancak Vâsıl sadece Maniheizm düşüncesini çürütmek için eser yazan biri değildir. Bunun yanında farklı bir yöntem takip ederek ‘davetçi sistemi’ni kurmuş ve öğrencilerini Horasan gibi Maniheist öğretinin merkezlerine göndermiştir.⁵⁹ Çünkü Hz. Peygamber döneminde müşrik ve kâfirlerle mücadelede cihat önemli bir faktördü. Daha doğrusu mücadele bir felsefe veya öğretiden ziyade doğrudan şirk ve kâfirlerle yapıyordu. Dikkat çekildiği üzere Basra’nın çoğulcu dinî, ilmî ve kültürel yapısı (*ekümenik yapı*) içerisinde yer alan Seneviyye, Maneviyye, Mecûsiyye gibi düalist öğretiler ise köklü felsefî argümanlara sahip idiler. Bu nedenle de nazarî diyalektik odaklı zihnî/fikrî mücadele bir metot olarak zorunlu hale gelmişti.⁶⁰

Nitekim Emevî asrının sonlarına doğru ve Abbasiler döneminde Basra’da zanâdika eğiliminde ciddi bir artış olmuştu. Sözü edilen akımlar, Fars din ve geleneğinden getirdikleri inanç ve düşünceleri, Müslümanlar arasında yaymaya gayret ediyorlardı.⁶¹ Bu süreçte Abbasî halifeleri, zındıklara karşı Mu’tezile’yi adeta bir kalkan gibi kullanmaktaydı.⁶² Öyle ki ivme kazanan tercüme hareketiyle birlikte Mu’tezile’nin sahip olduğu herodian tutum (*muhaliğîn diyalektik tekniği doğrultusunda mukabelede bulunma*), birçok dinî ve fikrî akımın yanında özellikle düalizm ve müntesiplerine karşı ciddi

⁵⁵ Dayf, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 3/394.

⁵⁶ Brockelmann, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 17.

⁵⁷ Dayf, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 3/394.

⁵⁸ Demirci, “Mu’tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 125.

⁵⁹ Seyyed Saeed Reza Montazeri, “Refutations of Heterodoxy: Zoroastrians, New Christians, and Muslims against Manichaeans”, *Religious Inquiries* 8/16 (December 2019), 134.

⁶⁰ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 32-33.

⁶¹ Zanâdika faaliyetlerini bütün boyutlarıyla incelemek için bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 16-58.

⁶² Muhammed Ebu Zehrâ, *Tarihu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye (İslam’da İtikâdî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi)*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Yeni Şafak Dağıtım, ts.), 143, 150-151.

nazarî/felsefî mücadelenin yürütülmesine etki etmiştir. Şu halde Senevî öğretisi ve zanâdîka akımına karşı nazarî diyalektikte, Mu'tezilî bilginlerinin öne çıkarılmasının iki nedeninden söz edilebilir. İlki, gerçekten düalist felsefeyle mücadele edebilecek fikrî ve felsefî altyapıya sadece Mu'tezilî bilginler sahipti. Dolayısıyla Mu'tezile ekolü, kendisinden önceki bilimsel birikimi sentezleyerek yeni bir bilim dili ekseninde muhalif fikirlere entelektüel karşı koyuşun öncüsü olmuştu. Diğeri de kelam ve felsefeyle uğraşanların zındıklık ithamına maruz kaldığı dönemde kelamın aslî işlevlerinden birinin İslam dışı unsurlarla mücadele etmek olduğunu tecrübeyle kanıtlamaktı. En nihayetinde diğeri öğretisi ve düşünce akımlarına karşı nazar ve istidlale dayalı bilimsel bir programın yürütülmesi, İslamî aklî okulun inşasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Erken bir dönemde Mu'tezile bilginleriyle düalist akımın temsilcileri arasında dakîku'l- kelama (kozmozoloji) dair nazarî tartışmaların gerçekleştirilmesi bu bilimsel gelişmenin seyrine ve fikrî mücadelenin aktörlerine işaret etmektedir. Örneğin İbn Murtaza (ö.840/1437), düalizmin temsilcileriyle Ebü'l-Hüzeyl arasında gerçekleşen nazarî tartışmanın farklı bir versiyonundan söz etmektedir. Buna göre Salih, evrenin aslının nur ve zulmetten oluştuğunu, her ikisinin önceden ayrık iken sonradan birleştiğini ileri sürmektedir. Ebü'l-Hüzeyl ona: O ikisinin birleşimi, ikisi ile mi (*ikisinin iradesi*) yoksa ikisinin dışında bir başka şeyle mi? Sorusunu yöneltir. Salih de bunların her ikisi diyerek cevap verir. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl, ikisi dışında bir mana olmadığı zaman hem iki ayrık hem de iki birleşik olmak gibi bir tutarsızlıkla onu itham eder. Akabinde Salih söz söyleyemez olur ve yukarıda zikredilen şiiri okur.⁶³

Bu diyalogu yorumlayan Hatib, öncelikle entelektüel bir birikime sahip olan ileri yaştaki Salih'in henüz ilmî hayata yeni geçiş yapmış genç yaştaki Ebü'l-Hüzeyl'e mağlup olmasını tutarlı bulmaz. Bu nedenle tartışmanın Salih ile Ebü'l-Hüzeyl arasında gerçekleşmediğini düşünür. Yukarıda zikredilen beyitin Salih ile değil, Maniheist olan bir şahısla Ebü'l-Hüzeyl arasında gerçekleşen bir münazara neticesinde Ebü'l-Hüzeyl'in tartışmadan galip gelmesi üzerine Salih tarafından dile getirildiğini söyler.⁶⁴ Bu cümleyi destekler mahiyette Salih'e, "Ebü'l-Hüzeyl olmasaydı minberden Maniheizm üzerine vaazlar dinliyorduk" sözü nispet edilmiştir.⁶⁵ Buna göre Salih, Ebü'l-Hüzeyl'in düalist düşüncenin temsilcileriyle yaptığı münazaralarda elde ettiği başarının farkındadır. Dolayısıyla sözü edilen diyalogun içerisinde yer almıyorsa, gerçekten Senevî olmadığı için bu başarıyı tebrik ve teşvik etmektedir. Diyalogun içerisinde bizzat yer alıyor ise Ebü'l-Hüzeyl'in ilzamından sonra mevcut inancını sürdürmesi veya iddiasını ispata yönelmemesi mantıklı değildir. Ancak özellikle belirtmelidir ki Salih'in bir eserine veya şiirlerine atıfla bu nazarî diyalogdan söz edilmiş değildir. Daha doğrusu Salih'e ait belgelerde sözü edilen felsefî diyaloga

⁶³ Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 61.

⁶⁴ Hatib, *Salih b. Abdilkuddüs el-Basrî*, 76.

⁶⁵ Suleiman A. Mourad, "The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qur'ân in Mu'tazila Discourse As Reflected in the Tahdîb of al-Hâkim al-Ğişumî", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, ed. Hans Daiber vd. (Leiden: Brill, 2012), 383.

rastlanmamaktadır. Üstelik herhangi bir kaynağa referansla zikredilen tartışmanın ayrıntısına şahit olmak da mümkün gözükmemektedir. Salih özelinde aynı konu etrafında gerçekleşen benzer bir diyaloga rastlamak da yine imkân dışıdır.

Diğer taraftan Salih ile Ebü'l-Hüzeyl arasında geçen münazaraları konu edinen rivayetlerde Salih, hem düalist/senevî; hem de sofist/şüpheci bir düşünce içerisinde sunulur. Örneğin, Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025), *Fadlu'l-i'tizal*'de onu senevî olarak tanıtırken,⁶⁶ İbn Murtazâ *el-Münye*'de şüpheci kimliğiyle öne çıkarır.⁶⁷ Buna göre Salih, Maniheizm taraftarı olması; Fars kökenli olarak düalist bir kültürde yetişmesi ve de şüpheci bir yöntem (*sofist*) olarak benimsemesi nedeniyle zındıktır. Yani zındıklık kabul edilen bütün fikrî ve dinî nedenler, onun şahsında birleşmiştir.⁶⁸ Oysaki çok açık bir şekilde statik şekk/şüphe, sadece Maniheizm'in değil, bütün dinlerin ilke ve değerlerine aykırı bir tutumdur.⁶⁹ Hatib'e göre Salih hem Maneviyye hem de safsata akımına mensubiyetle itham ediliyor ise bu ilkesel olarak çelişik bir durumdur. Çünkü Maniheist olan birinin sofist düşüncesi; sofist olan birinin de Maniheist inancı savunması mümkün değildir.⁷⁰ Bundan başka Salih'in, Manihaizm ve sofizme nispeti dışında Hıristiyan olduğu da iddia edilmiştir. Fakat Hatib, Salih'in İslam'ı terk ederek Hıristiyan inancına girdiğini tutarlı bulmaz. Daha önceki kaynaklarda bu ithama işaret eden bir bilginin yer almadığını söyler ve Hıristiyan bir misyoner tarafından Hıristiyan olduğunu konu edinen bir kıssanın ölümünden sonra nakledildiğini belirterek böyle bir suçlamayı reddeder.⁷¹

Atvân ise Salih'in, eşyanın hakikatini reddeden Yunan sofistlerinin görüşlerini benimsediğini ileri sürer ve bu düşüncesini ispat için *Kitâbu's-Şükûk* adında bir kitap yazdığına işaret eder.⁷² Bu kitabın tarihî kaydı ise şu hikâyeye ile belgelenmiştir. "Salih b. Abdülkuddûs'un oğlu ölmüştü. Ebü'l-Hüzeyl genç bir delikanlı olan Nazzâm (ö. 231/845) ile geçerken onu hüznünlü olduğunu fark eder. Ebü'l-Hüzeyl: Senin üzüntünün gerekçesini anlayamıyorum. Doğrusu sana göre insan bitki gibidir. Üzülmene gerek yok ki, der. O da cevaben: Ben Şüpheler Kitabı'nı (*Kitâbu's-Şukûk*) okumadan öldüğü için üzülüyorum, der. Ebü'l-Hüzeyl, Şüpheler Kitabı'nın ne olduğunu sorunca Salih: Yazdığım bu kitabı okuyan var olan her şeyden şüphe eder. Öyle ki var olan bir şeyin olmadığını zanneder. Olmayan şeyde şüphe ettiğinde ise o şeyin olduğunu zanneder. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl: Sen de oğlunun ölümünden şüphe et. Ölmüş olmasına rağmen ölmediğini farz et. Senin kitabını okumadan ölmüş olsa da senin için bu kitabı okuduğunu varsay"⁷³ diyerek içine düştüğü fikrî çelişkiyi göstermeye çalışır. Bu pasajda Ebü'l-Hüzeyl'in diyalektik yeteneği öne çıkarılırken; düalist-sofist bir düşman/öteki olarak da Salih'e rol verilir. Ancak bu hikâyede

⁶⁶ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *Fadlu'l-i'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: y.y., 1986), 258.

⁶⁷ İbn Murtaza, *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*, 61.

⁶⁸ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 50-51.

⁶⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 73.

⁷⁰ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 76.

⁷¹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 88; Kıssanın bütünü için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 93-103.

⁷² Atvan, *ez-Zanâdika ve's-şuûbiyye fi'l-asrî'l-Abbasiyî'l-evvel*, 49; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/394.

⁷³ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*, 62.

özgünlüğün olmadığı ve çelişkili bilgilere yer verildiği ifade edilmelidir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsu'l-İblis* adlı eserinde en son cümleyi söyleyen yani Salih'e cevap veren kişi Ebü'l-Hüzeyl değil, Nazzâm'dır.⁷⁴

Bu türden farklılıklara rağmen söz konusu diyalog, Salih hakkında kanaat belirtmek için eksen alınan nadir anekdotlardan biri olmuştur. Zira tabâkat ve tarih kitaplarında yer verilen bu diyalogdan hareketle Tevhîdî (ö.414/1023), Salih'in basit bir Maniheist olmadığını; aynı zamanda Yunan sofizminden etkilenmiş bir filozof olduğunu düşünür.⁷⁵ Ona göre Salih, hem iki ezeli ilahın varlığını kabul eden bir Maniheist hem de var olan her şeyden şüphe eden radikal kuşkucu/sofist bir filozoftur. İki olgu arasındaki çelişkiyi fark eden Hatib, Salih'in senevî ve de sofist olduğunu ispat etmek için aktarılan bu hikâyeleri gerçekçi bulmaz ve Salih'i buna benzer ithamlardan arındırmaya gayret eder. O, Salih'in Senevî inancını, Manihaizm'in düalist öğretisinden ziyade kadim Yunan düalizmine daha yakın bulur. Zira onun fikrî metodunda ve dinamik hareketinde şüphe aslı unsurdur. Çünkü sofist felsefenin temel ilkesi olan şüphe, dinî ve içtimâî açıdan Yunan toplum yapısını revize eden en önemli faktör olmuştur. Üstelik şüphe, derin analitik düşünsel faaliyetlerin kaidelerini oluşturan ve büyük sosyal dönüşümlerde motive edici fikrî bir güçtür. Aynı zamanda değerlerin zayıflamaya başladığı ve insanların güvenlerinin azaldığı sıkıntılı dönemlerde sorunların çözümü için yöntemsel ilkeler sunar. Şu halde Hatib'e göre Ebü'l-Hüzeyl ile diyalogunda, oğlunun şüpheler kitabını⁷⁶ okumadan ölmesi nedeniyle üzüldüğünü söylemesi, bu reformist düşünceye verilen önemin bir bakıma itirafıdır.⁷⁷ Anlaşılan o ki Salih, bilginin değeri noktasında şüphe içerisinde gösterilse de gerçeği ve hakikati aramaya teşvik etmekte; cehalet ve şüphe anında ise bilime ve ilim ehline danışmayı öğütlemektedir. Ayrıca Kitâbu's-Şukûk'un bütünüyle sofist felsefeden bahsettiği veya Salih'in sofist olduğuna delil oluşturduğu iddiasında bulunmak da zordur.⁷⁸

Bu fikrî ve bilimsel entegrasyondan hareketle Hatib, İslamî aklî okulun tümel formunun inşasında Salih'in ciddi katkısı olduğunu düşünmektedir. Daha da iddialı bir çıkarımla Mu'tezile'nin doğuşunda Vâsıl ile birlikte rolü olan ikinci şahsın Salih olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki aklî düşüncenin müntesipleriyle gerçekleştirdiği münazaralar ve bütünüyle özgürlük fikrini savunması, bu katkının epistemik ve teorik yönünü oluşturmaktadır.⁷⁹ Öte yandan Salih, Mu'tezile'nin başlangıç ilkelerinden birçoğunu benimsemiş birisidir. İnsan hürriyeti ve kader konusunda konuşmuş ve kendi döneminde Kaderiyye düşüncesinin aklî savunucusu olmuştur. İnsanın fiillerinde ihtiyar sahibi olduğunu ileri sürerek cebrî düşünceyi nefyetmiş; insan hürriyeti ilkesini kabul etmiştir. O,

⁷⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsu'l-İblis* (Beirut: Dâru'l-Kalem, ts.), 40.

⁷⁵ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 77-78.

⁷⁶ Necla, *el-Hikmetü fi-şî'ri Salih b. Abdilkuddûs*, 38.

⁷⁷ Hatib: "Salih'in düalist eğilimi, Yunan filozoflarından Anaksagoras'ın âlemin bir müdebberi olduğunu kabul eden, fakat bu müdebberin yaratılmış varlıklarla ilişkisini reddeden felsefesine benzetilebilir", der. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 73-74.

⁷⁸ Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 203.

⁷⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 70.

hayrın ve şerrin fâili olarak insanın kendisini görmüştür. ‘Allah’tan her türlü zulmün nefyi’ anlamıyla adalet ilkesini ispat etmiştir. Bu nedenle aklî, ahlakî ve felsefî yönü ağır basan reformist çizgisi ve hikmet dolu sözleri gerek Emevî gerekse Abbasî iktidarı tarafından olumlu karşılanmamıştır. Örneğin, liberalist hür bir düşünür olarak insan özgürlüğünü ve insanın tasarruflarından sorumlu olduğunu bir şiirinde şu sözleriyle dile getirmiştir:

“Ben bir ahlaksızlıkla gelir isem; böyle bir günahı işlemeye mecbur ve zorunlu olduğumu söylemiyorum.”⁸⁰

Yukarıdaki şiir, hicrî ikinci yüzyılda ‘mezhebî şiir’ kategorisinde kaleme alınan şiirler arasındadır.⁸¹ Salih’in buna benzer şiirlerinde, kelâmî önermelerden iktibaslarla bulunması, kalamcı kişiliğini göstermektedir. Aynı zamanda felsefeyle sistemli temas öncesi dil ve edebiyatın nazarî diyalektikte bir yöntem olarak benimsenmesi, dönemin cedel tekniğine de ışık tutmaktadır. Üstelik dönem itibarıyla yazarların fikirlerini, şiir formunda kitlelere aktarabilmesi, bilgi alışverişinde edebiyatın ne kadar işlevsel olduğunu göstermektedir. Salih’in edebî yeteneğinden hareketle çağının cedel tekniğini kelamına yansıtması ise çok olumlu karşılanmamıştır. Güç ve yetki sahibi şahısların, fikrî ve fiilî tasarruflarını tenkide yöneldiğinde düşünceleri tehdit olarak algılanmıştır. Nitekim şiirlerinde insan hürriyeti ve ilahî zorunluluk (*cebr*) arasındaki ayrıma dikkat çekmesi, fiil, fâil ve hüküm arasındaki yasal ve ahlâkî ilişkiye temas etmesi ve bütün fâillerin fillerinden sorumlu olduğuna işaret etmesi, kinetik bir propagandist olduğunu göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Salih ve benzeri şairler, kelâmî istilahtan yararlanmışlar ve kelâmî önermeleri edebî diyalektik formuyla kitlelere iletmışlerdir. Böylece edebiyat ile aklî eğilim, işlevsel bir tenkit ve islah dilinin üretilmesine öncülük etmiştir. Aşağıdaki şiir de edebî kelama örnek teşkil eden şiirler arasındadır.

“Kendi çabamıza bağlı olan fiillerimiz, üç hasletten biriyle gerçekleşir.” (Bir fiili) yerine getirmede Mevlâmız tek başına söz sahibidir. Bu takdirde eylemimize bitişen kınama bizden düşer. Ya da fiili yaparken bize katılır ki bu durumda kınanmaya da katılmış olur. Ancak bizim fiillerimize bir kınayıcı olarak katılırsa ki, Böyle bir durumda ilahın, insanın işlediği suçlarda bir payı bulunmaz. Artık yapılan şey de sadece suç olan fiili işleyenin günahıdır.”⁸²

Bu şiirinde Salih, insanın değer ifade eden fiilleri ile ilahî irade arasında zorunlu bir ilişkinin kurulamayacağını ifade eder. Çünkü insan bir günah işlediğinde veya bir iyilik yaptığında önceden kaçınması mümkün olmayan bir kadere bağlı olarak fiilleri tezahür etmez. Buna

⁸⁰ “ولا أقول إذا ما جئت فاحشة... إن على الذنب محمول ومجبور” Bk. Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdaratü'l-udebâ ve'l-muhâverâtü's-şüarâ ve'l-büleğâ* (Beyrut: Menşûrâtu Dâru-Kutubi'l-Hayat, ts.), 3/425.

⁸¹ Heddâra, *İtticâhâtü's-şî'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*, 323.

⁸² “لا تفل أفعالنا اللاتي نذل بما... إحدى ثلاث خصال في معانيها

إما تفرد مولانا بصنعتها... فاللوم يسقط عنا حين نأتيتها

أو كان يشركنا فاللوم يلحقه... إن كان يلحقنا من لائم فيها

ولم يكن لإلهي في جنابتها... صنع فما الصنع ألا ذنب جانبها”

Bk. İsfahânî, *Muhâdaratü'l-udebâ ve'l-muhâverâtü's-şüarâ ve'l-büleğâ*, 3/426.

göre Salih, insan fiilleri konusunda tamamıyla kaderî(özgürlükçü)dir. Başka bir örnek olarak, teklif-i mâ-lâ-yutak'ın geçersizliği fikrini bir şiirinde şu sözlerle dile getirir.

“Bir şeye güç yetiremezsen terk et onu. Ve onu, güç yetirdiğin bir şeye bırak.”⁸³

Bunun yanında Salih, teklifi aklînin varlığına işaret eden beyitlere de yer vermiştir. O, insanın sorumluluğunu aklî olgunluk kaidesiyle ilişkilendirerek değerlerin bilgisinin aklî olduğuna işaret etmiştir. Hatta sonraki yüzyılda beyitleri İslam bilginlerine ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda Mâverdî (ö.450/1058), olgu ve olayların hakikatinin akılla bilineceğini, iyilik ve kötülük arasındaki ayrımın akılla gerçekleşeceğini söyler ve aklı, gârizî ve mükteseb akıl olmak üzere ikiye ayırır. O, gârizî aklı, hakikî akıl olarak niteler ve bu aklı, teklifi emrin yürürlük kazanacağı en son sınır olarak kabul eder. Buna göre gârizî akıl, kendisine artma veya eksilme olmayan tabî akıldır. Mâverdî, kemal düzeyine bu akılla erişileceğini söyler ve bu düşüncesine Salih b. Abdülkuddûs'un bir şiiriyle delil getirir:

“Bir şahsın akli tamama erdiğinde onun hakkında (geçerli olan) işler de tamamlanır. Artık onun hem sorumluluğu (kasıtlı ve bilinçli eylem yapma) hem de fizikî/yapısal özellikleri tamamlanmış olur.”⁸⁴

Salih b. Abdülkuddûs, bir şahıs ile gerçekleştirdiği edebî diyalektikte hem Allah'ın emir ve nehiyeleri doğrultusunda bir hayat yaşamının gerekliliğine hem de uhrevî akıbetin bireyin tercihleriyle yakından ilişkili olduğuna değinir. Nitekim bir şahıs, Salih'e ölüm hakkında şu şiiri yazar:

“Ölüm bir kapıdır ve tüm insanlar oradan girecektir.
Ne kadar garip! Peki kapının ardındaki dâr nedir?”

Salih, bu şiire aşağıdaki beyitle cevap verir:

“Dâr, şayet ilâhın razı olduğu şeyleri yapmışsan Adn cennetidir. Yok, aşırı gitmişsen ateştir. Her iki yer de sadece insana ait mekânlardır. Kendine bir bak! Sen neyi tercih edensin.”⁸⁵

Salih, şiirde de görüldüğü üzere dünya hayatının geçici olduğunu, ebedî ahiret hayatının da varlığını kabul etmektedir. İnsanın yaptıklarıyla yargılanacağını, mükâfat veya cezayı hak edeceğini dile getirmektedir. Neticede insanın, hayatta iken Allah'ı razı etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Başka bir şiirinde ise vicdan ve erdemın dışsallaşmasını ahlakî davranış olarak nitelemekte ve sorumluluk bilinci içerisinde yaşamının önemini bazı ayetlerden referans alarak dile getirmektedir.

⁸³ “İذا لم تستطع شيئاً فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع” Bk. Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49.

⁸⁴ “إذا تم عقل المرء تمت أموره ... وتمت أمانيه وتم بناءه” Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6.

⁸⁵ “الموت باب وكلل الناس داخله ... فليت شعري بعد الباب ما الدار
الدار جنة عدن إن عملت بما ... يرضي الإله وإن فرطت فالنار
هما محلان ما للمرء غيرهما ... فانظر لنفسك ماذا أنت تختار”
Bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, 106.

“Sen, ilahî takvayı ilke edin.
Zira (iyi) son, müttakiler içindir. (Hûd 11/49.)
Şayet sen, kendi zâtından hareket edersen.
O’nun kapısını kapanmamış bulursun.
Akıl sahibi düşmanın, beceriksiz cahil bir dosttan sana daha kalıcıdır.
Öyle ki akıl sahibi biri, işlerin en güzeliyle gelir ve en üstün kılavuza dayanır.”⁸⁶

Yukarıdan itibaren Salih’in –bazı- şiirlerinin ana teması ve içeriği göz önüne alındığında şiirleri, İslam’ın temel ilke ve değerlerine işaret etmektedir. O, esasında şiirleriyle Müslüman’dır. Öte yandan şiirleri, tamamen ahlâkî ve öğretici nitelikte sosyal/kamusal ıslaha yönelik konulardan müteşekkildir.⁸⁷ Ayrıca şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Salih, farklılığa yer vermeyecek derecede Mu’tezile’nin adalet ve özgürlük anlayışını benimsemiştir. Salih de Mu’tezile gibi kötülüğün ilahî fiillerden soyutlandığını ve insanın iyi veya kötüden birini tercih edebilme yetisine sahip olduğunu kabul etmektedir. Buna binaen Van Ess, ilk önceleri Mu’tezile ile Salih arasında bir sorunun olmadığını özellikle belirtir. Daha sonra Salih’in zındık olduğu için idam edildiği söylemi yaygınlık kazanınca onunla olan fikrî bağı koparmaya çalıştıklarını söyler.⁸⁸

Nitekim Ebü’l-Hüzeyl ile yaşadığı nazârî diyalektiğin Mu’tezilî ve Şîî kaynaklarda yer alması tesadüf değildir. Sanki Mu’tezile, aklî düşüncüyü savunan tarafların, zındıklık ithamına maruz kaldığı konjonktürde, Ebü’l-Hüzeyl özelinde zanâdîka akımıyla fikrî mücadelenin öncüsü gösterilerek geri planda savunma psikolojisine yöneltilmektedir. Bu bağlamda Van Ess de Mu’tezile’nin aklî ve insanî değerlere olan vurgusundan ziyade kendisini temize çıkarma arzusunu öne çıkarmaya çalışmaktadır. Muhtemelen Van Ess, Emevîler döneminde Salih ile Mu’tezile’nin kurucuları arasındaki akademik ilişkiyi kastetmektedir. Hatib ise her iki düşünce arasındaki ilişkiyi koparma eğiliminde değildir. Bu nedenle Mu’tezilî kelamın ve aklî okulun kurumsallaşmasında bilişsel katkısı olan bir şahsın Maniheizm akımına kapılmasının imkânsız olduğu kanısındadır.⁸⁹ Bu nedenle de Mu’tezile ile Salih arasında derin bir fikrî ayrımın olabileceği ihtimaline düşüncesinde yer vermemektedir.

Mu’tezile ile Salih arasındaki ihtilaf bütünüyle felsefidir. Çünkü Mu’tezile, aklî delillerle hakikati ispata yönelip, aklın delillere önceliğini kabul ederken; Salih’in de içinde bulunduğu şekk ashabı, tek başına aklın hakikate ulaşmaya kâdir olmadığını, akılların farklı farklı yaratıldığını ve her akıl için özel bir anlama yetisinin bulunduğunu söyleyerek, aklî

⁸⁶ “بني عليك بتقوى الإله ... فإن العواقب للمتقي
وانك ما تأت من وجهه ... تجد بابه غير مستغلق
عدوك ذو العقل أبقى عليك ... من صاحب الجاهل الآخرق
وذو العقل يأتي جميل الأمور ... ويعمد للأرشاد الأوفق”

Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâkatü ve’s-sadîk* (PDF: y.y., 2007), 6.

⁸⁷ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374; Heddâra, *İtticâhâtü’ş-şî’r-fi’l-karnî’s-sânî’l-hicrî*, 253; Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 204.

⁸⁸ Van Ess, *İlmü’l-Kelam ve’l-mücteme-i*, 2/33.

⁸⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 86.

tek başına mutlak bir bilgi kaynağı kabul etmemiştir. Çünkü onlara göre taklitler, adetler, kültürler, ahlâkî önceliklerde farklılık olabildiği gibi hakikat algısı da akıl sahipleri için göreceli olabilir. Daha doğrusu sosyo-siyasi olgular, inançlar, kültürler, mekânlar ve geleneksel kodlar, akla yön veren dinamik unsurlardır. Buna göre Mu'tezile ile Salih arasında en köklü ayırım da bu noktada kendisini göstermektedir. Mu'tezile akla birinci derecede önem atfedip delil skalasında akli, bütün bilgi kaynaklarının refere edileceği asil olarak görürken; Salih'in şüpheciliği, akli yanıtlanabilecek olgulardan hareketle daha taktikseldir. Sanki Salih, aklî önceliği değil, şüphenin aklîliğini savunmuştur.

Sonuç olarak Salih'in konu hakkındaki fikirlerini bütünüyle ve ayrıntısıyla tespit etmek mümkün değildir. Bunun yanında Mu'tezilî kaynaklardan hareketle Ebü'l-Hüzeyl ile gerçekleştirdiği fikrî diyalektiğin detaylarını tetkik etmek de imkânsızdır. Her ne kadar kendisine nispet edilen *Kitâbu's-Şukâk*'a Ebü'l-Hüzeyl'in bir reddiye yazdığı söylene de bu reddiyenin metni mevcut değildir. Bu bakımdan tartışmanın boyutlarını ve Salih'in gerçek fikirlerini konu edinen bir belgenin var olmadığı özellikle belirtilmelidir. Öte yandan Goldziher (ö.1921), imtizacın mahiyeti hakkında Salih ile Ebü'l-Hüzeyl arasında geçen tartışmaya işaret eden bir bilginin veya ifadenin Salih'in divanında yer almadığını ileri sürmektedir.⁹⁰ Zehebî de: "Ne Ebü'l-Hüzeyl'in (söz konusu) kitabı gördüğüne ne de başka biri tarafından görüldüğüne dair bir bilgi yer almıştır", bilgisini paylaşmaktadır.⁹¹

3. Siyasî Katlin Dinî Gereğesi

Abbasiler döneminde iktidarın bilimsel aktiviteyi destekleyici adımları, bu doğrultuda tercüme hareketinin başlatılması böylece de farklı din, öğreti ve fikirler arasında görülen sosyo-kültürel ve bilimsel entegrasyon, Basra'da mevalî tarafından bir düşünce devriminin başlamasına neden olmuştur. Özellikle bu asır, siyaset, edebiyat, din, sanat ve diğer sosyo-kültürel alanlarda fikrî akımların öne çıktığı bir dönemdir. Öyle ki söz konusu zaman diliminde düşünce, araştırma, sorgulama, analiz, eleştiri gibi düşüncenin dinamik kodları mevalînin fikrî ve dilsel gücü haline gelmiştir. Tabiatıyla gerek geniş fikir hürriyeti gerekse bilimsel hareketlilik, hem katı muhafazakâr kanada hem de hâkim otoriteye eleştirel bir akımın başlamasına neden olmuştur. Bu dönemin genel kaidesi de o zamana kadar bilinen veya otoritelerce telkin edilen şeylere karşı "şüphe ekseninde yaklaşım" şeklinde kendisini göstermiştir. Zira bu döneme damgasını vuran zengin düşünsel ve bilimsel entegrasyon, sonraki asırlarda İslamî düşüncenin gelişim seyrine ciddi ölçüde etki etmiştir. Daha doğrusu hicrî üçüncü yüzyıla kadar yaşanan ilmî ve fikrî canlılık, sonraki asırların düşünce çizgisine yön verebilmiştir. Ancak buna rağmen entelektüel alanda görülen bilimsel doyum ve beraberinde getirdiği hür düşünce, zaman içerisinde aksi yönde bir gelişmeyle sığ bakışın hâkim olduğu bir sürece evrilmiştir. Açıkçası yıkıcı olarak nitelenen fikrî akımlar karşısında otoritenin bulduğu çözüm, zındık kelimesini tedavüle sokmak olmuştur.⁹² Bu

⁹⁰ Dominique Urvoy, *el-Müfekkirene'l-ehâr fi'l-İslam*, çev. Cemal Şüheyyid (Beyrut: Dâru's Sâki, 2003), 103.

⁹¹ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyerü-a'lami'l-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), 11/174; Ayrıca bk. Necla, *el-Hikmetü fi-şî'ri Salih b. Abdilkuddûs*, 42.

⁹² Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 24.

politik tavrın sonucunda cedel, kelam, şek, felsefe ve nazarî düşünce, imanın kapsamından çıkarılıp, ilhad kavramının içeriğine dâhil edilirken; iman olgusu, teslimiyet, dogma ve mutlak itaat olarak kavramlaşmıştır.⁹³ Hatta çok erken bir dönemde kelam ilmiyle uğraşmanın zındıklık, kalamcılarının da zındık olduğu ifade edilir olmuştur.⁹⁴

Zındık kelimesi ise manası kapalı ve birden çok anlama gelebilen müşterek bir lafızdır. Lafız, bazen nur ve zulmetten oluşan iki ezeli asla inanan Maniheist'e ad olurken; bazen de muhtevası genişleyerek her türlü bid'at ve sapkınlık için kullanılmıştır. Fakat zaman içerisinde kelime, kapsamını daha da genişleterek Ehl-i Sünnet'e muhalif olan her tür görüşe, hatta şairler ve yazarlardan oluşan gruplara kadar uzanan bir içerik kazanmıştır. Öyle ki Müslüman olsun ya da olmasın şair, edip, bilgin ve yazarlar için bu niteleme kullanılır olmuştur.⁹⁵ Bu bağlamda Ahmed Emin (ö.1954), Halife Mehdi ile beraber zındık kavramının içeriğinde ve zındıklık olgusuna yaklaşımda değişimler olduğunu söylemektedir. O, Emevîler döneminde nadiren kullanılan kavramın; Abbasî iktidarı zamanında çok yaygın bir şekilde kullanıldığına dikkat çekmektedir. Daha doğrusu Abbasîlerle birlikte söz konusu kavram, dinî ilgisinden hızla uzaklaşarak siyasî bir kavrama dönüşmüştür. Hatta insanların dillerinde sürekli dolaşımda olan bir kelime haline gelerek, gerçek veya yalan türü karalamalarla insanların birçoğunun itham edildiği algısal bir aparata indirgenmiştir. Örneğin, şairlerin şiirleri dinlenir ve çok hızlı bir şekilde istenilen anlama çekilir ve bunun üzerinden sözün sahibi zındıklıkla itham edilirdi. Özellikle bu süreçte zındıklık ithamı, muhalif olanın bertaraf edilmesi için de bir yaftalama aracına dönüşmüştü. İş o kadar çılgıncıdan çıkmıştı ki insanın şaka veya alay yollu söylemiş olduğu bir söz, yaptığı bir fiil yahut da dile getirdiği bir ima bile zındıklık yaftasına maruz kalabilmiştir.⁹⁶

Zındık kavramı, özel anlam ve içeriğinden soyutlanarak kapsamlı bir kullanıma imkân tanımış olsa da özellikle Abbasiler döneminde zanâdika akımıyla ciddi bir mücadeleye girişildiği gerçeğini de yadsımamak gerekir. Çünkü zanâdika, sadece İslam'ı tehdit eden fikrî bir akım değildi. Aynı zamanda devlet yönetim şekline ve yapısına da muhalif bir oluşumdu. Bu yıkıcı akım karşısında devletin ilk refleksi ise siyaseten ve hukuken Arapçılık olgusuna tutunmak olmuştur.⁹⁷ Özellikle sınırların genişlemesiyle birlikte İslam'ın Arap ırkı dışında diğer etnik kimliklerle teması, ilmî/fikrî üstünlüğün dinî ayrıcalığa galip gelmesi, te'vil teorisiyle örfî ve kültürel kodların yeni din ile mezc olması gibi nedenler,

⁹³ Hatib, *Salih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 29; Tercüme hareketleri neticesinde yaşanan düşünsel gelişim ve sağladığı fikir hürriyeti, dinî meselelerde koşulsuz teslimiyet ve mutlak itaate olanak tanımıyordu. Artık felsefe ve bilimin iknâi yöntemi, mantık, cedel, kıyas ve burhan gibi yeni bilgi vasıtalarının tartışma alanına taşınmasını gerekli kılıyordu. Belbe'ye göre çağın getirisi olan bu akli hürriyet, daha önce bilinmeyen ve de alışık olunmayan yeni bir akımı yarattı ki bu oluşumun adı zanâdika idi. Ayrıntılı bilgi için bk. Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 96.

⁹⁴ Kemaluddîn Muhammed b. Musa ed-Demîrî, *Hayatü'l-hayavânî'l-kübrâ*, thk. İbrahim Salih (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2005), 1/67.

⁹⁵ Abdurrahman Bedevî, *min-Tarihî'l-ilhâd fi'l-İslam* (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 28.

⁹⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'l-Üsrâ, 1997), 1/156.

⁹⁷ Faruk Ömer, *Buhûs-fi-târihi'l-Abbasî* (Beyrut/Bağdat: Dâru'l-Kalem li't-Tab'a/Mektebetü'n-Nahza, 1977), 288.

muhâfazakarlaşma güdüsüyle hareket edilmesine ve İslam'ı millileştirme (*yerellik*) politikasının devreye sokulmasına yol açmıştır. Bu politik adıma karşılık meselenin dinî yönüne de işaret eden Ahmed Emin özellikle Halife Mehdî'nin dönemini vurgulayarak, Mecûsiyye⁹⁸, Seneviyye, Merkûniyye, Maneviyye gibi inançların yaygınlaşması karşısında onun, kelamcılardan oluşan bir cedel/diyalektik komisyonu kurduğunu ve mülhidlerin fikirlerine karşı reddiyeler yazmalarını emrettiğini söyler.⁹⁹ Bu da göstermektedir ki Halife Mehdî, takiyye yoluyla İslam'ın aslî ilkelerini tahrif etmeyi hedefleyen zanâdika öğretisiyle fikrî ve fiilî bir mücadeleye girişmiştir. Bunun için de ilmî, siyasî, bürokratik ve sosyal yönden birçok önlem almıştır. Ancak Hatib'e göre hicrî 153 ila 170 yılları arasında Halife Mehdî ve akabinde Hâdî'nin (ö.170/786) sorun yaşadığı asıl zındıklık, Maneviyye inancıdır. Dolayısıyla yönetim ile Salih arasında Seneviyye zındıklığına dayalı bir karşıtlığın varlığından söz etmek doğru değildir. Öte yandan Hatib, esas bu noktanın dikkate alınması gerekirken siyasî erk tarafından tam tersi bir politikanın uygulamaya konulduğunu söylemektedir. Yani zamanla kavram, fikrî muhalefeti etkisiz kılmanın politik aparatı haline gelerek, eleştirel her türlü düşüncüyü içerisine dâhil etmiş, bunun sonucunda fikrî çoğulculuk sığ anlayışa kurban edilerek neredeyse kavramın Maneviyye ile olan ontik ilişkisi göz ardı edilmiştir.¹⁰⁰ Böylece Mehdî'nin çok yerinde bir adım olarak sağlamaya çalıştığı fikir hürriyeti ve buna bağlı olarak gelişen entelektüel dinamizm, zaman içerisinde tehdit unsuruna dönüşmüş ve yönetimin hedefi haline gelmiştir.

Bu süreçte Mehdî, zındıklarla mücadele için iki önemli projeyi hayata geçirmiştir. İlk olarak, zındıkların araştırılması ve muhakeme edilmesi için idarî bir birim kurulmuş; akabinde reddiye için kitap telifine hız verilmiştir.¹⁰¹ Dayf, Mehdî'nin tahkik amacıyla 'zındıklık divanı' kurduğunu, ayrıca müstehzî soytarılar için başka bir divan daha oluşturmak istediğini, fakat bunu gerçekleştiremediğini ve Mehdî'den itibaren zındıklık akımının yaygınlaşmasında devletin de sorumlu olduğunu özellikle belirtir. Aynı şekilde ulema ve kelamcıların da bu akımın yaygınlaşmasında rolleri olduğunu altını çizer.¹⁰² Muhtemelen Dayf, ahlaksız soytarı (*mâcin*) ve berdüş takımının, düşünce özgürlüğü adı altında edebî faaliyet olarak, içki, kadın, eğlence vb. temalardan oluşan şiir ve kasideler¹⁰³ yazmalarını, fikrî ve siyasî öngörüsüzlüğün sonucu olarak görmektedir. Çünkü ona göre Mehdî'nin şiir, münazara ve nazarî tartışmalara çokça düşkün olması ve bunun için meclisler oluşturması böyle bir akımın gelişmesinde önemli etken olmuştur. Kanaatimizce Mehdî'nin ilmî aktivitelere önem vermesinin iki temel gerekçesinden söz edilebilir. Öncesinde entelektüel ortamın sağladığı fikir hürriyetine geniş bir alan açmak; sonrasında

⁹⁸ Örnek vermek gerekirse, Abbasiler döneminde Fârisî Mecûsiler, Abbasiler'in siyah olan nişanlarından hareketle İslam'ı, "kara din" olarak tavsif etmişlerdir. Bunun en önemli nedeni, Farslılar'ın yeni dini ve bu dinin sağladığı ilmî, iktisâdî, siyasî ve sosyal üstünlüğü kabul edememişleridir. Konu hakkında bk. Abdülaziz ed-Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye* (Beyrut: Dâru't-Tal'â, 1981), 59-61.

⁹⁹ Emin, *Duha'l-İslam*, 1/159.

¹⁰⁰ Hatib b. Abdilkuddûs el-Basrî, 51.

¹⁰¹ Emin, *Duha'l-İslam*, 1/159; Ayrıca bk. Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 373.

¹⁰² Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/372-373.

¹⁰³ Karşılaştırma için bk. Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 77-78.

ise dinî ve politik yönden tehdit olarak görülen zındıklık akımı karşısında delile ve itirafa dayalı bir tahkikat yapabilmek. Zira Mehdî'nin resmi bir birim (*divan*) kurması ve Sahibu'z-Zanâdika yani Ömer el-Kelvâzî'yi¹⁰⁴ soruşturma için bu kurumun başına atması bunun göstergesidir.¹⁰⁵ Ancak zaman içerisinde tahkikatın alanı genişletilerek muhalif her düşünce ve söz, reel politik için tehdit olarak algılanmış ve engizisyon süreci başlatılmıştır.¹⁰⁶

Ahmed Emin, farklı bir bakış açısıyla, Abbasiler zamanında İslam'a sızarak dinin aslı değerlerini tahrif etmeyi amaçlayan takiyyeci dinî ve felsefî akımlara karşı devletin yoğun bir şekilde mücadeleye girişmesini, Araplar'a yenilmenin ve üstünlüğü kaybetmenin etkisiyle Farslılar'ın yeni dine ve Araplar'a olan husumetiyle açıklar. İslam dini hakkında nitelikli bir düşünce pratiği yaşamadıkları için de zındıklığı dinî değil, milliyetçi yönü ağır basan siyasî bir propaganda olarak sergilediklerini düşünür. Fakat o, buna benzer amaçlar dışında zındıklık olgusunun farklı beklentiler için kullanıldığını da gizlemez. Öyle ki bazı insanların, şair, ulema, emir veya halifelerden intikam almak amacıyla zındıklık ithamına tutunduklarına özellikle dikkat çeker. Anlaşılan akîde yönünden oldukça sağlam olan insanların fikir hürriyetine dayanarak, bazı konularda açık yüreklilikle görüşlerini ortaya koymaları, çoğunluğa bir muhalefet olarak algılanmış ve sindirmek için de kolay bir yol olarak zındıklık olgusu devreye sokulmuştur.¹⁰⁷

Ahmed Emin'in aşağıdaki düşüncesi, meselenin sadece dinî bir kaygıya hasredilemeyeceğini, çağlar boyu süregelen ahlâkî ve hukukî bir zafiyet olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir: "Ne zaman önemli bir şahıs görsen, hemen orada fikri donuk, bağnaz birinin onu zındıklık ve ilhadla suçladığını görürsün. Yine ne zaman toplumsal ıslaha ve gelişmeye öncelik veren, güçlü fikirlere sahip birine tanık olsan, hemen ihanetle suçlayan birini bulursun. Bütün bunlar göstermektedir ki, güç baskısı ve zındıklık ithamı, değerli, dahi ve bilgin bir şahsın özelinde her daim kendisini gösterebilmiştir."¹⁰⁸ Ahlâkî bir soruna da işaret eden bu yargı, zındık lafzının sadece dinî bir endişeyle insanlara izafe edilmediğini, bireysel, bürokratik, ideolojik veya politik çıkarların da bu hususta etkili olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Mehdî de, buna benzer bir gerekçeye dayanarak Salih'in zanâdikadan olduğunu düşünmüş olabilir. Nitekim o, gerekçe olarak şiirinde yer alan bir ifadeden hareket etmiştir. Anlaşılan o ki Mehdî, öncesinde Salih'in sözleri ve edebî yazıları hakkında yeterince malumat ve delil sahibidir. Fakat şiirde yer alan

¹⁰⁴ Bu şahıs hakkında kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Genellikle Taberî'nin *Tarihi*'nden nakledilen bir bilgi olarak şu cümle paylaşılmıştır. Halife Mehdî'nin zanâdika sorununu ciddiye alıp geniş çaplı (en uzak bölgelere kadar) bir tahkikata yöneldiği ve zındıklık eğilimi gösterenleri öldürdüğü, bunun için de Ömerü'l-Kelvâzî'ye zanâdika işini tevdi ettiğini nakledilir. Örnek bir aktarım için bk. Ebü'l-Ferec Abdîrahman b. Ali b. Muhammed b. El-Cevzî, *el-Muntazar fi-tarihi'l-müluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 8/287.

¹⁰⁵ Eyyüp Tanrıverdi, "Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi", *İstem* 6/12 (2008), 110.

¹⁰⁶ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 373.

¹⁰⁷ Emin, *Duha'l-İslam*, 1/175-177.

¹⁰⁸ Hamd, *ez-Zındika ve'z-zenâdika*, 54.

tek bir ifadeden hareketle Salih'i zındıklıkla itham etmesi çok da tutarlı değildir. O halde Salih'i katle götüren ithamın asıl nedeni, inancından öte fikirleri olmalıdır. Çünkü Mehdi'yi asıl endişelendiren, şiirlerinin teması ve içeriğidir. Şiirlerinin ana temasının güç ve iktidar arzusunun beyhudeliği, eşitlik, adalet, hakkaniyet vb. konulardan oluşması siyaseten hoş karşılanmamıştır. Bu bağlamda müsteşrik Nicolas, Salih'in halkçılık/eşitlik çağrısı, yönetim adına bir risk ve tehlikeli bir adımdı, demektedir.¹⁰⁹ Hâlbuki belirtildiği üzere başlangıç yıllarında Abbasîler, kendi iktidarları için tehdit unsuru oluşturmayan zındıklık faaliyeti de dâhil her türlü fikrî harekete hoşgörülle yaklaşmışlardı.¹¹⁰ Öyleyse başlangıçta fikir hürriyetine gösterilen müspet tavrın zaman içerisinde tam aksi yönde sert reaksiyoner bir yaklaşıma dönüşmesi, sadece dinî motivle izah edilebilecek bir husus değildir.

Diğer taraftan şair, edib ve yazarların, Araplar'ın ırka dayalı üstünlüğünü ve bu etnik kimliğin sağladığı avantajları reddeden şuûbiyye (*halkçı/eşitlikçi hareket*) akımına mensup mevâlî kökenli olması da dikkat çekicidir.¹¹¹ Öyleyse burada farklı bir ihtimal daha ortaya çıkmaktadır. Halife Mehdî, döneminde zuhur eden Farisî asabiyetini ve şuûbiyye hareketini sona erdirmek için Fars asıllı entelektüel şahısları zındıklıkla itham etmiştir.¹¹² Ancak başka bir paradoks da şuûbiyyenin ne olduğunun tam anlamıyla bilinmemesidir. Şuûbiyye, İslam'a karşı bir hareket mi; Arapçılığa karşı bir oluşum mu hem İslam'a hem İslamî yönetime muhalif bir akım mı; ya da Arapçılığa ve İslam'a aykırı bir tehdit mi belli değildir.¹¹³ Örneğin Câhız, şuûbiyye hareketini, Arapçılığa ve İslam'a karşı en büyük tehdit olarak nitelemektedir.¹¹⁴ Genel anlamda zanâdika, İslam'ın temel değerlerini; şuûbiyye ise Arap milliyetçiliğini yıkmayı hedeflese de yönetici erkin nazarında her iki akım aynı gayede birleşmiştir. Yani zanâdika hem İslam'ı hem de milliyetçiliği tehdit eden bir anlayış olarak algılanmıştır. İkisi arasında gayesel bir ayrım yapılamadığı için de muhalif görülen her şahıs veya grup, bu kavrama dâhil edilmiştir. Böylece her iki oluşum arasında dinen, siyâseten ve hukuken bir fark görülmemiştir.

¹⁰⁹ Ronald Nicolas, *Tarihu'l-Edebi'l-Abbasi*, çev. Safâu Hulusi (Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1968), 175. Hatib, Salih'in kaside ve hikmet içerikli sözleri, bazen Salih b. Cenah nisbesiyle dile getirdiğini söylerken esasında siyasî zıtlığa işaret eder. Ayrıntı için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 80; Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374.

¹¹⁰ Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye*, 48.

¹¹¹ Bedevî, *min-Tarihî'l-ilhâd fi'l-İslam*, 36-37; Şuûbiyye, halkların eşitliğini savunanlar anlamında "Ehli't-Tesviye" olarak da anılmıştır. Kavramının ayrıntılı izahı için bk. Sa'd Fellah Abdülazîz, *ez-Zanâdika-akâidühüm ve fırakuhüm ve mevkafü eimmeti'l-müslimîn minhüm* (Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşri, 2013), 178-179.

¹¹² Necla *el-Hikmetü fi-şi'ri Salih b. Abdilkuddûs*, 39.

¹¹³ Nitekim Şuûbiyye, muhtevasiyla zaman içerisinde farklı anlamlar kazanan bir kavramdır. Bu nedenle her zaman manası açık olan, belirli bir yapı veya hareketin adı olmamıştır. Örneğin, Abbasîler'in ilk yıllarında kavram, eşitlik kavramıyla (tesviye) aynı içeriğe sahip olmuştur. Bu açıdan İbn Abdirrebih, eşitlik taraftarları ile şuûbiyye grubunun aynı olduğuna işaret etmiştir. Daha sonra ise şuûbiyye, Arab'ın konumunu küçümseyen ve Arab'ın Arap olmayanlara karşı bir üstünlüğünün olmadığını savunan fikrî akım olarak tanımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye*, 48-49.

¹¹⁴ Câhız, şuûbiyye hakkında: "Bunlardan daha eşkiya ve dine daha fazla düşman olan bir topluluk göremezsin", der. Ayrıntılı bilgi için bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/29-30.

Siyasî ve dinî anlamı dışında entelektüel muhalefete göre şuûbiyye, Arap ırkı dışında kalan Müslümanların, en ideal, âdil ve yaşanılır bir hayata erişmeleri için eşitlik ilkesini savunmalarındır.¹¹⁵ Tabi şuûbiyyenin, Abbasiler'den önce Emevîler'in kabileciliği canlandırmasına karşı mevalî tarafından gösterilen bir tepki olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla hareket, Abbasiler'in iktidar döneminde ortaya çıkmış değildir. Şuûbiyye hareketinin fikrî gücü ise İslam'ın evrensel misyonu gereği ırk ve renk yönünden hiç kimsenin ayrıcalıklı olmadığı ilkesidir. Bu nedenle akım, farklı inançları ve dinî-politik yönelimleri kendisine çekebilmiş, özellikle de edebiyatçı ve entelektüel tabakanın ilgi odağı olmuştur.¹¹⁶ Salih'in hayatı incelendiğinde görülmektedir ki yaşadığı düşünsel değişim neticesinde o, sadece kelam, felsefe ve soyut düşünceyle meşgul olan birisi değil, aynı zamanda her türlü olumsuzluk karşısında fikren toplum eleştirmenliğine geçiş yapan bir aktivisttir.¹¹⁷ Salih, her şeyden önce iyi bir hatip ve vâizdir. Dolayısıyla insanları etkileyebilecek ve onların duygularını harekete geçirip yönlendirebilecek bir söylem ve hitap gücüne sahiptir. Bu edebî yetisini sosyo-politik tenkitle bütünleştirmesi ise hâkim güç tarafından ciddi bir sorun olarak algılanmıştır.

Nitekim Salih'in entelektüel bir bilgin ve kelamcı olması, öldürülmesi için makul bir gerekçe sunmamaktaydı. Bu nedenle hakkında hüküm verilebilmesi bir bakıma zındıklıkla itham edilmesine bağlıydı. Çünkü Salih, sürekli halkın içerisindeydi ve meşhur gibi şehrin toplanma merkezlerinde insanlara hikmet içerikli öğüt ve tavsiyelerde bulunuyordu. Dolayısıyla söz ve düşünceleriyle insanlara yön verebilecek bir etkiye sahipti. Ferecullah'a göre o, diğer şairler gibi de değildi. Çünkü arsız, ahlaksız ve soytarı karakterli zındıkların şiirleri, içki, eğlence, zevk-i sefa ve cinsellikten öteye geçmiyordu.¹¹⁸ Fakat bunlar, gücü koruyup kolladığı, tenkitten kaçındığı, hata ve günahları görmezden geldiği ve maddî destekleri devam ettiği sürece durumdan rahatsızlık duymayan kaypak insanlardı. Aslında bu insanlar, herhangi bir olumsuzluğa veya haksız tasarruflara söz etmeyen gerek sosyal gerekse yönetsel sorunları dile getirmeyen, insanların kendilerinden ve sorunlarından olabildiğince uzak olan kimselerdi. Yönetim için bu mizaca sahip kimselerin mümin veya zındık olmasının çok da önemi yoktu. Salih'in söz ve şiirleri nedeniyle öldürülmüş olması ise bu kişilikte biri olmadığını kanıtlar niteliktedir. Ferecullah'a göre Salih, insanları aydınlatmanın, sosyal sorunlara söz ve fikirle katkı sağlamanın gereğine inanan

¹¹⁵ Hatib, *Salih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 57; Mevâlî, İslam'ın eşitlik ve adalet anlayışına yürekten inandığı için İslam'ı temsil iddiasında bulunan Arapları da bu ilkelere uymaya çağırıyordu. Siyasî otoriteden İslam'ın bütün halklara tanıdığı eşitlik ilkesine tabi olmasını ve bu doğrultuda hukukun genele tatbikini talep ediyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 18-19.

¹¹⁶ Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 164.

¹¹⁷ Câhiz, şuûbiyye taraftarlarının, fikrî ve kadîm Fârisî kültürü destekleyici perspektifini şu sözleriyle dile getirir: Her kim Arap belagatinde, garib lafızların ilminde ve dil konusunda mahir bir bilgin olmak isterse *Karvend Kitabı'nı* okusun. Kim de akla, edebiyata, tarihe (atasözü ve ibretlik hikâyeler), değerli ve hikmetli lafız ve kavramlara ihtiyaç duyarsa kralların biyografisine baksın. Bütün bunlar, Farslıların risaleleri, hitâbeleri, felsefe ve mantık eserleri, lafız ve manaya dair kitaplarıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/14; Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-şuûbiyye*, 53-54.

¹¹⁸ Ayrıntılı bir izah için bk. Mustafa Çınar, "Arap Edebiyatında Mucûn (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 17-30.

entelektüel biriydi.¹¹⁹ Salih, diğer kıssacıardan farklıydı ve onun şiir, vaaz ve anlatılarında hikmet, anlam ve düşünce açığa çıkıyordu. Asfûr'a göre de oyun, eğlence ve içki, sosyal sorunları ve varoluşsal sorgulamaları örten bir aparatı. Bütün bu zevk ve haz aleminden uzak kalıp, sosyo-politik problemlere ışık tutan ve varoluşsal soru(n)larla meşgul olan marjinal gruplar arasında İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) ve Salih gibi şahıslar yer almaktaydı.¹²⁰

Şu halde yalnızca edebî sözleri (*nazarî kelam*), sosyo-politik sorunlarla bütünleşen entelektüel şahısların sıkı bir takibe alındığı anlaşılmaktadır. Salih'in bütün söz ve düşüncelerinin Mehdî'ye iletildiği kaynakların verdiği bilgiler arasındadır. Bu nedenle Mehdî'nin önceliği, onun inancı ve ahlakından öte fikir ve sözleri olmuştur. Çünkü Mehdî, Salih'in söylediği sözler üzerine Dimeşk'ten Bağdat'a getirilmesini emretmiştir. Kendisinin zındıklıkla itham edilmesi karşısında Salih'in bunu kabul ettiğine dair bir bilgi kaynaklarda yer almamıştır. Üstelik kendisine yöneltilen bu ithamı şiddetle reddetmiştir. Genellikle de rivayetlerde onun tövbe ettiği; fakat takiyye haline sığınarak gerçek inancını örtbas etmeye çalıştığı çıkarımıyla tövbesinin kabul görmediği nakledilmiştir. Oysa Salih, sadece dinen bir soruşturmaya tabi tutulsaydı, tövbesi dikkate alınmalıydı. Şu halde Mehdî'yi harekete geçiren ve endişelendiren şey, sadece itikâdî zındıklık eğilimi değildir. Salih'in Basra mescidinde siyasî konulara girmesi, etkileyici kıssa ve vaazlarla insanlara fikren etki etmesi halifenin hoşuna gitmemiştir. Mehdî, zikredildiği üzere ilk anda Salih'i cezalandıracak bir gerekçe de bulamamıştır. Hatta daha sonra değinileceği üzere aralarında geçen diyalogdan sonra saliverilmesini emretmiştir. Fakat bir anda aklına ona ait bir beyit gelmiş ve içerisinde zındıklık veya küfre bir ima olmamasına rağmen beyitte geçen ifadelerini zındıklıkla ilişkilendirmiştir. Bir bakıma Mehdî, Salih'i infaz etmek için yorumladığı bir beyiti kendisine gerekçe edinmiştir.¹²¹ Maarrî de (ö.449/1057) *Risaletü'l-Ğufrân*'da Salih ile Mehdî arasında geçen diyaloga işaret ederek Salih'in öldürülme gerekçesine dair şu cümlelere yer vermektedir. Salih, Mehdî'ye: Beni neyin üzerine öldürüyorsun? Diye sorduğunda; O, seni şu sözün/şiirin nedeniyle öldürüyorum, cevabını vermiştir.¹²²

Bununla birlikte Salih'in zındık olduğuna kanıt olarak sunulan başka bir beyitin varlığına, Şerif el-Murtazâ işaret etmiştir. Bu doğrultuda Atvân, her ne kadar Salih'in, Senevî ve Maneviye inancına işaret eden bir şiirinin mevcut olmadığı iddia edilse de, gizlediği inancını açığa çıkaran bir beyitin, Şerif el-Murtazâ tarafından muhafaza edildiğini söylemektedir. Hapis ve ölümden korktuğu için de sırrını açık etmediğini vurgulamaktadır.¹²³

¹¹⁹ Ahmed Ferecullah, *fi'z-Zındıka ve'ş-şuûbiyye* (Kanada: y.y., 2008), 57.

¹²⁰ Cabir Asfûr, *Kıraatü't-türâsî'n-nakdî* (Kahire: Aynün li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsî'l-İnsâniyyeti'l-İctimâiyye, 1994), 173.

¹²¹ Ferecullah, *fi'z-Zındıka ve'ş-şuûbiyye*, 57.

¹²² "Yaşlanmış biri (alışkanlıklarını) huyunu mezara kadar terk etmez." Açıklama için bk. Ebu'l-A'la el-Maarrî, *Risaletü'l-Ğufrân*, thk. Aişe Abdurrahman (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 31.

¹²³ Atvan, *ez-Zanâdika ve'ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 50.

“Nice surlar gizledim. Sanki dilsizim ya da dilime bir düğüm engel olmakta.

Eğer bunları insanlara açıklayacak olsam kesinlikle hapsedilirim (hapis dışında benim için bir azık/yiyecek olmaz).”¹²⁴

Söz konusu beyit, Mehdî'nin Salih'i öldürme sebebi olarak zikredilmiştir. Fakat Salih bu şiirde, zındık olduğunu net bir şekilde yine dile getirmemiştir. Ancak şiirde yer alan ‘sırrımı gizledim’ ifadesi, zındıklık olarak yorumlanmıştır. Oysa onun gizlediği sırrını açıklamadığı sürece öldürülmesi, dinen meşru bir karar da değildir.¹²⁵ Ne var ki buna benzer gerekçelerin rivayetlere sonradan dâhil edildiği de çok açıktır. Çünkü Mehdî ile Salih arasında bu şiir üzerinden bir soruşturma geçseydi, duyduğu korku nedeniyle Salih'in öncelikle gerçek kastını izhar etmesi gerekirdi. Üstelik bu hususa işaret eden bir diyalogdan söz edilmemiştir. Dolayısıyla bu tür rivayetlerde görülen müphemlik, çelişki ve aktarımlarda görülen bağlamsal kopukluk sorulara ikna edici cevap bulmayı güçleştirmektedir. Bununla birlikte olay anına dair birbirinden farklı rivayetlerin varlığı, kesin bir kanaate bulunmaya da imkân tanımamaktadır.

Nitekim Şerif Murtazâ, Salih'in öldürülme anını resmederek farklı bir diyaloga daha işaret etmektedir. Mehdî, Salih'i öldürmeye karar verdiğinde önünde bir kitabı açar ve oku der. Salih, bu nedir? diye sorunca Mehdî, zındıklık kitabıdır, cevabını verir. Salih, Ey Müminlerin Emiri, sen okuduğun zaman onun ne olduğunu anlamaz mısın? der. Mehdî: Hayır cevabını verir. Salih de öyleyse sen, beni bilmediğin bir şey üzerine mi öldüreceksin, karşılığını verir. Mehdî, hayır, ben onun ne olduğunu biliyorum, deyince Salih: Sen onu okuduğunda zındık olmuyorsan; aynı şekilde ben de onu okuduğum zaman zındık olmam, der.¹²⁶ Yine de Mehdî, ikna olmaz ve elleriyle onu öldürür. Fakat rivayetler, Salih'in ömrünün sonlarına doğru görme yeteneğini kaybettiğinden söz etmektedir.¹²⁷ Gözleri görmeyen birine okuması için bir kitabın uzatılması bu nedenle makul değildir.¹²⁸

Salih'in özellikle öldürülme sürecine dair aktarılan rivayetlerde birbirinden farklı bazen de kurgusal olay örgüleri resmedilmektedir. Genel kabul ise Salih'in zındıklığı nedeniyle kaçtığı yerden Halife Mehdî'nin huzuruna getirilip bizzat halife tarafından katledildiğidir. Fakat enteresan olan öncesinde Mehdî, onunla sohbet eder ve hitabetine şahit olduktan sonra edebî yetisi, ilmi ve sözlerinden adeta cezbolur. Hatta onun akıcı konuşması, ifadesinin güzelliği ve hikmet içerikli sözlerinden etkilenerek onu serbest de bırakır. Fakat

¹²⁴ “رب سركمته فكأني... إخرس أو نبي لسان عقل
ولو أتى إظهاره للناس ديني... لم يكن لي في غير حسي أكل”

Bk. Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/145; Maarrî, *Risaletü'l-ğufuran*, 31.

¹²⁵ Heddâra, *İtticâhâtü's-şi'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*, 253.

¹²⁶ Şerif Murtaza, *el-Emâlî*, 1/144.

¹²⁷ Safedî, *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân*, 172.

¹²⁸ Salih'in gözlerindeki sıkıntıdan yakınarak 'kişisel şiir' kategorisinde kaleme aldığı şiiri için bk. Heddâra, *İtticâhâtü's-şi'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*, 176.

tam giderken Salih'in Sîniyye kasidesinde¹²⁹ dile getirdiği sözleri aklına gelir ve sen şunları söyleyen değil misin? diye sorar:

“Yaşlanmış biri, adetlerini/huyunu kabir toprağına (mezara) kadar terk etmez.
Hatasından pişman olup döndüğü zaman da hastalığı nükseden hasta gibi olur.”¹³⁰

Salih, evet, “sen hiç ahlakımı terk edebilir misin” diye sorar. Çünkü Salih'e göre yetişkin birinin karakteri ne iyi ne de kötü yönde değişir. Bu nedenle gençlik sürecinde kişiliğin gelişimi için gereken çaba gösterilmediyse ilerleyen yaşlarda kişisel değişim kolay değildir. O, bir benzetmeyle gençlik sonrası yetişkin bireyin halini, tatlanması mümkün olmayan deniz suyuna benzetir.¹³¹ Ancak Mehdî, onun kastını anlamayıp önyargıyla hareket ettiğinden, demek sen huyundan vazgeçmiş değilsin, diyerek onu öldürür ve cesedinin Bağdat köprüsüne asılmasını emreder. Tarih, genel bir uzlaşıyla hicrî 167 senesidir.¹³² Her ne kadar Yakubî (ö.292/905'ten sonra), Salih'in hicri 167 yılında öldürüldüğüne işaret eden eski kaynak olsa da bu tarihe, bir olaydan aktarımla işaret eder. Bu olay da Halife Mehdî'nin kâtibi Salih b. Ebî Übeydullah'ın ya da İbnü'l Vezîr Ebu Übeydullah'ın idamıdır.¹³³

Mehdî, Salih'in kalbinde/benliğinde mevcut olan düşüncesini yorumlayıp akabinde gerekçe göstererek katl hükmünü vermiştir. Açıkçası Salih, önyargıya kurban edilmiştir.¹³⁴ Oysaki söz konusu şiirinde insan nefsinin tabiatından söz etmekte ve bu tabiatın baskın olan özelliğine tecrübî bir vurguda bulunmaktadır. Düşüncesini izhar etmek için kendisine söz hakkı bile tanımadan Salih'in böyle bir gerekçeyle öldürülmesi esasen makul değildir. Üstelik sorgulama esnasında tövbe ettiği de rivayet edilmektedir. Mehdî, zanâdika inancından tövbe edenlerin beyanını çoğunlukla asıl kabul ettiği halde¹³⁵ Salih'in tövbesini nedense inandırıcı bulmamıştır. O, yine zahire göre hüküm vermiş ve Salih'in içerisindeki kanaati/duyguyu yorumlamıştır.¹³⁶ Velew ki Salih, Maniheist olduğunu kabul edip

¹²⁹ Salih'in, 'Kaside-i Kâfiye'sinin' çok beğenildiği; 'Kaside-i Bâdiye' ile de ün yaptığı nakledilmiştir. Detay için bk. Rahim Er, “Salih b. Abdilkuddûs”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/35-36; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/414; Bunun dışında Salih'e, 'Kaside-i Zeynebiyye' adlı bir kaside nispet edilmiştir. Bk. Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 18; Kaside için bk. Muhammed Fakîh Ensârî, *el-Mevâzu ve'l-anâsîru'l-beyânîyye fi-kasideti'z-zeynebiyyeti'l-mensûbe ilâ-Salih b. Abdilkuddûs* (Jakarta: Camiatü Şerif Hidâyetillahi'l-islamiyye, 2019), 1-82.

¹³⁰ “والشيخ لا يتك أخلقه ... حتى يُوازي في ثرى رفسه
إذا اُغوى عاد إلى جهله ... كذبي الضنى عاد إلى نُكسه”

Bk. Şerif Murtaza, *el-Emalî*, 1/145; Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346; Maarrî, *Risaletü'l-ğufrân*, 31; Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49.

¹³¹ Bir eğitimci olarak Salih, insanın mizacına yön veren ve de kişiliğin oluşumuna etki eden doğal bir gücün varlığına inanan birisidir. Ayrıntı için bk. Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 205.

¹³² İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-şüarâ*, 89; İbn Manzur, *Muhtasarü tarihu Dimeşk libn-i-Asakir*, 11/33; Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49.

¹³³ Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/35.

¹³⁴ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374.

¹³⁵ Ömer, *Buhûs-fi-târîhi'l-Abbasi*, 288.

¹³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492; Menâ Abdullah Ali Ferrâc, “Dirâsâtün tahliyyetün belâğiyetün li'l-kasideti'z-Zeynebiyye li'ş-şair Salih b. Abdilkuddûs”, *Havliyye Külliyyeti'l-Lüğati'l-Arabiyye bi-Circa Mecelletün İslamiyyetün Muhkemetün* 23/7 (2019), 6254; Necla, *el-Hikmetü fi-şi'ri Salih b. Abdilkuddûs*, 50-51.

akidesinden tövbe etmemiş de olsa, burada inanç hürriyetinin ihlal edildiği görülen bir durumdur. Asıl sorun ise zındıklık ithamıyla katline hüküm verilen birinin tövbesinin inandırıcı bulunmamasıdır. Böylece zındıklık, irtidaddan (*dinden çıkma*) yaptırımı daha ağır olan itikâdî bir sorun haline getirilmiştir. Çünkü mürted, tövbeye davet edildiğinde şahsın tövbe beyanı asıl iken; zındıklık da bireyin beyanı takiyye veya ölüm korkusu nedeniyle gerçeğin örtülmesi olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda Maarrî, Salih'in tövbe ederek zındıklıktan dönüşünü, ölümün sıcaklığını hissetmiş olmasıyla ilişkilendirmekte ve inandırıcı bulmamaktadır. Salih'in tövbe hamlesini, bir kurnazlık ve ikiyüzlülük olarak nitelendirmektedir.¹³⁷

Baştan itibaren söylediğimiz üzere Salih hakkında verilen bilgilerin farklı farklı olması kesin bir kanaate imkân tanımamaktadır. Nitekim hikâyenin bir başka versiyonu da şu şekilde kaynaklarda yer almıştır. Hatta İbnü'l-Mu'tez, bu rivayeti daha inandırıcı ve kabule şayan bulmaktadır. Üstelik Salih'in zındıklıkla itham edildiği konusunda ilk söz söyleyen kişi de İbnü'l-Mu'tez'dir.¹³⁸ O, öncelikle, Mehdî'nin içinde yer aldığı hikâye ile başlar. Onun anlatımında da Mehdî, Salih'i öldürmek için yanına getirtmiştir. Aralarında geçen edebî sohbetten sonra onun idamına sebep olan cümleyi birden hatırlamış ve onun tövbe beyanını inandırıcı bulmayarak öldürmüştür.¹³⁹ İbnü'l-Mu'tez, bu rivayette dile getirilen ithamın gerçek dışı olduğunu ispata çalışarak sadece suçlama olarak nitelendirir.

İbnü'l-Mu'tez'in aktardığı diğer rivayette, Halife Mehdî'nin yerini Harun Reşîd almıştır. Hz. Peygamber'in, Zeynep binti Cahş ile evlilik süreci hakkında hakaret içeren Salih'e ait bazı beyitler¹⁴⁰ Reşîd'e arz edilir. Harun Reşîd, sen bu beyitlerdeki ifadeleri nasıl dile getirirsin, diyerek Salih'e lanet eder. Salih, Allah'a yemin ederek, göz açıp kapayıncaya kadar O'na şirk koşmadığını ve şüphe üzerine kanını dökmemesi gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'in şüpheler üzerine haddlerden vazgeçin hadisini hatırlatır. Bunun üzerine halifenin kalbi yumuşar, aralarında edebî bir sohbet gerçekleşir ve halife serbest bırakılmasını emreder. Çıkarken de kendisinden bir kaside sunmasını ister. Kasideye başlar ve tam olarak: “Yaşlı biri, adetlerini/alışkanlıklarını kabir toprağına kadar terk etmez”¹⁴¹ beyitine geldiğinde; Harun Reşîd, bu sözler sana nispet edilen (*Sîniyye kasidesi*) sözlere çok benziyor der ve boynunun vurularak Bağdat köprüsüne asılmasını emreder.¹⁴² İbn Hallikân Hatib el-Bağdâdî ve İbn Asâkir de aynı rivayeti aktarır. Fakat İbn Asâkir, aynı rivayeti Harun Reşîd ile değil, Halife Mehdî ile gerçekleşen bir diyalog şeklinde sunar.¹⁴³ Van Ess, sonraki yüzyıllarda Halife

¹³⁷ Maarrî, *Risaletü'l-ğufra*, 437.

¹³⁸ Van Ess, İbnü'l-Mu'tez'in de bu konuda, kendisinden önce olan başka bir kaynağa dayandığını düşünür. Çünkü ondan sonraki kaynaklarda Halife Mehdî'nin ismi zikredilirken, İbnü'l-Mu'tez, Harun Reşîd'e işaret etmiştir. Ayrıntı için bk. Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/34.

¹³⁹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-şüarâ*, 89.

¹⁴⁰ “Zavallı adamın karısını zorla elinden aldı. Bu nedenle zavallının gözlerinden inci gibi yaşlar döküldü”... devam eden beyit. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-şüarâ*, 89-90; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/396.

¹⁴¹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-şüarâ*, 89-90

¹⁴² İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-şüarâ*, 89-90; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/396.

¹⁴³ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/413-414.

Mehdî'nin hikâyeye dâhil edilme gerekçesini ise zındıklıkla mücadelede öncü bir şahıs olmasıyla ilişkilendirir. Öyle ki Salih'in öldürüldüğü tarih olan hicrî 167 yılı, aynı zamanda Halife Mehdî'nin Bağdat'ta zındıkları kovuşturmayaya tabi tuttuğu tarihtir.¹⁴⁴ Yine de rivayetlerin güvenilecek düzeyde olmadığına altını çizen Van Ess gerek zaman tayini gerekse idam sürecine/sebebine dair şüphelerin ve çelişkilerin varlığını buna gerekçe gösterir.¹⁴⁵ Öyle ki Maarrî, öldürülmeden önce uzun bir süre hapsedildiğini nakletmektedir. Buna göre Salih, inancı veya fikirleri nedeniyle ilk anda ölüm cezasına çarptırılmamış; bir müddet hapis cezasına maruz kalmıştır. Hapiste iken psikolojik durumunu tasvir eden şu şiiri bu iddianın delili niteliğindedir.

*“Biz, sakini iken dünyadan ayrıldık. Biz artık (hapiste) ne dirileriz ne de ölüler.
Bizi görmek için bir ziyaret geldiğinde mutlu olur ve deriz ki, bu, dünyadan gelmiş.
Rüyayla seviniyoruz. Çünkü sabahleyin sohbetimizi rüyalar süsler.
Rüya güzelse hemen gerçekleşmez; kötü (bir rüya) olduğunda hemen gerçekleşir.
(Her yeri) sağlam olan hapishane, haberlerin bize ulaşmasına engel oluyor.
Hapishane, gözleri/bekleyişleri yola getirmeye çalışsa da onun yola gelmeyen bir bekçisi var.
(Artık biz) defnedilmeden kabre girdik. İnsanlardan uzak olmamız da korkutmuyor bizi.
Dünyada olduğu halde dünyadan ayrı yaşayan mahalle sakinlerine sığınan herhangi biri var
midir?”¹⁴⁶*

İbn Asâkir de Mehdî'nin Salih'i kaçtığı Dımeşk'ten getirtme şekliyle ilgili farklı bir rivayete daha yer verir. Olay, kısaca şöyle hikâye edilir. Mehdî, Dımeşk'ten Salih'i getirmesi için bir adamını (*Kureyşli Hanzala*) gönderir. Sözü edilen şahıs, Dımeşk'e vardığında, yüncü, attar, meyhaneciler gibi farklı dükkânlar kendisini karşılar ve bir meyhanede Salih b. Abdülkuddûs adında yaşlı bir adamı içki içerken bulur. Sonrasında onu ayaklarından zincirler ve halifenin huzuruna getirir. Mehdî, sen Salih misin? Diye sorar. O da evet, Ey Müminlerin emiri cevabını verir. Bunun üzerine Mehdî, sen zındık mısın diye sorar. Salih, hayır, der. Akabinde ben sadece, şiirinde çok fazla günah olan şâir bir adamın tekiyim, cevabını verir. Sonrasında zındıkların kitabını okumasını ister, kitabı okur, fakat tövbe ettiğini söyler. Bunun üzerine Mehdî, kendisinden bir şiir okumasını talep eder. Salih şiire başlar ve bahsi

¹⁴⁴ İbn Teğrî Birdî, *en-Nücuûmu'z-zâhira*, 2/54; Hammad Acerred, İbnü'l-Atâhiyye, Ebû Nuvâs, İbn Tâlut, Beşşâb. Bürd, el-Harizî, Ebû Şâkir, Abdülkerim b. Ebî el-Avcâ, Salih b. Abdülkuddûs, Muhammed b. Tayfur vb. bunlardan sadece birkaçıdır. Halife Mehdî ve akabinde Hâdi dönemlerinde zındık olduğu iddia edilenlerin tam listesi için bk. Ömer, *Buhûs-fi-târîhi'l-Abbâsî*, 288-289.

¹⁴⁵ Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/34-35.

¹⁴⁶ “خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها”

فلسنا من الأموات فيها ولا الأحيا

إذا جاءنا السجنان يوما لحاجة

عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

ونفرح بالرؤيا فجل حديثنا

إذا نحن أصبحنا الحديث عن الرؤيا...“

Şiirin bütünü için bk. Şerif Murtaza, *el-Emalî*, 1/145; Maarrî, *Risaletü'l-ğufuran*, 437; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/395-396; Heddâra, *İtticâhâtü's-şî'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*, 179.

geçen cümleye geldiğinde Mehdî onun zındıklığı terk etmediğine kanaat getirir. Onu, ikiye ayırır ve parçalarını şehrin doğu ve batı girişine astırır.¹⁴⁷

Farklı katl olaylarının aktarımından sonra Ahmed b. Abdurrahman b. el-Muğayyir (?) şöyle bir anekdot paylaşır: İbn Abdülkuddûs'ü rüyamda gülerken gördüm. Ona, Allah'ın sana yaptığı nedir? Peki, nasıl kurtuldun içine düştüğün zor durumdan? Diye sordum. O, şöyle cevap verdi: Ben kendisine hiçbir şeyin gizli olmadığı Rabb'e geldim. O, rahmetiyle beni karşıladı. Muğayyir: Artık bu rüyadan sonra onun suçsuzluğunu anladım ve ona iftira atıldığına kanaat getirdim, der¹⁴⁸ İbnü'l-Mu'tez de Salih'in dünyada zühdâne bir yaşayışı, cennete kavuşma arzusunu, Allah'a itaate teşviki, en güzel ahlaki emretmeyi, ölüm ve kabri hatırlamayı, hayat üzerine düşünmeyi ihtiva eden hikmetli özdeyişlerinden söz eder. Daha sonra da şiiirlerinde dinî ve ahlakî ilkelere işaret eden biri nasıl zındık olabilir? Sorusunu sorar. Üstelik benzer sözleri söyleyen kimselerin zındık olarak itham edilmediğine işaret ederek şu tarz sözleri söyleyen biri hiç zındık olabilir mi diye de ekler.¹⁴⁹

“Gerçekten de birisi, bölge/mahalle halkı için gözyaşı döküyor.
Dünyada ikamet edenler ve dünyayı terk edenler için.
Sanki onlar, onların evleri/yurtlarından başka bir şey bilmiyorlar.
Ve de sıkıntı ve zorluk dışında bir şey tanımamışlar.”

İbnü'l-Mu'tez, Salih'in başka bir şiiirinde dile getirdiği, Allah'ın dilediği için rızkı genişletip, dilediği için daraltabileceği yönündeki sözlerinden hareketle onun zındık olduğundan şüphe eder. Zira o, rızkın Allah tarafından taksim edildiğini, bireylerin çabalarına ve tembelliğine bağlı olarak değişmediğini ve insanın zekâsı veya aklın zayıflığıyla rızık taksiminin ilişkili olmadığını şiiirinde vurgulamaya çalışmıştır. Dolayısıyla şiiirinde hem hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna bir işaret hem de O'na güvenmeye, umutsuzluk ve sabırsızlığa düşmemeye bir çağrı söz konusudur. Bu bakımdan Salih, zorluk ve sıkıntı anında Allah'a güvenmeye çağırırken esasında her şeyin Allah'ın egemen iradesine bağlı olduğu düşüncesindedir. Ona göre insan için belirlenmiş olan her ne ise er ya da geç başına gelecektir.¹⁵⁰ Bu düşüncesiyle Salih, aynı zamanda (tabîi) kaderci bir anlayışa sahiptir ve dindar biri olarak doğal stoizme dayanan bilge konumundadır. Adeta başına gelen her şeyi sakinlikle kabullenip kadere izafe ederek özgürleşmeyi düşünen biridir. Bunun yanında Salih'in bazı beyitlerinin ayet ve hadislerden oluşması, Müslüman olduğu kanaatine sevk etmiştir. Örneğin, bir şiiirinde ayet ve hadisi aynı anda zikretmiştir:¹⁵¹

¹⁴⁷ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347-348.

¹⁴⁸ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346-347; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/414; İbn Manzur, *Muhtasaru tarihu Dimeşk libn-i Asakir*, 11/34-35; Safedî, *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân*, 172; Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/493; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyat*, 2/117.

¹⁴⁹ “ألا أحد يبكي لأهل محلة ... مقيمين في الدنيا و قد فارقوا الدنيا

كأنهم لم يعرفوا غير دارهم ... ولم يعرفوا غير التضايق و البلوى“

Bk. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü'l-ş-şüarâ*, 90-91.

¹⁵⁰ Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/397.

¹⁵¹ “و الله في عرض السماوات جنة ولكنها محفوفة بالمكاره“; Bk. Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/397.

“Semavâtın arzında Allah’ın bir cenneti vardır. Fakat orası, güzel ahlakla çevrelenmiştir.”

Salih, şiirinde hem ‘genişliği yer ve gökler olan cennet’ anlamındaki ayete¹⁵²; hem de ‘cennetin iyiliklerle cehennemde de kötülüklerle çevrili olduğunu’ bildiren hadise referansta bulunmuştur. Bu da göstermektedir ki Salih, ayetleri, hadisleri, Hasan Basrî gibi zühd ve ilim ehlinin sözlerini şiirlerinin temasına katabilmiş birisidir.¹⁵³ Ancak belirttiği üzere onun şiirlerinden hareketle zındık olduğu iddiasında bulunulmamış; sadece şiirlerinde zühde davet eden ifadelerinden ötürü zındık olduğu çıkarımı yapılmıştır. Esasında şiirlerinde, Müslüman bir bireyin söyleyebileceği sözlerin dışında bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. En azından hakkındaki iddiaların doğruluğuna işaret eden gerçekçi bir kanıt da sunulamamıştır.

Salih, başka bir şiirinde günahattan sakınmanın önemini şu beyitiyle vurgulamıştır.¹⁵⁴

“Günahında ısrar eden mutlaka helak olacaktır. Sen ya sözümü doğrularsın ya da ısrarcı olmayı sürdürürsün.”

Salih’in tevhid akidesine işaret eden şiirlerinin de olduğu ifade edilmelidir. Bir şiirinde Salih, Allah’a olan inancını ve güvenini şu sözlerle dile getirmiştir:¹⁵⁵

“Allah’a şükrederek hamd ederim. Onun verdiği dert sıkıntı ne hoş ve güzeldir. Ben, bahşettiği nimetler arasında dolaşırken de mesrûr olmuşumdur.”

Sonuç olarak yaşı oldukça ilerlemiş (90’lı yaşlar) birini Halife’nin öldürme sebebi, günahı veya gerçek de olsa tabî olduğu inancı olmamalıdır. Hatib’in ifadesiyle onun ilme ve değerlere olan bağlılığı, bürokratik menfaatlerden uzak duruşu, insanlara etkileyici konuşmalar yapması ve yönetimin tasarruflarını tenkit etmesi ölüm sebebi olmalıdır. Bu bağlamda İbnü’l-Mu’tez, şiirleri oldukça fazlaydı ve insanlar arasında yaygındı, demektedir.¹⁵⁶ Şu halde birbirinden farklı iddiaların odağında, içeriğinde çokça bilinmez ve gizemin olduğu tarihsel bir olayla karşı karşıya bulunduğumuzu itiraf etmeliyiz. Nitekim Ebu’l-Fadl, Salih için sırlarıyla birlikte çekip gitti. Niçin öldürüldüğü de asla bilinemeyecek, demiştir.¹⁵⁷ Benzer şekilde Van Ess, Salih’in akıbeti hakkında aktarılan rivayetlerin gerçekliğini tespit etmenin zor olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle birkaç istisnası olsa da insanların vakayı yorumladıklarını ve böylece birbirinden farklı hikâyelerin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ayrıca Salih’in, ilke ve değerlerden müteşekkil şiirlerini okuyan bir kimsenin zındık olduğu sonucuna ulaşamayacağını özellikle vurgulamaktadır.¹⁵⁸ Buna

¹⁵² Ali-İmran 3/133.

¹⁵³ Dayf, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 3/397.

¹⁵⁴ “إن المصر على الذنوب لخالك... صدقت قولي أو أردت عنادا”; Bk. İbnü’l-Mu’tez, *Tabakatü’ş-şüarâ*, 91.

¹⁵⁵ “الله أحمد شاكراً... فيلاؤه حسن جميل

أصبحت مسروراً معاً... في بين أنعمه أجول“

Bk. İsfahânî, *Muhâdaratü’l-üdebâ ve muhâverâtü’ş-şüarâ*, 2/178.

¹⁵⁶ İbnü’l-Mu’tez, *Tabakatü’ş-şüarâ*, 92.

¹⁵⁷ Hamd, *ez-Zındıka ve’z-zenâdika*, 54.

¹⁵⁸ Van Ess, *İlmu’l-Kelam ve’l-mücteme-i*, 2/33.

göre gerek Mu'tezilî kaynaklarda gerekse tarih ve edebiyat kitaplarında Salih'in şiirleri ve şiirlerinin taşıdığı anlam görmezden gelinmiştir.

Şu halde Salih, kaynakların aktardığı bilgiler doğrultusunda zındık olduğu ithamıyla öldürülmüştür. Bu ithamın gerçekliği hakkında şüphe ise varlığını sürdürmeye devam edecektir. Çünkü olumsuz bir imaj üzerinden duygusal tepki/etkiyi kalıcı kılmak, kitleleri güdüleyip teskin etmek ve politik idealleri canlı tutmak, söz ve güç sahipleri için vazgeçilmez cazibesi olan bir olgudur. Öyleyse bu meselede iki olasılık, sürekli gündemde tutulacaktır. Salih, gerçekten zındık olduğu için dinî bir kaygı nedeniyle öldürülmüştür. Yahut da zındık olmadığı halde fikirleri zındıklık kabul edildiği için politik bir gerekçeyle katl edilmiştir. Ancak söz ve şiirlerinin teması dikkate alındığında mutlak surette onun şüpheyi savunan bir teolog ve düalist olmadığı özellikle ifade edilmelidir.

Sonuç

Salih b. Abdülkuddûs, Basralı bir şair, kelimci, edîb veya filozof olarak tanıtılmış olsa da daha çok fikirleri ve sözleriyle değil, inancı gerekçe gösterilerek zındıklığı ve bu gerekçeyle öldürülmüş olmasıyla ön plana çıkarılmış birisidir. Ancak onun hayatı tetkik edildiğinde birbirinden farklı bilgi ve rivayetlerin varlığı, zındıklık ithamının gerçeği yansıtmıyorsa yansıtmadığı konusunda ikna edici bir cevaba ulaşmaya engel oluşturmaktadır. Nitekim araştırmamızın sonucunda, üç farklı Salih b. Abdülkuddûs tipolojisinden söz etmenin mümkün hale geldiği de görülmektedir. İlki, mutlak surette zındık olduğunu ve bu sebeple öldürüldüğünü kabul edenler. Bunlara göre Salih, hem Senevî bir misyoner hem de sofist bir düşünür olarak zındıktır. İkincisi ise onu zındık olarak zikretmeyip sadece kelimci, şair, vaiz ve kıssacılar arasında sayanlardır. Bu grup, onun zındık ithamına maruz kaldığını ve bu sebeple öldürüldüğünü ileri sürmektedir. Son olarak onun itikâdî kimliği hakkında şüphesi olanlar veya eski inancından tövbe ettiğini düşünenlerdir. Bunlara göre de Salih, gerçekten samimi bir tövbe kârdır. Fakat tövbenin varlığına rağmen Salih'in beyanını takkiye veya ölüm korkusuyla ilişkilendirerek samimiyetsizlikle nitelendirenlere göre o, bir münafıktır.

Ancak onun şiirleri incelendiğinde İslam'ın ahlâkî ve aslî değerlerinden söz ettiği ve hatta savunduğu görülmektedir. Bu nedenle şiirlerinden hareketle zındık olduğunu iddia etmek tutarlı bir çıkarım değildir. Fars kökenli olması hasebiyle Senevî inancını gizleyen bir zındık olduğu iddiasıyla öldürülmesi ise sadece şiirlerindeki bazı cümlelerin yorumlanmasından ibarettir. Fakat bu tarz bir iddiadan hareketle gerçekçi bir bilgi ve belgeye dayanarak öldürülmüş olduğu söylenemez. Üstelik doksanlı yaşlara gelmiş bir insanın günahı veya inancı nedeniyle öldürülmesi çok da makul değildir. Kısacası Salih, fikirleri ve kitleleri yönlendirici hitabeti nedeniyle politik bir katle maruz kalmıştır. Çünkü Arap ırkının üstünlüğüne dayalı katı milliyetçilik anlayışı, eşitlik ve adalet ilkesini tahrif etmiş bunda da en ciddi sıkıntıyı acem olan halk yaşamıştır. Muhtemelen eşitlikçi halk hareketi olan şuûbiyyenin fikrî kalemi olması hasebiyle Salih, siyasî erk tarafından hoş karşılanmamıştır.

Öte yandan Salih, Mu'tezilî aklî okulun eğitim programına şahitlik etmiştir. Bu nedenle adalet ve özgürlük düşüncesi, onun ana ilkeleri arasında yer etmiştir. Bu konuda taviz vermeyen şahısların zındık kimliği altında kovuşturmaya tabi tutulduğu, çok erken dönemde kelam ilmiyle uğraşanların da zındıklık ithamına maruz kaldıkları göz önüne alındığında asıl gerekçenin ne olduğu az çok anlaşılmaktadır. Şu halde Salih'in öldürülme gerekçesi, dinî tercihi veya inancı değil, toplumsal ıslaha öncelik veren teo-politik içerikli söz ve dilidir. Çünkü o, çağın aklî diyalektik tekniği olarak kelâmî önermeleri, edebî dil/söylem formuyla kitlelere iletebilmiştir. Böylece erken dönemde itikâdî ve sosyal meselelere edebî-aklî eğilim, işlevsel bir tenkit ve ıslah dilinin üretilmesine öncülük etmiştir. Buna göre entelektüel akılcı tabaka, dinî meseleleri burhan ve delil ekseninde tartışmayı ve mutlak itaat yerine felsefe ve bilgiyle iknâyı metot olarak benimsemişken; bilimsel hedef ve ideallerinden uzaklaşan siyasî erk ise zanâdîka adı altında varlık gösteren aklî eğilimi susturma, baskılama, sürgün, şiddet ve katli ile engelleme yolunu seçmiştir. Düşünceleri, şiirleri ve sözleri gerekçe gösterilerek Salih'in de yürütülen bu politika neticesinde öldürülmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Son söz olarak Salih b. Abdülkuddûs, resmi tarih ve devlet nazarında zındık olarak kayıtlanmışsa da onun fikirleri, şiirleri ve sözleri incelendiğinde tam aksini iddia edebilme imkânı da söz konusudur. Şu durumda onun yazılı beyanını dikkate alarak zındık olmadığı yönünde bir kanaate sahip olmak en azından daha emîn bir yaklaşımdır.

Kaynakça

Abdülazîz, Sa'd Fellah. *ez-Zanâdîka-akâidühüm ve fırakuhüm ve mevki'ü eimmeti'l-müslimîn minhüm*. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşri, 2013.

Ali Ferrâc, Menâ Abdullah. "Dirâsatün tahliliyyetün belağiyetün li'l-kasîdeti'z-Zeynebiyye li's-şair Salih b. Abdülkuddûs". *Havliyye Külliyyeti'l-Lüğati'l-Arabiyye bi-Circa Mecelletün İslamiyyetün Muhkemetün* 23/7 (2019), 6238-6333.

Asfûr, Cabir. *Kıraatü't-türasi'n-nakdî*. Kahire: 'Aynün li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti'l-İctimâiyye, 1994.

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Lisanu'l-mizan*. haz. Abdülfettah Ebu Ğudde. Beyrut: Mektebetü-Matbuâti'l-İslamiyye, 2003.

Atvan, Hüseyin. *ez-Zanâdîka ve's-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Bedevî, Abdurrahman. *min-Tarihi'l-ilhâd fi'l-İslam*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.

Belbe', Abdülhakim. *Edebü'l-Mu'tezile*. Kahire: Dâru'n-Nehza, 1979.

Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Câhız, Ebu Usman Amr b. Bahr. *el-Beyan ve't-tebyin*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

- Cemâluddîn Ebu'l-Muhâsin, Yusuf b. Teğrî Birdî. *en-Nücûmu'z-zâhira fi-mulûki Mısır ve'l-Kahira*. Kahire: Vizâretü's-Sekâfiyye, 1963.
- Çınar, Mustafa. "Arap Edebiyatında Mucûn (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 17-30.
- Dayf, Şevki. *el-Fennü ve'l-mezâhibuhû fi's-şiril-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî-el-asru'l-Abbasi'l-evvel*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1966.
- Devrî, Abdülaziz. *el-Cüzûru's-tarîhiyyeti's-suûbiyye*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1981.
- Demirci, Mustafa. "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabî Bilimlerdeki Rolü". *Marife* 3/3 (2003), 109-130.
- Demirci, Mustafa. "Bütün Yollar Bağdat'a Çıkar: Geç Antik Çağın Bilim Düşünce ve İnançlarının Bağdat'a İntikali". *İstem* 30 (2017), 225-256.
- Demîrî, Kemaluddîn Muhammed b. Musa b. İsa. *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*. tkd. Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Demîrî, Kemaluddîn Muhammed b. Musa b. İsa. *Hayatü'l-hayavâni'l-kübrâ*, thk. İbrahim Salih. Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2005.
- Ebu Zehrâ, Muhammed. *Tarihu'l-mezahibi'l-İslamiyye (İslam'da İtikâdî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi)*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Yeni Şafak Dağıtım, ts.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1997.
- Ensârî, Muhammed Fakîh, *el-Mevâizu ve'l-anâsîru'l-beyâniyye fi-kasîdeti'z-zeynebiyyeti'l-mensûbe ilâ-Salih b. Abdilkuddüs*. Jakarta: Camiatü Şerif Hidâyetillahi'l-İslamiyye, 2019.
- Er, Rahim. "Salih b. Abdulkuddüs". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ess, Josef Van. *İlmu'l-kelam ve'l-mücteme-i fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlisi li'l-hicreti*. çev. Muhyiddin Cemal Bedir-Rıza Hâmid Kutub. Beyrut: Menşûratü'l-Cümel, 2016.
- Ferecullah, Ahmed. *fi'z-Zındıka ve's-suûbiyye*. Kanada: y.y., 2008.
- Gutas, Dimitri. *Greek thought Arabic culture (Yunanca Düşünce Arapça Kültür)*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Hamd, Muhammed Abdülhamîd. *ez-Zındıka ve'z-zenâdika*. Dimeşk: Dâru't-Talîati'l-Cedîde, 1999.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Tarihu-medineti's-selâme*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hatib, Abdullah. *Salih bin Abdülkuddüs el-Basrî*. Basra: Dâru'l-Menşûrâti'l-Basrî, 1967.
- Heddâra, Muhammed Mustafa. *İtticâhâtü's-şir-fi'l-karni's-sânî'l-hicrî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963.

- Irakî, Ahmed Taherî. *Zandaqa in the early Abbasid period with special reference to the poetry*. Scotland: Edinburgh University, Doktora Tezi, 1982.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâru'l-camiu li-mezâhibi fukehâi'l-emsâr ve ulemai'l-ektâr*. thk. Abdulmuti Emin Kalaci. Kahire: Dâru'l-Va'y, 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen. *Tarihu medinet-i Dimeşk*. thk. Ömer b. el-Ğurâme el-Urmevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdirrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazar fi-tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsu'l-İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâuz-zamân*. thk. İhsan Abbas. Dâru Sâder: Beyrut, 1972.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtasarü tarihu-Dimeşk libn-i-Asakir*. thk. Ruhiyye en-Nuhhas. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İbnü'l-Mu'tez Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Tabakatü's-şüarâ*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrac. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1976.
- İbnu'l-Murtazâ Ahmed b. Yahya. *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb. *Muhâdaratü'l-udebâ ve'l-muhâverâtü's-şüerâ ve'l-büleğâ*. Beyrut: Menşûrâtu Dâru-Kutubi'l-Hayat, ts.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. İsmail. *Kitabu'l-eğânî*. thk. İhsan Abbas vd. Beyrut: Dâru Sâder, 2008.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî. *Fadlu'l-i'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: y.y., 1986.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sader, 1973.
- Maarrî, Ebu'l-A'la. *Risaletü'l-ğufrân*, thk. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1977.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Montazeri, Seyyed Saeed Reza. "Refutations of Heterodoxy: Zoroastrians, New Christians, and Muslims against Manichaeans". *Religious Inquiries* 8/16 (2019), 127-140.
- Mourad, Suleiman A. "The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qur'ân in Mu'tazila Discourse As Reflected in the Tahdîb of al-Hâkim

- al-Ğišumî”. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. ed. Hans Daiber vd. 365-395. Leiden: Brill, 2012.
- Mübarek, Zeki. *Risaletü'l-azrâi li-İbrahim el-Müdebbir*. Kahire: Matbaâtü ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1931.
- Necla bint Muhammed b. Salih. *el-Hikmetü fi-Şi'ri Salih b. Abdilkuddûs*. Mekke: Ümmü'l-Kur'a Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Nicolas, Ronald. *Tarihu'l-edebi'l-Abbasî*. çev. Safâu Hulusi. Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1968.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary history of the Arabs*. London: T. Fisher Unwin, 1907.
- Nyberg, Henrik Samuel. “Mu'tezile”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 8/756-764. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek science passed to the Arabs*. London: Routledge&Kegan Paul Ltd., 1979.
- Ömer, Faruk. *Buhûs-fi-târîhi'l-Abbasî*. Beyrut/Bağdat: Dâru'l-Kalem li't-Tab'a-Mektebetü'n-Nahza, 1977.
- Safedî, Salahaddîn Halil b. Aybek. *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân*. Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1911.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvud-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî: 2000.
- Şerif Murtazâ, Ali b. el-Huseyn. *el-Emâli'l-Murtazâ guraru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1954.
- Tanrıverdi, Eyyüp. “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi”. *İstem* 6/12 (2008), 105-126.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *es-Sadâkatü ve's-sadîk*. PDF: y.y., 2007. benadeth, files.wordpress.com/2007/10jew4.pdf
- Urvoy, Dominique. *el-Müfekkirune'l-ehrâr fi'l-İslam*. çev. Cemal Şüheyyid. Beyrut: Dâru's Sâki, 2003.
- Watson, Peter. *Ideas-A History From Fire to Freud (Fikirler Tarihi-Ateşten Freud'a)*. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2019.
- Yâkut el-Hamevî er-Rumî. *Mu'cemu'l-udeba-irşadu'l-erib ila-ma'rifeti'i-edib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizanu'l-i'tidal fi-nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü-a'lami'l-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lam-kâmusu't-terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l- Melâyîn, 2002.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İYİLİK VE SONSUZLUK: MÂTÜRÎDÎ VE DEBÛSÎ'NİN METAFİZİĞİNDE ÖLÜM VE HAYATIN ANLAMI*

Engin ERDEM

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara
Associate Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Turkeyeerdem@ankara.edu.trorcid.org/0000-0002-6545-4033ror.org/01wntqw50

Öz

Bu makale, Hanefî düşünce geleneğinin iki önemli isminin, İmam Mâtürîdî ve Ebû Zeyd Debûsî'nin genel din doktrini açısından ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Birinci bölümde, Mâtürîdî ve Debûsî'nin delile dayalı din anlayışının genel çerçevesi çizilmektedir. İkinci bölümde, Mâtürîdî'nin ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde, ilahi emir ile varlık, ilahi nehiy ile yokluk arasında dikkat çekici bir bağlantı kuran Ebû Zeyd Debûsî'nin ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşleri ele alınmakta, son bölümde ise genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Mâtürîdî din olgusunun bizatihi kendisini ve dinin unsurlarını tartışmaya açarak çağdaş anlamda *din felsefesi* yapmanın oldukça özgün ve sistematik bir örneğini ortaya koymuştur. Mâtürîdî, dine ilişkin tikel, spesifik konuları tartışırken, sorunları evrensel, teorik bir temele oturtmayı, bütüncül bir metafizik bir anlayış ortaya koymayı amaçlar. Klasik Batı müziğinde barok türü eserlerde senfoni boyunca tekrar eden ana notalar olduğu gibi, Mâtürîdî'nin metafiziğinde de bütün tikel tartışmaları dikey olarak kesen tümel ilkeler mevcuttur. Mâtürîdî metafiziğinin temel ilkesi şu düşünceye dayanır: Tanrı hakîm bir varlıktır, abes hiçbir fiilde bulunmaz. Buna göre, bir şeyi bozmak için yapmak abestir; Tanrı insanı yok olması için yaratmamıştır. Yaşam sevgisi ve ölüm korkusu ölüme doğru giden sonlu bir varlık olarak insanın karşı karşıya olduğu en derin varoluşsal sorundur. Din, insanın sonluluk konusundaki nihai endişesine makul bir çözüm sunduğu ölçüde diğer dünya görüşlerine karşı güçlü bir alternatif olarak görülebilir. Mâtürîdî açısından, ne ölüm korkusunu vurgulayan kötümser anlayışlar ne de ölümlü yok sayan hazcı yaklaşımlar makul bir çözüm sunmaktadır. Tanrı, ölümlü insanların en çok korktuğu ve sakındığı, hayatı ise en çok sevdiği ve arzuladığı şey olarak yaratmıştır. İnsanın sınanması, ölüm korkusu ve yaşama arzusu arasında kalmasıyla ilgilidir. Mâtürîdî'ye göre, insanın karşı karşıya olduğu bu ikilem aynı zamanda çıkış yoluna da işaret etmektedir. Eğer insan, hayat sevgisi sebebiyle güzel ve yararlı işler yaparsa ve ölüm korkusuyla saçma ve çirkin işlerden kaçınırsa, kendi çabasıyla hayatını sonsuz kılp, ebedî azaptan kurtulabilir. Diğer Hanefî düşünür, hukuk felsefecisi Ebû Zeyd Debûsî'nin görüşleri Mâtürîdî ile paralellik arz etmektedir. Debûsî'ye göre, Tanrı insanı sınamak üzere, onun tabiatına bir taraftan ruh ve akıl, diğer taraftan nefis ve hevâyı yerleştirmiştir. Nefis ve hevâ insanı bilgisizce geçici olana çağırırken, ruh ve akıl bilgiyle kalıcı olana davet eder. İnsanın sınanması, geçici ve kalıcı hayat arasında tercihte bulunmasıyla ilgilidir. Debûsî açısından, insanın kendini yokluğa düşmekten kurtarıp, ebedi hayatı kazanması aklını kullanmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, akıl insanı hayata *bağlar*, hevâ ise onu yokluğa sürükler. Debûsî, akletmek ile varlık, cehaletle yokluk arasında paralellik kurarak *ilâhî emir* ve *ilâhî nehiy* terimlerini oldukça özgün tarzda tanımlar. Ona göre,

* **İthaf:** Kıymetli hocam Prof. Dr. Hasan Onat'ın aziz ruhuna ithaf olunur.

ilâhî emir, var edilmesi gereken, ilâhî nehiy ise var edilmemesi gereken şeydir. Eğer insan, Tanrı'nın var edilmesini emrettiği şeyleri var ederse kendi varlığını ebedi kılabilir. Eğer Tanrı'nın varlığa çıkmasını istemediği şeyleri var ederse kendini yokluğa sürüklemiş olur. Son olarak, hem Mâtürîdî hem Debûsî açısından, dine duyulan ihtiyaç akli bir temele dayanır; zira aklını kullanıp kullanmamak bir varlık-yokluk meselesidir. Hayat, insana yaşadığı her an yaptığı güzel iş ve eylemlerle sonsuz hayatı elde etmesi için sunulan ilâhî bir lütuftur. İman ve amel arasında ontolojik ve etik düzlemde koşutluk kuran, iyiliği, bu dünyadan cennete ve sonsuzluğa götüren bir köprü/sırat olarak gören bu metafizik sistem, Haneî-Mâtürîdî geleneğın din ve dünya görüşünün özünü oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Din, Ölüm, Hayat, İman, Debûsî.

GOODNESS AND INFINITY: THE MEANING OF DEATH AND LIFE IN AL-MĀTURĪDĪ AND AL-DABŪSĪ'S METAPHYSICS

Abstract

This article aims to analyze the views of two pioneering Hanafi scholars, Abū Maṣṣūr al-Māturīdī and Abū Zayd al-Dabūsī, on the meaning of death and life in terms of their general doctrine of religion. In the first part, the general framework of Māturīdī and Dabūsī's evidentialist conception of religion are drawn. In the second part, Māturīdī's views on the meaning of death and life are explored. In the third part, the views of Abū Zayd al-Dabūsī on the meaning of death and life, who establishes a striking connection between the divine order and existence, divine prohibition and non-existence, are examined, and a general evaluation is offered in the last section.

Al-Māturīdī proposed a very original and systematic example of doing *philosophy of religion*, which still promising for the modern problems of the field, by opening the phenomenon of religion itself to discussion, and analyzing the nature and elements of religion. Māturīdī aims to place the problems on a universal and theoretical basis and to present a holistic, metaphysical understanding while discussing specific and particular issues in religion. Just as there are main notes in classical Western music that repeat throughout the symphony in baroque style, there are universal principles in al-Māturīdī's metaphysics that cut all particular debates vertically. The basic principle of the al-Māturīdī's metaphysics is based on this idea: God is a wise being, he does not do anything wise. Accordingly, it is absurd to create something to destroy; God did not create man to perish. The love of life and the fear of death are the deepest existential problems facing man as a finite being that goes towards death. Religion can be regarded as a powerful alternative to other worldviews to the extent that it provides a reasonable explanation for man's deep concern about finitude. For al-Māturīdī, neither pessimistic understandings that emphasize only the fear of death nor hedonistic understandings that ignore death offer a reasonable solution. God created death as something that people fear the most and avoid, and life as something they love and desire. The testing of man is about being between the fear of death and the desire to live in the world. According to al-Māturīdī, this dilemma that man is facing also shows him the way out. If people do good and useful deeds because of their love for life, and avoid nonsense and ugly deeds because of their afraid of death, they can make their life eternal with their own efforts and escape from eternal/permanent death. The other Hanafi thinker, a philosopher of law Abū Zayd al-Dabūsī's views on the meaning of death and life are parallel to Māturīdī's. According to al-Dabūsī, to test man, what God has placed in human nature is not only the soul and reason but also the spirit (al-naḥs) and whim (al-hawa). While the spirit and whim invites man to the temporary by ignorance, it calls the soul and reason to the permanent by knowledge. The test for human beings is to choose between the temporary and the eternal life. For al-Dabūsī, man's saving himself from falling into nothingness and gaining the eternal life depends on his use of reason. In other words, the reason binds human beings to life, and the whim leads them to nothingness. Drawing a parallel between reasoning and existence, ignorance and absence, Dabūsī defines the terms *divine command* and *divine prohibition* in a very original way. For him, the divine command is the things that must exist, and the divine prohibition is the things that must not exist. If the man helps exist the things that God wills to exist, he can make his own existence eternal. If the man helps exist the things that God does not will to exist, he puts himself into nothingness. Lastly, both for al-Māturīdī and al-Dabūsī, life is a divine grace bestowed on human being to gain eternal life through the good deeds he does at any moment. In short, reason is necessary in religion because its use is a preference of existence to non-existence. This metaphysical system, which sees goodness as a bridge from this finite world to

heaven and eternity and makes a connection between faith and deeds on the ontological and ethical level is the essence of the worldview of the Hanafî-Mâtürîdî tradition.

Keywords: Kalâm, al-Mâtürîdî, Religion, Death, Life, Faith, al-Dabûsî.

Atf / Cite as: Erdem, Engin. "İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafizikinde Ölüm ve Hayatın Anlamı". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 470-487. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.797731>

Giriş

İnsan, hayatının sonlu olduğunu, yaşadığı her anın onun ölüme götürdüğünü idrak eden bir canlıdır. Var olmak, yaşamını sürdürmek insanın en temel arzudur. Bir taraftan hayatın güzelliğini tadarken öbür taraftan ölümün ve sonluluğun kaçınılmazlığını bilmek insan için varoluşsal bir sorundur. Felsefi düşüncenin erken dönemlerinden itibaren filozoflar insanın yaşama arzusu ve sonluluk olgusunun beraberinde getirdiği ikilemi çözmek için farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Eflatun'a (öl. M.Ö. 347) göre, felsefenin insana en nihayetinde öğretmesi gereken şey, ölüme nasıl hazırlanacağı yolunu göstermek olmalıdır.¹ İnsanların ölümden korkmasının sebeplerini irdeleyen İbn Sînâ (öl. 428/1037) açısından, ölüm korkusundan kurtulmanın yolu ölümün gerçek anlamda bir son olmadığını idrak etmekten geçer.² Yine, Spinoza'ya (1632-1677) göre, varlığını sürdürme arzusu (*conatus*) her varlığın özünde yer alan en güçlü eğilimdir.³ Varoluşçu pek çok filozof açısından kaçınılmaz bir son olarak ölüm, hayatın anlamsızlığına, saçmalığına işaret eder. Hedonist anlayışlar ölümü yok sayıp sadece anı yaşamayı salık verirken, mistik anlayışlarda ölümün vurgulandığı, dünya yaşamının değersizleştirildiği görülmektedir.⁴

Ölüm ve hayat⁵ ikilemi felsefede tartışılan bir mesele olduğu kadar farklı dini gelenekler içerisinde de üzerinde durulan bir konu olmuştur. Müslüman düşünce geleneğinde filozoflar, kelâmcılar ve sûfîler bu konu hakkında değişik izah tarzları ortaya koymuşlardır. Özellikle Hanefî çizgideki bazı düşünürlerin din anlayışında ölüm ve hayat meselesinin merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu makalede Hanefî ekolün iki önemli düşünürünün, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî⁶ (öl.

¹ Bk. Paul K. Moser, "Divine Hiddennes, Death And Meaning", *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, ed. Paul Copan, Chad Meister, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 215.

² İbn Sînâ'nın ölüm korkusundan kurtuluş hakkındaki görüşleri için bk. Müfit Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/1 (2006), 95-99.

³ Spinoza, *Etika*, çev. H. Ziya Ülken, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 1/167.

⁴ Bk. Mustafa Çakmak, "Epikür ve Lukretius'un Ölüm ve Yokluk Algularına Dair Bir Değerlendirme", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8/1 (2018), 357-376.

⁵ *el-Mülk* sûresinin 2. ayetinde önce ölümün sonra hayatın zikredilmesindeki inceliğe binaen makalenin başlığında ve metin içinde "ölüm ve hayat" tabiri kullanılmıştır.

⁶ Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü dönemde Semerkant'ın entelektüel ortamı hakkında bk. Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Ş. A. Düzgün, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 11-21.

333/944) ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin⁷ (öl. 430/1039) genel din tasavvuru bağlamında ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşleri konu edilecektir. Bunu yaparken, ilk olarak her iki düşünürün din anlayışının genel çerçevesi ortaya konulacak, daha sonra ölüm ve hayat olgusu hakkındaki yaklaşımları irdelenecektir. Mâtürîdî ve Debûsî'nin ortak paydası, hayat ve ölüm meselesini spesifik bir konu olarak ele almak yerine daha geniş bir metafizik bakış açısıyla, varlık-yokluk sorunu ekseninde ele almaları, dinin anlamı ve nihai amacı hakkındaki teorik ilkelerini bu mesele etrafında şekillendirmiş olmalarıdır. Mâtürîdî ve Debûsî'nin din tasavvurunda, aşağıda görüleceği üzere, hikmet, fenâ, bekâ ve âkıbet kavramları merkezi yer tutmaktadır. Her iki düşünürü göre de Tanrı hakîm bir varlıktır; O'ndan abes ve sefeh⁸ hiçbir fiil sadır olamaz. Tanrı'nın âlemi ve insanı yaratmasının ölüm ve fenâdan başka bir amacı olmasaydı, bu abes ve sefeh bir iş olurdu. Hâlbuki Tanrı hakîm bir varlık olarak âlemi ve insanı yüce bir âkıbeti gözeterek yaratmıştır.⁹ Ölüm ve hayatın anlamı, ancak Tanrı'nın yaratmadaki hikmeti anlaşıldığında kavranabilir. Tanrı insanı yok olup gitmesi için yaratmış, onu ölüm karşısında çaresiz bırakmışsa, insanın kendisini var ettiği için Tanrı'ya minnettarlık duyması anlamsız hale gelecek, Tanrı ile insan arasındaki ahlaki ilişkinin temeli sarsılacak, dinin diğer dünya görüşleri karşısında alternatif oluşturma potansiyeli de zayıflayacaktır. Bu bakımdan, Mâtürîdî ve Debûsî'nin ölüm ve hayatın anlamına dair görüşlerini anlamak için onların ortaya koyduğu din ve dünya görüşünün dayandığı temel ilkeleri göz önünde bulundurmak gerekir.

1. Mâtürîdî ve Debûsî'nin Din Anlayışının Genel Çerçevesi

Mâtürîdî'nin din anlayışı akıl ve delil üzerine kuruludur. O, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde ilk konu olarak "dini delile dayalı olarak bilmenin gerekliliği"¹⁰ meselesini ele alır. Ona göre, insanlar farklı din ve mezheplere inanma/bağlanma konusunda ihtilaf etseler de tek bir konuda ittifak ederler: Benim dinim haklıdır, diğerlerinininki batıldır. Mâtürîdî, insanların en fazla ihtilafa düştüğü konuyu, ironik biçimde, en fazla ittifak ettikleri nokta üzerinden ortaya koyarak dinsel gerçeklik iddiasını temellendirmenin sadece Müslümanların değil bütün inançlı kişilerin ortak sorumluluğu olduğunu anlatmak ister. Mâtürîdî açısından dine inanmak sadece teistik veya teistik olmayan dinlerden birine bağlanmak anlamına gelmez. İster hak ister batıl olsun insanların inandığı şey *din*'dir. Ateistler ve inkârcılar da nihayetinde bir inancı savundukları için onların tutumunu da *din* olarak tanımlamak

⁷ Debûsî'nin hayatı, eserleri ve fıkıh anlayışı hakkında bk. Hacer Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁸ Abes, sebepsiz, amaçsız, faydasız, hikmet taşımayan boş söz, iş ve eylem anlamına gelir; sefeh'te bunlara ilaveten bir de zararlı olma niteliği söz konusudur. Bk. Mahmut Ay, Engin Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Grafiker, 2019), 9, 127.

⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. H. İbrahim Kaçar, (İstanbul: Mîzân, 2010), 10/17, 72; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. Abdülkadir A. Ata, (Kahire: Dârü't-Türâsî'l-Arabî, 1988), 277. Mâtürîdî'nin âkıbet anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 225-235.

¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, (Ankara: TDV, 2002), 3.

mümkündür.¹¹ Dolayısıyla, kendi dininin hak olduğunu söyleyen herkes gibi ateistlerin de kendi inancının diğerlerinininkinden niçin üstün olduğunu delile dayalı olarak ortaya koymaları ahlaki bir sorumluluktur. Farklı dinlerin inanç ilkelerine inanan insanların her birinin kendi dininin hak olduğunu ileri sürmesi dinsel hakikat iddiasını belirlemenin ölçütünün ne olduğu sorusunu beraberinde getirir. Mâtürîdî'ye göre, "taklit" bir ölçüt olarak kabul edilemez. Bir dine inanmasının gerekçesini geçmişte bu dine "büyük" insanların inanmış olmasını delil göstererek kanıtlamaya çalışan kişi aynı gerekçeyi başka dinsel gelenek/ler için ileri süren kişi/ler ile karşılaştığında iddiasının temelsiz olduğunu, başkalarının yolunu körü körüne taklit etmenin mazur görülemeyecek bir hata olduğunu anlar.¹² Mâtürîdî'nin yorumcusu Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (öl. 508/115) göre, başkalarını taklit ederek belli dine inanan bir kimseye, 'Niçin başka bir dine değil de bu dine inandın?' diye sorulduğunda, eğer o bir delil ortaya koyamazsa tercihi geçersiz olacaktır; eğer delil ortaya koyarsa bu defa taklidi terk etmiş olacaktır. Kişiye, inandığı şeyin kalbinde güzel görünmesi de dine bağlanmanın makul gerekçesi olamaz. Zira bir dine bağlanan kişinin kalbinde güzel gördüğü şeyi başka bir dine inanan çirkin görebilir. Yine, *ilham*'ı ölçüt kabul eden bir kişiye, Bana öyle ilham olundu ki dinlerin hakikat iddiasını belirlemede ilhamın ölçüt kabul edilmesi geçersizdir, denilirse ne cevap verecektir?¹³ Mâtürîdî'ye göre dinsel gerçeklik iddiasını belirlemede tek geçerli yol aklın hüccetine başvurmaktır. "Akıl her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir."¹⁴ Bir kimse, akla hitap eden, inatçı olmayan muhataplarının haklılığını teslim edeceği karşı konulmaz delil/ler ortaya koyduğu zaman inandığı dinin doğru olduğunu savunabilir.¹⁵

İmancı (fideist) anlayışları reddeden Mâtürîdî açısından iman, iman olduğu için güzel, küfür de küfür olduğu için çirkin değildir. Herhangi bir dine, mezhebe bağlanan kişi, bir şeye iman eder, doğal olarak başka bir şeyi de inkâr eder. Müslüman Allah'a iman eder, sahte tanrıları (tâğût) inkâr eder. Kâfir, sahte tanrılara iman eder, Allah'ı inkâr eder. Bir kimsenin sadece iman etmesi yaptığı işin güzel olması anlamına gelmediği gibi, sadece inkâr etmesi de yaptığı işin çirkin olduğunu göstermez. Allah'a imanın güzel olması, hikmetin bunu gerektirmesi, Allah'ı inkârın çirkin olması Allah'ı inkâr etmeyi hikmetin çirkin görmesi sebebiyledir.¹⁶ İnsanın başlıca bilgi edinme yolları, duyu, haber¹⁷ ve akıl

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. A. Vanlıoğlu, (İstanbul: Mîzân, 2010), 17/359.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 3.

¹³ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB, 2004), 1/34-35. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin bilgi ve iman anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Engin Erdem, "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman". *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018): 59-78.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 285.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 3-4.

¹⁶ Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, 17/364.

¹⁷ Mâtürîdî vahyi ve Hz. Peygamberden bildirilen rivayetleri "haber" doktrini kapsamında epistemolojik bir konu olarak ele alır ve Hz. Peygamberin sözlerini aktarırken "Hadîs" terimini neredeyse hiç kullanmaz. Ne var ki Mâtürîdî'nin eserlerinin çevirisinde bu inceliğe dikkat edilmediği görülmektedir.

yürütmedir.¹⁸ İnsan aklını kullanarak, güzel olanı güzel, çirkin olan çirkin olarak tanıma yeteneğine sahiptir.¹⁹ İnsan aklıyla neyin iyi, doğru ve güzel olduğunu ayırt etme imkânına sahip olmasaydı, Tanrı'nın varlığına ve birliğine inanmanın iyi ve güzel olduğunu anlaması da mümkün olmazdı. Mâtürîdî'ye göre, Kur'an'da geçen "Elçi göndermedikçe azap edecek değiliz"²⁰ mealindeki ayet, vahyin özel desteği olmadan Tanrı'nın varlığının-birliğinin bilinmeyeceğine değil, aksine bilinmesi gerektiğine delalet eder. Eğer Tanrı'nın varlığı ve birliği salt akılla bilinebilir olmasaydı elçi/peygamber insanları buna inanmaya çağırdığında, onların elçilere, "Siz kimsiniz? Sizi bize kim gönderdi?" diye sormaları gerekirdi. İnsanların elçilere böyle sorular sormamış olması Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilmenin akli bir zorunluluk olduğunu gösterir. Ancak Tanrı insanların şüphelerini ve mazeretlerini tamamen ortadan kaldırmak için sevgi ve cömertliğinin gereği olarak elçilerini görevlendirmiştir.²¹ Tanrı insanlara vahiy yoluyla emir ve yasaklarını bildiriyor ve bunlara uymasını talep ediyorsa, insanın ilahi buyruğu anlama yeteneğine sahip olması gerekir. Aksi halde efendisinin kendisinden talep ettiği şeyi anlamayan bir kölenin, 'yaptığım işin seni kızdıracağını bilseydim, yapmazdım' demesi gibi bir durum ortaya çıkardı.²² Mâtürîdî'ye göre, "emirle nehiy şükürün yerine getirilmesini istemeye ve nankörlükten sakındırmaya yöneliktir. Dolayısıyla nimetin bulunmadığı veya bilinmesine güç yetirilemediği yerde emir-nehiy hitabının gerçekleştirilmesi söz konusu değildir."²³ Tanrı hem evreni ve insanı yaratmış hem de insana evrenin niçin yaratıldığını anlama yeteneği vermiştir:

"Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. O'nun, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemezdi; zaten bu takdirde âlemi yaratmasının bir manası kalmazdı. Bir de mükellefiyetin ortadan kaldırılmasında yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusudur, çünkü bu durumda mahlûkat yok olmak için vücut bulmuş demektir. Bir şeyi başka bir şey için değil de sadece bozmak için yapıp kuran kimse abesle iştiğal eden ve hikmetten en uzak kalan kimsedir."²⁴

Dini delile dayalı olarak bilmeyi etik bir gereklilik olarak gören Mâtürîdî kendisinin din anlayışını ortaya koyarken bu ölçüte her zaman bağlı kalır. O, din olgusunun bizatihi kendisini tartışmaya açarak, dinin mahiyetini ve unsurlarını analiz ederek, klasik anlamda "Usûlü'd-Din", çağdaş terimlerle "Din Felsefesi" yapmanın oldukça güçlü ve sistematik bir örneğini ortaya koyar. Mâtürîdî din konusunda, belli, tikel meseleleri tartışırken sorunları tümel ve kuramsal bir zemine oturtmayı, bütüncül, metafizik bir anlayış ortaya koymayı amaçlar. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin dine ilişkin spesifik bir mesele

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 9-14. Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı hakkında bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto, 2011): 37-44.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127.

²⁰ el-İsrâ, 17/15.

²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. H. İ. Kaçar, (İstanbul: Mîzân, 2006), 8/243.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 173.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 330.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127-128.

hakkındaki görüşünü anlayabilmek için onun din anlayışının mihrini oluşturan, düşünce sistematizini belirleyen temel ilkeleri göz önünde bulundurmak gerekir. Nasıl klasik Batı müziğinde barok türü eserlerde bütün senfoni boyunca tekrar eden ana notalar mevcut ise benzer biçimde Mâtürîdî metafiziğinde de bütün tikel tartışmaları dikey olarak kesen tümel ilkeler mevcuttur. Mâtürîdî metafiziğinin kurucu ilkeleri, insanın yüz yüze olduğu varlık-yokluk, bekâ-helâk, hayat-ölüm, hikmet-ebes, güzel-çirkin, vb. temel varoluşsal sorunlar karşısında dinin insana nasıl bir çözüm yolu ve dünya görüşü sunduğu irdelendiğinde anlaşılabilir.

Mâtürîdî'nin buraya kadar ana çizgileriyle ortaya koyduğumuz din anlayışının izlerini Mâverâünnehir bölgesindeki diğer Hanefî düşünürlerin metinlerinde de görmek mümkündür. Bunlar arasında, Buhâra'da yaşayan, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) arkadaşı, fakîh, hukuk felsefecisi Ebu Zeyd Debûsî'nin görüşleri özellikle dikkate şayandır. Debûsî'nin din anlayışı da tıpkı Mâtürîdî gibi delil üzerine kuruludur. Ona göre, dinin aslı da unsurları da hepsinin zorunluluğu bir delile dayanır;²⁵ Müslüman, Tanrı hakkında bilgiye, belgeye dayalı olarak konuşan, insanların Tanrı hakkında verdiği hükümleri delile dayalı olarak kritik eden; yaşadığı çağa ve insanlara “şâhitlik” eden kişidir.²⁶ Debûsî'ye göre, aklın gerekli gördüğüne aykırı bir şey dinde varit olamaz; çünkü hem din hem akıl Tanrı'nın kullarına verdiği iki hüccettir; Tanrı'nın hüccetleri birbiriyle çelişmez, aksine birbirini teyit eder.²⁷ Bazı hüccetler *zahir*, bazıları ise *batın*'dır. Zahir, aklın doğruluğunu apaçık kavradığı hüccettir. Mesela Hz. Musa'nın asası zahir bir hüccettir. Batın ise aklın ancak derin düşünme (teemmül) ve istidlal ile gerçekliğini kavradığı hüccettir. Kur'an'ın hüccet oluşu ancak derin düşünme ile anlaşılabilir. Bir hüccetin zahir veya batın olması kendi başına bir üstünlük vesilesi değildir; önemli olan hüccetin delalet ettiği şeyin gücüdür. Dünya zahir, ahiret ise batın bir hüccettir; ahiret kalıcı/bâkî olana delalet ettiği için daha güçlüdür. Tıpkı güneşin ışığının zahir hüccet, aklın ışığının batın bir hüccet olması gibi, peygamberin bildirdiği nass zahir bir hüccettir, onun illeti ancak akılların derin düşünmesiyle kavranabilir.²⁸ Debûsî'nin fıkıh anlayışı ve pratik meseleler hakkındaki yaklaşımı, onun din anlayışının dayandığı teorik ilkeler göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Ona göre dinin işlevi, doğal bir eğilimle faydayı elde etmek ve zarardan kaçınmak isteyen insana elde edilmesi gereken en büyük ve kalıcı faydanın (el-emedü'l-aksâ) ve kaçınılması gereken en büyük zararın (helâk) ne olduğunu gösteren bir bakış açısı ve dünya görüşü kazandırmaktır.²⁹ Nitekim insanın kemali, bakış açısının güzelliğine bağlıdır.³⁰ Kısa vadeli planlar yapıp kar ve menfaat elde etmek isteyen insan en büyük faydayı gözden kaçırdığında hüsrana uğrayacaktır. İnsanın elde edebileceği en büyük fayda varlığını sürdürmesi, kaçınması gereken en büyük zarar ise yokluğa düşmesi

²⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, thk. A. Yâkub, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1429), 1/299.

²⁶ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/170.

²⁷ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 3/562.

²⁸ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/144-145.

²⁹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 206.

³⁰ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 54.

ve helâk olmasıdır. Din, hevâsıyla geçici ve kısa vadeli olana meyilli olan insana, aklını kullanarak kalıcı ve en uzun vadeli olan menfaati nasıl elde edeceğinin yolunu gösteren ilahi bir rahmettir. Debûsî'ye göre, âkıbeti gözetmeden bir iş yapmak abestir; Tanrı'nın fiilinde abes ve sefeh söz konusu olamaz. Tanrı âlemi aklen yüce bir âkıbeti gözeterek yaratmıştır.³¹ Hz. Muhammed, âlemin yaratılmasındaki amacın gerçekleşmesini sağlamak, insanlara sonsuz hayatı elde etmenin yolunu göstermek için peygamber olarak seçilmiştir.³² Hz. İsa *hayvânî ruh* ile kemiği diriltmiş, gözleri aydınlatmıştır. Hz. Muhammed ise *furkânî ruh* ile kalpleri diriltmiş, akılları aydınlatmıştır. Hz. İsa'dan sonra onun verdiği hayat yok olmuştur; Hz. Muhammed'den sonra ise onun verdiği hayat baki kalmıştır.³³ Dini bir tür *kurtuluş*³⁴ projesi olarak gören bu metafizik bakış açısı, aşağıda görüleceği üzere, hem Mâtürîdî'nin hem de Debûsî'nin ölüm ve hayat, varlık ve yokluk konusundaki yaklaşımının mihverini oluşturmaktadır.

2. Mâtürîdî: Tanrı İnsanı Yok Etmek İçin Var Etmemiştir!

Mâtürîdî açısından, “hayatın zaruretleri insanı istidlale yöneltip tefekküre sevk eder”³⁵; ancak insan aklını sadece gündelik yaşamını düzenlemek, temel gereksinimlerini karşılamak için değil aynı zamanda geleceğine ve varoluşuna dair daha derin ve esaslı sorulara yanıt bulmak için de kullanmak zorundadır. “İnsan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı derûnî faktörlerden (havâtır) uzak kalmaz.”³⁶ Yaşamı sürdürme dürtüsü hayvanla insan arasında ortaktır; insan, yeme, içme, barınma, üreme vb. gereksinimleri karşılamak, zarardan kaçınmak ve yarar elde etmek için aklını kullanır. Ancak, insan karnını doyurup bütün ihtiyaçlarını karşıladığında bile halen temel varoluşsal bir sorunla karşı karşıya olduğunun bilincindedir: sonluluk. Hâlbuki bir boğa yılanının avını avladıktan sonra yapmak isteyeceği tek şey gidip yatmak olacaktır. “Her günü hayatının son günü gibi yaşarsan, bir gün mutlaka haklı çıkarsın”³⁷ diyen ve kendisi oldukça erken bir yaşta haklı çıkan Steve Jobs'ın (1955-2011) söylediği gibi, insanın yaşamındaki her türlü sevinç ve mutluluğa sonluluk, varlığını kaybetme ve yokluğa düşme endişesi eşlik eder. Dinsel gerçeklik iddiasını akılla temellendirmeyi temel bir ölçüt olarak kabul eden Mâtürîdî açısından din, insanın sonluluk olgusu karşısındaki derin endişesine makul bir açıklama sunduğu ölçüde diğer dünya görüşlerine karşı güçlü bir alternatif olarak değerlendirilebilir. Din, gündelik yaşamı düzenleyen pratik kurallardan önce, ölüme giden bir canlı olarak insana hayatın

³¹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 277.

³² Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 47.

³³ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 206.

³⁴ Burada “kurtuluş” terimi ile Hristiyan teolojisindeki aslı günahın yükünden kurtuluş değil, insanın yokluğa düşüp helâk olmaktan kurtulması, necâta erişmesi kastedilmektedir.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 174.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 172.

³⁷ Steve Jobs, “How to live before you die”, https://www.ted.com/talks/steve_jobs_how_to_live_before_you_die, (Erişim 10 Ekim 2020).

neye matuf olduğuna, ölümün ve sonluluğun üstesinden gelmenin nasıl mümkün olduğuna dair bütüncül, metafizik bir bakış açısı kazandırmalıdır.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde hayatın anlamı insanın varlığını içinde hazır bulduğu ve sürdürdüğü evrenin niçin var edildiği sorusuyla birlikte düşünülmelidir. Düşünen, aklını kullanan her insan kendi kendine var olmadığını, varlığını kendisi dışındaki zorunlu bir varlığa borçlu olduğunu kavrayabilir.³⁸ Varlığını kime borçlu olduğunu bilmek insanın en öncelikli görevidir. Andrey Tarkovski'nin (1932-1986) söylediği gibi, “insan, yaşadığı zaman süresince kendini gerçek peşinde koşma yeteneği olan ahlaksal bir varlık olarak kavrama olanağına sahiptir.”³⁹ İmanın özü, hayat ve akıl veren varlığa duyulan derin minnettarlıktır. Yokluğun karanlığından varlığın aydınlığına çıkararak, varlığını borçlu olduğu varlığa şükran duyması insanın etik sorumluluğudur. Peki, Tanrı insanı var etmiş, var olmanın güzelliğini tattırılmış fakat yokluk karşısında onu çaresiz bırakmışsa insan halen minnet duyabilir mi?

Mâtürîdî'ye göre, “temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkindir, adl ve hikmet ise güzeldir;”⁴⁰ bozmak için yapmak, yok etmek için var etmek abestir, saçmadır. Tanrı hakîmdir, O'ndan abes bir fiil sadır olmaz. Bu ilke, Mâtürîdî metafiziğinin ana esaslarından biridir. Nitekim Mu'tezile “adalet”, Eş'arî “kudret”, Mâtürîdî ise “hikmet”e dayalı bir Tanrı anlayışını savunur.⁴¹ Bu temel ilkeyi dikkate alarak evrenin niçin var edildiği sorusunu analiz eden Mâtürîdî, Tanrı'nın evreni yok olup gitmesi için değil varlığını sürdürmesi için yarattığını belirtir:

“...evrenin sadece fenâ bulmak için vücut bulmuş olması hikmete uygun değildir; akli yerinde olan herkesin, davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılması da ona yakıştırılmayacak bir husustur. Şu halde aklın da bir parçasını oluşturduğu (vurgular bana ait) evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olamaz. Kanıtlanan bu gerçek, evrenin, fenaya mâruz kalmak için değil süreklilik arz etmek için yaratıldığını gösterir.”⁴²

Filozofların küçük âlem olarak adlandırdığı insanın yaratılış amacı, büyük âlem'in yaratılış hikmetinden bağımsız düşünülemez. Eğer insan yok olup gitmesi için yaratılmış olsaydı dünyada insanın yaşamını sürdürmesini sağlayacak nesnelere var edilmesi anlamsız olurdu. Ne var ki insanlar doğası gereği farklı arzulara ve ihtiraslara sahiptirler; herkes kendisinin en iyiye layık olduğunu, diğer insanlardan üstün olduğunu düşündüğünde çekişme ve iktidar çatışması ortaya çıkar, toplumun felakete sürüklenmesi kaçınılmaz hale gelir. Evrenin yaratılış amacı insanın yok oluşuna hizmet etmek olamayacağına göre, çekişmeye ve ayrılığa son verip çöküşe sürüklenmekten kurtaracak bir “ilke/asl/din”

³⁸ Mâtürîdî'nin din tasavvuru ve insanın sorumluluğu hakkındaki görüşleri için bk. Hasan Onat, “Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Maturidi ve Maturidiliğin Önemi”, <http://www.hasanonat.net/>, (Erişim 22 Kasım 2019).

³⁹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, çev. F. Ant, (İstanbul: Afa, 1992), 65.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 277.

⁴¹ Bk. Mahmut Ay, “Kelâm'da Adalet, Hikmet ve Kudret Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye Dergisi*, 31/Güz (2015), 25-50.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 4.

bulmak gerekir. Bunun için insanların akıllarını son sınırına kadar kullanarak bir arayışa girmeleri kaçınılmazdır. Gerçeğin peşinde koşan insan, kendi doğasını, imkân ve zaafalarını, daha önemlisi, varlığını sürdürmesine vesile olan sebepleri bilen bir yaratıcı ve yönetici (müdebbir) olarak Tanrı'nın varlığının bilgisine erişebilir. Tanrı'nın insanı bilgisizlik ve nefsanî arzuların baskısı altında bırakmadığını, bilgi ve belgelerle desteklediği bir elçiyi onlara yol göstermek için görevlendirdiğini anlamak da din konusunda akılla ulaşılmaması gereken ilk sonuçlardandır.⁴³

İnsanın varlığını sürdürme konusundaki varoluşsal endişesine çözüm getirme potansiyeli, dine duyulan ihtiyacın akli temelini oluşturur. Mâtürîdî, bu din anlayışını ortaya koyarken şöyle bir ilkeden hareket eder: Varlık iyiliktir, yokluk kötülüktür. Zatı bakımından iyi ve hâkim bir varlık olarak Tanrı, evreni ve insanı var etmiştir. Tanrı'nın var etmesi yok/helâk etmek için değildir; O, insana aynı zamanda varlığını nasıl sürdüreceğinin yolunu da göstermiştir. Din, niçin var olduğunu ve nasıl varlıkta kalacağını bilmek isteyen insana yokluğa düşmekten kendini nasıl kurtaracağını, karşı karşıya olduğu en temel varoluşsal sorunun üstesinden kendi çabasıyla nasıl gelebileceğini göstermesi bakımından rahmet ve lütuftur; “nimete teşekkür etmek aklın gereğidir.”⁴⁴ Mâtürîdî açısından insan için yaşamın anlamı ne sadece hayatı ne de sadece ölümü vurgulayarak açıklanabilir. Ölümü yok sayan, anı yaşamayı yücelten hazcı/hedonist dünya görüşü insana sorunu çözmeyi değil, sorununu görmezden gelmeyi salık verir. Bu anlayışta ölüm, hep başkalarının ölümüdür; “İşte o öldü, ben ölmedim”⁴⁵ sevinci, kendi ölümünden korkan insanın geçici tesellisidir. Sürekli ölüm karşısındaki çaresizliği vurgulayan kötümser anlayışta ise hayatın trajedi ve karamsarlıktan başka bir anlamı yoktur. Din, insana yaşamı ve ölümü birbirinin alternatifi olarak görmeyen, bütüncül, gerçekçi bir dünya görüşü sunduğu için bir mutluluk ve kurtuluş projesidir.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin ana eksenini oluşturan, varlık-yokluk, ölüm-hayat gibi insanın nihai kaygılarıyla dinin gerekliliği arasında koşutluk kuran bu din tasavvurunun yansımalarını onun, ölüm, hayat, iman, ahiret, sınanma (ibtıla), cennet, cehennem ile ilgili pek çok ayeti yorumunda da görmek mümkündür. Mâtürîdî'nin, “Hanginizin daha güzel iş işlediğini sınamak için ölümü ve yaşamı yaratan odur. O uludur, bağışlayandır”⁴⁶ mealindeki *Mülk* sûresi ikinci ayetine ilişkin yorumu oldukça dikkat çekicidir: Tanrı ölümü insanların en çok korktuğu ve sakındığı, hayatı ise en sevdiği ve arzuladığı bir şey olarak yaratmıştır. İnsanın sınanması, dünyada ölüm korkusu ve yaşam arzusu arasında olmasıyla ilgilidir. Ölüm her insanın korktuğu ama kaçınmadığı, hayat ise her insanın sevdiği ama kendi çabasıyla uzatamayacağı bir şeydir. İnsanın yüz yüze olduğu bu ikilem ona aynı zamanda çıkış yolunu da gösterir. İnsan hayata olan sevgisi sebebiyle iyi, güzel ve yararlı işler yaparsa kendi filleriyle hayatını sonsuz kılabilir. Ölümünden korkusu kötü ve çirkin işlerden sakındırırsa, insan kendini *sonsuz ölümden*, kesintisiz azaba düşmekten

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 4-5.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127.

⁴⁵ Leo Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev. N. Y. Taluy, (Ankara: MEB, 1945), 5.

⁴⁶ el-Mülk, 67/2.

kurtarabilir. İnsanın hayata karşı sevgisi, ahiret nimeti olan sonsuz/daimi hayatı elde etmesini, ölümden korkusu ise sonsuz/daimi ölümden kurtulmasını sağlayabilir. İnsanın sınanması, kendi arzusu ve fiiliyle hayatını sonsuz kılma ya da yokluğa düşme seçeneği ile karşı karşıya olması anlamına gelir. Yaşam insana yaptığı iyiliklerle sonsuz hayatı elde etmesi için verilen bir fırsattır.⁴⁷ Tanrı insana, iyilik yapma fırsatının artık son bulacağı ölüm anına kadar yapacağı iyi ve güzel eylemlerle sonsuz bir hayatı “satın alma” imkânı sunar. Fârâbî'nin (öl. 339/950) söylediği gibi, “faziletli insan, ölümlle, sadece ölümden sonraki mutluluğunun artırılmasına vasıta olan fiilleri çoğaltabilmeyi kaybeder... Faziletli insan, ölümden acele etmemeli, bilakis o, kendisine mutluluk veren şeyleri gittikçe daha da artırabilmek için ve fazileti vasıtası ile şehir halkına dokunan yararını, onların (şehir halkının) kaybetmemeleri için, mümkün olduğu kadar hayatta uzun kalmanın yollarını aramalıdır.”⁴⁸

İnsan sadece kendisini var ettiği ve varlıkta tuttuğu için değil, varlıkta hep nasıl kalacağıнын yolunu gösterdiği için Tanrı'ya minnet duymalıdır. İyi ve güzel işler yaparak minnettarlığını ifade eden insan aynı zamanda kendi fiiliyle kendini yokluğa düşmekten kurtarmanın umut ve sevincini de yaşar. Mâtürîdî'nin anlayışında Kur'an yaşamı biyolojik bir olgu olmanın ötesinde temelde bir bilinç durumu olarak ifade eder. İnananların (mümin) “diri”, inkârcıların (kâfir) “ölü”, ikiyüzlülerin (münafık) “hasta” olarak nitelenmesi bununla ilgilidir. İnananlarla birlikteyken biz de sizin gibi inanyoruz deyip, kendi başına kaldıklarında alay eden ikiyüzlü insanlar ölümlle hayat arasında kalan bir hasta gibidir. Hastanın bazen hayatın güzelliğine bakıp acaba yaşayabilir miyim diye umut beslerken bazen duçar olduğu ıstıraptan kurtulup ölmeyi arzulaması gibi ikiyüzlü insanlar da inanç ile inkâr arasında gelip giderler. İnkârcılar, Tanrı'nın onlara verdiği hayat nimetinden yararlanıp sonsuz yaşamı elde etme fırsatını değerlendiremedikleri için aslında ölüdürler. İnananlar ise Tanrı'nın verdiği hayat nimetinden yararlanıp sonsuz yaşamı elde etmeye çalıştıkları için diridirler. Canlıların en kötüsü, kulağını duymak, dilini konuşmak, aklını sonsuz yaşamı elde etmek için kullanmayandır. Tanrı'nın ve

⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. M. M. Vanlıoğlu, (İstanbul: Mîzân, 2010), 15/276; ayrıca bk. Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 215. İnsan hayatının, salt biyolojik bir olgu olarak değerlendirildiğinde bir başlangıcının ve sonunun olduğu doğrudur. Kur'an perspektifinden bakıldığında, insanın önceki sonlu dünya hayatı ile sonraki sonsuz ahiret hayatı arasında nedensel bir ilişki söz konusudur. Akıllı bir canlı olarak Tanrı'nın muhatabı olan ve “mükellef” olarak tanımlanan insanın tercih ve eylemleri sonsuza taalluk eden sonuçlar doğurmaktadır. Âkıbet, sonlu dünya hayatının ardından gelen sonsuz ahiret hayatını ifade eder. Metinde geçen *sonsuz hayat* ve *sonsuz ölüm* terimleri bu çerçevede değerlendirildiğinde, *sonsuz hayat*'ın son ve yokluk endişesinin olmadığı cennet hayatına, *sonsuz ölüm*'ün ise sonluluk endişesinin biteviye tekrar ettiği, yokluğun arzulandığı cehennem hayatına karşılık geldiği anlaşılabilir. Mâtürîdî açısından, cehennem insanın yokluğu varlığa tercih edeceği acı bir tecrübeyi ifade eder. Nitekim dünya hayatında ölümlle sadece bir defa yok olacak olmanın endişesini taşıyan insan, cehennemde bu korkuyu tekrar ve tekrar yaşayacağı için yok olup kurtulmayı temenni edecektir. Bk. Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, 10/231.

⁴⁸ Fârâbî, “Fusûlü'l-medeni”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. H. Özcan, (İstanbul: İFAV, 2005), 109-110.

elçisinin hayat veren şeye çağrısına kulağını tıkayıp aklını kullanmayanlar yokluğa mahkûm olmayı tercih ederek kendilerine en büyük kötülüğü yapmış olurlar.⁴⁹

Mâtürîdî'ye göre, görmek sadece hissî bir idrakten ibaret değildir; gözün görmesi görüneni idrak etmesidir; aklın görmesi ise duyusalın ötesindeki gerçeği idrak etmesidir. Kâfirin kör olarak nitelenmesi duyusal idrakten yoksun olmasından değil, duyusalın ötesindeki gerçeği görememesi sebebiyledir. Mümin, sadece zahirde olanı değil, duyusal idrake kapalı olanı da gören ve işitendir. Zaten insanın sadece zahirde olanı bilmek için yaratılmış olması da anlamsızdır. Mümin ile kâfir arasındaki fark görüş açılarının farklılığının bir sonucudur. Kâfir sadece zahirde olanı, duyusal varlık alanını görmekte ve gerçekliğin bundan ibaret olduğunu savunmaktadır. Mümin ise hem zahirde olanı görmekte hem de onun ötesindeki varlık ve bilgi sahasını idrak etmekte ve bu suretle, *dâimî hayat*'ı, *dâimî görme*'yi ve *dâimî işitme*'yi elde etmektedir. Dolayısıyla, müminler ahirette de gören, işiten ve canlı olma vasfına sahip olacaklardır.⁵⁰ İnsanın aklını kullanıp kullanmaması temelde bir varlık-yokluk sorunu olduğu için insana “düşünmemeyi telkin eden his şeytanî vesveseden başka bir şey değildir; çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir.”⁵¹

Mâtürîdî'ye göre, insanın önceki sonlu hayatı, sonraki (ahiret) sonsuz yaşamı ve mutluluğu elde etmesi için sunulan ilahi bir lütuftur. Eğer sonraki hayat da sonlu olursa bu insanın asla tam olarak mutluluğu elde edemeyeceği anlamına gelir. Mâtürîdî'nin *Bakara* sûresi 25. ayeti hakkındaki yorumu tam da bu konuya odaklanır: Ayette geçen, “*وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ*” ifadesi “onlar orada ebediyen kalacaklardır” anlamına gelir. Cehmiyye ayetin bu şekilde yorumlanması konusunda tereddüt etmiştir. Onlara göre, önce (evvel), sonra (ahir) ve kalıcı (bâkî) olan sadece Tanrı'dır. Cennetin sonlu (fâni) değil kalıcı olduğu benzetme (teşbih) amacıyla söylenmiş olmalıdır. Mâtürîdî'ye göre, böyle bir anlayış vehim ürünüdür; çünkü Tanrı zatı bakımından önce, zatı bakımından sonra ve zatı bakımından kalıcı olandır. Cennet ve içindekiler ise başkası bakımından kalıcıdır.⁵² Tanrı cenneti bütün ayıplardan temizlenmiş bir “yurt” kıldığı için orayı “arı/temiz yurt” (dâr-ı kuds) ve “esenlik yurdu” (dâr-ı selâm) olarak adlandırmıştır. Eğer cennet yok olacak olsaydı bu ayıpların en büyüğü olurdu. Çünkü insan yok olma endişesiyle yaşadığında hayattan zevk alamaz. Cennetin sonu yokluk olsaydı bu, cennet ehli için hayatın zehir

⁴⁹ el-Enfâl/8, 22-24; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. E. Boynukalın, (İstanbul: Mîzân, 2006), 6/192-194.

⁵⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. Hatice Boynukalın, (İstanbul: Mîzân, 2002), 7/154-155.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 172.

⁵² Mâtürîdî böyle bir ayırımı ortaya koyarak İbn Sînâ'nın “zatı bakımından zorunlu varlık/vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî”- “başkası bakımından zorunlu varlık/ vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî” ayırımına da öncülük etmiştir.

olması anlamına gelirdi. Hâlbuki cennet, bütün ayıp ve kusurlardan temizlenmiş esenlik yurdudur. Şu halde cennet ehlinin orada ebediyen kalması daha evladır.⁵³

3. Debûsî: Var-lık ve Yok-luk Ekseninde İlâhî Emir ve Nehyî Anlamı

Varlık ve yokluk, ölüm ve hayat terimleri, Mâtürîdî'de olduğu gibi, Debûsî'nin düşünce sisteminin de odağında yer alır. Onun, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'* başlıklı eserinin hemen başında şu tespitte bulunması, fıkıh anlayışının dayandığı kurucu ilkeleri ortaya koyması bakımından son derece önemlidir: "Allah Tebâreke ve Teâlâ, *el-Emedü'l-aksâ* kitabımızda açıkladığımız üzere, sınanmanın gerçekleşmesi için insanda ruh ve akıl ile hevâ ve nefsi bir araya getirmiştir. Nefs insanı hevâsıyla bilgisizce hâzır olana çağırır. Ruh ise aklıyla insanı bilgiyle kalıcı/bâkî olana çağırır."⁵⁴ Debûsî'ye göre insanlar bu bakımdan dört tabakaya ayrılırlar: 1. Hevâ ile dalâlete düşenler. 2. Nefsiyle dalâlete düşenler. 3. Aklının delilleriyle hidayete erenler. 4. Aklın ve şeriatın ışığıyla aydınlanmış ruh ile hidayete erenler.⁵⁵ Debûsî açısından, insanın sınanması, geçici olanla kalıcı olan arasında tercih yapmak durumunda olmasıyla ilgilidir. İnsanın kendini yokluğa düşmekten, helâka sürüklenmekten kurtarması aklını kullanmasına bağlıdır. Her canlı doğal olarak acil olan menfaatini elde etmek, yakın olan zarardan kaçınmak ister. Ancak, olayların akıbetini araştırarak, gerçekten kalıcı olanı istemek sadece akıllı varlıklara özgüdür. Dinin amacı, insana aklını kullanarak kendini yokluğa düşmekten nasıl kurtaracağını, en yüce ve kalıcı mutluluğa, *el-Emedü'l-aksâ*'ya nasıl erişeceğini yolunu göstermektir.⁵⁶

Debûsî'nin düşünce sisteminde insanın tabiatında yer alan hevâ-nefs ve akıl-ruh ikilemi ile varlık-yokluk, geçicilik-kalıcılık, dünya-ahiret ikilemi arasında bir koşutluk söz konusudur. İnsanın sınanması bu ikilemin hangi tarafının üstün geleceği ile alakalıdır. Debûsî'ye göre, sözcük olarak, üstün gelmek, galip olmak anlamına gelen *hüccet*, terim olarak, hevâya galip gelen şey demektir.⁵⁷ İnsan, kalbinde hevânın gerektirdiği ve aklın gerektirdiği şeye baktığında, aklın gerektirdiği şey için bir hüccet ortaya koyduğunda akıl hevâya üstün gelmiş olur. Aklın üstün gelmesi, insanın yokluğu değil varlığı, geçici olanı değil kalıcı olanı, dünyayı değil ahireti tercih etmesi anlamına gelir. Burada ahireti tercih etmek demek, dünyayı yok saymak veya değersizleştirmek değil, geçici olanı kalıcı olanı elde etmenin vasıtası olarak görmek manasına gelir.

⁵³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. A. Vanlıoğlu, (İstanbul: Mîzân, 2005), 1/63-64. Mâtürîdî'nin bu ayet hakkındaki yorumuna dikkatimi çeken değerli meslektaşım Necmettin Pehlivan'a müteşekkirim.

⁵⁴ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/126.

⁵⁵ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/126-127.

⁵⁶ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 31-32. Ahlak metafiziği, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerini Tanrı'nın evreni yaratmadaki nihai amacı olarak gördüğü *Summum Bonum/En Yüksek İyi* kavramı üzerine bina eden Kant'ın anlayışı ile Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ* mefhumu arasında dikkat çekici bir benzerlik söz konusudur. Bk. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi v.dğr., (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 141-142.

⁵⁷ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/133, 146.

Akıl ile varlık, cehalet ile yokluk arasında koşutluk kuran Debûsî, “emir” ve “nehiy” terimlerini bu anlayışa uygun olarak son derece özgün biçimde tanımlar. Fıkıh metinlerinde emir, yapılması gereken, nehiy ise yapılmaması gereken iş olarak tanımlanır. Buna karşılık Debûsî emir ve nehiy terimlerini varlık ve yokluk ekseninde tanımlar. Ona göre “emir, var edilmesi gerektirir”⁵⁸, nehiy ise, “yok edilmesi/kalması gerektirir.”⁵⁹ Tanrı’nın bizden var etmemizi istediği her şey özünde güzeldir; var etmemizi yasakladığı her şey de özünde çirkindir.⁶⁰ Bu tanımlardaki incelik, derin bir metafizik kavrayışı yansıtır. Bunu daha iyi anlayabilmek için ilk defa Fârâbî’nin (öl. 339/950) ortaya koyduğu, İbn Sînâ’nın sistemli hale getirdiği *nazarî hikmet*/teorik felsefe ile *amelî hikmet*/pratik felsefe’nin ayırım noktasına ilişkin inceliğe kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Felsefe/Hikmet, insanın aklının bütün gücünü kullanarak varlığın/eşyanın hakikatini bilme çabasıdır. Varlık sahası, insanın eylemlerinden bağımsız olan ve insanın eylemleriyle ortaya çıkan olmak üzere iki kısma ayrılır. Sözelimi, bu yazıyı yazdığım bilgisayar, odadaki kitaplar, masa, lamba vb. eşyalar benim fiilimden bağımsız varlığa sahiptir. Buna karşılık, kitap okumak, yazı yazmak, yürümek, ağaç dikmek, çiçek almak, namaz kılmak, su içmek vb. şeyler ben yaptığım zaman varlık sahasına çıkan şeylerdir. Birinci varlık sahasını *nazarî hikmet*, ikincisini *amelî hikmet* araştırır. Birincisinin amacı iyi’nin ne olduğunu bilmektir; ikincisinin amacı iyi eylemde bulunmaktır. İyi eylemde bulunabilmek için ilkin iyinin ne olduğunu bilmek gerekir.⁶¹ Nazarî hikmet-amelî hikmet ayırımı, dini literatürde *iman-amel* ayırımına bağlı olarak yapılan “usûlu’-d-din”-“usûlu’-l-fıkıh” ayırımına tekabül eder. Alâeddîn es-Semerkindî’nin (öl. 539/1144) söylediği gibi, usûlu’-d-din/usûlu’-l-keîâm ile usûlu’-l-fıkıh arasındaki ilişki, kök ve dal ilişkisine benzer; din anlayışının dayandığı asılları göz önüne almadan dinin pratik hayatı düzenleyen kurallarının hikmetini anlamak da mümkün olmaz.⁶²

İnsan, *nazarî hikmet*, yani *usûlu’-d-din* aracılığıyla ilk önce kendi fiillerinden bağımsız varlık sahasının ontolojik yapısını ve işleyişinin mantığını kavramalıdır. Burada insan varlık hakkında aklen şu üç hükmü vermek durumunda olduğunu kavrar: *Vâcib-Mümkün-Mümteni*. Vâcib, varlığı zorunlu olandır; mümkün ne varlığı ne yokluğu zorunlu olandır; mümteni, yokluğu zorunlu olandır.⁶³ İnsan, ikinci olarak, kendi eylemleriyle ortaya çıkan varlık sahasının normatif hükümlerini araştırdığında, birinci varlık sahasının hükümleriyle paralel üç hükmün ortaya çıktığını görür: *Vâcib-Mümkün/Mubâh-*

⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü usûli’-l-fıkıh ve tahdîdü edilleti’-ş-şer’*, 1/209.

⁵⁹ Debûsî, *Takvîmü usûli’-l-fıkıh ve tahdîdü edilleti’-ş-şer’*, 1/210, 213.

⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü usûli’-l-fıkıh ve tahdîdü edilleti’-ş-şer’*, 1/240.

⁶¹ İbn Sînâ, *Mantıku’-l-meşrikiyyîn ve’l-kasîdetu’-l-müzdevece fi’l-mantık*, thk. M. el-Hatîb, (Kahire: Matbaatü’-l-Müeyyid, 1910), 5-8; a.mlf. “Risâle fi aksâm el-hikme”, Halide Yenen, “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve *Risâle fi aksâmî’-l-hikme*”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 14, (2008): 82-85.

⁶² Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizanu’-l-usûl fi netâici’-l-ukûl*, thk. M. Z. Abdî’-l-Ber. (Kahire: 1984), 1-2.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu’-ş-şifâ Metafizik*, metin ve çev. E. Demirli, Ö. Türker, (İstanbul: Litera, 2004), 1/33; a.mlf. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-tenbîhât)*, metin ve çev. A. Durusoy vd., (İstanbul: Litera, 2005), 127.

Mümteni/Mahzûr:⁶⁴Vâcip, insanın var etmesi gereken; mümkün/mubâh insanın var edip etmemesi zorunlu olmayan; mümteni ise insanın var etmemesi, yok kalması gerektirir. İlahi emri var edilmesi gereken, ilahi nehyi yok edilmesi/kalması gereken şey olarak gören Debûsî açısından, ahlak felsefesindeki “Ne Yapmalıyım?” sorusu, “Neyi var etmeliyim?” anlamına gelir. İnsan, zatı bakımından var olan ve kendisi dışındaki her şeye varlık veren *Zorunlu Varlık*'in varlığını ve kendisini niçin var ettiğini idrak ettiğinde (mârifetullah), neyi var edip etmemesi gerektiğini de anlayabilir. Tanrı insanı yok etmek için değil, varlığını sürdürmesi için var etmiştir; o halde insana düşen aklını kullanarak kendini yokluğa düşmekten kurtaracak iş ve eylemlerde bulunmasıdır. Nitekim akıl ve hayat insana, varlığını borçlu olduğu varlığın rızasını kazanmak için kendi eylemleriyle yeni var-lar meydana getirmesi için sunulan ilahi bir imkândır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insan fiillerinden bağımsız varlık sahasını konu eden metafizikte ortaya koyduğu *vâcib-mümkün-mümteni* terimlerinin Mâtürîdî ve Debûsî tarafından insan fiilleriyle ortaya çıkan varlık sahasını konu eden fıkıh ve ahlak sahasında aynen kullanılması ontoloji, epistemoloji ve etik arasındaki koşutluğu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Nasıl metafizikte yokluğu imkânsız olan Zorunlu Varlık mevcut ise, fıkıhta da nimet verene şükretmek gibi zorunlu fiiller söz konusudur. Nasıl metafizikte Tanrı'nın ortağının bulunması imkânsız ise fıkıhta da zulmün güzel olması imkânsızdır. Nasıl metafizikte zatı ne varlığı ne yokluğu gerektiren mümkün varlıklar mevcut ise fıkıhta da yapılması ve yapılmaması mubah olan iş ve eylemler mevcuttur. Teorik felsefe ile pratik felsefe, usûlu'd-dîn ile usûlu'l-fıkh arasındaki bu simetri Mâtürîdî ve Debûsî'nin savunduğu bütüncül din ve dünya görüşünün esasını oluşturur.

Sonuç

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Debûsî açısından din sadece pratik hayatı düzenleyen kurallar manzumesinden ibaret değildir. Din, asıl olarak insana yeni bir varlık idraki ve dünya görüşü kazandıran metafizik bir sistem olarak anlaşılmalıdır. Dinin insan için önemi ve gerekliliği insanın temel, varoluşsal sorunlarına cevap sunma potansiyeli ile alakalıdır. Mâtürîdî ve Debûsî'ye göre, hayatın anlamı Tanrı'nın evreni ve insanı yaratmadaki hikmeti kavrandığında anlaşılabilir. Tanrı insanı yok olup gitmesi için değil, varlığını sürdürmesi için yaratmıştır. Sonlu dünya hayatı kendi tercih ve eylemleriyle sonsuz ahiret hayatını elde etmesi için insana sunulan bir fırsattır. Aklını kullanıp kullanmak temelde bir varlık-yokluk sorunudur. Aklını kullanan, Tanrı'nın emrettiği, özünde güzel olan iş ve eylemleri yapan insan kendini yokluğa düşmekten kurtarabilir. Din, doğal olarak menfaatini gözeten, kısa vadeli planlar yapan insana, en uzun vadeli hayat planını nasıl yapması gerektiğini ve sonluluğun üstesinden nasıl gelebileceğini öğrettiği için en büyük faydayı sağlar.⁶⁵ Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak,

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 229.

⁶⁵ Fayda odaklı bu din tasavvurunun ahlak felsefesi literatüründeki *teolojik utilitarianizm* tartışmaları bağlamında irdelenmesi önemli sonuçlar doğurabilir. Teolojik utilitarianizm hakkında bk. William Paley,

esas itibariyle, kendini yokluğa düşmekten kurtarmak isteyen insanın rasyonel bir tercihi olarak görülmelidir. Bu anlayışa göre, başkalarına iyilik yapan kişi aslında kendisi için iyi olan bir işi yapmış demektir.

İman ve amel arasında ontolojik ve etik düzlemde koşutluk kuran, iyiliği, bu dünyadan cennete ve sonsuzluğa götüren bir köprü/sırat olarak gören bu metafizik sistem, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin din ve dünya görüşünün özünü oluşturur. Bu anlayışta Tanrı'nın emrini yerine getirmek, insanın kendisini var edenin var etmesini istediği, özünde güzel olan şeyleri var etmesi; nehiyden kaçınmak, yok kalmasını istediği, özünde çirkin olan şeyleri var etmemesi anlamına gelir.⁶⁶ İnsan, kendisini var edenin var etmesini istediği şeyleri var ettiğinde yokluğa düşmekten kurtulup sonsuz mutluluğu elde edebilir. Tanrı insanı hem var etmiş hem de varlıkta hep nasıl kalacağını yolunu göstermiştir. Yaşadığı her an, güzel ve yararlı eylemleriyle sonsuzluğa erişmesi için insana sunulan ilahi bir lütuftur. İnsan Tanrı'ya sadece akıl ve hayat verdiği için değil, onu yokluk karşısında çaresiz bırakmadığı için de şükran duymalı, yaptığı yararlı işlerle minnettarlığını göstermelidir.

Kaynakça

Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Hikmet ve Kudret Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni Dergisi* 31 (2015/Güz), 25-50.

Ay, Mahmut. Erdem, Engin. *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Grafiker, 2019.

Çakmak, Mustafa. "Epikür ve Lukretius'un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8 (2018/1), 357-376.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer el-Hanefî. *Taḳvîmü uşûli'l-fîḳh ve taḥdîdü edilleti'ş-şer'*. 3 cilt. thk. Abdürrahîm Yâkub, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1429.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *el-Emedü'l-aksâ*. thk. Abdülkadir A. Ata. Kahire, Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Düzgün, Şaban Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün. 11-26. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Erdem, Engin. "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman". *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (Eylül 2018), 59-78.

Fârâbî. "Fusûlü'l-medenî". *Fârâbî'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.

The Principles of Moral And Political Philosophy, (Boston: Whitaker, 1839), 1/52-62; Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, (London: The Macmillan Press, 1973), 23-25.

⁶⁶ Debûsî, *Taḳvîmü uşûli'l-fîḳh ve taḥdîdü edilleti'ş-şer'*, 1/240.

- İbn Sînâ. *Mantku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetu'l-müzdevece fi'l-mantık*. Thk. M. el-Hatîb. Kahire: Matbaatü'l-Müeyyid, 1910.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*. 2 cilt. Metin ve çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*. Metin ve Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. "Risâle fî aksâm el-hikme". Halide Yenen. "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle fî Aksâmi'l-hikme*", 82-95. *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 14 (Ekim 2008), 59-95.
- Jobs, Steve. "How to live before you die". (Erişim 10 Ekim 2020). https://www.ted.com/talks/steve_jobs_how_to_live_before_you_die.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ed. Sönmez Kutlu. 23-64. Ankara: Otto, 3. Basım, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. B. Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. thk. Bekir Topaloğlu. nşr. Ahmed Vanlıoğlu, Ertuğrul Boynukalın, Halil İbrahim Kaçar, Muhammet Masum Vanlıoğlu. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.
- Moser, Paul K. "Divine Hiddennes, Death And Meaning". *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*. Ed. Paul Copan, Chad Meister. 215-228. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 cilt. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Onat, Hasan. "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Maturidi ve Maturidiliğin Önemi". (Erişim 22 Kasım 2019). <http://www.hasanonat.net/>.
- Paley, William. *The Principles of Moral And Political Philosophy*. 2Cilt. Boston: Whitaker, 1839.
- Quinton, Anthony. *Utilitarian Ethics*. London: The Macmillan Press, 1973.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47(2006/1), 87-105.
- Semerkandî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzanu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. M. Z. Abdi'l-Ber. Kahire, 1984.
- Spinoza. *Etika*. 2 Cilt. Çev. H. Ziya Ülken. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-1947.
- Tarkovski, Andrey. *Mühürlenmiş Zaman*. Çev. Füsün Ant. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.

Tolstoy, Leo. *İvan İlyiç'in Ölümü*. Çev. Nihal Yalaza Taluy. Ankara: MEB, 1945.

Yetkin, Hacer. *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

PLANTINGA AND ASH'ARITES ON DIVINE SIMPLICITY*

Nazif MUHTAROĞLU

Dr. Öğretim Görevlisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul
Dr. Instructor, Mimar Sinan Fine Arts University, School of Art and Sciences, Istanbul/Turkey

nazifm81@gmail.comorcid.org/0000-0001-8393-5626ror.org/04e9czp26**Abstract**

The doctrine of divine simplicity has been upheld across various religious traditions, including Christianity and Islam. The mainstream interpretation of divine simplicity identifies God with His attributes. I examine and discuss certain criticisms of this doctrine. I consider Alvin Plantinga's arguments from the recent Western literature, and certain arguments given by 'Abd al-Qāhir Baghdādī and Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī from the Ash'arite tradition. After reconstructing these arguments, I discuss two main objections that can be directed to them.

Plantinga's criticism aims to indicate some unacceptable consequences of divine simplicity. First, if divine simplicity is accepted, then all the divine attributes would be identical with divine essence, and thus divine attributes would be identical to each other. That is to say, there would be only one attribute if they are all identical. However, this result is not easy to accept given the multiplicity of divine attributes such as omnipotence, omniscience, and omnibenevolence. Second, via similar reasoning, it can be shown that God is not a personal being who created the universe but an abstract object since properties are abstract objects. These absurd consequences follow from divine simplicity. If they are not to be accepted, divine simplicity must be rejected. These arguments exemplify the form of *reductio ad absurdum*, and the same form of arguing against divine simplicity is also found within the Ash'arite tradition.

On the one hand, 'Abd al-Qāhir Baghdādī argues that divine attributes would be identical if divine simplicity is accepted. The identity of divine attributes implies that their scopes are identical as well. However, the scope of divine power and divine knowledge cannot be identical since God knows Himself, but His power does not apply to Himself. Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, on the other hand, holds that attributes are not independent beings but can exist only as dependent upon something else. If divine attributes are assumed to be identical with divine essence, then divine essence would be a dependent being as attributes are. As we have seen, these arguments also purport to show some absurdities following from the doctrine of divine simplicity and deny this doctrine on the basis of those absurdities. Thus, they exemplify the form of *reductio ad absurdum* as Plantinga's arguments.

The first objection that could be directed against the above arguments aims to show that we cannot make any distinction in God since God is absolutely distinct from any other being. Thus, we cannot even differentiate between divine attributes and God's essence. If this is the case, all the arguments considered rely on a mistaken

* I would like to thank Safaruk Z. Chowdhury, David S. Jalajel and Edward O. Moad for their feedback on the earlier drafts of this paper.

presumption about some kind of distinction between God and divine attributes. I argue that this position is inconsistent with the doctrine of divine simplicity. Divine simplicity is a theoretical position that identifies divine attributes with God. To be able to make that identification, the doctrine already presumes some kind of distinction between God and divine attributes. The second objection does not deny that there is some kind of distinction. It aims to explain it in terms of the distinction between sense and reference as proposed by Frege and analogical predication as introduced by Aquinas. I argue that this attempt is futile and amounts to the first objection.

Keywords: Philosophy of religion, Kalām, Divine simplicity, Divine attributes, Alvin Plantinga, Ash'arites, 'Abd al-Qāhir Baghdādī, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī.

TANRI'NIN BASİTLİĞİ ÜZERİNE PLANTİNGA VE EŞ'ARİLER

Öz

Tanrı'nın basitliği doktrini Hristiyanlık ve İslamiyet'in de dahil olduğu çeşitli dini gelenekler tarafından savunulmuş bir düşüncedir. Tanrı'nın basitliği, ana-akım yoruma göre Tanrı'nın sıfatlarının Tanrı'nın kendisiyle aynı olmasını gerekli kılar. Bu makale, Tanrı'nın basitliği doktrinine karşı yöneltilen birtakım eleştirileri inceleyip tartışmaktadır. Dikkate alınan argümanlar günümüz Batı literatüründen Alvin Plantinga'ya ve Eş'ari gelenekten ise Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî'ye aittir. Bu argümanların mantıksal yapısını açığa çıkaracak şekilde yeniden inşası yapıldıktan sonra onlara karşı getirilebilecek iki önemli eleştirinin nasıl yanıtlanabileceği hakkında öneriler sunulmaktadır.

Plantinga'nın Tanrı'nın basitliği doktrinine karşı getirmiş olduğu eleştiri, Tanrı'nın sıfatları ile aynı kabul edilmesi durumunun yol açacağı kabul edilemez sonuçlar üzerine kuruludur. Eğer Tanrı'nın zati ilahi sıfatlar ile aynı ise, bu durumda sıfatların hepsi zatiyla aynı olacak, bu sonuç ise sıfatların birbiriyle aynı olmasını beraberinde getirecektir. Bütün sıfatların birbiriyle aynı olması ise sadece tek bir sıfatın olması anlamına gelecektir ki bu hal Tanrı'nın kudret, bilgi vs. gibi farklı sıfatlarının inkârı demektir. Benzer bir akıl yürütmeyle, Tanrı'nın basitliği tezinin, sıfatların soyut nesnelere olmasından dolayı, soyut bir nesne olduğu, dolayısıyla evreni yaratabilecek kudret ve iradeye sahip şahsi bir varlık olmadığı sonucuna da yol açtığı gösterilebilir. Olmaya ergiye (*kıyâsu'l-hulf, reductio ad absurdum*) dayalı bu argümanların benzerlerini Eş'ari gelenekte de bulmaktayız.

'Abd al-Qāhir al-Bağdādî, Tanrı'nın sıfatları ile aynı kabul edilmesi durumunda sıfatların da birbirleriyle aynı kabul edilmesi gerekeceğini, bu kabulün ise ilahi ilim ve kudretin taallukatının da aynı olması sonucunu doğuracağını söyler. Ne var ki Allah'ın zatını bildiği halde kudretinin zatına taalluk etmemesi bu iki sıfatın taalluklarının aynı olmadığını, dolayısıyla ilahi basitlik tezinin yanlışlığını gösterir. Sa'düddîn et-Teftâzânî'ye göre ise sıfatlar kendi başlarına kaim varlıklar değildir, ancak başka bir varlığa bağlı olarak var olabilirler. Eğer Tanrı sıfatlarıyla aynı kabul edilecek olursa, Tanrı'nın da benzer şekilde başkasına bağımlı bir varlık olarak kabul edilmesi gerekir. Görüldüğü üzere, her iki Eş'ari düşünür de Plantinga'nın argümanlarına benzer şekilde olmayana ergiye dayalı bir akıl yürütme yöntemini takip ederek Tanrı'nın basitliği doktrini eleştirmektedir.

Bu argümanlar, Tanrı ve sıfatları arasında bir ayrım olduğu varsayımından hareketle kurulmuştur. Nitekim hiçbir şekilde ayrım yapılamayacak olsa ne diye sıfatların ilahi zat ile aynı olduğu tezi savunulmaya çalışılsın. Bu argümanlara getirilecek eleştirilerin de böyle bir ayrımı büsbütün reddetmeden Tanrı ve sıfatları arasındaki ayniyeti açıklayan bir modele dayanması gerekir. Bu açıdan dikkate alınabilecek en seviyeli eleştiri, Frege'nin manâ (*Sinn/sense*) ve gönderim/mâsadak (*Bedeutung/referent*) ayrımına atıfla yapılacak bir ayniyet söylemine dayanabilir. Edward Feser bu ayrıma dayalı bir basitlik tezini Aquinas'ın analogik yüklemeleme teziyle destekleyerek savunmaktadır. Fakat böyle bir savunmanın da, yakından incelendiğinde, başarılı olamadığı görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Kelâm, Tanrı'nın basitliği, Alvin Plantinga, Eş'ariler, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Sa'düddîn et-Teftâzânî

Atıf / Cite as: Muhtaroglu, Nazif. "Plantinga and Ash'arites on Divine Simplicity". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 488-499. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.809068>

Introduction

The relationship between God and His attributes has been subject to a long historical controversy. One of the main approaches to this issue is known as divine simplicity, which has been upheld across various religious traditions including Christianity and Islam. A mainstream interpretation of divine simplicity maintains that God is identical with His attributes. For instance, God is identical with His knowledge or with His power. Alvin Plantinga has revived this historical debate and offered certain criticisms to the doctrine of divine simplicity. In the history of the *kalām*, it is remarkable that a similar - but not exactly the same- criticism was directed by the Ash'arites against the Mu'tazila. In what follows, I propose to explicate and discuss this criticism à la the one offered by Plantinga. First, I present how the idea of divine simplicity is articulated within the Christian theology mainly by relying upon Augustine and Aquinas. Second, I present the Mu'tazila view of divine simplicity as they are the main proponents of this idea within the Muslim *kalām*. Next, I unpack the criticisms of divine simplicity; first those of Plantinga and then the one proposed by two Ash'arite scholars, 'Abd al-Qāhir Baghdādī and Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī. After comparatively evaluating these criticisms I address several objections to them. Finally, I point to how Plantinga and the Ash'arites converge in approaching the relationship between God and His attributes.

1. Divine Simplicity in Christian Theology

In Christian theology as well as in many other traditions, God is considered to be fundamentally different from the universe. God is the creator; the universe is the created realm. God is absolutely independent of anything; the universe is a dependent being. Many things in the universe also depend upon the parts out of which they are constituted. A car is dependent upon the tires, the metallic body, the engine, etc. So, being dependent upon something seems to be a defect that cannot be ascribed to God. So, many theologians abstain from the view that God has any part. As the arguments goes, God must be simple. Otherwise, His absolute perfection and transcendence cannot be maintained.

A common way to formulate God's simplicity attempts to eliminate any distinction that can be made with respect to God by identifying apparent distinctions with God (or God's essence) Himself. A distinction between God's essence and His attributes or differences between various divine attributes is eliminated this way. Behind this move lies the presumption that any such distinction would imply the existence of parts in God, which in turn render God dependent upon these parts.

Let us see how Augustine formulates this idea of divine simplicity: God 'is what he has.'¹ In God, quality and substance are one and the same.² Thus, according to Augustine, God

¹ Augustine of Hippo, *The City of God Against the Pagans*, trans. D. Wiesen (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 3/462.

² Augustine, *The City of God*, 3/468.

(or God's substance) is identical with his attributes. Likewise, Aquinas confirms that there is no distinction in God, and specifically no distinction between divine essence and existence.³ After having presented the mainstream Christian idea of divine simplicity we move to the Mu'tazila view.

2. Divine Simplicity in The Mu'tazila Kalām

God is one and unique, He has no partners. This is the idea of *tawhīd* and regarded as one of the essential pillars of the Islamic creed. The Mu'tazila uphold this idea and even call themselves *ahl al-'adl wa'l-tawhīd* (people of [God's] justice and uniqueness). The Mu'tazila scholars think that affirming many attributes in God has a dangerous result. If divine attributes are considered to be eternal, then there would be many eternal beings besides God. Therefore, this would contradict the core principle of *tawhīd*: that there is only one eternal being. For that reason, early Mu'tazilite scholars such as Abū al-Hudhayl al-'Allāf tried to eliminate the multitude of eternal beings (*ta'addud al-qudamā'*) either by considering some divine attributes to be created (such as divine will and speech) or by identifying some of them with God Himself (such as divine power and knowledge).⁴ Let's ignore their view on the created status of divine will or speech for the sake of the issue of divine simplicity that is the issue analyzed in this paper. Abū al-Hudhayl's identification of divine knowledge and power with God resembles what Augustine and Aquinas proposed with respect to all divine attributes or distinctions to be made in God. Thus, in this approach, God is identical with His power. God is also identical with His knowledge. Since we have completed the presentation of divine simplicity as understood by Christian theologians and early Mu'tazila *mutakallimūn*, we can move on to the criticisms offered to this view.

3. Plantinga's Criticisms of Divine Simplicity

In his *Does God Have a Nature?* Plantinga considers the doctrine of divine simplicity and offers two criticisms. His interpretation of divine simplicity parallels the mainstream Christian understanding. According to Plantinga, divine simplicity implies that God is fundamentally devoid of complexity. We can make no distinction in God. His nature cannot be distinguished from His existence, nor is His existence distinguishable from His

³ Thomas Aquinas, "Disputed Question of the Power of God, 7", *Thomas Aquinas: Selected Writings*, ed. and trans. Ralph McInery (London: Penguin Books, 1998), 307; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. The English Dominican Province (London: Sheed & Ward, 1948), 1/ 14-20.

⁴ Catarino Belo, "Mu'tazilites, al-Ashari and Maimonides on Divine Attributes", *Veritas Porto Alegre* 52/3 (September 2007), 119-120. Daniel Gimaret, "Mu'tazila", *Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C. E. Bosworth, etc. (Leiden: Brill, 1993), 7/ 783; Id, *La doctrine d'al-Ash'ari* (Paris: Les éditions du Cerf, 1990), 276. Note also that this view ascribed to Abū al-Hudhayl is not accepted by all the Mu'tazilites. Later scholars of this school formulated relatively different views on the relation between God's essence and His attributes.

properties such as goodness, wisdom, power.⁵ Thus, God is the same thing as his properties, for instance goodness.⁶

The first criticism goes like this.

- (1) God is identical with each property He has. (Thesis of divine simplicity)
- (2) Each divine property is identical with each other divine property. (Transitivity of identity)
- (3) If all divine properties are identical with each other, then there is only one divine property.
- (4) Thus, God has only one property. (The logical conclusion of (2) and (3) by Modus Ponens)
- (5) But, there are many divine properties, which are not identical with each other. (Divine power and mercy are not identical.)
- (6) Divine simplicity thesis is false. (4, 5 contradiction)

Given (4) and (5) are contradictory, by *reductio ad absurdum*, Plantinga denies (1) and claims to have shown that the thesis of divine simplicity is false.⁷

To appreciate this argument, let us focus on some key premises and extend them for more clarity. Premise (2) states that each divine property is identical with each other divine property. This conclusion follows from our basic understanding of identity relation and what divine simplicity implies. Let "G" stand for God and each of His properties are symbolized by "a", "b", "c", and so on. For instance, "a" is divine power, "b" is divine wisdom. Premise (1) states the following:

G = a

G = b

G = c ...

Given these statements are identity statements, it follows that a = b, b = c, ... Again, given the statements we obtained are still identity statements, it follows that a = c, and so on. As a result, a = b = c... All divine properties are identical with each other. We acquired this conclusion by means of the identity relation, which is a transitive relation. It is transitive in the sense that what is identical to G in the first step would be identical with whatever is identical with G in the second step. Thus, a = b. This goes indefinitely this way. Since all divine properties are identical, they are the same, therefore there is only one property as stated in the 3rd and 4th premises. However, we meaningfully talk about many divine attributes: power, knowledge, will, mercy, etc. There is a contradiction in question, and whatever leads to a contradiction is false.

Plantinga's second criticism can be reconstructed as follows:

⁵ Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1980), 27.

⁶ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 28.

⁷ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 47.

- (1) God is identical with each property He has. (Thesis of divine simplicity)
- (2) If God is identical with each of His properties, He is a property. (since each of His properties is a property)
- (3) If God is a property, God is not a personal being but a mere abstract object. (by definition)
- (4) No property could have created the world, no property could be omniscient, or know anything at all. (by definition)
- (5) God is a personal being. God is powerful, wise, etc. and created the world. (by definition)
- (6) Divine simplicity thesis is false. (4, 5 contradiction)

Following the same argumentative strategy here as well, Plantinga denies (1) on the basis that (4) and (5) are contradictory.⁸ Let us unpack this argument, too. The key premise in this argument seems to be the second one. Plantinga relies on the intuition that each divine property is a property. There are many types of properties. Being red and beautiful are properties of a rose, which is a finite being. Being perfectly wise and powerful are properties of God, as an absolute being. Yet all these various properties are regarded as properties. If God is identical with the property of divine wisdom, as the argument goes, God is a property. This inference relies upon the principle of the indiscernibility of identicals. According to this principle, if two things are identical, whatever is true of one of them, it is also true of the other. Thus, whatever is true of divine wisdom is also true of God. Divine wisdom is a property, so is God.

Properties are considered to be abstract objects like numbers, they are not concrete beings and of course not personal beings. Abstract objects do not engage in causal relations with concrete entities. This is what is understood of “properties”. By definition, then, properties cannot hold whatever is traditionally ascribed to God. God, as understood in three monotheistic religions, created the universe. He is characterized as a personal being as this creation takes place in accordance with His knowledge, will, power, etc. So, God is not an abstract object. In both arguments, Plantinga seeks to illuminate that divine simplicity leads to contradictory conclusions. Therefore, it is quite problematic to accept that doctrine. Let us move on to the criticisms of the Ash‘arite *mutakallimūn*.

4. Ash‘arite Criticisms

The first criticism I consider comes from ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī. He takes into account *Abū al-Hudhayl al-‘Allāf*’s view on divine power and knowledge. Al-Baghdādī presents *al-‘Allāf*’s view as follows: God is knower by means of knowledge, yet His knowledge is His essence. God is powerful by means of power, yet His power is His essence. On the basis of what is said, *al-‘Allāf* accepts the idea of divine simplicity with respect to divine power and knowledge. From this view, al-Baghdādī derives the conclusion that God’s essence is

⁸ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 47.

identical with divine knowledge and power. He gives an interesting argument against this idea. If God's essence is identical with divine knowledge and power, then the scope of divine knowledge and the scope of divine power must be the same. Since God Himself falls within His knowledge (as He knows Himself), God must be included under the scope of His power as well.⁹ This is unacceptable to both Ash'arites and the Mu'tazila. It is not difficult to see why. Considering God to be under His power implies contingency and change. Under this assumption, divine power can change God Himself or even destroy His essence. That result is obviously against divine eternity and perfection. Let us reconstruct this argument step by step.

- (1) God's essence is identical with divine power and knowledge. (Divine simplicity thesis)
- (2) Divine power is identical divine knowledge. (transitivity of identity)
- (3) The logical scope of divine power is identical the logical scope of divine knowledge. (Corollary of 2)
- (4) God Himself or His essence is included within the scope of divine knowledge. (by definition of divine knowledge)
- (5) God Himself or His essence is included within the scope of divine power. (3, 4 the principle of the indiscernibility of identicals)
- (6) God Himself or His essence cannot be included within the scope of divine power. (otherwise it goes against divine eternity and perfection)
- (7) Divine simplicity thesis is false. (5, 6 contradiction)

As we have seen, in constructing this argument, al-Baghdādī appeals to the transitivity of identity and the principle of the indiscernibility of identical as Plantinga does. Al-Baghdādī derives a conclusion even *al-'Allāf* cannot accept. In his book, he even reports that *al-'Allāf* could not say anything when such an argument was presented to him.¹⁰ Like Plantinga, al-Baghdadi denies divine simplicity by a *reductio* argument.

Let me present one more argument that can be reconstructed from al-Taftāzānī. In *Sharh al-'Aqā'id*, after reporting that the Mu'tazila identified certain divine attributes with God's essence, al-Taftāzānī derives many conclusions from this idea. One of them is very interesting: the Necessarily Existent (i.e. God) cannot subsists on His own.¹¹ He means to say that identifying attributes with God's essence leads to the conclusion that God cannot subsists alone since the attributes cannot subsists alone but need a being to be able to exist. In other words, in al-Taftāzānī's argument, divine simplicity renders God a dependent being. Let us reformulate this argument as well.

- (1) Divine attributes are identical with God's essence. (Divine simplicity thesis)
- (2) Divine attributes are dependent beings. (since all attributes are dependent.)

⁹ 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Usūl al-Dīn* (Istanbul: Matbaatu'l-Dawla, 1928), 91.

¹⁰ Baghdādī, *Usūl al-Dīn*, 91.

¹¹ Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam*. tr. Earl Edgar Elder (New York: Columbia University Press, 1950), 50-51.

- (3) God is a dependent being. (1, 2 the principle of the indiscernibility of identicals)
- (4) God is independent of anything. (by definition of God)
- (5) Divine simplicity thesis is false. (3,4 contradiction)

This argument appeals to the principle of the indiscernibility of identicals only as a bridge principle and resembles only the second argument of Plantinga. Recall, al-Baghdādī's argument appeals to both the principle of the indiscernibility of identicals and transitivity of identity. Thus, it could be regarded as a more complex argument than that of al-Taftāzānī. As such al-Baghdādī's argument carries the intuitions behind both of the two arguments presented by Plantinga. Al-Taftāzānī's argument also derives a conclusion (i.e. that God is a dependent being), which cannot be accepted by the Mu'tazila. Like the arguments above, it has a form of *reductio ad absurdum* that denies divine simplicity on the basis of a contradiction. After having seen these criticisms, let us evaluate some possible objections to them.

4.1. Objection 1

A proponent of divine simplicity could say that the arguments given above rely on a problematic presumption. The arguments presume that we can make distinctions in God, especially between His essence and attributes. Only on the basis of this distinction, we can talk about the absurd consequences derived in sequences of logical reasoning. However, divine simplicity is so fundamental and absolute that we cannot make any distinction whatsoever in God. As the main presumption of the arguments in question is false, all the arguments lose their logical force.

This objection seems apparently convincing but upon close examination it loses its convincing power. If we cannot make any distinction whatsoever in God, we cannot talk about divine attributes either. We cannot talk about divine power, divine knowledge, divine will etc. There are occasions and contexts in which we can meaningfully talk about certain divine attributes and not certain others. When something good happens to us, we immediately feel gratitude and remember divine mercy and omnibenevolence. When something extra-ordinary happens, we incline to think about divine power. When we ponder upon the complicated order and design in micro and macro scales of the universe, we appreciate divine wisdom and knowledge. In addition, in Scriptures, there are references to all these various attributes. So, it is not a good move to categorically eliminate many divine attributes from the discourse, in which we can talk about God intelligibly.

Furthermore, if one insists that we cannot make any distinction whatsoever in God, that person cannot even say that God is identical with His attributes. The latter is a theoretical statement and presumes that some kind of distinction between God's essence and divine attributes is legitimate. If one thinks that the link between God's essence and His attributes are beyond our grasp, one needs to support the doctrine of divine ineffability. That is to say, the relationship between God's essence and His attributes is ineffable. On

the basis of divine ineffability, one cannot support the doctrine of divine simplicity since it is an intelligible theoretical position. We can understand what the proponents mean by this doctrine. Yet some proponents of divine simplicity are aware of this difficulty and accept that there is some kind of a distinction between God's essence and His attributes. They try to explain this distinction away so that they can render God's essence and His attributes identical in a certain sense. Let us see objections coming from this approach.

4.2. Objection 2

A supporter of divine simplicity may bring an objection to these arguments in the following way. Of course, there is a distinction between divine attributes such as divine power and divine knowledge. However, this is a distinction in our understanding, which does not imply anything about God. This response would be rather weak because if the distinction in question is only in our understanding without having a link to reality, then it would be completely arbitrary and a fiction of mind. Then there is no point to talk about God. So, there must be a ground that makes me conceive divine power differently from divine knowledge if I want to get rid of this arbitrariness pitfall.

A better response would link the distinction made in mind to reality and maintain that it arises from the different ways God's essence is related to certain things. When God's essence concerns the things known (*ma'lumāt*), it is called "knowledge". When it concerns the things to be made or created (*maqdurāt*), it is called "power". So, this fact does not imply plurality in God's essence or a multitude of divine attributes.

An updated version of this view, which has been defended by Edward Feser recently, appeals to Frege's distinction between sense and reference.¹² Before understanding Feser's view, let us remember Frege's famous distinction. Frege tried to explain the difference between two types of identity statements, (a=a) and (a=b), by this distinction. How is it possible that the following two statements establish an identity link yet differ in cognitive value?

- (p) The Morning Star is the Morning Star.
- (q) The Morning Star is the Evening Star.

Whereas p is known a priori and does not give us new information, q is known a posteriori and is informative. Yet both of them are true because both "the Morning Star" and "the Evening Star" refers to the same planet, namely Venus. Frege's solution to this puzzle is that "the Morning Star" and "the Evening Star" have different senses but the same referent. These two descriptions refer to the same heavenly body, the planet Venus. Their referents are the same. However, the way they refer to this planet are different. In other words, the senses of the definite descriptions with which they are associated are

¹² Edward Feser, *Five Proofs of the Existence of God* (San Francisco: Ignatius Press, 2017), 77.

different. “The Morning Star” is the last heavenly body seen before the sunrise. “The Evening Star” is the first heavenly body seen after the sunset.¹³

Feser says that “the One’s omnipotence”¹⁴ and “the One’s intellect” refer to the very same thing, to a single, simple or noncomposite reality although their senses are different. In other words, God’s power and knowledge have different senses but the same referent. Thus, consider the following two statements Feser gives:

- (s) The One is omnipotent.
- (z) The One is an intellect.

According to Feser, although (s) and (z) do not mean the same, they can be about the same reality. Let us examine these statements in detail and see to what extent they resemble Frege’s statements of (p) and (q). Concerning s, the One, i.e., God, is attributed the attribute of omnipotence. Concerning z, God is identified as an intellect. However, both p and q are identity statements in which the referents of two definite descriptions are identified. The statement (s) is not an identity statement. It is formulated in a regular subject-predicate sentence. (z) seems to be an identity statement in which God is identified as an intellect but not the only unique intellect. Let us do our best to reformulate Feser’s statements above so that they resemble Frege’s identity statements:

- (s’) God is the omnipotent being.
- (z’) God is the omniscient being.

Now, both (s’) and (z’) have a similar structure to (p). In (p), the referents of “the Morning Star” and “the Evening Star” have been identified. They refer to the same thing though via different senses. Similarly, in (s’) the referents of “God” and “the omnipotent being” are identified. These expressions have the same referent with different senses. So is the case with (z’) in which “God” and “the omniscient being” have the same referent. Now, the omnipotent being can do anything possible. The omniscient being knows everything. Although “the omnipotent being” and “the omniscient being” have different senses they refer to the same being, namely God. And obviously there is no problem with the identity understood these lines.

The problem arises when we return Feser’s original formulations. If we examine his statements of s and z closely enough, we can see that they are not subject to Frege’s analysis. That is to say, the original statements of Feser cannot appeal to Frege’s distinction between sense and reference to support divine simplicity. Concerning (s), the referents of “the One” –“God”- and “omnipotent” are not identified. Rather, God is ascribed the attribute of omnipotence. “Omnipotent” is an attribute and different from the one who has this attribute. Concerning (z), the expressions “the One” and “an

¹³ Gottlob Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 25–50; Gottlob Frege, “On Sense and Reference”, trans. M. Black, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, eds. P. Geach-M. Black (Oxford: Blackwell, 1980), 56–78.

¹⁴ “the One” in this context refers to God.

intellect” do not uniquely pick the same referent. So, their referents are not identical either. In order to be able to use Frege’s distinction between sense and reference, one has to introduce two expressions that purport to refer to the same thing. The expressions within (s) and (z) do not even purport to refer to the same thing. And there is a reason why Feser formulated the statements this way. According to him, divine simplicity implies that there is no distinction between God’s intellect, omnipotence, and eternity. All of them are one, single reality. This is why he suggests that “the One’s omnipotence” and “the One’s intellect” refer to the very same thing.¹⁵ By eliminating the difference between the predicate of “omnipotence” and the definite description of “the omnipotent being” one already assumes divine simplicity. But, if this is the case, Feser presumes the legitimacy of the thesis of divine simplicity, which is supposed to be shown. Thus, it is futile to appeal to Frege’s distinction of sense and reference to back up his thesis. Apparently, “the One’s omnipotence” and “the One’s intellect” refer to different attributes. One needs an argument to see that their referent is the same. Furthermore, I have shown how al-Baghdādī’s argument makes it clear that the attributes of omnipotence and omniscience cannot be taken as identical because of the difference in their extensions although there is only one being who has these attributes.

The distinction between divine power and knowledge cannot be eliminated by pointing to the different realms with which God’s essence is related. The different realms in question are the extensions of divine attributes such as the realm of things known and the realm of things done. Although these different realms depend on a single source (i.e. God’s essence), they are fundamentally different and cannot be reduced to each other. The scope of divine knowledge involves God’s essence but the scope of divine power does not. Given this fundamental difference between the scopes of the divine attributes in question, they cannot be regarded as identical or reduced to another ontological unit. Feser does not even address this argument since probably this point is not apparent to him. He tries to make sense of divine simplicity by appealing to Aquinas’s analogical predication.¹⁶

According to Aquinas, the terms that describe the states of humans such as “power” and “knowledge” apply analogically to God. Analogical predication is a middle-ground between univocal and equivocal predication. When I say that my child and your child become friends, the term “child” is used univocally. It means the same in each appearance of the sentence above. When I say that the bank, I used to sit in the park is empty but the bank at the corner of the street is open, the term “bank” is used equivocally. “The bank in the park” and “the bank at the corner of the street” have different meanings. The former is something upon which you can sit. The latter is an institution one may use to deposit money. When a term is used analogically, it does not exactly mean the same as the original use of the term. Neither does it mean something

¹⁵ Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, 77.

¹⁶ Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, 78.

totally different. Consider the term “healthy.” Let us say that I am not sick but healthy. Now, when I say that exercising is healthy, the use of “healthy” does not have the exact sense of the term above. Neither is it entirely different. I mean to say that exercise leads to health or preserves the health.

Following Aquinas’s intuition on analogical predication, Feser argues that God’s power, intellect and goodness are analogous to human’s power, intellect and goodness. These divine attributes are not utterly unrelated to human attributes. Neither are they exactly the same. Feser says: “what we call God’s power, intellect, and goodness (as well as other divine attributes) are all ultimately one and the same thing looked at from different points of view, whereas what we call power, intellect and goodness in us are not the same thing.”¹⁷

Feser appeals to analogical predication to make sense of divine simplicity but does not show us in which respect divine attributes resemble their counterparts in humans. We may consider the former to be attributes of an eternal and absolute being whereas the latter to be attributes of finite beings. Thus, humans exemplify the attributes in question imperfectly, but God has them perfectly. For instance, humans know a finite range of things but God knows everything. From this perspective, however, the divine attributes can be differentiated from each other since their scopes are different. Considering them to be identical threaten the intelligibility of divine simplicity as pointed out by Plantinga’s and the Ash‘arites’ arguments above. If divine attributes are considered so different from human attributes that they are identical to each other, then it is improper to appeal to analogical predication. It seems, if this is the case, one makes use of equivocal predication. In this case, we face the problem of understanding the new meanings of the attributes as applied to God, and we go back to the issue of the ineffability of God. In a nutshell, neither Feser’s appeal to the distinction between sense and reference, nor his appeal to analogical predication, helps him to support the doctrine of divine simplicity.

5. The Relationship Between God’s Essence And Divine Attributes

Plantinga holds that God has a nature. That is to say, there are certain attributes God has essentially. It is impossible that God can lose those attributes. Since Plantinga rejects the doctrine of divine simplicity, he does not identify God’s nature with God Himself. Plantinga does not give a detailed analysis of the relationship between essential divine attributes and God Himself.¹⁸

The Ash‘arites also hold that God has certain attributes essentially and these attributes are not identical with God’s essence. Their famous formula about the relationship between attributes and God is as follows: “They are not He nor are they other than He” (*wa hiya lā huwa wa lā ghayrahu*).¹⁹ By saying that they [divine attributes] are not He [God],

¹⁷ Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, 78-79.

¹⁸ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 140-141.

¹⁹ Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam*, 51.

they mean that they are not identical with God's essence. Hence, the denial of the doctrine of divine simplicity. By denying that they are other than He, they mean to say that divine attributes are not part of created reality. What is other than He belongs to the created realm.

One may think that the Ash'arite formulation in question may be self-contradictory. However, this judgement would be superficial. The Ash'arites do not deny mutually exclusive predicates here. If I say for instance, "this stone is neither black nor non-black", then this statement would be contradictory. The predicate of being black and being non-black are mutually exclusive and exhaust all logical possibilities. If one denies them to a certain body together, then a contradiction arises because a body must exemplify one of them. Yet, if I say "this stone is neither black nor white", this statement is not contradictory because the predicates of being black and being white are not mutually exclusive. The stone may be gray without being either black or white. Likewise, according to the Ash'arites, divine attributes' being identical with God and being distinct from Him are not mutually exclusive. In their understanding, being distinct from God means being created. Yet the attributes may be related to God in a different relationship from the one being identical with Him.

So, the two complementary sentences in the Ash'arite formulation show what is not acceptable about the relationship between God's essence and His attributes. In other words, they are negative statements stating what is not proper to ascribe to God. But what is the positive status of this relationship? Can we say something definite about God and His attributes so that we can grasp the link between them more clearly and positively. The most the Ash'arites say is that divine attributes are added to God's essence and dependent upon Him.²⁰ For sure, the dependence in question is not a kind of causal relation. Otherwise, divine attributes would be caused by God and become part of creation. This is unacceptable for the Ash'arites. Yet, they do not clarify the nature of the dependence relation in question. At the end, they finalize their account of the relationship between God's essence and divine attributes by some kind of *via negativa*.

Conclusion

As we have seen, the doctrine of divine simplicity has been severely criticized both in Christian and Islamic traditions. There are structural similarities between the criticisms proposed by Alvin Plantinga and those of 'Abd al-Qāhir Baghdādī and Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī. All of these criticisms display a *reductio ad absurdum* type of argument, i.e. they try to derive a contradiction from divine simplicity by means of some bridge principles. Some arguments appeal to the transitivity of identity, some others appeal to the principle of the indiscernibility of identicals. I have reconstructed these arguments in order to show their logical structure as clearly as possible. After reconstructing these arguments, I have discussed two main objections that can be directed to them. The first objection aims

²⁰ Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam*, 50-51.

to show that we cannot make any distinction in God since God is absolutely distinct from any other being. Thus, we cannot even differentiate divine attributes and God's essence. If this is the case, all the arguments above relies on a mistaken presumption about some kind of distinction between God and divine attributes. Yet, I argued, this position is inconsistent with the doctrine of divine simplicity. Divine simplicity is a theoretical position that identifies divine attributes with God. To be able to make that identification the doctrine already presumes some kind of distinction between God and divine attributes. The second objection assumes that there is some kind of distinction and aims to explain it in terms of Frege's distinction between sense and reference and Aquinas's analogical predication. I argued that this attempt is futile and boils down to the first objection.

References

- Aquinas, Thomas. "Disputed Question of the Power of God, 7". *Thomas Aquinas: Selected Writings*. ed. and trans. Ralph McInery. 290-342. London: Penguin Books, 1998.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. trans. The English Dominican Province. 5 vols. London: Sheed & Ward, 1948.
- Augustine. *The City of God Against the Pagans*. trans. D. Wiesen. vol. 3. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Baghdādī, Abd al-Qāhir al-. *Usūl al-Dīn*. Istanbul: Matbaatu'l-Dawla, 1928.
- Belo, Catarino. "Mu'tazilites, al-Ash'arī and Maimonides on Divine Attributes". *Veritas Porto Alegre* 52/3 (September 2007), 117-131.
- Feser, Edward. *Five Proofs of the Existence of God*. San Francisco: Ignatius Press, 2017.
- Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 25-50.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Reference". trans. M. Black. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. eds. P. Geach-M. Black. 56-78. Oxford: Blackwell, 3rd. ed., 1980.
- Gimaret, Daniel. "Mu'tazila". *Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C. E. Bosworth, etc. 7/ 783. Leiden: Brill, 1993.
- Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris: Les éditions du Cerf, 1990.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1980.
- Taftāzānī, Sa'd al-Dīn al-. *A Commentary on the Creed of Islam*. trans. Earl Edgar Elder. New York: Columbia University Press, 1950.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

KELÂM'DA “TA'LİM-İ ESMÂ”: DİL TEORİLERİ BAĞLAMINDA İLÂHÎ MÂNALARIN İSİMLENDİRİLMESİ MESELESİ

Hamdullah ARVAS

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak
Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Şırnak /Turkey

harvas13@gmail.com

orcid.org/0000-0000-3710-5618

ror.org/01fcvkv23

Öz

Kur'an'da, Bakara Sûresinin 31. ayetinde, Hz. Âdem'e bütün isimlerin öğretildiği belirtilmektedir. Söz konusu âyet, ilâhî kudretin dilin kaynağı üzerinde belirleyici olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte insanların sürekli yeni düşünceler keşfettikleri, kavramları belirtmek üzere semboller icat ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu durum dinî düşüncede özellikle dil ve hakikat arasında mutlak ve statik ile mukayyet ve dinamik olanı bağdaştırmayı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle kelâmcılar da tarihsel süreçte Kur'an'da işaret edilen hakikatlerin mutlak boyutu ile hayatın yenilikçi ve dinamik boyutu arasında bir anlama ve anlamlandırma faaliyetini icra etmişlerdir. Bu sorumluluk günümüzde de devam etmektedir. Fakat modern dönemde, dil, düşünce ve varlık ilişkisinin kelâm düşüncesinde neye tekâbil ettiğini tespit etmek için öncelikle konunun klasik kelâm kaynaklarındaki izdüşümlerini bilmek gerekmektedir. Bu amaçla tasarlanmış çalışmamızda *ta'lim-i esmâ* meselesi bağlamında ilâhî mânaların isimlendirilmesinin hakikat ve değeri irdelenmiştir. Bu bağlamda araştırmada öncelikle dil teorilerine, dil düşünce ilişkisine ve ilâhî mânaları belirtmek üzere kurucu kaynaklarda kullanılan isimlerin tevkîfî olup olmadığı meselesine odaklanılmıştır. Esasında *ta'lim-i esmâ* konusu, Kur'an merkezli bir mesele olmasına rağmen zât-sıfat ilişkisi ve halku'l-Kur'an gibi gerilimli tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Bununla birlikte kelâmcıların zât-sıfat, halku'l-Kur'an, hüstün ve kubûh meselelerine yaklaşımlarından hareketle onların ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki görüşlerine ulaşmak mümkün olmuştur. Araştırmada görüleceği üzere kelâmcıların *ta'lim-i esmâ* meselesine yaklaşımları onların zât ve sıfat anlayışları ile paralellik arz etmektedir. Zira Allah'ın bir ismi olması bakımından bazı kelimelerin hem anlam hem de lafız olarak kadîm bir belirlenmişliğe sahip olup olmadığı meselesinin ortaya çıkması aynı zamanda Kelâm'da ilâhî mahiyet konusundaki tartışmaların bir devamıdır. İlâhî isimler ezelfi bir belirlenmişliğe sahipse, bu durumda her ismin Allah'a izafe edilmesinin kaynağı da ezelfi olacaktır. Ayrıca beşer dilinde ifade bulan isimler, Allah'ın adları ile aynı ise bu da tecsîme yol açacaktır. İsimler Allah'ın zâtından ayrı ve gayrıdır denilse birden fazla ezelfi ve ebedî varlık olacaktır. Bu kadar çok sayıda ezelfi ve ebedî varlığın bulunması ise tevhid ilkesine aykırıdır. Ne var ki sıfat ile zâtın zihinde birbirinden ayrılması ile dış dünyada bir ve beraber bulunması arasındaki ayrım fark edilmediği durumlarda sıfatlar, zâtın dışında ve ondan bağımsız, zâta zâid şeyler gibi anlaşılacaktır. Bu bağlamda Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın zâtını hâdis niteliklerde tenzih ederken kıdem kavramına büyük önem vermişler, âlemlerle ilişkili olan ilâhî eylemleri, zâtle özdeş yetkinliklerle temellendirdikleri için âlemde tahakkuk eden bütün varlıkları muhdes kategorisine almışlardır. Bu nedenle, her ne kadar Allah'ın zâtı ile âlîm olduğu belirtilse de ilâhî ilmin zaman ve mekân koşullarındaki ontolojik ve epistemolojik tahakkuku âlemin muhdesliği içinde tasarlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezilî kelâmcılara göre Kur'an'da belirtilen isimler tıpkı Kur'an'ın kendisi gibi hâdistir. Bunlar mâna itibarı ile ilâhî ilmin sınırları içinde olmakla birlikte kelimeleri itibarı ile beşerîdir. Dolayısıyla Ebû Ali Cübbâî'de karşılık bulduğu üzere insanların konuşmalarında Allah'ı tarif etmek üzere kullandıkları bu isimler istilâhîdir. Allah'ın zât ve sıfatlarını bir iletişim dili içinde belirtmek için dilin diğer kelimeleri gibi insanlar

tarafından uzlaşma ile belirlenmiştir. Allah vahiy esnasında bu kelimelerle insanlara hitap etmiştir. Sonuç olarak Mu'tezile kelâmcıları isim ve müsemma ilişkisini ıstılâhî görürken Ehl-i sünnet kelâmcıları meseleyi Allah'ın her şeyi yaratmasını temel alan büyük resmin içinde konumlandırmışlardır. Üçüncü bir yol olarak ortaya çıkan meleke ya da kuvve teorisine bazı Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları destek vermişlerdir. Bu bağlamda vahiy kavramsal olarak Allah'a, söz değeri bakımından insana tahsis eden Mâtürîdî'nin görüşlerinin, meleke teorisine uygun olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ulûhiyet, İsim, Tevkîflilik, İstılâhîlik, Meleke.

THE THEORY OF TA'LİM AL-ASMA IN KALÂM: THE MATTER OF NAMING DIVINE MEANINGS IN THE CONTEXT OF LANGUAGE THEORIES

Abstract

In the verse (2:31) of the Qur'ân, it is mentioned that all names were taught to Adam (PBUH). This verse indicates that revelation is decisively the source of language. On the other hand, it is a common fact that people have been constantly producing symbols to express new ideas and concepts. This situation makes it necessary to associate the utterance (muṭlaq) and static with the relative (al-muqayyah) and dynamic between language and reality in religious thought. In the historical process, Mutakallims have undertaken the responsibility of understanding and interpretation between the transcendent dimension of the religion (ad-Dîn) indicated in the Qur'ân and the innovative and dynamic dimension of life. The Mutakallims' responsibility continues today. However, to establish the relationship among language, thought, and existence in today's kalâm, it is necessary to identify the roots of this subject in kalâm's classical sources. In our study designed for this purpose, the truth and value of naming divine meanings in the context of ta'lim al-asmâ' are examined. On the other hand, since dealing with such a large subject in a limited study is not possible, it is just focused on the research of linguistic theories, the relationship between language and thought, and the issue of whether the names used in the main sources to indicate the meanings are divinely determined (tawqîfî). In fact, it has been determined that the subject of ta'lim al-asmâ' is overshadowed by the vehement debates over the createdness of the Qur'ân (Khalq al-Qur'ân) and the relationship between Allâh's essence and His attributes, although it is a Qur'ân-centered issue. As can be seen in the study, the approach of the Mutakallims to the issue of ta'lim al-asmâ' is parallel to their understanding of Allâh's essence and His attributes. As stated in this research, if the divine names were determined by Allâh, then Allâh's names will be eternal. Besides, if the names expressed in human languages are the same as the essence of Allâh, this will lead to the problem of eternity. If it is said that the names are separated and unrelated from Allâh's essence, there will be also more than one independent and eternal being. The idea of multiple eternal beings is against the principle of tawhîd. However, in cases where the distinction between attributes and essence of Allâh is separated from each other in the mind, it causes attributes to be considered as something existing independently of the essence of Allâh. Therefore, as stated in the study, Mu'tazilite theologians, who were very sensitive about this issue, attached great importance to the concept of eternity (qadîm) while transcending the essence of Allâh from the attributes of the created. As they appealed to tanzîh by which they transcend Him from all the originated things in time, they were focused on His eternity (qidam). In this regard, all His actions concerning the universe are regarded as temporal, in other words, originated in time (ḥādith). From this point of view, according to them, Allâh's names specified in the Qur'ân are created just like the Qur'ân itself. Although their meanings are within the boundaries of the Divine Knowledge, their wordings (lafiz) belong to humans. Therefore, these names (asmâ') that people use to describe Allâh in their speech, as Abû 'Alî al-Jubbâ'î argues, are determined by the convention of the human. It has been determined by people via consensus, like other words of the language, to indicate the essence and attributes of Allâh in a language because of communication. Then, Allâh has sent down His message to people with these words. The conclusion that Mu'tazilite theologians have regarded the connection of names with the meanings in Allâh's knowledge as a linguistic use, while Sunnî theologians have addressed this issue based on the creative act (Khalq) of Allâh. There is another explanation which is known as the theory of faculty or habitus as an alternative way. Some Ash'arî and Mâtürîdî theologians supported this theory. Today, the importance of this new perspective is clear, which appears another association of both ideas. In this context, it has been determined that the views of Mâtürîdî, who attributes the content (or meaning) of revelation (wahy) to

Allâh while arguing that its wordings belong to humans, are more appropriate to the theory of the faculty (malakah).

Keywords: Kalâm, Divinity (*Ulâhiyyah*), Name (*Isim*), Divine inspiration (*Tawqîfî*), Common convention (*İstîlâhî*), Faculty (*Malakah*).

Atıf / Cite as: Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da "Ta'lîm-i Esmâ": Dil Teorileri Bağlamında ilâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 500-538. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.805186>

Giriş

Bu çalışmanın amacı kelâmda *ta'lîm-i esmâ*¹ meselesi bağlamında ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki temel yaklaşımları ortaya koymaktır. Esasında *ta'lîm-i esmâ* ve *dilin kaynağı* konusunda klasik² ve modern dönemde³ birçok çalışma yapılmıştır. Bu araştırmada ise dil teorileri bağlamında ilâhî manaların isimlendirilmesi meselesine odaklanılmış, kelâmcıların görüşleri etrafında bir sonuca gidilmiştir. Allah'ın ilmini, kudretini ve tasarrufunu ilgilendirdiği kadar insanın iradesini, yeteneğini ve fiillerini de ilgilendiren bu mesele iki yönden incelenmiştir. İlk olarak dilin kökeni meselesi ile ilgili kelâmcıların ve felsefecilerin görüşlerine yer verilmiştir. İkinci kısımda da ilâhî sıfat ve fiillerin isimlendirilmesi etrafındaki tartışmalar irdelenmiştir. Öte yandan bu konuyu ahlâkî yargıların kaynağı, salâh ve aslah, ilâhî hikmet ve adalet ile hüsün-kubûh meselesi bağlamında ele almak da mümkündür. Ancak meseleyi bu genişlikte ele almak bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

¹ Bakara Sûresinin 31. âyetinde "Allah, Âdeme bütün isimleri öğretti" manasında geçen "ve allama Âdeme el-esmâe küllihâ" ifadesinden mühlhem bir kavramsallaştırma olan *ta'lîm-i esmâ* ifadesi, bu çalışmada, Allah'ın, Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesinin hakikat ve değerini belirtmek üzere kullanılmaktadır.

² Bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 75; Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl Ez-Zeccâc, *İştikaku esmâillâh*, ed. Abdul Hüseyin Mübarek (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1986); Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Kitabu esmâillâhi ve's-sıfatihî*, ed. Muhammed Muhibuddin Ebû Zeyd (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 2009); Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993); *Maksâdü'l-esnâ fi şerhî meânî esmâillâhi'l-hüsna*, ed. Bessam Abdulvâhab (Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Cabi, 1987); Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbîr (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997); *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmaillâhi ve's-sıfat*, ed. Seyyid Muhammed Bedreddin (Mısır: Matbaatu'ş-Şerefiyye, 1323); Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996); Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâi'hâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998).

³ Bk. Zeki Yıldırım, "Kur'an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004); Mustafa İslâmoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012); Maşallah Turan, "Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*, ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Vd. (Mardin: İksad Yayınevi, 2018); Hüseyin Çelik, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yarattığı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 49-70; Ümit Elsöz, "Hz. Âdem Kıssasına Kelâmî Açından Yeni Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 135-157; Mustafa Sönmez, "Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 183-210; Hasan Cansız, "Klasik Dönem Kelamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 23 (Aralık 2019): 579-606. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622413>

İlmî çalışmalarda doğru sonuçlara ulaşmak açısından yöntem önemli bir yer tutar. Bu bağlamda araştırmanın kuramsal temelini oluşturan dil, düşünce ve varlık ilişkisinde kelâmcıların bilgi nazariyelerine yön veren iki önemli yönetsel ilkedен bahsetmek gerekmektedir. Birincisi, şâhid âlemin hakikati vardır ve bu hakikate delâlet eden ilim doğrudur.⁴ Bu açıdan Müslüman kelâmcılar anti-Platoncu bir çizgidedirler. Bununla birlikte Allah'ın varlığını gerekçelendirmede önemli bir delil olan kavram realizmi göz ardı edilmez.⁵ İkinci ilke de asliyetin tespitinde lafzın mânaya, mânanın da hakikate bağlı kılınmasıdır. Bu iki ilkedен hareket edildiğinde kelâmcıların dil, düşünce ve varlık anlayışlarının Aristocu nominalizme daha yakın olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere varlık ile sembol ilişkisini hiyerarşik bir yapıda ele alan Aristo'ya (m.ö. 384-322) göre bu hiyerarşinin birinci aşamasında hakikatin kendisi yer almaktadır. İkinci aşamada hakikatin ruh üzerinde oluşturduğu etki, yani anlam bulunur. Sonraki aşamada ise bu anlamları temsil eden ses ve yazı gibi semboller yer almaktadır.⁶ Kelâmcıların konu hakkındaki görüşleri ele alınırken yöntem olarak Aristocu nominalizmin kurucu düzeni içinde hareket edilecektir.

Tikel varlıkların kavramlardan önceye alındığı Aristocu nominalizmi Müslüman düşüncesinin mefhumları ile ifade eden Gazzâlî (öl. 505/1111), varlık tezahürlerini dört seviyede ele almıştır.⁷ Birincisi varlığın dış dünyadaki hakikatidir. Gazzâlî buna 'ayândaki varlık demiştir. İkincisi varlığın zihinde meydana gelen tasarımıdır. Bu aşama kavrama delâlet etmektedir. Üçüncüsü zihindeki hakikat izini çağırabilecek ses veya harflerden oluşan sembol aşamasıdır. Bu aşamada yer alan dilsel unsur mantıkta terim olarak ifade edilen şeydir.⁸ Dördüncüsü de tasavvur edilen nesnenin görünür olmasını sağlayacak şekilde yazıya veya sese dökülmesinin ifade edildiği beyân aşamasıdır. Hakikî olan şey dış dünyada var olandır diyen Gazzâlî'ye göre ateşin zihinde bir gerçekliği olmakla birlikte söz ve yazı olarak onun gerçekliği farklıdır. Zihindeki varlık ilmî bir şekilde mevcut iken beyân sürecindeki varlık da lafzî düzeyde mevcuttur.⁹ Bunlardan ilk ikisinin değişmeyeceği ancak

⁴ Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Nesefî, *Metnu Akâidi'n-Nesefî* (İstanbul: Mektebetül-Hanefiyye, 1428), 1; Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr, *Şerhü Ramazan Efendi alâ şerhi's- Sa'd ala Akâidi'n-Nesefî*, thk. Muhammed Hâdi Mardinî, (Diyarbakır: Mektebetü's-Seydâ, 2012), 34; Sa'düddîn Mesu'd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Abdüsselâm Abdülhadî (Beirut: Darü'l-Beyrut, 2008), 24-25; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 150-154.

⁵ Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal fi efkârî'l-mutakaddimîn ve'l-mutaahhirîn*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, 1. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, ts.), 16-17.

⁶ Aristoteles, "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 16a 3-9.

⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1993), 19-25; *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 52-4; *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961), 75.

⁸ Gazzâlî zihindeki tasavvura doğrudan bağlı olduğu için 'nutk'u, yazınsal varlıktan ayırmıştır.

⁹ Gazzâlî'nin müdahalesi ile felsefe, din ve tasavvuf arasında yaşanan yakınlaşma felsefi öğretilerin dinî ilimlere derinden sirayet etmesine neden olmuştur. Bu etkinin somut göstergelerinden biri Gazzâlî'nin varlık tasavvurunda kendini açığa vurmuştur. Gazzâlî'ye göre, vücûd olmazsa şekil ve suretlerin zihinlerde meydana gelmesine, zihinlerde suret meydana gelmezse insanın o sureti duymasına ve insan o sureti

son ikisinin tarih, toplum ve kültürel koşullara bağlı olarak değişebileceği belirtilmiştir.¹⁰ Zira lafızlar ve yazıların delâleti, vad' ve uzlaşma yolu ile tesis edilmektedir.¹¹ Bu bilgilerden hareketle meseleye bakıldığında araştırmamızda ilâhî isimlerin mahiyetinin tespit edilmesinde üç boyut göz önünde bulundurulacaktır.

- Dış gerçeklik boyutu :Hakikat olarak Allah
- Zihinsel boyut :Allah'a dair tasavvurların mahiyeti
- Dilsel boyut :Tasavvurlara delâlet eden söz ve yazıların mahiyeti

Araştırmanın önemli bir boyutunu oluşturan ilâhî mânaların mahiyeti konusunda kelâmcıların bilgi nazariyelerine yön veren bir diğer yönetsel ilke de zât ve sıfat meselesine yaklaşım biçimleridir. Bu konuda varlık olmak bakımından Allah'ın hakikati, yetkinliği ve yaratıcılığı konusunda kelâmcılar arasında görüş birliği vardır. Bununla birlikte Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, zât ve sıfatlarının birbiri ile ilişkisi konusunda kelâm ekolleri arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır.¹² Gazzâlî'ye göre bu konuda ortaya çıkan görüş ayrılıkları dört biçimde ele alınmıştır. Birincisi her varlığın isminin kendisine delâlet etmesi bakımından Allah'ın isimleri Allah'ın varlığına *delâlet* etmektedir. Bu bağlamda isimlerin delâlet ettikleri mânalar ezeli ve ebedîdir. İkincisi, isimler, Allah'ın zâtından kusurlu anlamları *selb* eder. Eş deyişle kadîm ismi Allah'ın hâdis olmasını; bir olması, onun ortağı olmasını; zengin olması, onun fakir olmasını meneder. Üçüncüsü, sıfatlar Allah'ın varlığına *zâid* anlamlarla delâlet eder. Bu kabule göre sıfatlar, masdar halleri ile ezeli ve ebedîdirler. Dördüncüsü de ilâhî isimler Allah'ın rızık vermesi, yaratması, onurlandırması gibi bir *eylemde* bulunmasını ifade etmektedir.¹³

Kelâmcılar arasında ulûhiyet konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları, ilâhî isimlerin doğası ve kaynağını gündeme getirmiştir. Bu noktada Allah'ın bir ismi olması bakımından bazı kelimelerin hem anlam hem de lafız olarak kadîm bir belirlenmişliğe sahip olup olmadığı meselesi, problemin çerçevesini belirlemektedir.¹⁴ İsimlerin ilâhî bir

duymazsa, onu dil ile ifade etmesine imkân yoktur. Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-Kelâm*, 327; Ömer Türker, *Varlık Nedir: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 16

¹⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed İbrâhim (Beirut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957), 1/377. واعلم أن للشئ في الوجود أربع مراتب: الأولى حقيقته في نفسه والثانية مثاله في الذهن وهذا لا يخالفان باختلاف الأمم كالخلاف اللغة العربية والفارسية والخط العربي والهندي ولهذا صنف الناس في الخط والحجاء إذ لا يجري على حقيقة الخط من كل وجه

¹¹ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 75; Türker, *Varlık Nedir*, 39.

¹² Ebû Mansûr Mâtürîdî - Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 173, 186-189, 192, 209-221; Kâdî Abdülcebâr, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra (Kahire: Dârü'l-Hilal, 1971), 173-177; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, "el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmuâtü'r-resâil*, thk. İbrâhim Emin Muhammed (Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989), 606; Josef Van Ess, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen 12/1 (01 Şubat 2014), 385.

¹³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 86.

¹⁴ el-İsrâ 17/110; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Visbaden: Franz Şitayz, 1963), 502-510; a. mlf. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk.

belirlenmişliğe sahip olduğu kesinse, her ismin Allah'a izafe edilmesinin kaynağı da ezeli olacaktır.¹⁵ Ayrıca beşer dilinde ifade bulan isimler Allah'ın adları ile aynı ise bu da tecsime yol açacaktır. İsimler Allah'ın zâtından ayrı ve gayrıdır denilse birden fazla ezeli ve ebedi varlık kabul edilmiş olunacaktır. Bu kadar çok sayıda ezeli ve ebedi varlığın bulunması ise tevhih ilkesine aykırıdır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları, tevhihî tesis etmek, isim ve sıfatların zâtle ilişkisini doğru bir şekilde belirlemek için insanın merkezde olduğu bir pencereden meseleye yaklaşmışlardır. Bu yaklaşım tarihsel süreçte başta Ehl-i sünnet olmak üzere farklı ekollerin görüşleri ile meseleye dâhil olmalarını sağlamıştır. Böylece Mu'tezilî iddialarla başlayan tartışmalar *ta'lim-i esmâ* meselesini zenginleştirmiştir.¹⁶

1. Kelâm Düşüncesinde Ta'lim-i Esmâ Meselesi

İnsanlar, tarihsel süreçte var olan şeylerin doğasını ve kökenini merak etmişlerdir. İnsanların hakikatini öğrenmek istediği meselelerden biri de dilin kaynağı, doğası ve nasıl oluştuğu meselesidir.¹⁷ Gizli bir anlaşma sistemi olan dilin toplumsal hayattaki yeri, kültürel belleğin aktarılmasındaki işlevi gibi unsurlar insanları, ilk dilin mahiyet ve muhtevasını bilmeye sevk etmiştir.¹⁸

Taklitle bazı seslerin çıkarılmasından ibaret olmayan dil, insanı her an yeni anlamlar peşinde koşturmakta,¹⁹ bilincin üzerinde aktığı iç ses olarak konuşma ve düşünmenin varlıkla irtibatını sağlamaktadır.²⁰ Nitekim düşünce ile sıkı ilişkisinden dolayı dil, *nutk* kelimesi ile belirtilmiş, buradan mülhem insana da konuşan canlı manasında "hayvan-ı nâtık" denilmiştir.²¹ Bu şekilde insanın zâtî bir unsuru olan dilin, Tanrı tarafından tek dil (monojenist) olarak ilhâm mı edildiği yoksa çoklu (polijenist) bir etkileşim içinde uzlaşma ile mi kurulduğu konusunda çeşitli teoriler geliştirilmiştir.²² Ortaya çıkan görüşlerin bilgi

Fevkiye Huseyin Mahmud, 1. Baskı (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397), 22; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 86; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Tefsiru esmâillahi'l-hüsnâ* (Beyrut: Darü's Sekâfe, ts.), 33; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Aytekin Şahin (Ankara: Sure Yayınevi, 2017), 46; Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Saîd Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416), 92; Sa'düddîn Mesu'd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyr (Kum: yy, 1371), 1/80; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Fehmî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/138; 1/42-44, 92-93; *Nihayetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm* (Bağdad: Mektebetü'l-Mesnâ, 1973), 132.

¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 86.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 180; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâi'hâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/13.

¹⁷ Bir dilin türeyiş sürecini kavramsal düzeyde belirten vad' kelimesi zihindeki anlamın geri getirilmesinde *akli*, *lafzi* veya *tabii* herhangi bir işaretin tayin ve tahsis edilmesini ifade etmektedir. Bk. Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbîr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 181.

¹⁸ İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009),

¹⁹ Hasan Hanefi, "Dilden Düşünceye", çev. Abdullah Hacıbekiroğlu, *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 261-272.

²⁰ John Mccrone, *Akıldışılık Miti*, çev. Şen Süer Kaya (İstanbul: Doğan Kitap, 1997), 52.

²¹ Ahmet Cevdet Paşâ, *Mi'yâr-ı Sedât: Klasik Mantık*, s.nşr. Hasan T. Feyizli (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 19.

²² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK, 2003), 9-13.

hatları *mitolojik*, *felsefi* ve *dinî-teolojik* olmak üzere üç anlama geleneğine göre biçimlenmiştir.

Mitolojik açıdan dilin kaynağı konusunda en eski teorilerden biri Babil Mitosu'dur. Bu efsane insana Tanrı tarafından verilen *ismin* bizzat insan tarafından reddedilmesi ve bir insanın kendi kendisine *ad* seçmesinin insanlık için ne denli önemli olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Efsaneye göre insanlar, Tanrı'nın kendilerini adlandırmasını kabul etmekten, Tanrı ile yüz yüze olmaktan ve dolayısıyla ruhanî bir amaca sahip bulunmaktan vazgeçtiler. Onlar bunun yerine, kendi kendilerine ad verme yoluna gittiler; yani, bütün üstünlüğü kendilerine ayırmaya ve ruhî kaderleri dâhil, hayatlarının istikametini kendileri belirlemeyi seçtiler. Bu yolla insanlar kendileriyle ilgili sözlerin ustası olarak özerkliklerini ilan ettiler.²³ Böylece başlangıçta Tanrı ile konuşmak için yaratılan söz miti²⁴ kendisi ile hakikatin taşıdığı, en derin şeylerin kelimelere vurulduğu insanî bir faaliyet haline geldi.²⁵

Yunan mitolojisinde söz hem tanrısal hem de insanî bir eylem olarak kabul edilmiştir. Bunun izlerini görmek için mitolojik anlatılara bakmak yeterlidir. Orada dağlara, varlıklara ve doğan çocuklara isim koyan insanlardan bahsedilir. Örneğin pastoral şiirin yaratıcısı kabul edilen Dahphins, bebek iken annesi onu Hera dağına bırakmış ve burada onu bulan çobanlar büyütüp kendisine Dalphins ismini vermişlerdir. Çobanların büyüttüğü Dalphins'e yine başka bir tanrıça olan Pan flüt çalmayı öğretmiştir.²⁶ Mitolojik figürlerden biri olan Autolykos da torununa *kızgın* anlamına gelen Odyseyus ismini vermiştir.²⁷ Bu karmaşık ilişkide sevgi, nefret, acı ve intikam duygularını bildiren isimler, beşerî tasavvurları tanrı merkezli bir kozmosa bağlayan kelimelere dönüşmüştür. İnsanların ve tanrıların karşılıklı belirlediği bu isimlerin, en başından beri bir tanrı tarafından ilhâm edilip edilmediği konusunda açık bir kanıt bulunmamaktadır. Fakat tanrıların insanların akıllarına çeşitli fikirler koyduklarını aktaran efsaneler bulunmaktadır. Anlatılanlara göre Tanrıça Hera kendisine geleneksel olarak sunulması gereken kurbanları vermediğinden dolayı Kral Pelias'a öfkelenmiş ve bundan dolayı da onu cezalandırmaya karar vermiştir. Bunu öğrenen Kral Pelias, özel kâhinin kendisine verdiği tarife uyan genci yanına çağırarak onun soy kütüğünü öğrenmeye çalışmıştır. Magnesialı genç, üvey babası Kheiron'un kendisine İason adını verdiğini, ancak daha önceleri Aison'un oğlu Diomedes olarak tanıdığını söylemiştir. Pelias, kâhinin söylediklerinin doğru çıktığını görünce emin olmak için ikinci bir soru daha yöneltmiştir. Pelias, gence "eğer bir kâhin sana ilerde adamlarından biri tarafından öldürüleceğini söyleseydi bunun karşısında ne yapardın?" diye sormuştur. İason adlı genç krala bakıp, "Onu altın koçun postunu getirmesi için Kolkhis'e (Uzak Doğu'da bir yer) gönderirdim" cevabını vermiştir. Halbuki mitolojiye göre burada İason, cevabında söylediği kelimelerin her birinin *Tanrıça Hera tarafından kafasına*

²³ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Aslan (İstanbul: Eğin Yayınları, 2012), 67.

²⁴ Yaratılış, 11/34.

²⁵ Ellul, *Sözün Düşüşü*, 127.

²⁶ Robert Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 78.

²⁷ Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*, 842.

sokulduğundan tamamen habersizdi.²⁸ Yunan mitolojisinde bu şekilde insanların akıllarına kelimeler sokan birçok tanrı hikâyesi bulunmaktadır.

Felsefi açıdan dilin kaynağı tartışması ise tanrıların geride kaldığı ve tamamen insanların etkili olduğu bir sürece işaret etmektedir. Bu nedenle dilin ilhâm boyutu tartışmaya dâhil edilmez. Tartışmalar Platon'un ideaları ile ilişkili bir şekilde seyrederek. Dilin kaynağı konusunda görüş belirten Platon (m.ö 427-347), *Cratylus* adlı diyalogunda, dilin oluşumu ve doğası meselesine yer vermektedir. İsimleri fikirlerin taşıyıcısı olarak gören Platon, bu diyalogunda adların ve nesnelere bir olup olmadığı hususunu araştırmaktadır.²⁹ Bu anlamda *doğalcılık* (*pyhsei*) ve *uzlaşmacılık* (*thesei*) olmak üzere iki temel yaklaşım biçimi arasında meseleyi ele almaktadır. Doğalcılık teorisine göre, Grek veya Barbarlar için değişmeksizin, zorunlu olarak her özün bir ismi bulunmaktadır. Söz konusu isim nesnenin doğası gereği ona verilmiştir. Dolayısıyla o isim, ancak o nesne ile irtibatlı olduğu sürece doğruluk değerini koruyabilmektedir.³⁰ Bunun karşısında yer alan *uzlaşmacılık* teorisine göre ise bir ismin bir varlığa vazedilmesini sağlayan şey doğa olmayıp insanlar arasında yapılan sözleşmedir. Dolayısıyla isimlerin doğruluk değerini belirleyen insanların uzlaşmasıdır. Bu faaliyette insanlar bir varlığı isimlendirme konusunda daha önce belirledikleri bir adı değiştirdiklerinde eski isim artık doğru olmayacaktır.³¹ Platon burada dili bir adlandırma aracı şeklinde kabul etmiştir. Adlandırma yetkisini de bilge insanlara vermiştir.³² Platon algılanan varlık dünyasını temellendirmek için bütün bir diyalogu isimler ve şeyler arasındaki ilişkiye ayırırken³³ Aristo bu tartışmada daha çok, anlamları çağırma için sözleşme ile belirlenen sembollerin hakikati ne kadar temsil ettiği ile ilgilenmiştir.³⁴ Aristo'ya göre duyuların algılanması, anlamların zihinde oluşması bütün insanlarda aynı iken lafızlar uzlaşmaya bağlı olarak değişebilmektedir.³⁵

Dinî-teolojik açıdan dilin kaynağı problemi Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesine bağlı anlaşılmıştır. Bu gerçek hem ontolojik hem de epistemolojik hakimiyeti Tanrı'ya tahsis edecek şekilde dinî düşüncede yerleşiktir. Bu bağlamda dilin ilâhî kaynaklı olduğuna işaret eden en eski metinlerden biri olan Kitâb-ı Mukaddes'te söz dâhil her şeyin Tanrı'nın aracılığı ile var olduğu belirtilmektedir.³⁶ Kitâb-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde Hz. Âdem ile dil ilişkisi şu şekilde ifade edilmektedir: “*Rab Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Âdem'e getirdi. Âdem her*

²⁸ Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*, 764.

²⁹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK, 2003), 1/55-57.

³⁰ Platon, "Cratylus", *Complete Works: Dijital Edition*, ed. John M. Cooper, (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 384a, 387c-d, 435d-e.

³¹ Platon, "Cratylus", *Complete Works*, 384d-e.

³² Platon, "Cratylus", *Complete Works*, 388e-392c.

³³ R. M. van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming* (New York: BRILL, 2007), 29.

³⁴ Aristoteles, "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*, 16a 26-29; Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*, 27.

³⁵ Aristoteles, "Organon" *Complete Works: Digital Edition*, 2/1.

³⁶ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Yuhanna 24:1-4.

Kur'ân'a delâleti üzerinden ilâhî hitabın formlarını da yedeğine aldığı görülmektedir.⁴⁷ Bunun dışında hiç kuşkusuz en önemli başlangıç noktası “ta'lîm-i esmâ” âyetidir.⁴⁸

Kelâm düşüncesinde dilin kökeni ve ilk dilin nasıl oluştuğu meselesi, Kur'ân'da temelleri bulunmasına rağmen, çok geç başlamış bir tartışmadır. Bununla birlikte bu tartışmanın ilk olarak kelâmcılar tarafından dillendirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kelâmcılar arasında dilin kaynağı konusunda ilk olarak görüş belirten Ebû Ali Cübbâî (öl. 303/916) olmuştur.⁴⁹ Müslüman filozofların daha sonra konu ile ilgilenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950), *Kitâbü'l-Hurûfta*, dilin kaynağı başlığı altında bir dilin ortaya çıkışından itibaren sözlü ve yazınsal dönüşümü hakkında bilgiler vermektedir. Orada rastlantısal dil yapılarından *kelâm* denilen mantıklı söz öbeklerine doğru dilin gelişim sürecini aktarmaktadır.⁵⁰ İbn Sînâ (öl. 428/1037) da dilin toplumsal boyutu üzerinde durmakta ve sözleşme ile kurulduğunu belirtmektedir.⁵¹

İslâm dininin özgünlüğü içinde dilin kökeni meselesini tartışmaya açan kayıtlardan biri de Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fârîs'e (öl. 395/1004) aittir. Hz. Âdem'in dili üzerine görüş belirten İbn Fârîs, dillerin kaynağı problemini tartışmaya açan dillilerden biri olmuştur.⁵² Tarihsel süreç içinde kök-dil meselesi, birçok Müslüman âlimin üzerinde görüş belirttiği bir konuya dönüşmüştür. Fakat henüz başlangıçta Müslümanların meseleyi ele almadaki temel hareket noktaları, Kur'ân'da yer alan “Allah, Hz. Âdem'e bütün isimleri öğretti” âyeti olmuştur.⁵³ Bu âyet dilin kaynağı, doğası ve oluşumu konusunda temel hareket noktasıydı. Kur'ân metninin hakikatin dilsel seviyede bir temsili olarak addedilmesi bu inancı pekiştirmiştir. Kur'ân'da yer ve göklerle birlikte dillerin de yaratılmış olduğu,⁵⁴ “Rahmân, Kur'ân'ı öğretti, insanî yarattı ve ona beyanı öğretti” âyetinde geçtiği üzere insana dilin öğretildiğini ifade eden âyetler, dilin ilâhî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir.⁵⁵ Bununla birlikte dinî kaynakları yorumlayan kelâmcılar ontolojik açıdan Allah'ın yaratıcı kudretini

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/45, en-Nisâ 4/171. بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ مِنْهُ فَامْنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ خَيْرٌ لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا

⁴⁸ el-Bakara, 2/31 وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi tevhiid ve'l-adl*, thk. İbrâhim Ebyarî (Kahire: Dariü'l-Misriyye, 1958), 7/101; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 2/396.

⁵⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 75; Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, *Tuhfetü's-seniyye* (Riyad: Mektebetü'd-Dariü's-Selâm, 1997), 15.

⁵¹ Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 2-3

⁵² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/13.

⁵³ el-Bakara, 2/31. Bu durum Tevrat'ta şu şekilde ifade edilmektedir: “Rabb Tanrı yerdeki hayvanların, gökteki kuşların tümünü topraktan yaratmıştı. Onlara ne ad vereceğini görmek için hepsini Adem'e getirdi. Âdem her birine ne ad verdiyse, o canlı o adla anıldı.²⁰ Âdem bütün evcil ve yabani hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir yardımcı bulunmadı.” Yaratılış, 20/19-20.

⁵⁴ er-Rûm, 30/22.

⁵⁵ er-Rahmân, 55/1-4.

kabul etmekle birlikte epistemolojik açıdan birbirinden farklı dil teorilerini savunmuşlardır.

1.1. Tevkîflîk Teorisi: İlk Dilin Peygamberler Yolu İle Öğrenilmesi

Dilde tevkîflîk terimi, ilk dilin söz varlığı bakımından bizzat Allah tarafından Hz. Âdem'e vahyedildiğini ve oradan çocuklarına intikal ettiğini ifade eden bir kavramdır.⁵⁶ Kelâmcılar arasında dilin tevkîflî, yani ilâhî lütüfla öğretildiği iddiasını ilk olarak dile getiren kişinin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935) olduğu iddia edilmiştir.⁵⁷ Eş'arî, kader, va'd ve vaîd, isimler ve hükümler, Allah'ın sıfatları konusunda hocası Ebû Ali Cübbâî'ye (öl. 303/916) karşı çıkmış, *mebdeü'l-lüga* konusunda ıstılâhîlik teorisini ileri süren hocasına karşılık tevkîflîk teorisini savunmuştur.⁵⁸ Fakat isim ile müsemmâ arasında zâtî yani özsel bir ilişkiyi savunan ilk kelâmcının Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864) olduğu belirtilmiştir.⁵⁹ Bu konuda Mâtürîdî (öl. 333/944) her şeyin yerli yerinde oluşturulmasını, vad' konusunu, ilâhî hikmete tahsis eden bir yaklaşım sergilemiş,⁶⁰ dilin peygamber tarafından öğretilen meziyet olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Mâtürîdî Kelâmının en güçlü temsilcilerinden biri olan Nesefî (öl. 508/1115) de bir dilin sözleşme ile kurulabilmesi için öncesinde insanların üzerinde iletişim kurabilecekleri bir dile ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.⁶² Aynı şekilde Eş'arî ve zahirî çizgideki birçok kelâmcı da tevkîflîk lehine görüş belirtmiştir. Örneğin İbn Hazm (öl. 456/1064), dillerin ıstılâhî olmasını mümkün görmemiştir. Ona göre insanlar başlangıçta böyle bir potansiyele sahip değillerdir.⁶³ İbn Hazm'a göre yeni doğan bir çocuğun dili tek başına öğrenememesi dilin vahiy ve ilhâm yoluyla Allah tarafından öğretildiğini kanıtlamaktadır.⁶⁴ Ancak bunu söylerken zahirî mantığı göz ardı etmez. Çünkü o var olan isimlerden hareket ederek bu düşüncesini söylemiştir. Bâkılânî ise dil teorilerini listeledikten sonra dilsizlerin el hareketleri ile iletişim kurmalarını delil göstererek insanların konuştuğu bütün dillerin vahiyle bildirilmiş olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

Tevkifi teoride temel hareket noktası Bakara Suresinin 31. âyetinde Allah'ın, bütün isimleri Âdem'e öğrettiğini vahiyle Hz. Muhammed'e bildirmesidir. Âyetteki ifadeler tevil edilmediğinde zahiri anlamı tevkîflîğe delâlet etmektedir. Nitekim Abdullah b. Abbas, Mücahid, Sâid b. Cübeyr, Sâid b. Mabed gibi ilk dönem tefsircilerde genel kabul Allah'ın varlık, olgu ve durumları tikel bilgileri ile yani "Ey Âdem bu melek, bu deve, bu çanak şu

⁵⁶ Yıldırım, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", 91.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 2/396; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/24.

⁵⁸ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996), 75-76.

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 181.

⁶⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1980), 99, 114, 125, 315.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180.

⁶² Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi üsûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003), 1/474.

⁶³ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihal*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1975), 2/126; 1/31.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*.1/61-63

⁶⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip el-Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd* (Müessesetü'r-Risâle, 1998),1/319-321.

senin zürriyetinin isimleri diyerek” öğrettiği şeklindedir. Böylece Hz. Âdem de, meleklerin huzurunda, imtihana tabi tutulduğunda, varlık isimlerini Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde beyân etmiştir.⁶⁶ Abdülkerim Kuşeyrî (öl. 465/1072) çok sonra öğretilenler listesine Allah’ın isimlerini de eklemiştir.⁶⁷ Tarihsel süreçte bu görüş dilbilimsel açıdan da desteklenmiştir. Örneğin dinî ve dünyevî maslahatlara dayanan bilgileri de dikkate alan Zemahşerî küllehâ / كَلِّهَا ifadesinde geçen “ha” zamir ekinin nesnelere tikel bilgisine işaret ettiğini belirtmiştir.⁶⁸ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de âyette geçen küllehâ / كَلِّهَا⁶⁹ kelimesinden hareketle cinslerin, türlerin adları da dâhil olmak üzere Hz. Âdem’e her şeyin isminin öğretildiğini savunmuştur.⁷⁰ Çok daha geç dönem tefsircilerden biri olan İbn Aşûr’a (öl. 1973) göre de isimler tikel seviyede varlıklarla işaretlenerek gösterilerek öğretilmiştir.⁷¹ Dolayısıyla *Ta’lîm-i Esmâ* meselesi,⁷² gerçek anlamı ile düşünüldüğünde, Allah’ın, Hz. Âdem’e âlemde idrak edilen varlıkların tikel bilgilerini, nominal değerlerini, bildirilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.⁷³ Bu konunun ele alındığı sözlüklerde bütün dillerin, cevher ve arazları ile eşyanın isimlerinin, nazar ve istidlâl ilminin öğretildiği bilgisi yer almaktadır.⁷⁴ Anlaşılmaktadır ki *Ta’lîm-i Esmâ* âyeti ilk dilin tevkîfî olduğu hususunda geniş kabul oluşmasını sağlamıştır.⁷⁵ Ayrıca kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmaması,⁷⁶ insana bilmediklerini öğretenin Allah olması,⁷⁷ insana beyanın öğretilmesi⁷⁸ gibi hususlar dilin tevkîfî yönüne kanıt gösterilmiştir.

Dilin tevkîfî olduğunu iddia edenler sadece naklî delillerle yetinmemiş, aklî delillere de müracaat etmişlerdir. Kök dili oluşturacak şekilde bir uzlaşmanın aklen imkânsız olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Zira uzlaşma için öncesinde, insanların üzerinde iletişim kurabilecekleri bir dilin bulunması gerektiğine inanılmıştır.⁷⁹ Bu durum, insanın dili öğrenmeye maruz kaldığı kendi dışındaki bir sürecin varlığına delil yapılmıştır.⁸⁰ Buna göre

⁶⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullah Muhammed Şuhat (Beyrut: Dârü’l-İhyâ’it-Tûrâs, 1423), 1/98; Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420), 1/481-492.

⁶⁷ Abdülkerim b. Abdülmelik el-Kuşeyri, *Letâifu’l-İşârât*, thk. İbrahim El-Besyunî (Kahire: Heyet el-Mısırî el-Âmme, 2005), 1/76.

⁶⁸ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Keşşâf ‘an hakâiki’l-gavâmid-i’t-tenzil*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 1/282.

⁶⁹ el-Bakara, 02/31 كَلِّهَا

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-îmân*. 78

⁷¹ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: Dârü’t-Tûnusiyye, 1984), 1/407.

⁷² Süyûtî “Talim-i Esmâ” konusunda *ilham* kavramını kullanmıştır. Bk. Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/17.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/282; Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 2/176; Şaban Ali Düzgün, *İsimlerden Kelimelere: Adem’den İbrahim’e İnsan Zihninin Tekamülü*, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (09 Şubat 2011): 1-6.

⁷⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/12, 14/402; Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk Ebü’l-Feyd, *Tacu’l-ârus min cevâhiri’l-kâmûs*, (Kahire: Dârü’l-Hidâye, 1995), 38/306.

⁷⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/13.

⁷⁶ el-Enâ’m 06/ 38.

⁷⁷ el-Alâk 96/3-5.

⁷⁸ er-Rahmân 55/4

⁷⁹ Nesefî, *Tabıra*, 1/474.

⁸⁰ Michael Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Yayınları, 2001), 167.

çocuklarda olduğu gibi, insanlar içinde doğup yaşadıkları ailelerinin ve toplumlarının dillerini taklit ederek öğrenmektedirler. Bununla birlikte insanlar sanat eserleri yapmakta ve şehirler inşa etmekte, daha sonra bu şeylere isimler vermektedir. Bu durum dilin kaynağının istilâhî olduğuna kanıt olamaz mı sorusuna İbn Teymiyye, âlemin ve Âdem'in ezelde yaratılması esnasında belirlenmiş bir ismin kişiler dünyaya geldikten sonra ilhâm edilmesi ile oluştuğu şeklinde cevap vermiştir.⁸¹ Yani Allah tarafından ezeli bir seviyede takdir edilen bir isim zamanı geldiğinde ilgili olduğu varlıkta beşer lisânı ile tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla tevkîflikteki genel kabul Allah'ın Hz. Âdeme ilk dili öğrettiği, zamanla çocuklarının bu dilleri öğrendiği ve yeryüzüne dağılmaları ile mevcut dil çeşitliliğinin oluştuğu şeklindedir.⁸² Bu anlayışa göre günümüzde var olan 2796 dil bu ilk dilden türemiştir.⁸³

Tevkîflik teorisi Platon'da ifadesini bulduğu şekli ile aslında bir dile kutsallık ve üstünlük sağlama çabasının bir sonucudur.⁸⁴ Bu iddianın en önemli kanıtına Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî'de (öl. 204/820) rastlamak mümkündür. Şafîî, Kur'an'da Arapça dışında kelimenin bulunmadığını iddia etmiş,⁸⁵ bir yönü ile Arapça'nın kutsal ve üstün bir dil olduğu tezini gerekçelendirmek istemiştir.⁸⁶ Hatta o bütün ilimlerin aslının Arapça üzere olduğunu iddia etmiştir.⁸⁷ Şafîî'nin bu iddiasını yorumlayan İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtibî (öl. 790/1388), Arapça'nın kalıp dili olması hasebi ile Arapların, yabancı kökenli de olsa aldıkları kelimeleri değiştirerek kendi dillerine mal ettiğini belirtmiştir. Şâtibî'ye göre Şafîî'nin "Kur'an Arapça'dır ve onda yabancı kelime bulunmamaktadır" iddiası, Kur'an'ın mâna ve üslup bakımından Arapların kullandığı dile indiği anlamına gelmekteydi."⁸⁸ Ne var ki Şafîî, Kur'an'da başka lisanlardan kelimelerin bulunduğunu iddia edenleri kötü niyetli mukallitler şeklinde nitelendirdi.⁸⁹ Ancak gerçek, Şafîî'nin "mukallitler iddialarını temellendiremezler" iddiasına aykırı bir şekilde tahakkuk etti. Hatta çok daha erken dönemlerde, Muhammed b. Tayyip el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eserinde *hayât*, *semâ* ve *ilâh* gibi kavramların İbranice'deki benzerlerine yer verdi.⁹⁰ Günümüzde ise kavramların aynı kültür evreni içerisinde yapı ve anlam dönüşümlerine uğraması kaçınılmaz görülmektedir. Bu vesile ile yapılan çalışmalarda Kur'an'da Arapça olmayan iki yüz yetmiş beş kelimenin var olduğu iddia edilmiştir.⁹¹ Hatta R^aHⁱM^e, K^eF^eR^e,

⁸¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 77.

⁸² Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 2/398-424.

⁸³ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 2003, 1/101.

⁸⁴ Platon, "Cratylus" *Complete Works: Dijital Edition*, 384a, 387c-d, 435d-e.

⁸⁵ Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Meketebetü'l-Halebi, 1940), 42-43.

⁸⁶ Hayri Kırbaçoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafîî'nin Rolü*, ed. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), s. 275.

⁸⁷ Şafîî, *er-Risâle*, s.34; İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 78. أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية

⁸⁸ İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasen (Mısır: Darü'l-İbn Affân, 1421), 2/49-50.

⁸⁹ Şafîî, *er-Risâle*, 42-43.

⁹⁰ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/404.

⁹¹ Kur'an'da tahaddi bildiren âyetler, Kur'an metnine benzer bir metnin ortaya konulamayacağı inancına delil yapılmıştır. Zamanla bu inanç hem lafızcı geleneğin ortaya çıkmasına hem de Arapça'nın kutsanmasına

H^eD^eY^a, R^aB^eB^e, H^aL^aD^a gibi Arapça'da var olan sülâsi kök harflerin İbranice'de de benzer anlamlara delâlet ettiği belirtilmiştir.⁹² Gelineen noktada, Kur'an'da, Arapça olmayan kelimelerin söz varlığı artık ispatlanmıştır.⁹³

Kur'an'ın Arapça indirilmesi bu dilin tevkîfliğine gerekçe yapılmıştır. Örneğin İbn Teymiyye Allah'ın âlemi altı günde yaratıp arşa çekildikten sonra Arapça ve İbranice dillerini yarattığını, insanı yarattıktan sonra da bu dilleri ona ilhâm ettiğini belirtmiştir.⁹⁴ Fakat İbn Teymiyye, Arapçanın birçok dilden daha mükemmel olduğu kabul edilse bile her dilde zamanı ve mekânı tarif eden tabirlerin farklı olmasının zaman içinde dilin ıstılâhî bir yönünün ortaya çıktığını itiraf etmekten kaçmamıştır. Bununla birlikte diller arasındaki yakınlık, onların birbirinden türediğine kanıt gösterilmiştir. Dolayısıyla dillerin mevzuatı belirlenmiş olmasa da insanlara dilleri konuşma kabiliyetinin verilmiş olması dilin kaynağını tevkîfî yapmaya yeterli görülmüştür.⁹⁵

Tevkîflik teorisini savunanlar insanların bir zaman bir araya gelip ıstılâhları belirledikleri, orada varlıklara isim koydukları düşüncesine karşılık böyle bir kanıtın olmadığını, dilin bilinmeyen bir zamandan beri tevatür yolu ile aktarıldığını belirtmişlerdir. Burada da hayvanların çıkardıkları seslerin rastlantısal olmamasını, onların birbirini anladıkları hususu hayvanların tevkîfî bir seviyede dile sahip oldukları anlamında yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu anlayışa göre kadim ıstılâhların isti'mal edildiği iddiası mümkün değildir. Çünkü Allah hayvanlara birbirlerinin arzularını anlamalarını sağlayacak sesleri, mentukları ilhâm etmiştir. Örneğin Mantıku't-Tayr,⁹⁶ karıncanın kendisine hitap edilmesi⁹⁷ gibi âyetler farklı açılardan dilin tevkîfliğine destek yapılmıştır.⁹⁸ Bu şekilde Farsça, Arapça ve Rumca gibi dilleri de tahsis edenin Allah olduğu belirtilmiştir. Fakat bütün bu dillerin Nûh tufanı esnasında gemide konuşulduğunu iddia etmek doğru mudur? Çünkü bütün dillerin Hz. Nûh'un gemisinden baki kalanların, Sam, Yâfes ve Ham soyundan olup da gemide yaşayanların dilinden türediği iddia edilmektedir.⁹⁹ Kur'an'da, "Nûh'un kavminden insanların zürriyeti baki kılınmış geri kalanlar terkedilmiştir" âyeti geçmektedir.¹⁰⁰ Bu çıkmazdan kurtulmak için İbn Teymiyye, tevkîfliği Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması üzerinden temellendirmiştir. Sonuç itibari ile Hz. Nûh'un evlatlarının konuştuğu bütün dillerin yaratılması bakımından Allah'a isnadı, bütün dillerin metafiziksel temeller

sebebiyet vermiştir. Mehmet Erkol, "Cennetin Dili Ya da Dinin Anlaşılmasında Dilin Kutsanması", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2010), Sayı: IV, s. 15.

⁹² Mürsel Ethem, *Kur'an'da İbranice Kelimeler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 22-38.

⁹³ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Kahire: Oriental Institute, 1938), .

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 79.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 80.

⁹⁶ en-Neml 27/16 *عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ*

⁹⁷ en-Neml 27/18 *قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ*

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 77.

⁹⁹ Ebül-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünya* (Dimeşk: Dârü'l-İbni'l-Kesîr, 2008), 92.

¹⁰⁰ es-Saffât 37/77-79

açısından tevkîfî olduğuna kanıt gösterilmiştir.¹⁰¹ Bu görüşü ile İbn Teymiyye'nin, en azından dilin türemesi noktasında ıstılâhîliğe kapı araladığı söylenebilir.

1.2. İstılâhîlik: Dilin, Uzlaşma ile İnşa Edilmesi

Dil teorileri, lafız ve mâna ile mâna ve hakikat arasındaki ilişkide ilâhî ve beşerî etkinin sınırlarını tespit etme çabasının bir sonucudur. Bu teoriyi diğerinden ayırmaya imkân sağlayacak ölçü ise mutlak ve mukayyet ile dinamik ve statik olanın nasıl bağdaştırılacağıdır. Bir şey zorunlu olduğunda ondan mümkün bir şeye yol açmak güçleşir. Dolayısıyla bütün bir resmi değiştirecek husus mutlak olanın içinde mukayyet olanın nasıl imkân bulacağıdır. Örneğin lafızların mânalara delâleti zorunlu olursa bir lafzın başka bir mânada kullanılması nasıl mümkün olacaktır. Bu nedenle lafız ile anlam arasındaki ilişkinin zâtî bir ilişki olmaması gerektiği belirtilmiştir.¹⁰² Fakat bu lafız ile mâna arasında delâleti sağlayan hiçbir ön nedenin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü lafızların mânaya doğrudan ve kendiliğinden delâleti olmasaydı ele alınan herhangi bir lafzın herhangi bir mânayı ifade edecek şekilde konulması hiçbir sebebe bağlı olmayan bir tercih olurdu ki bu imkânsız bir şeydir.¹⁰³ Dolayısıyla lafız ve mâna arasındaki delâlet ilişkisini tesis eden bir nedenin bulunması zorunludur. Tevkîfîlik teorisine göre bu neden Allah'ın belirlemesidir. Fakat dilin dinamik boyutu onun oluşumunda insan faktörünü dışlamamayı gerektirmiştir. Bu nedenle dilin sözleşme ile kurulduğunu belirten kelâmcılar bulunmaktadır.¹⁰⁴ Burada ıstılâhîlik, dilin insanlar arasında sözleşme ile inşa edildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵

İbn Teymiyye'ye göre Kelâmcılar arasında, bir toplumun ileri gelen akıllılarının bir araya gelerek şeylerin isimleri için "buna şunu diyelim" şeklinde belirlediklerini söyleyen ilk kişi Ebû Haşim Cübbâî'dir (öl. 321/933).¹⁰⁶ Bu görüş zamanla Mu'tezile'nin genel görüşü olarak yer etmiştir. Ebû Ali Cübbâî başta olmak üzere Mu'tezile'den bir grubun tevkîfîliği savunduğu bilgisi mevcut olsa da sıfatlar ve ilâhî kelâm konusundaki temel ilkeleri gereği Mu'tezile',¹⁰⁷ Eş'arîlerin aksine, dilin insan tarafından inşa edilen bir şey olduğu görüşünde ısrar etmiştir.¹⁰⁸ Kur'ân'da bu iddiayı destekleyen âyetlere müracaat edilmiştir: "Allah'ı bırakıp da taptıklarımız, sizin ve atalarımızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir."¹⁰⁹ Bu âyetten insanın varlıklara isim koyabildiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 78

¹⁰² Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhü't- Telhis-i Miftâhu'l-'ulûm* (Kahire: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1971), 570-571; Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meşalesi -Doktora Tezi* (İstanbul: MÜİF SBE, 2008), 165.

¹⁰³ Muhammed Abid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 43.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 2/397-424.

¹⁰⁵ Yıldırım, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", 99; Sönmez, "Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi ile İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", 183-210.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 75-6.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 2/396.

¹⁰⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/24.

¹⁰⁹ Yusuûf 12/40.

Mu'tezile ekolü, Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi konusunu mucize ve özel bir durum olarak algılar. Allah, bütün isimleri öğretmiş olsa bile Hz. Âdem'in insanlığın en başından kıyamet gününe kadar konuşacağı bütün dilleri bilmediğini, dillerin aileden çocuklara aktararak öğrenildiğini, Hz. Âdem'in çocuklarına aktardığı bütün dilleri varsaysak bile bunu konuşan birçok insanın Nûh tufanında boğulduğunu, kalanların da birbirinden ayrıldıktan sonra farklı dilleri konuştuklarını belirtmişlerdir.¹¹⁰ Buradan hareketle Mu'tezilî kelâmcılar, dilin insanlar tarafından üretildiğini savunmuşlardır.¹¹¹ Ebû Haşim Cübbâî, insanın dili vad' etmeye yetkin olduğunu söylemiştir.¹¹² Öte yandan her şeyi tecrübeye indirgeyen Mu'tezile'nin ıstılâh teorisi, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu şeklindeki tezleri ile tutarlıdır.¹¹³

İstılâh teorisini savunanlara göre dil zadece lafızların bilgisinden oluşmamaktadır. Dil zihinsel ve toplumsal boyutları olan çok yönlü bir yapıdır. Doğru şeyleri anlamak için sadece aynı sesleri dile vurmak yetmemektedir. Kelimelerin anlaşmada mutabakatı sağlayacak çerçeveye yani nesnelleşmiş bir anlama dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla ıstılâh ya da terim anlam gibi bir lafzın lügat mânasının dışında başka bir anlamda fikir birliği içerisinde kullanılabilmesi için dil unsurlarının uzlaşma ile kurulmuş olması gerekmektedir.¹¹⁴ Burada Kâdî Abdülcebbâr, bir annenin konuşmayı bilmeyen çocuğunu anlamasını, çocuğun maksadını önceden sezme bakımından sözsüz iletişimi, dilin ıstılâhîliğine delil göstermiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) da dilin muvâda'a, yani sözleşme ile inşa edilen bir sistem şeklinde görmüştür.¹¹⁶ Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210) ve Siraceddîn Urmevî (öl. 682/1283) gibi İbn Sînâ (öl. 428/1037) şârihleri de dilin ıstılâhî veya uzlaşma boyutunu bütünü ile dışlamamışlardır.¹¹⁷

Dilin uzlaşma ile kuruluşu anlamında ıstılâh teorisini savunanlar kendi savlarını desteklemek için ayrıca her peygamberin kendi toplumunun dili ile gönderildiğini ifade eden âyeti kanıt göstermişlerdir.¹¹⁸ Çünkü her peygamberin kendi kavminin dili ile gönderilmesi, dilin peygamberden önce var olduğunu göstermektedir.¹¹⁹ Ayrıca insanların Allah'ı zarurî bir şekilde bilmemeleri dilin insan aklı tarafından geliştirilebilir bir şey olduğuna işaret etmektedir. Aksi halde herkesin zorunlu olarak Allah'ı bilmesi icap ederdi ki bu mükellefiyeti ve dinî sorumluluğu iptal eden bir şey olurdu.¹²⁰ Bununla birlikte,

¹¹⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*, 92.

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, 77.

¹¹² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/14.

¹¹³ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/175-177; 550; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/58, 63-64; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân anil-metâin* (Beyrut: Daru'n-Nahde, ts.), 21-22; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7/166-170.

¹¹⁴ Cemâliüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1414), 2/516.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 7/101; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/396;

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16/1-25.

¹¹⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/18.

¹¹⁸ İbrâhim 14/4.

¹¹⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/18; Soner Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi*, 1. Baskı (Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yayıncılık, 2005), 244.

¹²⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/18-20.

ıstılâhların oluşması için öncesinde bir dile ihtiyaç duyulması, dilin tevkîflik boyutunun göz ardı edilmesini güçleştirmiştir.¹²¹ Bu durum dilin tevkîfi ve ıstılâhî boyutunu sentezlemeye imkân sağlayacak bir kök-dil teorisinin varlığını zorunlu kılmaktadır.

1.3. Meleke Teorisi: Dilin, Fitrî Bir Kuvve Üzerinden İstılâhî Olarak İnşa Edilmesi

Tevkîflik teorisinin temel çıkmazı dilin sözcük üretiminde beşerî katkısı yadsımasıdır. İstılâhîlik teorisinin temel çıkmazı ise insanın sözcük üretme, ya da dili vad' etme kapasitesinin ilâhî olduğunu göz ardı etmesidir. Bu durum orta bir yol olarak meleke teorisini ortaya çıkarmıştır. Bu teoriden bahseden ilk kelamcı Ebû Haşim Cübbâî olmuştur. Cübbâî ta'lîm-i esmâ ayetinde geçen *allama* عَلَّمَ kelimesini, dil yetisi anlamında, te'vil etmiştir.¹²² Fakat bu teoriyi sistemli bir şekilde ele alan Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950) olmuştur. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*'ta, lafzın cümleye dönüşmesinin serencamını vermektedir. Fârâbî'ye göre önce bir dilin harfleri ve o harflerden oluşan lafızları meydana gelir. Bu, ilk başta, onlardan rastgele birileri tarafından gerçekleştirilir. Onlardan biri, başkasına hitap ettiği esnada bir belirtmek istediğinde bir seslenmeyi veya bir lafız kullanır. İşiten de bunu muhafaza ederek o lafız ilk icat edene hitap ettiği esnada aynısını kullanır. Dolayısıyla ilk işiten bunu örnek alarak kullanmış olur. Böylece o ikisi, o lafız üzerinde anlaşmış ve uzlaşmış olurlar. Toplum içinde yayılıncaya kadar da anlatılmak istenen şey ait olduğu o lafızla söylenir. Sonra her ne zaman o toplumdaki bir insanın aklına birlikte bulunduğu kimselerden birine anlatma ihtiyacı duyduğu bir şey gelse bir seslenme icat ederek arkadaşına o şeyi gösterir; arkadaşısı da o seslenmeyi ondan işitir. Her biri onu muhafaza ederler ve onu o şeye delâlet eden seslenme yaparlar.¹²³

Fârâbî, daha sonra lafızların muvazaa ile tespit edilmiş anlamlara bağlanması şeklinde dilin kuruluşunu izah etmeye devam etmektedir. Fârâbî'ye göre vâzetme sürecinde gök, yıldız, yer ve içindeki fiziksel nesnelere ait kavramlar ortaya çıkmaktadır. Fârâbî daha sonra insanın fiilleri, fiillerin tekrarını ifade eden alışkanlıkların dile yerleştiğini söylemektedir. Alışkanlık melekelerinden sonra ahlâkî ve sanatsal melekeler gelişmektedir. Melekelerin gelişmesi ile birlikte tecrübe edilen bilgi yüklerinden hareketle bilinmeyen bilgilerle ilgili çıkarımları ifade eden akıl yürütme formları oluşmaktadır. Devamında ise pratik sanatların ve aletlerin bu gelişmenin farklı bir seviyesi olarak ortaya çıktığını aktarmaktadır. Fakat dilin canlı doğası burada durmaz. Fârâbî'ye göre ihtiyaçları elde etmeye imkân sağlayacak şekilde dilin gelişimi devam eder.¹²⁴

Dil ve düşünce ilişkisini *insilâh* kavramı içinde ele alan İbn Haldûn kök dili, meleke kavramı ile irtibatlandırırken gerekçesini de insilâh doktrini içinde izah ettiği tenzil teorisinde belirtmiştir. Ona göre "insan nefsinin beşeriyetten insilâh ederek *melekiyete* intikal

¹²¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Besyunî, 1. Baskı (Beyrut: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 1/143.

¹²² Ebü'l-Feth Osmân b. Cînî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cînî, *Hasâis* (Beyrut: Âmmetu'l-Kitâb, 1952), 1/40;

¹²³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 75.

¹²⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 76; Ernst Von Aster, *Bilgi teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945), 25.

edebilme istidadına sahip olması icap eder.”¹²⁵ Bütüncül bir perspektifi dikkate alan İbn Haldûn meleke nazariyesinde, dilin kaynağı problemini bilkuvve ve bilfiil şeklinde yeniden yorumlayarak inşa etmiştir.¹²⁶ İbn Haldûn şöyle demektedir: “İnsanlarda nefsi-natika bilkuvve bulunmaktadır. Duyulur nesnelere elde edilen bilgilerin ve nazarî kuvve ile elde edilen akılsal bilgiler yolu ile bilfiil hale gelmektedir. Nihayet bilfiil idrak mahzâ akıl haline gelmektedir. Böylece nefsi-natika kemale ermektedir.”¹²⁷ Platonculuğun akıl kavramını ifade eden bu açıklamayı, dilin kaynağı meselesinde eksene alınmasını gerektiği İbn Haldûn’un ifadelerinden anlaşılmaktadır. İbn Haldûn’a göre lisan insanın maksadını söze vurmak için dilinde zamanla yerleşen bir melekedir.¹²⁸ Bu meleke üzerinden sözcük üretimini de şu şekilde izah etmektedir. “Dildeki kelimeler herkesçe bilinip kullanılan anlamlar için üretilmiştir. Yeni ihtiyaçları karşılayacak bir anlam oluştuğunda onu muhataba aktarmaya imkân sağlayacak yeni bir kelime icat edilir.”¹²⁹

İbn Haldûn’un (öl. 808/1406) bu irtibatlandırması dillerin kaynağı ekseninde ileri sürülen tevkîfî ve ıstılâhî teorilerin mezcedilebileceğini göstermektedir. Bu yolu ilk öneren kelâmcılardan biri olan Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085), dilin ilâhî bir boyutunun bulunduğu ve insanın bu kök üzerinden belli vaz ve sigaları ürettiğini düşünmüştür. Bebeklerin konuşmasını örnek gösteren Cüveynî, dil ile sosyalleşme arasındaki bağlantıya dikkat çeken ilk mütekellimlerden biri olmuştur.¹³⁰ Gazzâlî de her ne kadar dilin kaynağı hakkındaki tartışmaları gaybî taşlamak şeklinde ifade etse de meleke nazariyesine yakın görüşler ileri sürmüştür. İnsanların dilin seslerini, kelimelerini inşa etmede yetkin olduklarını düşünen Gazzâlî’ye göre kök-dil tevkîfî olmakla birlikte fenomenolojik seviyesi ıstılâhî bir şekilde inşa edilmektedir.¹³¹ Fahreddîn Râzî ve Ebû İshâk İsferyânî (öl. 418/1027) de dilin hem tevkîfî hem de ıstılâhî yönlerinin bulunduğunu belirtmişlerdir.¹³²

Dilde meleke teorisi modern anlamda kök-dile tekabül eder. Bu görüşün en önemli kanıtını ileri süren Ebû Haşim Cübbâî, *allama* kelimesini tıpkı İbn Cinî gibi *akdara* şeklinde, dil yetisi anlamında, te’vil etmiştir.¹³³ Ragıp el-İsfahânî’ye (öl. 502/1108) göre *allame* kelimesi Allah’ın, Âdem’e kendisiyle konuşacağı bir güç vermesi ve Hz. Âdem’in de eşyaya isim

¹²⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/286, 289, 773, 889.

¹²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1014.

¹²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/461, 1/300.

¹²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1003.

¹²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/851.

¹³⁰ Gündüzöz, *Arapça’da Kelime Türetimi*, 244.

¹³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 180-181; *Maksadü'l-esnâ fi şerhi meâni esmâllahi'l-hüsnâ*, thk. Bessam Abdulvahab el-Camî, 1. Baskı (Kıbrıs: El-Cifan ve'l-Cabi, 1987), 7-10; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/23.

¹³² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/21; Muhammed Ersöz, *Kur’an’ın Dil Yapısı ve Kuran Kelimelerinin Terimleşmesi* (Erzurum: Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2014), 2014.

¹³³ Ebû'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinî, *Hasâis* (Beyrut: Âmmetu'l-Kitâb, 1952), 1/40;

koymasını ifade eder.¹³⁴ Muhammed Hamdi Yazır'a göre *ta'lîm-i esmâ* fitrî kabiliyet (hasîsa) iken¹³⁵ Said-i Nursî'ye (1878-1960) göre "ta'lîm-i esmâ, nev-i benî-Âdeme ilhâm olunan bütün ulûm ve fûnûnun talimini ifade eder."¹³⁶ Muhammed Esed'e (1900-1992) göre de ta'lîm-i esmâ'dan kasıt eşyanın kavramsal zeminini öğrenme, eşyaya isim koyma yeteneğini ifade etmektedir.¹³⁷ Bu şekilde ta'lîm-i esmâ insana ilim, konuşma, kültür ve medeniyet üretme kabiliyetinin verilmesi anlamında te'vil edilmiştir.¹³⁸ Ayrıca bu herhangi bir özel dilin ilhâm edilmesinden ziyade Hz. Âdem'in diğer varlıklar karşısındaki belirgin üstünlüğü şeklinde yorumlamıştır.¹³⁹ Müslüman düşüncesinde bu görüşün en önemli gerekçelerinden biri de halife kavramı etrafında işlenmiştir. Ta'lîm-i esmâ ile egemenlik arasında ilişki kurulmuş, Hz. Âdem'in eşyanın isimlerini meleklerden iyi bilmesi, insanın epistemolojik hakimiyetine kanıt gösterilmiştir.¹⁴⁰

Kök-Dil Teorisi, insandaki kök tasavvurları sağlayan verili potansiyelin duyu ve akıl yolu ile bilfiil hale gelmesi tezine dayanmaktadır. Bu anlamda bütün ıstılâhların üzerinde inşa edildiği kuvve fitrattır. Fitrî ve bilkuvve halde olan kök-dil bütün insanlar arasındaki ortak dilsel sistemi, bilincin üzerinde aktığı temel kodları ifade etmektedir. Her dil bu yeteneği kendisine temel kılarak kültür ve tarih kodları içerisinde oluşmakta ve gelişmektedir.¹⁴¹ Zira her uzlaşının kendinden önce bir uzlaşma zeminini zorunlu kılması, teselsüle sebebiyet vereceğinden en başından itibaren anlaşmaya imkân sağlayacak bir kök-dilin bulunması gerekmektedir.¹⁴² Burada, kök-dili kendisine temel yapan insan simge oluşturma yeteneği ile nesnelere isim vermekte ve ona kategoriler ekleyerek aktarmaktadır.¹⁴³ Açık ki dilin fitrî yönü olmadan insanların varlıklara isim koyması mümkün değildir. Aynı şekilde kök-dil olmaksızın düşünme ve konuşma gibi faaliyetler de mümkün olmayacaktır. Kavramların ifade ediliş biçimleri farklı olmasına rağmen dünyadaki insanların varlık tecrübeleri ile temel gramer kurallarının benzer olması başlangıçta kök-dil diyebileceğimiz bir melekeden bulunduğu işaret etmektedir.¹⁴⁴ Aynı fitrî tasarım üzerinde üretilen kelime ve semboller, toplumların dil ve kültür kodlarına göre değişmektedir.

¹³⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Savfân Adnan Davedî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 580-582, 720.

¹³⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayıncılık, İstanbul 1971. 1/310

¹³⁶ Said-i Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995), 401.

¹³⁷ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak - R. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 204.

¹³⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meâlî, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 42; Ferruh Kahraman, "Hazireti Âdem'e (a.s.) Öğretilen isimler: İnsanın Gerçek mahiyetinin Tezâhürü", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 11/ (2020), 39-63.

¹³⁹ Ellul, *Sözün Düşüşü*, 84-85.

¹⁴⁰ Gürbüz Deniz, "Kur'an'a Göre Hz. Adem (a.s.)'in Serüveni", *İslâmî Araştırmalar* 22/2 (2011), 92.

¹⁴¹ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986), 66, 121-124.

¹⁴² Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/20.

¹⁴³ Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yay, 2006), 16.

¹⁴⁴ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 43.

Sonuç olarak lafız-mana ilişkisinin Yüce Yaratıcı'nın takdirine bağlanması ile kelimelerin belirlenmesi de ilâhî bir zemine çekilmiş olmaktadır. Zira bir lafzı bir mâna ile ilişkilendiren insan değilse bu durumda dili ve dilin türetimini gerçekleştiren Allah olmaktadır.¹⁴⁵ Eğer dilin olgusal anlamda beşerî bir doğaya sahip olduğu anlayışı kabul edilirse bu durum dilin gelişmeye açık olması anlamına gelecektir. Ancak dilin ezeli bir belirlenmişlik içinde ortaya çıktığı hususu kabul edilirse, bu durumda, dilin en başından beri ilâhî bir belirlenmenin içinde var olduğu sonucu kabul edilmiş olacaktır. Açıkça görüldüğü üzere burada dilin insana, tabiata ve Allah'a bağlanmasına göre dil olgusu kapalı/statik veya dinamik/işlenmeye açık bir sistem haline gelmektedir.¹⁴⁶

2. İlâhî Mânaların Delâleti ve Onları İsimlendirmenin Mahiyeti

Kelâm ilminin en önemli konusu Allah'ın varlığı ve evrenle ilişkisi meselesidir. Bu durum kelâm ilminin tanımında yerleşik olup Kelâm ilminin diğer bütün meseleleri bu ana konu ile ilgilidir.¹⁴⁷ Bu böyledir zira Allah olmaksızın ne nübüvvetten ne de ahiretten söz edilebilir. Aynı şekilde büyük günah, hüsn-kubûh ve imân-amel gibi meseleler için de Allah'ın mevcudiyeti temeldir. Bu açıdan Allah'ın varlığı ve birliği, onun zât ve sıfatlarının mahiyeti, en önemlisi Müslümanların ilâhî hakikatleri doğru tasavvur edip etmediği meselesi önemlidir. Bu gerekçe ile tevhid ilmine büyük önem veren kelâmcılar İslâm'ın tanrı tasavvurunun şekillenmesinde önemli görevler icra etmişlerdir. Bununla birlikte şahid ile gâib âlemin kendine has dinamiklerinden dolayı bazı teolojik problemleri aşamamışlardır. Bu problemlerden biri de Allah'ın isimlerinin hakikat ve değerinin ne olduğu, adının *Allah*, *God* veya *Yahve* olmasını kimin belirlediği meselesidir. Araştırma mevzusunun dâhil olduğu şekli ile bu isimleri insanlar mı koymuştur, yoksa büyük ilâhî planın içinde takdir edilmiş olan, zamanı geldiğinde tahakkuk mu etmiştir?

İlâhî isimler meselesi teolojik dilin yapısından kaynaklanan bir anlama ve anlamlandırma meselesidir. Bu anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan dil sermayesi, toplumda kullanılagelen yerleşik dilin kelimelerine dinî-metafizik anlamların eklenmesi ile üretilmiştir. Zira kelimelerin yeni mânalar kazanmasında toplumsal dilsel, bilimsel ve psiko-sosyal değişimler etkili olmaktadır. Bu etkilerden en önemlisi ruhsal değişimlerle icra edilmektedir. Din değiştirme sürecinde sadece semboller değişmemekte, bir duygular setinden başka bir duygular setine geçilmektedir.¹⁴⁸ Kelimeler, bu değişim sürecinde, metafiziksel duygu ve düşüncelerle yeni anlam biçimleri kazanmaktadır.¹⁴⁹ Böylece toplumsal somut dil, metafiziksel anlamları taşıyan bir yapıya kavuşmaktadır. Bu şekilde

¹⁴⁵ Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi*, 283.

¹⁴⁶ Soner Gündüzöz, "Arapçanın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 4/2, 2004. 177-196, 181-184 <http://dergipark.gov.tr/marife/issue/37813/436627>.

¹⁴⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, thk. Ali Bav Malham (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 86; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf âlâ menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Âbid Câbirî (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 12.

¹⁴⁸ Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet* (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 28.

¹⁴⁹ Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1999), 82.

bir lisanın kültür havzası üzerinde dinî ve metafizik kavramları ifade etmek için üretilmiş nevi şahsına münhasır yapıya teolojik dil denir.¹⁵⁰ Din dili içinde kullanılan bütün teolojik kavramlar toplumda kullanılan kelimelerin asli mânalarına metafiziksel anlam boyutları eklenerek inşa edilmiştir. Dilde böyle bir uzlaşma olmaksızın dinî anlamların aktarılması imkânsızdır. Bu nedenle Allah, din, peygamber, şeytan, melek, ibadet, cennet ve cehennem gibi dinî terimlerin delâlet ettikleri hakikatleri çağırarak şekilde önceden inşa edilmiş olması gerekmektedir. Aksi halde dinleyenler için o sözcükleri dile vurmanın bir anlamı olmayacaktır. Nitekim dinî terimler, bu uzlaşmaya taraf olmayan bilim, felsefe ve diğer sosyal ilimlerde kullanılamamaktadır.¹⁵¹

İslâm dinini kabul eden insanlar aynı zamanda teolojik bir dilin inşa sürecine tanıklık etmişlerdir. Arap edebiyatının ilk düzyazı örneği olan Kur'ân ile Arap-Sâmî kültürünün kelimeleri din dilinin temel kavramları haline gelmiştir.¹⁵² Kelimeler yerleşmiş geleneksel terkiplerinden alınmış ve tamamen farklı ilişkiler sistemi içinde kullanılmak suretiyle, muhteva çarpması denilen derin ve etkili yeni anlamlarla buluşturulmuştur.¹⁵³ Bu yolla Arapların muhayyilesini tahrik etme kabiliyetindeki dinî semboller oldukları gibi muhafaza edilirken bu sembollerin animist, politesit ve totemist içerikleri yerine tevhid akidesinin muhtevası yerleştirilmiştir. Örneğin "Hacerü'l-Esved", animist bir kült ve kalıntı iken, İslâm onu tek Allah'a tapmanın bir vasıtası haline dönüştürmüştür. Aynı şekilde çokluk, bolluk, devenin göğsü, suyun toplandığı yer anlamındaki *bereket* kavramına, Kur'ân'da bütün bereketlerin doğrudan ve tek kaynağı Allah gösterilmek sureti ile her şeyde ilâhî hayrın devamlı olması, Allah'ın hayırda şanı olması şeklindeki bir anlam yüklenmiştir.¹⁵⁴ Bu durum kutsal kitapların kendisi ile indirildiği dilin, vahiy ile verilmediğini gösteren en önemli kanıtlardan biridir.

Kelâm'da dil, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân ve ilâhî kelâmın beşerî bir deyişi olan Arapça üzerinden insan zihnine yaklaştırılmaktadır. Bu ilişki zamanla dil ile dinin özdeşleştiği durumlar ortaya çıkarmıştır.¹⁵⁵ Öte yandan bu durum Kur'ân'ın, ilk olarak Arapça konuşan insanlara gönderildiği gerçeğini örtmez. Kur'ân'ın Arapça dilinde inmiş olması konuşulan dil dizgesi ile vahyin dil dizgesi arasında ayırım olmadığını gösterir. Zira dilden temel

¹⁵⁰ Koç, *Din Dili*, 1-15.

¹⁵¹ Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu 23 (1979): 505-531.

¹⁵² Claude Gilliot, *Books and Written Culture of the Islâmic World - Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday: Islâmicae Litterae Scripta Claudio Gilliot Septuagesimum Quintum Diem Nat Âlem Celebranti Dicata*, thk. Andrew Rippin - Roberto Tottoli (New York: BRILL, 2014), 59; Bernard Lewis, *Arabs in History* (New York: Oxford University Press, 2002), 147.

¹⁵³ Toshihiko İzutsu, *Kuran'da Allah ve İnsan* (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), 19.

¹⁵⁴ Isfahânî, *el-Müfredât*, 119; H.A.R. Gibb, *İslâm'da Dinî Düşünce Yapısı*, çev. Ergun Göze (İstanbul: Boğaziçi Yay, 1997), 24-25.

¹⁵⁵ Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, 1. Baskı (Mısır: Meketebetü'l-Halebî, 1940), 42-43; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/404; İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasen (Mısır: Darü'l-İbn Affân, 1421), 78. أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية. Hayri Kirbaşoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafîî'nin Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 275.

beklenti iletişim olduğu için Kur'ân metni de dilsel anlamları ve icra ettikleri işlevleri ifade etmektedir.¹⁵⁶ Esasında Arap toplumunda en başından beri Allah'ın isimleri ve bu isimlerin idrak edilen anlamları bulunmaktaydı. Bilindiği üzere İslâmiyet'ten önceki Arabistan'ın dinî yapısı kendinden önceki kadîm dinlerin izlerini taşımaktaydı. Arap kitabelerinde hatırlanmayacak kadar eski devirlerden beri Arabistan'ın Sebe', Semûd, Sefâ gibi bölgelerinde ibadet edilen *el-ilâh* veya *Allah* olarak çağrılan üstün bir Tanrı'nın ismi geçmekteydi. Rahmân ve Rahîm adları kullanılsa da Allah, en sık kullanılan Tanrı ismiydi.¹⁵⁷ Bu durum Allah'ın Kur'ân'da geçen isimlerinin, vahyin indiği kültürel çevrede bilindiğine kanıttır.

Kur'ân, Arapların yerleşik dinlerini, onların günlük hayatta kullandıkları kavramları düzeltmek sureti ile dönüştürmüştür. Bu yönüyle meseleye bakıldığında araştırmanın boyutlarını ortaya koyan sorular şunlar olacaktır: Allah'ın Kur'ân'da geçen isimlerinin İslâm öncesi Arap toplumunda kullanılıyor olması nasıl yorumlanmalıdır? Kur'ân'ın kendisi ile gönderildiği Arap dilinin kelimeleri düşünüldüğünde ilâhî mânalara delâlet eden lafızları belirleyen otorite nedir veya kimdir? Kur'ân'da geçmeyen *el-Hakku'l-Evvel*, *Mutlak Hakikat*, *Vâcibü'l-Vücûd* gibi isimler ile *şey*, *illet* ve *cevher* gibi kategorik sözcükler Allah'ı belirtmek üzere kullanılabilir mi? Bu kelimeler Allah'ın hakikatine ne kadar isabet etmektedir? Bu sorular ilâhî mânaların isimlendirilmesinin teorik çerçevesini belirlemektedir.

2.1. Kur'ân'da İsim ve Müsemma İlişkisinin Mahiyeti

Kelâm düşüncesinde, varlıkta ulûhiyetin esas olması gibi bilgide de vahiy esastır. Kelâmcıların Allah ve âlem tasavvuru vahiy ile bildirilen Kur'ân'a dayanmaktadır. Kur'ân, en yüce gerçeklik olan Allah'ın sözüdür. Kur'ân'da söz, ona dair anlam ve anlamın delâlet ettiği hakikat birbirinden tefrik edilmeksizin hak kabul edilmektedir. Bu durum kelâm inanç sisteminin en belirgin özelliğidir. Dolayısıyla dinî metinlerin literal boyutunu göz ardı edemeyen birçok kelâmcı varlıkları dilsel, zihinsel ve dış gerçeklik boyutuna göre ayırmamış, varlığın hakikati ile onun zihinsel ve dilsel boyutunu özdeşleştirmiştir. Eş deyişle hakikat, insanın düşünce dünyasına ait olan anlam ve kelimelerle özdeş kabul edilmiştir. Örneğin Mâtürîdî'ye göre "*mâ hüve rabbü'l âlemin?*"¹⁵⁸ âyetinde geçtiği şekli ile Firâvun'un Hz. Mûsâ'ya yönelttiği "*mâ hüve*" yani "o nedir" sorusunda kastedilen "*mâ ismuhû*" yani "onun ismi nedir" ifadesidir.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramsallaştırılması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 25.

¹⁵⁷ İsmâil R Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. Okan Kibaroglu (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999), 67-88; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 27.

¹⁵⁸ eş-Şuâra 26/126.

¹⁵⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu, 2. Baskı (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 197.

Kur'ân'da ulûhiyyetin tarifi isimlerle yapılmaktadır.¹⁶⁰ Ulûhiyyet tarif edilirken, muhataplar öncelikle Allah'ın isimleri ile buluşturulmaktadır.¹⁶¹ Fakat hiçbir isim, yaratıcının kendisinden bağımsız bir varlığa delâlet etmemekteydi. Kur'ân'da geçen *Alîm*, *Hâlık*, *Rezzâk* gibi sıfata ve yetkinliğe delâlet eden isimlerin Allah'ın zâtından ayrı müstakil varlıklar olduğu konusu hicri ikinci yüzyıldan sonra tartışma konusu yapılmıştır.¹⁶² Zikredenin cennete gireceğinin ifade edildiği hadiste geçen "doksan dokuz" sayısı ise Ebû Hureyre'den alınan bir rivayete dayanmaktadır. Fakat doksan dokuz ismin tümü Kur'ân'da geçmemektedir. Bu isimler Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri ile ilgili mânalardan haber vermek üzere daha sonra doksan dokuz tamamlanmıştır.¹⁶³ Gazzâlî'ye göre Allah'ın isimleri, mâna ve sayı bakımından bir sınırlamaya tabi değildir. Doksan dokuz sayısı en çok bilinen isimlerin tespit edilmesi ile elde edilmiştir.¹⁶⁴

Kur'ân'da sıklıkla "el" takısı ile belirtilen isimler yolu ile Allah, zihinde tasavvur edilebilmekte,¹⁶⁵ imana konu olabilmektedir.¹⁶⁶ Bu açıdan en güzel isimler şeklinde ifadesini bulan *esmâu'l-hüsnâ*, Kur'ân'da insanın idrak sınırları ile aşkın seviye arasındaki irtibatı sağlamakta, varlık alanı ile ilişkisi ekseninde Allah'ın zâtını tarif etmektedir.¹⁶⁷ Bu anlamda Allah'ın her bir ismi, O'nu layıkıyla tanımanın,¹⁶⁸ onu doğru bilmenin bir yolu olarak âyetlerde istihdam edilmiştir:¹⁶⁹ "En güzel isimler Allah'ındır. Bu nedenle O'na o güzel isimlerle

¹⁶⁰ İsim kelimesinin asıl anlamı irtifa, yükselme, yüksek manasına gelir. Yüce ve yükseklik anlamından dolayı Arapça'da gökyüzüne "semâ" denmiştir. Her şeyin çatısı anlamıyla etiket, işaret gibi manalara da göndermede bulunmaktadır. Zihnin varlıkla ilişkide şeyi tanımak için kodladığı alameti ifade eden isim sözcüğü, kişi olsun veya olmasın tekil manaya delâlet eden sembolü ifade eder. Bu şekilde şeye delâlet eden isim, herhangi bir zamanla gerekçelendirilemeyen tesis edici bir kavram olur. Herhangi bir meselede zikredilen yönlerden bağımsız olarak şeylerin mahiyetini ifade eden "tanım" dan; ortak veya benzer isimleri birbirinden ayıran "sıfat"tan; durumları niteleyen "na't"tan; fiilleri niteleyen "hal"den ayrılmaktadır. Bk. Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzumî - İbrahim Samraî (Beirut: Mektebetü'l-Hilal, 1988), 7/318; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibu'l-lugga*, ed. Muhammed Avdi Marab (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2001), 13/78; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arâb* (Beirut: Daru's-Sadr, 1414), 14/397; Ebû Hilâl Askerî, *Mü'cemü'l-füruku'l-lugga*, ed. Beytullah Bayat (Beirut: Müessesetü'n-Neşr, 1412), 30-32; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Tuhfetu's-Seniyye* (Riyad: Mektebetu Daru's-Salam, 1997), 7; Ruhullah Öz, *Sufi'nin Akiddesi: Molla Ahmed el-Ciziri Örneği* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 154-155.

¹⁶¹ Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*, (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 8.

¹⁶² Henry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (London: Harward University Press, 1976), 85.

¹⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Kitabu esmâillâhi ve's-sıfatihî*, thk. Muhammed Muhibuddîn Ebû Zeyd (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2009), 116; Muhammed Aruçi, *Albüdkâhir el-Bağdadî ve kitabuhu el-esmâ ve's-sıfat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1994), 69; "el-Esma ve's- Sıfat", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/420-421.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ*, 61.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 51.

¹⁶⁶ el-Haşr 29/62-64, el-Â'râf 07/180, el-İsrâ 17/110.

¹⁶⁷ Mustafa İslamoğlu, *Kur'ân'a Göre Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 28-29.

¹⁶⁸ el-En'âm 06/91.

¹⁶⁹ ez-Zümer 39/67.

dua edin. Onun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar yapmakta olduklarının cezasını çekeceklerdir."¹⁷⁰ Bazı âyetlerde bu isimler ardışık bir şekilde geçmektedir.¹⁷¹

Kur'ân'da Allah ismi, İslâm'ın Tanrı doktrinini temsil edecek şekilde konumlandırılmıştır.¹⁷² Her ismin bir ilâh olmasının önüne geçmek için Kur'ân'da Allah ismi, sonraki bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplamaktadır. Allah, zâtî varlığı bakımından tek; isim ve nitelikleri bakımından bir bütündür. Kur'ân'da bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: "*İster Allah isterse Rahmân deyin. Onu hangi isimlerle çağırırsanız çağırım o hep birdir. Bütün güzel isimler ve nitelikler onundur.*"¹⁷³ Dolayısıyla tıpkı "1" sayısının "10" sayısının içinde mündemiç olması gibi her isim Allah isminin bir tazammunu, O'nun birer belirme yeri, bir görünümüdür. Allah lafzı ile isimlenen zât için kesin olan şey, bu biçim için de kesin olur. Allah'ın her adı tüm isimleri ile nitelenmiştir. Her isim de hem zâta hem de kendisi için konulan anlama işaret etmekte ve her anlam ilgili olduğu adı talep etmektedir. O halde adın, zâta kanıt olması ve tüm ilâhî isimlerin de zâtı işaret etmesi bakımından her isimde aynı zamanda bütün diğer ilâhî isimler de temsil edilmektedir.¹⁷⁴ Bu tasavvur tevhidin birkaç türü ile kayıt altına alınmıştır. Birincisi tevhîd-i zât cihetiyledir. Allah zâtı bakımından birdir. Buradaki birlik *Vâcibü'l-Vücûdu* küllî seviyede belirtmektedir. *Vâcibu'l-vücûd*'un küllî olmasının hikmeti, ontolojik olup birden fazla vacip varlığın olmayacağına dair hariçten getirilen delile dayanmaktadır.¹⁷⁵ İkincisi ise sıfatların tevhîd-i cihetiyledir. Buna göre Allah ismi diğer bütün isimlerin anlam evreni üzerine yerleştirilen küllî düzeydeki bir adlandırma olmaktadır. Böylece tıpkı Hz. Âdem'in bütün beşeriyetin formlarının birliğini temsil etmesi gibi Allah kelimesi de gerçek ilâha delâlet etmekte ve *Esmâü'l-Hüsna* şeklinde ifade edilen bütün isimlerin anlamlarını kapsamaktadır.¹⁷⁶

Kur'ân'da bulunmayan *cevher*, *şey*, *Vâcibü'l-vücûd*, *Kadir-i Mutlak* gibi birçok kelime ilâhî mânaları belirtmek için daha sonra ihdas edilmiştir. Bu durum ilâhî isimlerin, lafız ve mâna bakımından Allah'ın zâtında bir hakikate delâlet edip etmediği meselesini gündeme getirmiştir. Yani isimler ya Allah'ın zâtı ile birlikte hakikî bir anlamla vardır ya da isimler sıfat ve fiilleri tesmiye eden şeyler olarak beşerî dil ile ilâhî anlamları çağırarak üzere seçilmişlerdir.¹⁷⁷ Karar verilmesi zor bu durum karşısında kelâmcılar, Kur'ân'da belirtilmeyen isimlerin Allah'a isnadı konusunda temkinli davranmışlardır. Kelâm'da Allah'ın tüm noksan sıfatlardan tenzîh edilmesi için selbî bir metot izlenmiştir. Allah'ın bir

¹⁷⁰ el-Â'râf 07/180.

¹⁷¹ el-Haşr 59/22-24.

¹⁷² Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1403), 34.

¹⁷³ el-İsrâ 17/110.

¹⁷⁴ Tesmiye-isim ve müsemma arasındaki ilişki için Bk. Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Levamiü'l-beyyinât şerhü esmâillâhi ve's-sıfat*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn (Mısır: Matbaatü's-Şerefiyye, 1323), 03-10.

¹⁷⁵ Talha Hakan Alp, *Mantık: İsağoci Tercümesi* (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2012), 8.

¹⁷⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, 34.

¹⁷⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 258-261.

olması cisim, araz ve cevher arasında eşi benzeri olmaması anlamında değerlendirilmiştir.¹⁷⁸ Bazı kavramlar için çok daha sert yaklaşımlar sergilenmiştir. Örneğin Mâtürîdî, âlemin ezeliğini savunanları eleştirirken Allah'ın *illet* diye bir isminin olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁹ Gazzâlî de Hıristiyan ve filozofların cevher kelimesini zamir olarak kullanmasına karşı çıkmıştır. Gazzâlî, aklın isimlendirmelerde bulunmaktan imtina etmeyeceğini belirtmiş, fakat *dil* ve *şeriat* açısından Allah'a cevher demeyi uygun görmemiştir.¹⁸⁰ Dil açısından mecaz olsa da yüceltici bir mânada olmadığını, şeriat açısından da böyle bir iznin bulunmadığını belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre Allah'ın izin vermediği isimlerle tanımlanması uygun değildir.¹⁸¹ Fakat Allah için şey denilmesinde bir beis görülmemiştir. Gazzâlî'ye göre hareketin haddinin intikal olması gibi mevcudun haddi de şey'dir. Dolayısıyla var olması anlamında Allah'a şey denilebilir. Fakat bunlar zamir anlamında kullanılmamalıdır.¹⁸²

Allah için şey denilebilir mi konusunda Mu'tezilî kelâmcılar epistemolojik bir tahsise gitmişlerdir. Örneğin Ebû Hâşim'e göre şey kendisinden haber verilen her varlık için kullanılabilir. Dolayısıyla Allah için şey denilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁸³ Fakat meseleyi tecsîme götüren yorumlar da ileri sürülmüştür. Hişam b. Hakem dildeki zahiri anlam ile mânayı özdeş gördüğü için Allah'ın şey veya mevcut olmasını *cisim* anlamında değerlendirmiş,¹⁸⁴ stoacı düşüncesi ile İbrahim en-Nazzâm'ı (öl. 231/845) ve Ebû Osman el-Câhız'ı (öl. 255/869) etkilemiştir.¹⁸⁵ Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini materyalist bir yöntemle tasarladığı için Hişam b. Hakem müşebbihe ve mücessime akımın ilk temsilcisi olmuştur.¹⁸⁶ Şehristânî'nin (öl. 548/1153) bildirdiğine göre Hişam b. Hakem (öl. 179/795) bu düşüncelerinde yalnız değildir. Örneğin Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî, (öl. 319/931) Allah'ın cisim olduğunu ancak yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediğini iddia etmiştir.¹⁸⁷

Kelimelerin tarif edici fonksiyonu onların insanın zihin dünyasına ait semboller olduğuna işaret etmektedir. Nitekim her dilde bir varlığın farklı kelimelerle isimlendirilmesi onları insan zihninin bir ürünü olarak düşünmemiz için güçlü bir gerekçedir. İsimlendirmeden kasıt varlıktaki tarif ve anlamın açığa çıkarılması; İsmın, müsem mânânın esâmesi olup ona

¹⁷⁸ Eş'arî, *el-Makâlât*, 155-159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/44.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98.

¹⁸⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 46; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 107.

¹⁸¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 108; *el-Maksadü'l-esnâ*, 148.

¹⁸² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 21.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 2012), 146; Şehristânî, *Nihaytü'l-ikdâm*, 151.

¹⁸⁴ Eş'arî, *el-Makâlât*, 523.

¹⁸⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Abdulhamîd Muhyiddîn (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 49-50.

¹⁸⁶ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 64.

¹⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 141.

delâlet eden bir simge ve ona kıyasla düşünülebilen itibari bir şey olması,¹⁸⁸ ayrıca ismin dış dünyada müsemâmâdan bağımsız bir hakikatinin bulunmaması gibi hususlar lafızların gerisindeki mâna ve hakikatın asıl olduğunu kanıtlamaktadır.¹⁸⁹ İsimlerin hakikate işaret eden temsillerden ibaret olduğu konusunda önemli bir tespit de Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/850) ile Hanbeli mezhebinden bir kişi arasında gerçekleşen bir diyalogda ortaya çıkmaktadır. Rivayete göre Hanbelî mezhebinden bir kimse kâğıdın üzerine “Allah” kelimesini yazdıktan sonra Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’a “gözleriyle gördüğün halde bunun Allah olduğunu inkâr mı ediyorsun” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl cevap olarak başka bir kâğıda yine “Allah” lafzını yazdıktan sonra “ikisinden hangisi Allah” şeklinde soru ile karşılık vermiştir.¹⁹⁰

İsim ile müsemâmâ arasındaki ayrımı bu şekilde ortaya koymak dil, düşünce ve varlık ilişkisi bakımından ilâhî isimlerin mahiyetini belirlemede bir yöntem sunabilir. Fakat Kelâm sisteminin belirgin yönü ilâhî söz ile hakikati aynılaştırmasıdır. Bu durum isim ile müsemâmâ ilişkisinin Hristiyan teolojisinin etkisi ile zât ve sıfat problemine dönüşmesine yol açmıştır. Böylece İslâm öncesinin kültürel ortamında şekillenen ve vahyin taşıyıcısı olan kelimeler doğrudan Allah’ın zâtı ile özdeş hale getirilmiştir.

2.2. İsim ve Müsemâmâ İlişkisinin Zât ve Sıfat Problemine Dönüşmesi

Kur’ân’ı Kerîm’de, hem isimlerin tahsisinde hem de Kur’ân’da geçmeyen isimlerin değeri konusunda temel ilkeler bildirilmiştir. Bununla birlikte Kur’ân, İslâm düşüncesinin bütün teorik problemlerini kuşatmaz. Örneğin zât ve sıfat ilişkisi doğrudan Kur’ân’da geçmemektedir. Sıfatlar problemi hicri ikinci yüzyıldan sonra tartışılmaya başlanmıştır.¹⁹¹ Bu meselenin İsrailiyât metinlerinin yanı sıra mantık ve atomcu nazariyelerin ulûhiyyet alanına tatbiki ile oluştuğu, Neo-Platonculuktan Hristiyanlığa ve oradan İslâm düşüncesine sirayet ettiği belirtilmiştir.¹⁹² Yahudiliğin Tanrı tasavvurunun Müslümanları teşbihe sevk etmesi gibi,¹⁹³ Hristiyan teolojisinde yer alan parçalı inanç sisteminin de Müslümanların Tanrı tasavvurunu etkilediği iddia edilmiştir. Ne oldukları konusunda Hristiyanların da ihtilaf ettiği teslisin unsurları vücûh ve sıfatlar, tek bir cevher ile üç nitelik ya da üç şahıs şeklinde yorumlanmıştır.¹⁹⁴ Bu anlayış şahıs, nitelik, anlam veya vecih boyutları ile kelâm düşüncesine geçmiştir. Süreç içinde bu mesele kelâm sisteminde farklı bir boyut kazanmasında belirleyici olmuştur. Hariçte zâttan ayrılmayan niteliklerin zihinde ayrılıyor olması vehmi, onların müstakil varlıklar şeklinde tasarlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu

¹⁸⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Şam: Ma'hedi İlmî, 1964), 279; Eyub b. Musa el-Huseynî Ebü'l-Bekâ, *Külliyât mu'cem fi mustalahât ve'l-furuğu'l-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Masrî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1433), 29-30, 393.

¹⁸⁹ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 529; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16; El-Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 85.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid İz (Kahire: Şirketü'l-Misriyye, 1384), 1/3.

¹⁹¹ Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 85.

¹⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 33,19; Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 85-86; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 75, 77-78.

¹⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 105

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5/82.

da her ismin bir ilâh olması vehmine yol açmıştır.¹⁹⁵ Böylece Allah'ın yetkinliğini belirten bir sıfat, sanki başka bir ilâhmış gibi vehimde zâtın karşısına çıkarılmıştır.

Kelâmcıların fikrî bir mücadele içinde oldukları Hristiyan gruplar, sıfatları zâttan ayrı kurgulamış, Tanrı'nın kelâmını beşer seviyesine indirgemiş ve Hz. İsa'nın bedeninde maddi bir forma dönüştürmüşlerdi.¹⁹⁶ Kur'an'ın nihaî hakikat konusunda Hristiyan teolojisine açık tepkisi tecsîm ve teşbîh konusunda duyarlı olmayı gerektirmekteydi. Kur'an boyunca âyetler Allah'ı insanın algı dünyasına yaklaştıran teşbîh ile onu maddeleştirmeden uzaklaştıran tenzîh arasında bir dengededir.¹⁹⁷ Kelâmcılar *ta'til* ve *ta'addüde* yol açmadan *tenzîhi* ve *takdîsi* sağlamak için Allah ile âlemi birbirinden ayıracak ilkeler yerleştirmişlerdir. Bu anlamda en çok başvurdukları kavram kıdem ilkesidir. İbn Hazm'ın kıdemi, maddi şeylerin bir sıfatı olmasını gerekçe göstererek Allah için kullanılmasını doğru bulmadığı görüşleri hariç tutulursa; kelâmcıların çoğu, kıdemi zât ve sıfat ilişkisinde belirleyici bir ölçü olarak kullanmıştır.¹⁹⁸ Kelâmcılar arasında âlemin varlık ve zaman bakımından hâdis olduğu,¹⁹⁹ Allah'ın ezelden beri bütün tanrısal yetkinliklere sahip olduğu konusunda mutabakat vardır. Fakat Allah'ın âlemlerle ilişkisini belirten sıfatlar konusunda böyle bir mutabakat bulunmamaktadır.

Kadîm Allah ile *hâdis âlem* arasındaki bağlantıyı sağlayan sıfatların ve onları belirten lafızların hakikati kelâm ilminin tartışılan meselelerinden biridir.²⁰⁰ Mu'tezile kelâmcıları Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan sıfatları müstakil tasavvurlar şeklinde ele almanın, ta'addüd-i kudemâya yani birden fazla ezeli varlık inancı ile tevhide zarar vereceğinden sıfatları, zât içinde onun bir yetkinliği şeklinde yorumlamış, lafızları da beşerî dilin doğasına bağlamıştır.²⁰¹ Mu'tezile'ye göre haricî bir ilim ve kudretle kadîr ve alîm olanlar hâdis varlıklardır.²⁰² Bu nedenle İbn Meymûn üzerinden Yahudi tevhid

¹⁹⁵ Eş'arî, *el-Makâlât*, 529; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16; Bâkîllânî, *et-Tevhîd*, 85.

¹⁹⁶ Hans Mol, thk., "Trinity and Truth", *Calvin for the Third Millennium* (ANU Press, 2008), 5-10, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt24h3nv.5.6>.

¹⁹⁷ Daud Rahbar, *God of Justice*, 7-10.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/117.

¹⁹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, "el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmuâtü'r- resâil*, thk. İbrâhim Emin Muhammed (Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989), 606; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 173, 186-189, 192, 209-221; Kâdî Abdülcebbar, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra (Kahire: Dârü'l-Hilal, 1971), 173-177; Josef Van Ess, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen 12/1 (01 Şubat 2014), 385; Bekir Topaloğlu, "Hudus", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/304-309; Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdî, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Cemalettin Erdemci (Ankara, 2009), 0-164.

²⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 661; Eş'arî, *el-Makâlât*, 543; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 5/238; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/152; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152, 187-188; Nesefî, *Tabsîrâtü'l-edille*, 1/61; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Meşhed: Camietü'l-Meârif, ts.), 214.

²⁰¹ Şehristânî, *Milel ve nihâl*, 44-45; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/241-254.

²⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. el-Huseyn (Kahire: Mektebetü'l-Vehb, 1996), 162-167.

düşüncesini de etkileyecekleri bir yöntemle sıfatları,²⁰³ Allah'tan kusurlu mânaları nefyeden selbî bir eksenle ele aldılar.²⁰⁴ Örneğin “Allah alimdir” cümlesinde geçtiği şekli ile bir yargıda bulunmak Allah'ın bir sıfatından haber vermektir. Fakat bu yargı Allah'ın ilminin olup olmadığını değil, yokluğu tartışmaya açılmamış şekilde Allah'ın ilminin var olmasını belirtmeliydi. Öte yandan bu anlama biçimini sıfatları ortadan kaldırmak şeklinde yorumlayan selefi ekol sıfatları zâttan ayrı ve ondan bağımsız ezeli-ebedî varlıklar intibamı verecek şekilde ele almışlardır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, “sıfatlar zâtın ne aynısı ne de gayrisidir” diyerek her iki duruşu da eleştirmişlerdir.²⁰⁵ Kendilerine göre sıfatları zâtle aynılaştırmak onları inkâr anlamına gelmekteydi.²⁰⁶ Fakat sıfatları zâttan bütünüyle ayrı tutmak da birden fazla ezeli varlığın bulunuşunu îma etmekteydi. Mâtürîdî bu paradoksta sıfatları mânaları itibari ile ezeli, tahakkukları itibari ile hâdis anlamında yorumlayan bir yönteme gitti.²⁰⁷ En çok tartışılan sıfatlardan *alîm*, *kadîr*, *semî* ve *basar* gibi nitelemeleri manevi sıfatlar şeklinde isimlendirdi.²⁰⁸ Bu isimler Allah'ın kusurlarını nefyetmekte, yetkinliğini belirtmekteydi. Allah'ın ezelde âlim ve kadîr olması onun ezelde cahil ve aciz olmaması anlamında kabul edildi.²⁰⁹ Fakat lafzın mâna ile zâta bağlanması onları isimlendirmedeki beşerî katkıyı teklif edilemeyecek hale getirdi. Zira isim ile müsemma ilişkisi Halku'l-Kur'ân tartışmalarının gölgesi altına çekildi.

2.3. İlâhî Mânaların İsimlendirilmesinde Tevkîfîlik ve Istulâhîlik

Mu'tezilî kelâmcılar sıfatlar meselesinde dil, düşünce ve varlık unsurunu birbirinden ayırarak Allah'ın kadîm oluşunu ispatlamaya çalıştılar. Bunun için zaman ve mekân tasavvurundan arındırılmış masdar haldeki isimlerin kudemini reddettiler. Allah'tan ayrılması halinde ulûhiyeti zedeleyecek yetkinlikleri de zâtın aynısı olarak ele aldılar. Bunun dışında kalan sıfatları da zâtle özdeş başka bir yetkinliğin âlemin işleyişi içindeki tazammunu şeklinde değerlendirdiler. Örneğin *halk* fiili, *kudret* yetkinliğinin; *kelâm* fiili de *ilim* yetkinliğinin bir tazammunu olarak konumlandırılmıştır. Ne var ki bu mantıksal sistem içinde Kur'ân'ın muhdes olduğu hususu kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Yani Allah'ın muhdes âlemlerle ilişkisi ne ise Kur'ân ile ilişkisi de o dur. Âlem, kadîm olmayacağına göre âlemin içinde gönderilmiş Kur'ân'ı Kerîm de kadîm olamazdı. Allah dışındaki her şey

²⁰³ Ebû İmrân Mûsâ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 58.

²⁰⁴ Eş'arî'ye göre Aristo'dan etkilenen Ebü'l-Huzeyl ve Nazzâm sıfatları selbî bir şekilde yorumlamışlardır. “Allah kadîrdir” demek “Allah aciz değildir” anlamına, “Allah alimdir” demek “Allah cahil değildir” anlamına gelir. Bk. Eş'arî, *el-Makâlât*, 167, 485; Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, 34-35.

²⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/126.

²⁰⁶ Ehl-i Sünnet ekolü zât ve sıfat ilişkisini değerlendirirken insan üzerinden analogi kurmuşlardır. Örneğin ilmin insana göre konumu onda zaid bir manâ ile durduğunu göstermektedir. Eş'arî, *el-İbâne*, 48; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 198; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/295.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128-129.

²⁰⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/204.

²⁰⁹ Sabri Erdem, “Ma'nevi Sıfatlar Üzerine”, *AÜİFD* 44/1 (2003), 70.

sonradan var edildiğine göre Kur'ân da sonradan yaratılmıştır. Bu mantıksal sonucu gerekçelendirmek üzere âyetlere müracaat edilmiştir. Gerçekten de Kur'ân'da Allah'ın, "her şeyin yaratıcısı olduğu,"²¹⁰ "bir şeyin olmasını dilediğinde ona ol demekle var ettiği" âyetleri bu görüşü desteklemektedir.²¹¹

Halku'l-Kur'ân meselesinin toplumsal etkilerinin derinleşmesinden dolayı Kur'ân'ın dil, düşünce ve varlıksal muhtevasını birbirinden ayrılması zorunluluk oluşturmuştur. Böylece lafız ve mâna ikilisi üzerinden isim ile müsemma ilişkisi yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Ebû Hanife'nin görüşü Kur'ân âyetlerindeki dil, düşünce ve varlık irtibatının doğru kurulması konusunda önemli bir yöntem sunmuştur. Ebû Hanife'ye (öl. 150/767) göre "Allah'ın Kelâmı mahlûk olmayıp zât ile kâim ve kadîmdir. Durum böyle iken Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen bir kimse dinden çıkmıştır. Fakat tenzilde durum farklıdır. Tenzil zâtın ne aynı ne gayrısıdır. Bunun dışında mushaflarda yazılan harfler ve dilde duyulan sesler kalır ki bunlar da mahlûk olup insanın anlamasına yardımcı olması için üretilmiş simgelerdir."²¹² Ebû Hanife'nin bu görüşünden onun ilâhî hitâbın mahiyetini Allah'ın *kelâm sıfatı*, *mânanın indirilmesi* ile *kâğıt ve yazıdan oluşan kitap hali* olmak üzere üç parçaya böldüğü anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımından Ebû Hanife'nin ilâhî hakikatleri mefhûm bakımından tevkîfî; söz ve lafız bakımından ıstılâhî bulduğu sunucunu çıkarmak mümkündür.

Kelâm sisteminde dil, düşünce ve hakikat ilişkisinin imanla sıkı ilişkisi dinden çıkmamak için hassas olmayı gerektirmekteydi. Bu nedenle Eş'ârî, ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki görüşlerini temellendirirken Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tezi etrafında meseleyi tartışmıştır.²¹³ Eş'ârî'ye göre Kur'ân'da Allah'ın ezeli ve ebedî isimleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân mahlûk olmayıp Allah'ın mütekellim olmamasının düşünülmeceği bir seviyede O'nun ezeli kelâmıdır.²¹⁴ Kur'ân'ın mahlûk olması durumunda ise Allah'ın isimlerinin mahlûk olması gerekecek, bu durum onun birliğinin ve kudretinin de mahlûk olması anlamına gelecektir. Bu anlamda ilâhî isimler, bizim Zeyd veya Ali'yi isimlendirmemiz gibi Kur'ân'da muhdes bir biçimde yer bulmaz. Dolayısıyla Allah'ın isimleri bir mânaya ve sığara binaen konulmuş lakaplar olmayıp zâtla kâim mânalardır.²¹⁵ Hatta "tebâreke"²¹⁶ kelimesi onun isimlerinin mahlûk olmadığına delâlet eder.²¹⁷ Zira âyette geçtiği üzere onun vechi yani zâtı baki kalacaktır.²¹⁸ Bu durum Allah'ın isimlerinin kadim olmasını, mahlûk olmamasını gerektirir. Aynı şekilde kudreti, ilmi ve yüceliğini ifade eden sıfatlar da mahlûk değildir. Bu nedenle Eş'ârîlik itikadında Allah'ın isimlerini lakaplar olarak görmek ile ona yeni lakaplar takmak caiz görülmemiştir.²¹⁹

²¹⁰ el-Enâm 06/102

²¹¹ en-Nahl 16/40

²¹² Numan b. Sabit Ebû Hanife, *İmam Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 2.

²¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/223, 16/152-156; Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fi üsûli'd-dîn", 195;

²¹⁴ Eş'ârî, *el-İbâne*, 88-89.

²¹⁵ Eş'ârî, *el-İbâne*, 151.

²¹⁶ er-Rahmân 55/78.

²¹⁷ Eş'ârî, *el-İbâne*, 73.

²¹⁸ er-Rahmân 55/27

²¹⁹ Eş'ârî, *el-İbâne*, 151.

Mümin kimse de anlamlarının Allah'ın zâtında hakikî bir şekilde bulunduğunu kastetmelidir. Eş'ârî buradaki problemi isimlerin mânalarını zâta yükleyen bir çözüm sunmaktadır. Allah'ın zâtını ifade eden mânalar olması ve mânaların Kur'ân'da lafızlarla belirtilmesi demek onun zâtından ayrı olmaması demektir. Eş'ârî'ye göre Allah'ın isimleri onun dışındadır diyen yanlış yoldadır.²²⁰ Dolayısıyla Kur'ân ve sünnette yer almayan isim ve sıfatlarla Allah'ın çağrılması caiz görülmemiştir. Bu durum isimlendirmenin Eş'ârîlikte ilâhî bir belirlenmişliğe sahip olduğu inancına işaret etmektedir. Sonuç olarak Eş'ârîlikte isimlerin mahiyeti hakkında nass esas alınmış ve isimlerin ıstılâhîliği yerine tevkîfîliği kabul edilmiştir.²²¹ Gazzâlî de sıfat ve isim arasındaki ayrımı dikkate alarak sıfatları ıstılâhî, isimleri de tevkîfî kategoriye almıştır. Müheymîn gibi bazı isimlerin müştak olmamasını, isimlerin tevkîfîliğine kanıt göstermiştir.²²²

Mâtürîdî, isimlerin insan tarafından Allah'a nispet edilen yakıştırmalar olduğunu iddia eden el-Ka'bî'ye cevap olarak, Allah gerçekte Alîm, Kadîr ve Hâlik olarak nitelenmiştir şeklinde cevap vermiştir. Allah'ın, kendisini olması gereken isimlerle tesmiye; zâtını olması gereken sıfatlarla tavsif ettiğini belirtmiştir.²²³ Mâtürîdî, Kur'ân'ın peygambere hakkı ile bildirildiğini, ona haricî hiçbir şeyin karışmadığını, insanların ve cinlerin toplanıp mislini yapamayacaklarını ve Kur'ân'ın Allah tarafından korunduğunu savunmuştur.²²⁴ Dolayısıyla mümin kimse de anlamlarının Allah'ın zâtında hakikî bir şekilde bulunduğunu kastetmelidir. Bununla birlikte Mâtürîdî, Allah'a nisbet edilen isimleri, kendileri ile ulûhiyyetin niteliklerinden haberdar olmayı sağlayacak bazı mânaların zihne yaklaştırıldığı semboller şeklinde konumlandırmıştır. Mâtürîdî'ye göre gerçekte bu kelimeler Allah'ın isimleri değildir. Zira "hiçbir şey onun benzeri değildir."²²⁵ Tenzîhe aykırı bazı mânalar da bu arada zihne gelebileceği için Allah'ın zâtını isim ve sıfatlarla nitelendirirken selbî boyutu ile değerlendirilmelidir. Fakat Mâtürîdî insanî perspektifi bütünüyle göz ardı etmez. Mâtürîdî'ye göre dil açısından sabit olan şeyler Allah'a nisbet edilebilir. Fakat yaratılmışlara ait özellikler hakikat mânası ile nisbet edilemez.²²⁶ Bu görüşlerinden hareketle Mâtürîdî'nin isimleri, zata taallukları bakımından tevkîfî; lafız bakımından ıstılâhî bulduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Allah'ın Kur'ân'da yer alan isimlerinden biri el-Hak'tır. Varlık, gerçeklik ve sabitlik anlamlarına gelen hak kelimesi Allah için kullanıldığında zât ve sıfat bakımından mutlak olmasını belirtir. Bu temel yapı üzerinden ta'lîm-i esmâ meselesine bakıldığında insan aklı açısından Allah'ın gerçekliğinin üç farklı tezahürü olduğu anlaşılmıştır. Bunlardan birincisi

²²⁰ Eş'ârî, *el-İbâne*, 22.

²²¹ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/24; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/101; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/396.

²²² Zeccâc, *Tefsir-u esmâillahi'l-hüsnâ*, 33.

²²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 20 10, 108, 113.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 206.

²²⁵ eş-Şûrâ 42/11.

²²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 107, 159-163.

hiçbir tasavvura indirgenemeyecek kadar aşkın olan Allah'ın zâtıdır. İkincisi bu mutlak zâtın vahiy ve tabiat kitabı ile insanın zihin dünyasında oluşan tasavvurudur. Üçüncüsü de bu tasavvuru beşerî dünyanın dil ve düşüncesi içinde dolaşıma sokan sembolik biçimdir. Başka bir deyişle insan Allah lafzını söylediğinde bu kelime hem zihindeki tasavvura hem de aşkın Mutlak Zât'a delâlet etmektedir.

Kelâmcıların ilâhî manaların isimlendirilmesi meselesindeki görüşleri onların zât ve sıfat anlayışları ile paralellik arz etmektedir. Zira Allah'ın bir ismi olması bakımından bazı kelimelerin hem anlam hem de lafız olarak kadîm bir belirlenmişliğe sahip olup olmadığı meselesinin ortaya çıkması aynı zamanda Kelâm'da ilâhî mahiyet konusundaki tartışmaların bir devamıdır. Araştırmada belirtildiği üzere ilâhî isimler ezeli bir belirlenmişliğe sahipse, bu durumda her ismin Allah'a izafe edilmesinin kaynağı da ezeli olacaktır. Ayrıca beşer dilinde ifade bulan isimler Allah'ın adları ile aynı ise bu da tecsime yol açacaktır. İsimler Allah'ın zâtından ayrı ve gayrıdır denilse birden fazla ezeli ve ebedî varlık olacaktır. Bu kadar çok sayıda ezeli ve ebedî varlığın bulunması ise tevhîd ilkesine aykırıdır.

Sıfat ile zâtın zihinde birbirinden ayrılması ile dış dünyada bir ve beraber bulunması arasındaki ayrım fark edilmediği durumlarda sıfatlar, zâtın dışında ve ondan bağımsız, zâta zâid şeyler gibi anlaşılacaktır. Çalışmada belirtildiği üzere bu konuda oldukça hassas davranan Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın zâtını hâdis niteliklerden tenzîh ederken kıdem kavramına büyük önem vermişlerdir. Mu'tezilî kelâmcılar âlemle ilişkili olan ilâhî eylemleri, zâta özdeş yetkinliklerle temellendirdikleri için âlemde tahakkuk eden bütün varlıkları muhdes kategorisine almışlardır. Bu nedenle, her ne kadar Allah'ın zâtı ile âlîm olduğu belirtilse de ilâhî ilmin zaman ve mekân koşullarındaki ontolojik ve epistemolojik tahakkuku âlemin muhdesliği içinde tasarlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezilî kelâmcılara göre Kur'ân'da belirtilen isimler tıpkı Kur'ân'ın kendisi gibi hâdistir. Bunlar mâna itibari ile ilâhî ilmin sınırları içinde olsa da kelimeleri itibari ile beşerîdir. Dolayısıyla Ebû Ali Cübbâî'de karşılık bulduğu üzere insanların konuşmalarında Allah'ı tarif etmek üzere kullandıkları bu isimler ıstılâhîdir. Allah'ın zât ve sıfatlarını bir iletişim dili içinde belirtmek için dilin diğer kelimeleri gibi insanlar tarafından uzlaşma ile belirlenmiştir. Allah vahiy esnasında bu kelimelerle insanlara hitap etmiştir.

Ta'lîm-i Esmâ konusuna bir yönü ile ahlâkî yargıların mutlaklığı ve göreceliği probleminde dayanmaktadır. Allah'ın evrenle ilişkisinde aktif olan sıfatlar insandan ve ona dair tasavvurlardan bağımsız olarak mutlak ve ezeldirler. Zira insan ve evren yaratılmadan önce Allah zât ve sıfatları ile birlikte vardı. Şüphesiz Allah ezeli ilmî ile tarihin herhangi bir döneminde kendisini çağırarak üzere insanlar tarafından belirlenecek sembollerin varlığından haberdardı. Fakat bunu ezelde belirlediğini savunmak her şeyin Allah tarafından en başından beri hükmen belirlendiği anlamına gelir ki bu ilâhî hikmete aykırıdır. Meselenin bu şekilde tahlil edilmesi ahlâkî yargıların kaynağı ile ilâhî anlamların isimlendirmesinin aynı tartışma zeminine bağlandığına işaret etmektedir. Bu bağlamda akıl önceden isim koyabilir mi yoksa isimleri Allah mı belirlemiştir tartışmasında Mu'tezile

ve Ehl-i sünnet şeklinde iki temel yaklaşımın ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Ehl-i sünnet'in Eş'arî kolu teolojik bir göreceliğe göre meseleyi ele alırken Mâtürîdî ekolü ilâhî hikmete uygun bir çözüm yolu sunmaya çalışmıştır. Mu'tezilenin ilâhî adalet açısından meseleye yaklaştığı düşünüldüğünde kul için aslah olanın akıl yolu ile Allah'ı anlaması ve kendi dili ile bunu belirtmesi gerekmektedir.

Günlük hayatta kullanılan dil, uzlaşma ile inşa edilmiş olsa da bunu vahiy için genelleştirmek Kur'ân'ın insan aklının bir ürünü olduğunu iddia etmekle aynı şey midir? En azından Hanbelî ve Eş'arî gelenek bunu böyle anlamıştır. Burada bir dizi teolojik mesele içi içe geçtiği için problemin çözümü sanıldığı kadar kolay değildir. Örneğin kulların fiillerinin yaratma bakımından Allah'a; iktisâbî bakımdan kula tahsis edilmesi, görünüşte insan üretimi olan dilin aslında Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunulmasının gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Ayrıca Allah'ın her şeyi ezelde bilip takdir ettiği ilkesi düşünüldüğünde her şeyin ezelde belirlenmiş olma ihtimali yadsınamaz. Kaldı ki vahyin gönderen Allah iken onun hangi kelimeleri seçeceğine insan karar verecek değildir. Dolayısıyla lafızlar Araplar arasında daha önce kullanılıyor olsa da, ilâhî mânaları bildirmek üzere kavramların ezelde ilmen *tespiti* ve zamanı geldiğinde Kur'ân'da Arapça kelimelerle *tayini* hususunda eklektik bir anlayış da makul sonuçlar arasına alınabilir. Burada Mâtürîdî'nin vahyin peygambere kavramsal olarak indiğini ve Arapça dili üzerinden insanlara ifade edildiğini işaret eden görüşü, kelâm ilminin maksat ve metoduna farklı bir yaklaşım biçimi getirmektedir.

Sonuç olarak Kelâm düşüncesinde *hakikat*, *mâna* ve söz özdeş kabul edilir. Bu nedenle *Ta'lîm-i Esmâ* konusu, Kur'ân' merkezli bir mesele olmasına rağmen zât-sıfat ilişkisi ve Halku'l-Kur'ân gibi gerilimli tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Bununla birlikte kelâmcıların zât-sıfat, halku'l-Kur'ân, hüsn ve kubûh meselelerine yaklaşımlarından hareketle onların ilâhî mânaların isimlendirilmesi konusundaki görüşlerine ulaşmak mümkün olmuştur. *Ta'lîm-i Esmâ* meselesinde Mu'tezilî kelâmcılar ve filozoflar ıstılâhîliği savunurken Eş'arî ve zâhirî ekoller söz ve mâna olarak isimlerin ezelde belirlendiği anlamında tevkîflikte ısrar etmişlerdir. Her iki düşüncenin orta yolu olarak beliren meleke ya da kuvve teorisine bazı Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları destek vermişlerdir. Vahiy kavramsal olarak Allah'a, söz değeri bakımından insana tahsis eden Mâtürîdî'nin anlayışı meleke teorisine daha uygundur. Ayrıca araştırmamızın temel tezleri etrafında meseleye bakıldığında meleke teorisinin daha doğru bir yaklaşım olduğu anlaşılmıştır. Zira kök-dil potansiyelinin fitrî yönü olmadan, insanların varlıklara isim koyması mümkün değildir. Aynı şekilde kök-dil olmaksızın düşünme ve konuşma gibi faaliyetler de mümkün olmayacaktır. Kavramların ifade ediliş biçimleri farklı olmasına rağmen insanların varlık tecrübelerinin benzer şekilde kodlanması bütün insanlarda kök-dilin verili olduğuna işaret etmektedir. Fakat aynı fitrî sistemi kullanan toplumlar aynı mânayı kendi kültürel kodları için farklı ses ve sembollerle dile vurmaktadırlar. Bu da dilin teşekkülünde insan unsurunun bütünüyle göz ardı edilmemesi gerektiği görüşünü haklı çıkarmaktadır.

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Tuhfetü's-seniyye*. Riyad: Mektebetu Daru's-Selam, 1997.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK, 2003.
- Alp, Talha Hakan. *Mantık: İsağoci Tercümesi*. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2012.
- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsü'l-hikem*. Çev. AYTEKİN ŞAHİN. Ankara: Sure Yayınevi, 2017.
- Aristo. *Complete Works: Digital Edition*. Ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aruçî, Muhammed. "el-Esma ve's- Sıfat". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 11/420-421. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aruçî, Muhammed. "el-Esma ve's- Sıfat". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. 11: 420-421. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aster, Ernst Von. *Bilgi teorisi ve Mantık*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945.
- Bağdâdî, Ebû'l-Hayr Hasan b. Sivar. "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelâmcıların Delillerinin Karşılaştırılması". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. çev. Cemalettin Erdemci. 2: 158. Ankara, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk*. Thk. Muhammed Abdulhamid Muhyiddin. Beyrut: Darü'l-Marife Mustalahat, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk ve beyâni'l-firaki'n-nâciye*. Beyrut: Dârü'l-Afâk Şâmîle, 1977.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip. *et-Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kutub, 1987.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyip. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. Şam: Ma'hedi İlmî, 1964.
- Berg, R. M. van den. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. BRILL, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Kitabu esmâillâhî ve's-sıfatihî*. thk. Muhammed Muhibuddin Ebû Zeyd. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Bunyetü'l-akli'l-Arabi*. Beyrut: Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Cansız, Hasan. "Klasik Dönem Kelamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 23 (Aralık 2019): 579-606.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622413>

Condon, John C. *Kelimelerin Büyüğü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Şerhü'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1983.

Çelik, Hüseyin. "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 49-70.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İrşâd*. Thk. Said Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416.

Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi -Doktora Tezi*. MÜİF SBE, 2008.

Deniz, Gürbüz. "Kur'ân'a Göre Hz. Adem (a.s.)'in Serüveni". *İslâmî Araştırmalar* 22/2 (2011), 89-105.

Düzyün, Şaban Ali. "İsimler'den Kelimeler'e: Adem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekamülü". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (09 Şubat 2011): 1-6. <https://doi.org/10.18317/KADER.77878>.

Ebü'l-Bekâ, Eyub b. Musa el-Hüseyinî. *Külliyât mu'cem fi mustalahât ve'l-furuğu'l-lugaviyye*. Thk. Adnan Deviş - Muhammed Masrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433.

Ebü'l-Feyd, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk. *Tacul ârus min cevâhîrî'l-kâmûs*. çev. Dârü'l-Afâk. Kahire: Dârü'l-Hidâye, 1995.

Ebü Hanife, Numan b. Sâbit. *el-Vasiye: İmam Azamın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

Elsöz, Ümit. "Hz. Âdem Kıssasına Kelâmî Açıdan Yeni Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 135-157.

Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*. çev. Hüsamettin Aslan. İstanbul: Egin Yayınları, 2012.

Erdem, Sabri. "Ma'nevi Sıfatlar Üzerine". *AÜİFD* 44/1 (2003).

Erkman, Fatma. *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yay, 2006.

Ersöz, Muhammed. *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kuran Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi. SBE, 2014.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbane an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Huseyin Mahmud. 1. Baskı. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wesbaden: Franz Şitayz, 1980.

- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. C. Koytak - R. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ess, Josef Van. "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. çev. Mehmet Bulgen 12/1 (01 Şubat 2014). <https://doi.org/10.18317/kader.92151>.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-ülûm*. thk. Ali Bu Malham. Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Farukî, İsmail R. *İslâm Kültür Atlası*. çev. M.Okan Kibaroglu. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- Focault, Michael. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksâdü'l-esnâ fi şerhî meânî esmâillâhî'l-hüsnâ*. thk. Bessam Abdulvahab. Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Cabi, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. thk. Abdullah Muhammed Halili. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye şamile, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. "el-Munkız mine'd-dalâl". *Mecmuâtu resâil*. thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İlcâmü'l-â'vâm an ilmi'l-Kelâm*. thk. Semih Duğaym. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*. Kahire: Darü'l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam. Dârü'l-Kûtübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Sadak. İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Gibb, H.A.R. *İslâm'da Dinî Düşünce Yapısı*. çev. Ergun Göze. İstanbul: Boğaziçi Yay, 1997.
- Gilliot, Claude. *Books and Written Culture of the Islâmic World - Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday: Islâmicae Litterae Scripta Claudio Gilliot Septuagesimum Quintum Diem Natâlem Celebranti Dicata*. Thk. Andrew Rippin - Roberto Tottoli. BRILL, 2014.
- Guiraud, Pierre. *Anlambilim*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1999.
- Gündüzöz, Soner. *Arapça'da Kelime Türetimi*. 1. Baskı. Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yayıncılık, 2005.
- Gündüzöz, Soner. "Arapçanın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*. 4/2. 2004.
- Graves, Robert. *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar ve Söylenceler*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

- Hanefî, Hasan. “Teoloji mi Antropoloji mi?” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu 23 (1979): 505-531. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000588.
- Hanefî, Hasan. “Dilden Düşünceye”. çev. Abdullah Hâcibekiroğlu. *Mütefekkir: Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 261-272.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: Dârû't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Hasâis*. çev. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Â'metu'l-Kitâb, 1952.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1975.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-Arâb*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Keşf âlâ menâhîci'l-edille fi akâidi'l-mille*. thk. Muhammed Âbîd Câbirî. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu'l-îmân*. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Savfan Adnan Davedi. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Tefsiru'r-Ragıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulaziz Besyuni. 1. Baskı. Külliyyetü'l-Adab, 1999.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Kur'ân'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- İzutsu, Toshihiku. *Kur'ân'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. *el-Muhîr bi't-teklîf*. thk. Ömer Seyyid İz. Kahire: Şirketu'l-Mısriyye, 1384.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. *Muğnî fi ebvâbi'tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Hudeyri. Kahire: Daru'l-Mısriyyei, 1958.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. “Muhtasar fi usûli'd-dîn”. *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. thk.

- Muhammed Ammâra. Kahire: Daru'l-Hilal, 1971.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Ahmed b. el Huseyn. Kahire: Mektebetu Vehb, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Ahmed b. Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Tenzihü'l-Kur'ân anil-metâin*. Beyrut: Daru'n-Nahde, ts.
- Kahraman, Ferruh. "Hazireti Âdem'e (a.s.) Öğretilen isimler: İnsanın Gerçek mahiyetinin Tezâhürü". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11/ (2020), 39-63.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*. İstanbul: beyân Yayınları, 1996.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şafî'nin Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Lewis, Bernard. *Arabs in History*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*. Dimeşk: Daru'l-İbn'l-Kesîr, 2008.
- Mccrone, John. *Akıldışılık Miti*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Doğan Kitap, 1997.
- Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ İbn. *Delâletü'l-hâirîn*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Mol, Hans, ed. "Trinity and Truth". *Calvin for the Third Millennium*. 5-10. ANU Press, 2008. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt24h3nv.5>.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Muhammed Şuhat. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1. Basım, 1423.
- Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tabsıratu'l-edille fî usûli'd-din*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed. *Metnu akâidi'n-Nesefî*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1428.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nursî, Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.
- Öz, Ruhullah. *Sufî'nin Akiddesi: Molla Ahmed el-Ciziri Örneği*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Özdemir, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramsallaştırılması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Platon. *Complete Works. Dijital Editon*. Thk. John M. Cooper. Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. Meşhed: Camietu'l-Meârif, ts.
- Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. çev. Vural Ülkü. 1. Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Rahbar, Daud. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*. 1. Baskı. Netherlands: E.J. Brill, 1960.
- Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed b. Şuhayr b. Şerhu Ramazan Efendi alâ şerhü's- Sa'd ala akâidi'n-Nesefti. thk. Muhammed Hadi Mardini. 1. Baskı. Diyarbakır: Mektebetü's-Seyda, 2012.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal fi efkârü'l-mütakaddimin ve'l-mutaahhirin*. çev. Taha Abdurrauf Sad. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher, ts.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin. *Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmaillâhî ve's-sıfat*. thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn. 1. Baskı. Mısır: Matbaatü'ş-Şerefiyye, 1323.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fi ulâmi'l-luğa ve envâi'hâ*. thk. Fuad Alî Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. 1. Baskı. Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940.
- Şâtibî, İbrahîm b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakât*. thk. Meşhûr b. Hasen - Daru İbn Affan. Mısır: Daru'l-İbn Affân, 1421.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Fehmî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1964.

Sönmez, Mustafa. "Kelâmcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 183-210. <https://doi.org/10.18317/KADER.75143>

Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel: Şerhu't- telhis-i miftâhü'l-ûlûm*. Kahire: Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1971.

Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *Şerhü'l-akâidi'n-Neseftiyye*. thk. Abdusselam Abdulhadi. Beyrut: Daru'l-Beyrut, 2008.

Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer. *Şerhü'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyr. Kum: yy, 1371.

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Turan, Maşallah. "Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler". 4. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*. ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Vd. Mardin: İksad Yayınevi, 2018.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Wolfson, Henry Austryn. *The Philosophy of Kalam*. London: Harward University Press, 1976.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *İştikâku esmâillah*. thk. Abdül Hüseyin Mübarek. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Tefsiru esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Ahmet Yusuf. Beyrut: Darü's-Sekâfe, ts.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf 'an hakâikü'l-gavâmidî't-tenzîl*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

ABBÂD B. SÜLEYMÂN'DA TENZİH VURGUSU: İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR*

A. İskender SARICA

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Niğde
Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology, Niğde/Turkey
iskendersarica@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1546-5022
ror.org/03ejnre35

Öz

Kelâm ilminin en temel ve en girift meselelerinden olan zât-sıfat ilişkisi ile Allah Teâlâ'nın isimleri ve sıfatlarına yönelik ilk sistemli fikirleri ortaya koyanlar yine bu ilmin sistem kurucusu olan Mu'tezilî düşünürlerdir. Bu düşünürlerin hemen hemen tamamı *usûl-i hamsede* fikir birliği içinde olmalarına rağmen, tevhid ilkesine yaklaşımlarında farklı tonlarda düşünceler sergilemektedir. Bu yaklaşımların belirlediği Abbâsiler döneminde yaşayan Abbâd b. Süleymân es-Saymerî tevhid ilkesine yönelik tenzih vurgusundaki uç görüşleriyle Basra Mu'tezilesi'nden muasırı olduğu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî ve İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'dan ayırıcı vasfını ortaya koyan bir bilgin ve ilk dönem Basra Mu'tezilesi'nde orijinal fikirler serdeden bu dört başat düşünürden bir tanesidir. Ayrıca o, pek çok hususta kendisinden etkilendiği hocası Hişâm b. Amr el-Fuâtî'nin bilinen tek öğrencisi olup, akâmete uğrayan bu ilmî geleneğin son büyük ve en önemli halkasını teşkil etmektedir. Elinizdeki çalışma, eserleri günümüze ulaşmayan ve görüşlerinin klasik kaynaklarda dağınık bir biçimde olması sebebiyle bugüne kadar hak ettiği ilgiyi görmeyen Abbâd b. Süleymân'ın ilâhî isim ve sıfatlara yönelik düşüncelerini bütüncül ve sistematik bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda öncelikli olarak klasik kaynaklar incelenmiş, modern literatür de göz ardı edilmeyerek ilgili kayıtlar tahlil ve tenkit edilmek suretiyle bağlamına oturtulmaya çalışılmıştır. Abbâd b. Süleymân'ın görüşleri özetle şöyledir: O, "Allah şeydir." demenin "Allah gayrdır." olduğunu ifade ederek Allah Teâlâ ile insan arasında kesin bir ayrıma dikkat çeker. Allah-mekân ilişkisine dair düşüncesinde tecsim ve teşbihten sakınma adına mekân ile ilintili her tanımı reddeder. Ru'yetullah meselesinde ise Mu'tezile'nin cumhurunun benimsemiş olduğu "Allah'ın kalp ile görülmesi yani bilinmesi" fikrine kökten karşı çıkar. Zât-sıfat ilişkisinde zât ve nefis tabirlerini kullanmaktan imtina ederek meseleyi kendi açısından çözmeye çalışır. Kendine özgü bir ilâhî isimler tasnifi ortaya koyar ve böylelikle kıyâsî metodu benimser. Mu'tezile'nin genelinde olduğu gibi meânî sıfatları kabul etmez; buna karşılık her ismin bir mânâ karşılığı olduğunu zımnen kabul eder. Bu da onun isimlerin salt sözcükler (*akvâl*) olmadığı anlamını beraberinde getirir. O, hakikî kıyas yaparak (*fi hakikati'l-kıyâs*) Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir vs. olmasını reddederek insanın âlim, kâdir vs. olduğunu temellendirmeye çalışır. Allah Teâlâ'nın ezelde semî ve basîr olduğunu kabul etmez. Semî ve basîr isimlerinin âlime, kâdir ismini hayya indirgemez ve her ismin birbirinden farklı bir işlevselliği olduğunu kabul eder. Allah Teâlâ'nın şartlı bilmesine karşı çıkar. Mahlûkâtın varlık alanına çıkmazdan evvel Allah Teâlâ'nın ilminde olup olmadığı meselesine dair "ezelî ilme konu olabilecek bir yön" ve "fiilî olarak varlığa geldiği yön" şeklinde ikili bir ayrıma gider. Abbâd'ın ma'dûm ve mahlûkâta dair görüşlerinden hareketle, İbnü'r-Râvendî ve onu takiple modern kaynaklar, ona cisimlerin ezeliği görüşünü nispet ederler. Ancak ilgili kayıtlar incelendiğinde bu savın geçerli olmadığı görülmektedir. Abbâd'a göre Allah olacağını bildiği şeyleri yaratmaya

* Bu çalışma "Abbâd b. Süleymân'nın Bazı Kelâmî Görüşleri: Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet" başlıklı yüksek lisans tezi (Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2018) esas alınarak üretilmiştir.

kâdir, olmayacağını bildiği şeyleri yaratmaya kadir değildir, ancak bunları yaratmaya bilkuve kâdirdir. Allah Teâlâ ne hakikî ne de mecazî anlamda şerhleri yaratmamıştır; öyle ki O, imanı ve küfrü değil sadece insanı yaratmıştır. O'nun yaratmadığı hiçbir salâhtan bahsetmek mümkün değildir. Kur'ân'ın arazlardan yaratıldığını söyleyerek halku'l-Kur'ân'ı savunur. Allah'ın fiillerinden hareketle onun bu fiillere delâlet eden isimlere sahip olduğunu ifade eder. O'nun ezelde mürîd, hâlik vs. olduğunu ne kabul eder ne de reddeder. Yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğunu vurgular. Öte yandan Allah varlıkları illetsiz yaratmıştır yani belirli bir hikmete binaen yaratmamıştır. Haberî sıfatlarla ilgili olarak bu ibarelerin sadece Kur'ân kıraatı esnasında telaffuzunu kabul eder ve Allah için hiçbir surette bu ifadelerin kullanılmayacağını dile getirir. O, Allah'ı vekîl, kefil, latîf, kâ'in, ferd ve mütakellim olarak isimlendirmekten sakınır ve vâhid ismini sadece medh amaçlı kullanılması gerektiğini söyler. Mütakellim olmasının yanında Mu'tezilî bir dilbilimcisi olması hasebiyle dil teorisi ve Allah Teâlâ'nın isimlendirilmesi arasında sıkı bir ilişki kurar. Abbâd b. Süleymân bu vb. düşünceleri sebebiyle Mu'tezilî düşünce içinde her ne kadar belirli bir dönem etki alanına sahip olsa da "çizgi dışı" görüşlerinden dolayı mensubu olduğu Basra ekolünün tâli çizgisinde kalmıştır. Onun, özellikle Basra Mutezilesi'ne olmak üzere genel muhalif tavrı, zaman zaman zemin itibarıyla birbirine zıt olan Cehm b. Safvân ve Cebriyye/Eş'ariyye'nin görüşlerini andırır da özgün bir kelâmî fikir örgüsü inşa etmesini sağlamıştır. Onun Mu'tezilî düşüncenin sistemleşme öncesi yani sistemli görüşlerin henüz tam anlamıyla tebellür etmediği teşekkül döneminde yaşaması, tevhid nazariyesinin yerli yerine oturmamasına ve görüşlerinde yer yer kapalılık ve zahiren çelişkiler görülmesine sebebiyet vermiştir. Sonuç itibarıyla bütün bu düşüncelerine binaen Abbâd b. Süleymân, Tanrı'nın mutlak aşkın ve mutlak iyi olduğu fikrini benimser.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Basra Mu'tezilesi, Zât-sıfat ilişkisi, Sıfat, Esmâ, Tevhid, Ulûhiyet.

ABBÂD B. SULAYMÂN'S EMPHASIS OF DIVINE TRANCENDENCE: GOD'S NAMES AND ATTRIBUTES

Abstract

Mu'tazilite thinkers put forward the first systematic ideas for the relationship of essence and attributes, one of the most fundamental and complicated issues of Islamic theology, and comprehensive explanations to the question of God's names. Although almost all the thinkers agreed on uşûl al-khamsa, they differed in their approach to the principle of unity (tawhîd). 'Abbâd b. Sulaymân, who lived in the period when these approaches emerged, is a scholar who reveals his distinctive view of God's names and attributes in which heslightly differs from his contemporaries such as Abu al-Hudhayl al-'Allâf, Mu'ammâr b. 'Abbâd al-Sulamî and İbrâhîm b. Sayyâr al-Nazzâm from the Basran Mu'tazila, by his extreme opinions on the Mu'tazilite principle of tawhîd. He is one of the four principle thinkers who presented original opinions in the early Basran Mu'tazila. Also he is the only known student of Hishâm al-Fuwa'î and constitutes the last major circle of this tradition of knowledge that ended after him. This article aims to reveal the relationship between essence and attributes, the names and attributes of God in a holistic and systematic way in the thought of 'Abbâd b. Sulaymân. Unfortunately, his works have not survived to the present day and has not received the attention he deserves. Since his views were scattered in the classic books, our study was focused primarily on these classical sources. The modern literature was not ignored, either. The relevant records, analysis and criticism were re-contextualized. According to 'Abbâd b. Sulaymân, the view that "Allah is a thing" is the same with the view that "Allah is other (ghayr)", he draws attention to a definite distinction between Allah and human beings. In his thought about the relationship between Allah and space, he rejects the idea that God could be related to space or anything spatial in order to refrain from an anthropomorphic conception of God. In the case of visibility (ru'ya) of Allah, he radically opposes the idea of "seeing Allah with the heart," which was adopted by the majority of the Mu'tazila. He tries to solve the issue in his own terms by avoiding the terms essence (dhât) and nafs in the relationship between God's essence and His attributes. He reveals a unique classification of names and thus adopts the method of analogy. He does not accept essential attributes as the majority of the Mu'tazila did. On the other hand, he tacitly accepts that Allah's names have their own meanings in a way that they are not merely words (aqvâl). By a true comparison or perfect analogy (fi haqiqati'l-qiyâs), while he rejects that God is âlim, qadîr etc., he tries to ground that human beings is âlim, qadîr etc. He does not admit that God is eternally sam'î and başîr. Without interpreting sam'î as His knowledge or başîr as His power, he accepts that each name has a distinctive functionality. He rejects the assumption that God knows conditionally. Regarding the issue of whether living beings are in the knowledge of Allah before they exist, it makes a dual

distinction: “a direction that can be subject to the eternal knowledge” and “the direction in which it actually came to existence”. Because of his view of non-existent and creatures, Ibn al-Rāwandī and modern resources refer the view of the eternity of objects to him. However, when the relevant records are examined, it is seen that this claim is not valid. According to ‘Abbād, Allah is capable of creating possible things that he knows, although He does not create impossible things that he knows, even though He is capable of creating them potentially (bi-al-quwwa). Allah has not created evil, neither literally nor figuratively; so much so that He created only man, not faith and unbelief. It is not possible to talk about any good that he did not create. He defends the createdness of the Qur’an (Khalq al-Qur’ān) by saying that the Qur’an was created of accidents. About God’s names, he states that God has the names indicating His relationship to the universe. He does not accept that in eternity He is a willing agent, creator etc. However, he also does not accept the otherwise. He emphasizes that creation is reserved only for Allah. On the other hand, according to him, Allah creates without secondary causes and thus does not create things for a specific purpose. Regarding the revealed attributes (or informative attributes, khabarī), he recites these expressions only when reading of the Quran. He states that these expressions should not be used for Allah under any circumstances. He avoids naming Allah as wakīl, kafīl, laṭīf, kā’in, fard and mutakallim as he says that the name wāḥid should be used only for praising Him. In addition to his being a theologian, he established a close relationship between the theory of language and God’s names because he was a Mutazilite linguist. ‘Abbād b. Sulaymān remained in the sideline of the Basran school, of which he was a member, due to his “out-of-the-line” views even though he had a certain period of influence with the Mu’tazila thought. Although his general opposing attitude, especially to the Mu’tazila of Basra, sometimes resembles the views of Jahm b. Ṣafwān and Fatalism/Ash’arites, which are structurally opposite to each other, he lets him construct a unique theological framework. The fact that he lived in the period of formation, that is, when the systematic views of the Mu’tazila were not fully enlightened yet, caused the theory of tawḥīd to fall into some confusions. Some obscurity and contradictions are present in his views. Consequently, because of all these thoughts, ‘Abbād b. Sulaymān adopts the idea that Allah is the absolute transcendent and absolute good.

Keywords: Kalam, Basran Mu’tazila, Relationship of essence and attributes, Names, Unity (tawḥīd) and divinity (uluhiyyah).

Atf / Cite as: Sarica, A. İskender. “‘Abbād b. Süleymān’da Tenzih Vurgusu: İlahî İsimler ve Sıfatlar”. *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 539-569. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.7974>

Giriş

Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) hocası Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) ders halkasından ayrılmasıyla mezhepsel teşekkül sürecine giren Mu’tezile, mensuplarının teşbihi ve tescimi çağrıştıran nassı, *akıl evvel nakil müevvel* düsturunca tevîl etme metoduyla¹ tenzih tabanlı bir düşünce sistemi hâline gelmiştir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından sistemleştirilip *usûl-i hamse* olarak isimlendirilen bu düşünce sisteminin en temel parçasını oluşturan ayağı, Allah’ın zâtı, isimleri ve sıfatlarına yönelik düşünceleri barındıran tevhid ilkesidir. Bu ilke, Allah’ı kadîm varlıkların çokluğu (*taaddüd-i kudemâ*) düşüncesine mahal vermeyecek biçimde tavsif eden ezelî varlığın tekliğini vurgulayan *ayniyyet* yasası

¹ Mu’tezile bu esasıyla Gazâlî’nin (ö. 505/1111) tevile dair telif ettiği eserde “akılla ulaşılanı (*ma’kûl*) asıl kabul edip, nakille gelene (*menkûl*) yönelik eğilimleri zayıf olanlar” olarak tanımladığı üçüncü gruba karşılık gelmektedir. Detaylar için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Kānūnū’l-küllî fi’t-te’vîl (Kelâm ve Halk içinde)*, nşr. çev. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 108. Mu’tezilî düşüncenin bu zemine eğilmesinin sebeplerine dair bk. Çağfer Karadağ, “Mu’tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife* 3/3 (2003), 9-16.

temelinde gelişmiştir. Bu bağlamda yaratıcının özelliklerini ifade eden sıfatların/manâların hariçteki gerçekliği ise tartışmanın nirengi noktasını oluşturmaktadır.

İç ve dış tesirler sebebiyle Ca'd b Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından dile getirilen sıfat/isim problemi Mu'tezile'de yansımasını bulmuş ve Mu'tezilî düşünürler kendi temel kuramları bağlamında bu problemi farklı yaklaşımlarla aşmaya çalışmıştır. Erken dönem Basra Mu'tezilesi'nin düşünürlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) nefyedici bir isbat metodu benimserken, Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) manâ teorisini ortaya koymuş, diğer yandan Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864'ten sonra [?])² ise tenzihin sınırlarını zorlayacak bir yaklaşım

² İbnü'n-Nedîm ismini "Ebû Sehl 'Abbâd b. Süleymân/Selmân (?) b. 'Alî" olarak vermektedir; bk. İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd (Tahran: Marvi Offsett, 1971), 215 (Fihrist'in farklı neşirlerinde Selmân ve Süleymân olarak iki farklı isim geçmektedir; bu durum esas alınan yazma nüshalarındaki farklılıktan kaynaklanmış olabileceği gibi, bir neşir hatası da olabilir. Bununla birlikte modern literatürde de her iki kullanıma rastlanabilmektedir). Ancak kaynaklarda genel itibarıyla "Abbâd b. Süleymân" olarak zikredilir; mesela bk. Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn (Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), nşr. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (Berlin - Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrût - Dâru'l-Fârâbî, 2017), 273, 296. Saymera beldesine nispetle "es-Saymerî" olarak bilinir. Bunlardan hareketle tam adı "Ebû Sehl 'Abbâd b. Süleymân/Selmân (?) b. 'Alî es-Saymerî" olarak tespit edilebilecektir. Madelung ve Güzeşte, Abbâd'ı İran Saymerası'ndan kabul ederken; Öz, Basra Saymerası'ndan olduğunu söyler; bk. Wilferd Madelung, "Abbâd b. Salmân", *Encyclopædia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), 1/70; Nâsır Güzeşte, "Endişehâ-yi Tenzihî-yi Abbâd b. Süleymân", *Makâlât ve Berresiha*, Bahar-Yaz 77 (h. 1384), 248; Mustafa Öz, "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/13. Dilin kökenine dair Abbâd'a sorulan Farsça taş (*ezğâğ*) kelimesini önceden bilmemesi (Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüğa ve envâ'ihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câdülmevlâ Beg vd. (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.) 1/47) onun Basra Saymerası'ndan olduğunu destekler niteliktedir. Kaynaklarda doğumu ve vefatı hakkında bir bilgi geçmemekle birlikte, Me'mûn'un (ö. 218/833) huzurunda İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile yaptığı tartışmadan (?) (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 230) ve İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserinde Abbâd'ın hayatta olduğundan bahsetmesinden hareketle (Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatü'l-Mu'tezile* isimli eserinde "Bugün onların (Mu'tezile) içinde Allah Teâlâ'nın ne kâfirleri ne de müminleri hakikî manada yarattığını iddia eden kimse/ler vardır." dediğini ve bununla Abbâd'ı kastettiğini söylemektedir; bk. Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Beyrut: Feuilles Orientales, 1993), 90-91. *Fadîhatü'l-Mu'tezile*'nin yazıldığı tarih hakkında ise iki farklı görüş vardır: Madelung kitabın h. 250-260 yılları arasında yazıldığını iddia ederken, A'sem h. 243 yılında yazıldığını söyler; bk. Madelung, "Abbâd b. Salmân", 1/70; Abdul-Amir Abdul-Mun'im al-A'asam, *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah* (Cambridge UK: Cambridge University, Doktora Tezi, 1972), 6, 33) hicrî II. (VIII.) asrın son çeyreği ile III. (IX.) asrın ilk yarısında yaşadığı söylenebilir. Basra Mu'tezilesi'nin yedinci tabakasından sayılan Abbâd'ın (Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, nşr. İsmâüddîn Muhammed Ali (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1985), 65; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâ'id fi tashihi'l-'akâ'id*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985), 55) bilinen tek hocası Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce), (bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961), 77, 90; Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul - Amman: KURAMER - Dâru'l-Feth, 2018), 265); bilinen tek öğrencisi ise Ebü'l-Hasan el-Berza'î'dir (III./IX. yy.) (İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 90). Birçok görüşünde

sergilemiştir.

İşte bu makalede kelâm ilminde derinliği ile bilinen Abbâd b. Süleymân es-Saymerî'nin³ ulûhiyet tasavvuru hakkında genel çerçevede bilgi verildikten sonra zât-sıfat ilişkisi, sübûtî sıfatlar olarak kabul ettiğimiz ilâhî isimler, fiilî ve haberî sıfatlar ve Allah için kullanılması caiz olmayan isimler ele alınmıştır. Abbâd'ın fikirlerine temel kaynak teşkil eden eser/ler Eş'ârî'nin *Makâlât*'⁴ ve belki de aşırı görüşleri sebebiyle sonraki Mu'tezilîler tarafından benimsenmemesinden ötürü kendisine çok fazla referansın bulunmadığı Mu'tezilî ve Şîfî-Mu'tezilî eserlerdir.

1. Abbâd b. Süleymân'ın Ulûhiyet Tasavvuruna Kısa Bir Bakış

Abbâd'ın tevhid⁵ düşüncesindeki tenzih vurgusunu ortaya koyan örnekler olarak temsil

hocasının etkisinde kaldığından dolayı, Şehristânî ve Bağdâdî Abbâd'ın ismini "Hişâmiyye" altında zikretmiştir; bk. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft İm 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1997) 4/17. Öte yandan Abbâd'a nispet edilen Abbâdiyye fırkasını ilk defa Eş'ârî zikreder; bk. Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-musallîn* (iki cilt bir arada), nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 1/189, 196. Diğer makâlât türü eserlerde Abbâdiyye fırkasının geçtiği yerler için bk. Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 263-266, 301. Madelung, talebesi olmamasına rağmen Abbâd'ın fikirlerini ilk destekleyen kişinin Ebû Abdullah es-Saymerî (ö. 315/927) olduğunu fakat Berza'î ve Saymerî'nin sonraları Abbâd'ın doktrininden yüz çevirdiğini, Abbâd'ın görüşlerinin IV. (X.) yüzyılda çokça tartışıldığını ve yaşadığı dönemde kendisine en çok muhalefet eden kimsenin Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî (ö. ?) olduğunu dile getirir; bk. Madelung, "Abbâd b. Salmân", 1/70. Hayatı ve görüşlerinin özeti için ayrıca bk. Suleiman A. Mourad, "Abbâd b. Salmân", *Encyclopaedia of Islam, Three*. ed. Gudrun Kraemer vd. (Leiden: Brill, 2009), 2009-3/2-3; Hayrettin Nebi Güdeklî, "Abbâd b. Süleyman", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/189-190.

³ Abbâd'ı kelâm ilminde mahir bir kimse kabul eden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Abbâd hakkında -"Bir şeyden korkulmadığı zaman muhaliflere suikast düzenlenebilir." (Eş'ârî, *Makâlât*, 2/465) vb. görüşlerinden olsa gerek- "Keşke deliliği olmasaydı." şeklinde bir nitelemede bulunmuştur; bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 215. Malatî (ö. 377/987) işi daha ileri taşıyarak, aklını kullandığı gerekçesiyle Abbâd'ı kâfirlik ve zındıklıkla itham etmiş, Abbâd'dan sonra Ebû Ali el-Cübbâî'ye kadar ne Basra'da ne de Bağdat'ta kayda değer bir imam çıktığını söylemiştir; bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1993), 32.

⁴ Eş'ârî'nin, *Makâlât*'ında Abbâd'dan sıkça bahsetmesinin muhtemel sebepleri, hocası İbn Süreyc'in (ö. 306/918) Abbâd'ın öğrencisi Ebü'l-Hasan el-Berza'î'den ders alması (İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Safi'iyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim - Muhammed Zeynühum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 1/194) ve yanında belli bir dönem yetiştirdiği Ebû Ali el-Cübbâî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Ömer es-Saymerî'nin (ö. 315/927) bir zamanlar Abbâd'ın düşünce çizgisinden gitmesi olsa gerektir. Bu bağlantılar sebebiyle zaten Mu'tezilî bir geçmiş olan Eş'ârî'nin özel olarak Abbâd'ın görüşlerine de vâkîf olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun kelâm ilminin *vesâ'il* konularına dair Abbâd'a bir reddiye yazması da (İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, h. 1399), 132-133; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf el-Fihrevî el-Leblî, *Fihristü'l-Leblî*, nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 115) bunun bir göstergesidir.

⁵ Abbâd'ın "lâ ilâhe illallah sözünün sürekliliği barındırmaması sebebiyle tevhid olmadığı, zira tevhidin ibadetlerin en üstünü olduğu" görüşüne dair bk. Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, nşr. Martin McDermott - Wilferd Madelung (London: Al-Hoda, 1991), 501; Kâdî

kabiliyetine sahip üç husustan bahsedilebilir ki bunlardan birisi onun tenzihçi duruşunun en bariz örneği olarak değerlendirilebilecek Allah için kullanılan şey tabiridir. Abbâd, “Allah şeydir.” demenin “Allah gayrdır.” demek olduğunu söyler.⁶ Zira şey lafzı Allah için kullanıldığında diğer varlıklar için kullanılan şey tabirinden bir farklılığı olması gerekmektedir. Yani Allah başkadır (ğayr), başkaları (ağyâr) gibi değildir.⁷ Öyle görünüyor ki ona göre Allah’ın şey oluşu, O’nun herhangi bir sınıflandırmaya tâbi olmayan mutlak öteki (ğayr) oluşudur. Böylelikle Abbâd, Allah ile insan/diğer varlıklar arasındaki ayrıma vurgu yapmıştır.⁸

Diğer bir örnek, Allah-mekân ilişkisidir: Mu‘tezile’nin cumhuru “Allah’ın her mekândadır (el-Bârî bi-küllü mekân^m).” ifadesine, O’nun zâtıyla bir mekânda oluşu değil, ilminin bütün mekânları kuşatıp onları bilmesi ve irade etmesi anlamı yüklemektedir.⁹ Abbâd ve hocası Hişâm ise cumhura muhalif olarak Allah’ın hiçbir mekânda olmadığını, bilakis “O’nun ezelde olduğu hâl üzere olduğu”nu savunmaktadır.¹⁰ Böylelikle onlar, Allah hakkında mekânla ilintili bir tanıma gidilemeyeceğini söylemekle daha ileri bir tenzih anlayışı sergilemektedirler.¹¹

En son vereceğimiz örnek ise ru‘yetullâh mevzusudur: Mu‘tezile Allah’ın ahirette gözlerle görülemeyeceği hususunda fikir birliği etmiş¹² olmakla birlikte O’nun ahirette idrâk edilmesi noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Dirâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Hafs el-Ferd (ö. 204/820’den sonra) dışında Mu‘tezile’nin çoğunluğu Allah’ın kalp ile görüleceğini (O’nu bilme) savunmuştur.¹³ Abbâd hocası Hişâm ile birlikte bu görüşü reddederek Allah’ın kalben dahi görülemeyeceğini yani bilinemeyeceğini dile getirmiştir.¹⁴ Abbâd bu görüşüyle Allah’ın ontolojik açıdan ahirette dahi beşerî algının ve duyuların ötesinde bir varlık olduğuna (müte‘âl), O’nun ahirette bir şekilde idrak edilebilir olduğunun kabulünün dahi insan zihninde teşbih ve tescime varabilecek bir tasavvura yol açabileceğine kanaat getirerek tenzihci bir yaklaşım sergilemiştir.

Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl (Rü’yetü’l-Bârî)*, nşr. M. Mustafa Hilmî - Ebü’l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye, ts.), 4/242.

⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, 2/519.

⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, 2/496.

⁸ W. Montgomery Watt, “Abbâd b. Sulaymân”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, ed. H. A. R. Gibb vd. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1/4.

⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Kitâbü’l-Minhâc fi usûli’l-dîn*, nşr. Sabine Schmidtke (Beyrut: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Ulûm, 2007), 16.

¹⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157; Ka’bî, *Makâlât*, 515.

¹¹ Binyamin Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God’s Transcendence, Some Notes”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71/1 (1994), 113.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Muğni (Rü’yetü’l-Bârî)*, 4/33 vd.; Mânkûm Şeşdîv, *Tâ’lik ‘alâ Şerhi’l-Usûli’l-Hamse (Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar’a izafetle), nşr. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 232 vd.

¹³ Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157, 216; Kalp ile Allah’ı görmenin “O’nu bilmek” manasında olduğuna dair ayrıca bk. İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetü Ukâz, 1982), 3/10.

¹⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, 1/157, 216.

Görüldüğü üzere Abbâd, Allah'ı ifrat derecesinde tenzih etmek noktasını esas alarak O'nun aşkınlığına halel getirecek her bir unsuru kökten reddetme gayreti içerisinde. Bu ilkesel duruş çerçevesinde Abbâd'ın tenzihçiliğinin en ziyade yansımasını bulduğu mesele tabiatıyla Allah'ın zâtı ile sıfatlarının irtibatı meselesidir.

2. Zât-Sıfat İlişkisi

Mu'tezile'nin ekseriyetinin bu hususta sıfatların dış dünyadaki gerçekliğini reddederek Allah'ın yetkinliğini O'nun zâtı itibariyle muttasıf olduğu birtakım niteliklere dayandırdığı malumdur. Bu yaklaşım onlar tarafından "Allah zâtı itibariyle/gereği (*bi-zâtihî/binefsihî*) âlimdir, kâdirdir." şeklinde ifadelendirilmektedir. Abbâd ise bu noktada Mu'tezile'nin kahir ekseriyetine nispet edilebilecek yaklaşıma karşı çıkararak söz konusu ifadedeki *nefs* ve *zât* tabirlerini reddetmiş, "Bârî, nefsi ile mi, ilmi ile mi âlimdir?" sorusuna cevaben Allah'ın ne nefsi, ne zâtı, ne de ilmiyle âlim olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Nitekim o, "*Nefsimin içindekileri sen bilirsin, oysaki ben senin nefsindekileri bilmem.*"¹⁶ ayetini, *nefs* kavramını kullanmaksızın "Sen benim bildiğimi bilirsin, ben senin bildiğini bilmem." şeklinde tevilt etme cihetine giderek¹⁷ Kur'ân'daki *nefs* kavramını sadece telaffuz amacıyla okunduğu takdirde uygun görmekte,¹⁸ bunun ötesinde bir mânâ yüklemesi itibariyle Allah'a bir zât ve nefis nispet edilmesini açıkça reddetmektedir. Böylece Abbâd, Ebü'l-Hüzeyl'in açıkça,¹⁹ Nazzâm'ın zimnen kullandığı zât (/nefs) tabirini²⁰ kullanmamayı tercih ederek, zât-sıfat ilişkisine değinmekten kaçınmış²¹ ve meseleyi kendi açısından kökten çözmüştür.²²

¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/166; 2/496.

¹⁶ el-Mâ'ide, 5/116. Cehmiyye'den bir grubun bu ayete binaen Hz. İsâ'nın Allah'a nefis isnad etmesi sebebiyle kâfir olduğunu iddia ettiklerine dair bk. Malatî, *Tenbih*, 74-75.

¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 2/521.

¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 1/166.

¹⁹ Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah'ın ilmi bizzat Allah'tır (*inne 'ilme'llâhi 'azze ve celle hüve'llâhu*)." tarzında bir yaklaşımla zât-sıfat özdeşliğini kabul ettiğine dair bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 58.

²⁰ Nazzâm'ın Allah için zât ispat ettiğine dair bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/166-167.

²¹ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/22; Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 48. Bu bağlamda Abbâd'a göre "ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynı olduğu" yönündeki ifadelerin (İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/396) onun nefis/zât tabirini kullanmaktan kaçındığı düşünüldüğünde isabetli olmadığı söylenebilir.

²² Allah için kullanılan *nefs* ve *zât* tabirlerini reddetmesinin diğer muhtemel sebeplerini şöyle sıralayabiliriz: i) Allah'ın gaybî bir varlık olması sebebiyle Allah için kullanılan zât tabirinin ne manaya geldiğinin tam olarak bilinmeyeceği (Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", 111). ii) Özellikle nefis kavramının özünde belirli cisimler için (Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî (el-Fırak ğayru'l-İslâmiyye)*, 5/253) ve yer yer "ceset ve beden" anlamında (Ulvi Murat Kılavuz, "Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, ed. Tefik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 303-304) kullanılması sebebiyle cisim için kullanılan bir tabirin Allah'a araşmayacağı. iii) Nefis kavramının erken dönemde insanın bir karşılığını ifade etmesi ve zât ve nefis kavramlarının yaratılmış varlıklar için de kullanılması hasebiyle kullanılan bir kavram/ismin, isimlendirilen varlık hakkında gerçek bir anlama delalet etmesi gerektiğini savunan dil teorisi. Burada belirtmeliyiz ki -her ne kadar İslâm dünyasında dilin kökenine dair tartışmaların hangi vakit gündeme taşındığı bilinmese de (Cemalettin Erdemci, *Mütekeaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 84)-

3. Allah'ın İsimleri

Allah hakkında kullanılan nitelermeler için sıfat tabirini kullanmaktan imtina eden Abbâd, bunları isim olarak nitelemiş ve bu isimler hususunda kendine özgü bir tasnif ortaya koymuştur:

1. “Âlim, kâdir, hayy, semî, basîr, kadîm, ilâh” gibi Allah'ın ne fiilinden ne de başkasının fiilinden kaynaklı isimleri.
2. “Hâlık, râdî, bârî, mufaddîl, muhsin, mun'im” gibi Allah'ın kendi fiilinden kaynaklı isimleri.
3. “Ma'lûm, med'uvv” gibi Allah'ın kendi fiilinden olmayıp, başkasının fiilinden kaynaklı isimleri.²³

O, Mu'tezile'nin genel tavrı doğrultusunda, Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olduğunu söylemiş, ancak mastar kalıbındaki meânî sıfatlarına net bir şekilde karşı çıkmıştır.²⁴ Nitekim “Allah, âlimdir fakat bir ilimle değil.” der ve Allah'ın “ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hayy” olduğunu söylemiştir.²⁵ Yine bu minval üzere, “Allah'ın ilmi vardır.’ ibaresi kullanılır mı?” sorusuna karşılık böyle bir şeyin doğru olmadığını açıklamış ve “Allah'ın bir ilmi vardır (*lehû 'ilm^{im}*).”, “Allah ilim sahibidir (*ennehû zû 'ilm^{im}*).” veya “Allah bir ilimle âlimdir (*ennehû 'âlim^{im} bi'ilm^{im}*).” şeklindeki kullanımları reddetmiştir. Fakat bunun yanında “Allah'ın bir ilmi yoktur (*lâ 'ilme lehû*), denilir mi?” sorusuna cevaben -Allah'ın tamamen âtil bir varlık olduğu düşüncesinden uzak durmak adına- böyle bir ifadenin kesinlikle hatalı olduğunu da beyan etmiştir.²⁶ Eğer Allah Teâlâ bunları isim olarak kendisi hakkında kullanmışsa bunların kuru/salt isimlendirmelerden öte bir mânâ karşılığı olması gerekmektedir ki onun bu düşüncelerde olduğu şu üç temel husustan anlaşılmalıdır: Öncelikle “Allah

teolojiyi ilk kez dil teorisine yerleştiren Abbâd (van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/21), dilin kaynağı ile ilâhî isimler arasında sıkı bir ilişkiyi benimsemiştir. Zira Abbâd'ın mana-lafız arasındaki “zorunluluk” ilkesini benimsemesi (Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/181), bir yandan hakikatin mecaza dönüşmesini ya da mecazın hakikate dönüşmesini kabul etmeyerek isimlerdeki değişimin müsemma'da bir değişimi de gerektirdiğini ifade ederek isim-müsemmanın aynılığını kabul etmesine (Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hadü'l-Ferensî, 2009), 1/205; Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed en-Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 161-162), bir yandan da Allah'ın isimleri değiştirmesinin (*kalbü'l-esmâ'*) hikmete ve adalete aykırı olduğu (Ka'bî, *Makâlât*, 337) temeline dayalıdır.

²³ Eş'arî, *Makâlât*, 2/499. Bu isimlendirmelerde Abbâd'ın, Basra ekolünün genel tavrına uygun bir şekilde Allah'ın isimlendirilmesinde kıyâsî metodu benimsemiş olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim naslarda doğrudan doğruya geçmiş olmasa dahi Allah'ın kendisinin ortaya koyduğu fiiller dolayısıyla (ii) yahut kendisinin konu edildiği başkasından kaynaklı fiillerde (iii) gördüğümüz üzere birtakım isimlerde bu durum görülmektedir. Yine onun, kıyâsî metodu benimsediğine dair kanaati destekleyen diğer bir kanıt ise ona göre Allah'ın isimlendirilmesi konusunda ümmetin ittifağının (*icmâ'*) bir delil teşkil etmesidir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/498.

²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/165-166; 2/499.

²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/166.

²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2/497.

âlimdir.” demek bir bilinene (*ma'lûm*), “Allah kâdirdir.” demek bir güç yetirilene (*makdûr*), “Allah basîrdir.” demek bir görülene (*mübsar*) işaret etmektedir.²⁷ Böylelikle o, isimlerin taalluk ettiği şeylere ilişkin bir mânâyâ dikkat çekmektedir. İkinci argüman “biliyor (*ya'lemu*)”, “güç yetiriyor (*yakdiru*)” gibi fiil kalıbındaki kullanımların Allah’ın sıfatları olduğunu söylemesidir.²⁸ Üçüncü argüman ise “Allah’ın ilmi yoktur, sözü hatalıdır.” şeklindeki beyandır. Böylelikle o, tevhid ve tenzihe olan vurgusu sebebiyle Allah’ın bilen olma vasfını her ne kadar “Allah zâtıyla âlimdir.” ya da “Bir ilimle âlimdir.” gibi ifadelerle ortaya koymaktan geri dursa da “Allah hakkında kullanılan tüm isimler de böyledir.”²⁹ diyerek, aslında her ismin bir mânâ karşılığının Allah’ta var olduğunu zımnen kabul etmiş olmaktadır.³⁰ Allah’ın isimlerine dair yapmış olduğu tasnifteki Allah’ın ne kendi fiilinden ne de başkasının fiilinden kaynaklı isimlerinin bu doğrultuda olduğunu söylemektedir.³¹

Görülüyor ki Abbâd, zât kavramını kullanmaksızın hem taaddüd-i kudemâyı çağrıştırmayacak hem de Allah’ı ta’tîlden uzak tutacak nominalist bir yaklaşımla genel hatlarıyla şu cümlede görülen prensibi benimsemektedir: “Allah ilimsiz âlimdir, Allah’ın âlim oluşu bir isim ispatı olup, onun âlim olması bilinene dair bir bilgiye işaret eder.”³² Onun, meânî sıfatları olarak kabul ettiğimiz master kalıbındaki sıfatların ezelîliğinden doğan problemi böylece aştığı söylenebilir.³³

Abbâd’ın tenzihçi yaklaşımı, Allah’ın hakikî mânâda alîm, kâdir, semî, basîr olduğunu kabul eden Mu’tezile’nin genelinin söylemine muhalif biçimde, Allah Teâlâ’nın *fi hakikati'l-kıyâs* (kıyasın gerçek anlamıyla) âlim, kâdir, hayy vs. olmadığını öne sürmesinde de kendini göstermektedir.³⁴ *Fî hakikati'l-kıyâs* tabiri ile Allah’a bu gibi isimlerin yüklendiği önermelerin aksi yapıldığında, önermedeki konu ve yüklem aynı kapsayıcılıkla yine birebir örtüşmesini kastettiği anlaşılmaktadır.³⁵ Mesela “Allah *fi hakikati'l-kıyâs* alîmdir.”

²⁷ Eş’arî, *Makâlât*, 1/166; 2/497.

²⁸ Eş’arî, *Makâlât*, 2/497.

²⁹ Eş’arî, *Makâlât*, 2/497.

³⁰ Eş’arî, Abbâd’ın taraftarlarının da zâtî sıfatlara dair görüşünü Abbâd’ın görüşüne benzer şekilde “Allah’ın ne ilmi, kudreti vs. vardır, ne de yoktur.” şeklinde olduğunu belirtir; bk. Eş’arî, *Makâlât*, 1/188-189.

³¹ Eş’arî, *Makâlât*, 2/166.

³² Eş’arî, *Makâlât*, 1/166, 173; 2/497: “kavlî ‘âlim^{im} isbâtü ismⁱⁿ lillâh, ve ma’ahû ‘ilm^{im} bi-ma’lûmⁱⁿ...”

³³ Daiber’e göre Abbâd, tenzihçi teoloji gerekçesiyle ilâhî sıfatların sadece dilin birer göstergesi olduğunu ve sıfatlar hususunda isim-müsemmâ ayniyetini reddettiğini belirtir. Onun ifadesiyle, bu açıklama tarzı “negatif teoloji”yi sezindirmektedir ki bunun sebebi Kur’ân’ın ortaya koyduğu Allah’ın sonsuzluğu ve aşkınlığının, insan dili ve düşüncesi açısından ancak tam/mükemmel olmayan bir tarzda idrak edilebileceği anlamına gelmektedir; bk. Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey* (Leiden – Boston: Brill, 2012), 68.

³⁴ Eş’arî, *Makâlât*, 1/183; 2/496.

³⁵ Abbâd’ın, kadîmin kıyasın gerçek anlamıyla (*fi hakikati'l-kıyâs*) ezelî (*lem yezel*) olduğu yönündeki beyanı (Eş’arî, *Makâlât*, 2/497; krş. Eş’arî, *Makâlât*, 2/517), bu tespiti destekleyici mahiyette görünmektedir. Ona göre bu husustaki kıyas, döndürülebilir bir kıyastır (*yen’akisü*) ve ezelî olan varlık (*lem yezel*) kadîmdir ve kadîm olan varlık da ezelîdir (Eş’arî, *Makâlât*, 1/183). Dolayısıyla *lem yezel* ve kadîm birbirine eşdeğer manadadır. Bir diğer örnek ise *fi hakikati'l-kıyâs* insanın beşer, beşerin insan olduğunu söylemesidir ki (Eş’arî, *Makâlât*, 2/330) bu ifade, *fi hakikati'l-kıyâs* tabirinin birbirlerinin anlamlarını tam karşılayan mefhumlar için kullanıldığının göstergesidir. Ayrıca bk. Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet

denilemez; zira mutlak bir doğruluk ve örtüşme arayışıyla önermenin konusu ve yüklemi yer değiştirdiğinde (*aks*), bu iki önerme doğrultusunda “Allah = alîm” ve “alîm = Allah” hükmünün de kabul edilmesi zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır.³⁶ Böylece Allah *fi hakikati'l-kıyâs* alîm kabul edildiğinde O'ndan başka bir alîm, hayy veya kâdirden kesinlikle bahsedilemeyecektir.³⁷ Böylece o Allah'ın bilmesinin yanında insanın da bilmesini temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.³⁸

Abbâd, Allah'ın isimlerinin birbirine indirgenmesine de karşı çıkmaktadır. Allah Teâlâ'nın, semî ve basîr isimlerini Bağdat Mu'tezilesi O'nun âlim oluşuna,³⁹ Basra Mu'tezilesi ise O'nun müdrük oluşuna indirgemektedir.⁴⁰ Abbâd ise “Semî isminin anlamı basîr de değildir, âlim de değildir; semî ve basîr demek işitilen ve görülen şeyleri bilen (*âlim*) anlamına gelmez.” şeklindeki ifadesiyle Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin indirgeme görüşlerini

Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 117 (dip. 560): “evrilebilir önerme”; Abrahamov, “‘Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, 118.

³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 1/183; 2/496.

³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 1/183. Eş'arî *fi hakikati'l-kıyâs* hususunda bir başka yerde Abbâd'a muhalif bir biçimde İbnü'l-Eyâdî'yi (ö. ?) zikreder ve Allah'ın mecazen âlim, kâdir olduğunu, *fi hakikati'l-kıyâs* âlim ve kâdir olmadığını söyler; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/483-484. Daha önce verdiği bilgilerden farklı olarak Abbâd'a göre Allah'ın *fi hakikati'l-kıyâs* âlim, semî, basîr vs. olduğunu beyan etmesi ise Eş'arî'nin kendi verdiği bilgiler içerisinde bir çelişki manzarası uyandırmaktadır. Esasen burada ilk bakışta Abbâd'ın kendi görüşleri içerisinde böyle bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmiş olduğu da düşünülebilir.

³⁸ van Ess, Abbâd'ın kaygısının, hem insanın hem de Allah'ın bilen oluşunun sıfatlarda özdeşliği çağrıştıracak şüphesiyle “Allah'ın zatına erişmeyen salt sözcük (*akvâl*)” olduğu şeklinde bir yoruma gittiği görülmektedir; bk. van Ess, “İslâm Kelâm'ının Mantıksal Yapısı”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/498-499. van Ess'in bu şekildeki tespiti Abbâd'ın tenzih vurgusu göz önünde bulundurulduğunda anlam açısından doğru kabul edilebilir. Ancak buna dayanak olarak gösterdiği *Makâlât*'taki (s. 498) ibarelerin bu hususa doğrudan delalet ettiğini söylemek güçtür. Zira orada Eş'arî Abbâd'dan bahisle, onun isim ve sıfat arasında bir ayrıma gittiğini belirtmekte, öyle görünüyor ki “*ya'lemü ve yakdiru ...*” gibi fiil kalıbındaki ibarelerin (*akvâl*) sıfat, “*âlim^{im} kâdir^{im} ...*” gibi isim kalıbındaki ibarelerin (*akvâl*) ise isim olduğunu dile getirmektedir. van Ess buradaki “*akvâl*” kelimesini metnin bağlamından doğrudan çıkarılamayacak biçimde “Allah'ın zatına erişmeyen salt sözcük (*akvâl*)” şeklinde bir ilave ile yoruma tâbi tutmaktadır. Ancak böyle bir ifade biçiminin, söz konusu nitelemelerin Allah hakkında hiçbir anlam karşılığı olmadığı ve bir anlamda O'nun yetkinliğine delalet etmeyen “kuru/salt isimlendirmelerden ibaret” olduğu sonucuna götüreceği dikkate alınrsa, Abbâd'ın böyle bir ifadede bulunmuş olmasının doğruluğu sorgulanmalıdır. Öte yandan Rosenthal'ın tespitine göre Nazzâm mutlak manada Allah'a bilme sıfatı atfetme yerine “bilme”yi daha selbî ve tenzihî bir tarzda almış ve bunu daha ziyade Allah'ın zâtını teyid ve O'ndan bilmemeyi (*cehl*) nefyetme amaçlı kullanmıştır. Buradan hareketle de Rosenthal, esasen Nazzâm'ın Allah'ın hakikî anlamda mı yoksa mecazen mi bilen olduğu görüşüne vardığı konusunda kesin bir tespit yapılamayacağı kanaatinde görülmektedir. Mamafih, Rosenthal'ın Abbâd'ın bu noktada Nazzâm'ı, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin de Abbâd'ı takip ettiğini söylemesi ve Abbâd'ın kullandığı “Allah için *fi hakikati'l-kıyâs* âlim denilemez.” ifadesini Abbâd'ın Allah'ın hakikaten değil mecazen bildiğini iddia ettiği şeklindeki yorumunu (Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 140) çok isabetli bulmak mümkün görünmemektedir.

³⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/498.

⁴⁰ Mânkûdîm, *Ta'lik*, 167-168.

reddetmektedir.⁴¹ Hâliyle Allah'ın işitilenler (*mesmû'ât*) ve görülenlere (*mübsarât*) dair bilgisi, benzeşenler arasındaki farkı tam anlamıyla idrak edebilmesi sebebiyle ayrılmaktadır. Ancak Allah'ın semî ve basîr olduğunu söylemek, Abbâd'ın zihninde –esasen sair Mu'tezilîler'de de gördüğümüz- bir probleme yol açmaktadır: Allah'ın semî ve basîr isimleri ezeli olduğu kabul edildiğinde, bunların müteallakı olan işitilen ve görülen şeylerin de ezeli olduğu sonucunu doğurması. Abbâd, Allah'ın ezelde semî ve basîr oluşunu kabul eden Mu'tezile'nin ekseriyetinin⁴² aksine, Allah için âlim, semî, basîr vb. isimler kullanılsa da O'nun hakkında “Ezeldel/Ezelî olarak semî'dir, basîrdir (*lem yezel semî^{an} basîr^{an}*).” denilemeyeceğini, ancak “Allah ezeli olan semî basîr'dir (*innallâhe's-semî'u'l-basîru lem yezel*).” ya da “Allah ezeli olan semî'dir (*semî^{an} lem yezel*).” gibi bir ifadenin kullanılabilmesini savunur.⁴³ Zira ilk örnekteki tarzda bir kullanım, bu sem'a ve basara konu olan işitilen ve görülen şeylerin de ezeli olmasını gerektirecektir. Abbâd bu iddiaları ile sair Mu'tezilîler'den daha tenzihçi bir yaklaşımla Allah'ın ezeliğini muhafaza etme amaçlı “lem yezel” ifadesini Allah'ın görme ve işitme fiillerinden ayırarak doğrudan kendisine (zâtına) bağlamakta⁴⁴ ve böylelikle zihinde taaddüd-i kudemâ fikrinin oluşma ihtimaline hiçbir açık kapı bırakmamaktadır.

Benzer şekilde, “Allah hakkında âlim demenin anlamı kâdir denilmesinden farklı bir şeydir, Allah Teâlâ için kâdirdir denilmesi hayy denilmesinden farklı bir şeydir.”⁴⁵ şeklindeki beyanı da bu isimlerin Allah için farklı bir delâlete sahip olduğunun ve isimleri birbirine indirgediğinin bir ifadesidir. Dolayısıyla Abbâd'ın hayy ismini başka bir isimle özdeşleştirmedeği son derece açıktır. Fakat yine *Makâlat*'ta geçen “Hayy ismi, kâdir anlamına gelir.” ibaresi ilk bakışta problemlili görünmektedir.⁴⁶ Ancak Abbâd'ın burada Allah'ın kâdir oluşuna nasıl bir anlam yüklediği üzerinden bir yol izlemek gerekmektedir. Muhtemelen onun kastı, hayy olan varlığın mutlak surette kâdir olduğunu ve âciz olan varlığın ancak ölü varlık olacağını ifade etmesiyle alakalıdır.⁴⁷ Dolayısıyla hayy olmanın

⁴¹ Eş'arî, *Makâlat*, 1/166; 2/498: (Bir kısım Bağdat Mu'tezilesi kaydıyla).

⁴² Mânkûm, *Ta'lik*, 174.

⁴³ Eş'arî, *Makâlat*, 1/173; 2/497.

⁴⁴ Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence”, 114.

⁴⁵ Eş'arî, *Makâlat*, 1/166.

⁴⁶ Eş'arî, *Makâlat*, 2/498. Muhtemelen Bağdâdî (ö. 429/1037-38) buradaki ifadeden hareketle Abbâd'ın bu görüşünün Hristiyanlar'ın çoğunluğunun görüşü olduğunu zikretmektedir; bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bagdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 62; Bununla beraber Hristiyanlar'daki bu anlayışın İslâm kelâmında doğrudan doğruya sıfatlar üzerine yürütülen tartışma ile özdeşleştirilmesi ve Bağdâdî'nin buna dayanarak Abbâd'ı itham etmesi tartışmaya açıktır. Zira Hristiyanlık'taki tartışma, teslisin üç uknumunun sıfatlar şeklinde ifade edilmesi bağlamında cereyan etmektedir. Dolayısıyla özünde bir sıfat tartışması değil Tanrı'nın mahiyetine yönelik bir anlama yorumlama biçimi olarak görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Hristiyanlar'ın “eşyanın yaratıcısı olan Tanrı'nın hayy ve mütekellim, onun hayatının da “Rûhu'l-Kuds” olarak isimlendirdikleri ‘ruh’ olduğunu” iddia ettiklerini aktarır. Fakat Bağdâdî'de olduğu gibi “çoğunluğun görüşü” olduğunu ifade etmeksizin bir kısmının hayatın kudret olduğunu söylediklerini belirtir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni (el-Firak ğayru'l-İslâmiyye)*, 5/80.

⁴⁷ Abbâd insan fiiliyle ilgili bir hususta “Âciz, ölüdür.” der; bk. Eş'arî, *Makâlat*, 1/240.

zorunlu bir şartı olarak kâdir olmayı göstermekte ya da kâdir olmanın bir ön şartı olarak hayy olmayı zorunlu bir şart olarak göstermektedir.

3.1. İlim

Allah Teâlâ'nın ilmi ile ilgili ele alacağımız ilk konu Allah'ın bir şarta bağlı olarak bilmesi mevzusudur. Abbâd ve hocası Hişâm dışında Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin geneli "Allah, kâfire küfüründen dönmediği takdirde azap edeceğini, ama küfürden dönüp 'günaha meyletmeksizin'⁴⁸ tövbekâr bir şekilde ölürse, azap etmeyeceğini bilir." düşüncesindedir.⁴⁹ Burada şarta bağlı olarak bilme, Allah'ın âlim oluşuna dönük bir şey olmayıp, bilginin konusu olan objeyi (*ma'lûm*), yani Allah'ın hem şartı hem meşrûtu bilmesiyle alakalıdır.⁵⁰ Ancak Abbâd ve Hişâm, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını Allah'ın bilmesini ve haber vermesini bir şarta bağlaması sebebiyle reddetmektedirler.⁵¹ Bu da Abbâd'ın, şartın ma'lûmda değil, bizzat Allah'ın bilgisinde bir değişime yol açtığı kanaatini benimsediği anlamına gelir. Zira Allah'ın bir şarta bağlı olarak biliyor olması, bu bilmenin öncesinde cehl, şek/şüphe anlamına gelir ki, bu, bilginin ezeliğine ve değişmezliğine halel getirmektedir.⁵² Bu açıdan yaklaşıldığında görülmektedir ki Mu'tezile'nin geneli ile Abbâd ve Hişâm arasında Allah'ın bilgisinin değişmezliği konusunda bir fark yoktur. Her iki taraf da bunu muhafaza etmekle birlikte Abbâd ve Hişâm daha öte bir tenzih vurgusu sergileyerek, Allah'ın ilminde değişikliği hissettirecek bir vehmi dahi kabul etmemektedir.

Bir şeyin varlık sahasına çıkmadan önce Allah tarafından bilinip bilinmeyeceği mevzusu da doğası gereği ilim başlığı altındadır. Abbâd'ın konuya ilişkin ortaya koyduğu kanaati şöyledir:

Allah, bilinenleri (*ma'lûmat*), eşyayı, cevherleri, renkler, hareketler ve tatlar gibi tüm araz türleri dâhil olmak üzere arazları, fiilleri, yaratmayı (*halk*) ezeli olarak bilir. Ancak Allah, cisimleri, fiillerin sonuçlarını (*mef'ûlât*), mahlûkâtı, te'lîf edilmişleri (*mü'elîfât*) ezeli olarak bilmez. Bilgiye konu olan şeyler (*ma'lûmât*) var olmadan önce Allah'ın ma'lûmâtıdır, kudrete konu olan şeyler (*makdûrât*) var olmadan önce Allah'ın makdûrâtıdır [O'nun kudreti kapsamındadır] ve Allah, bu makdûrâta kâdirdir. Eşya var olmadan önce eşyadır, arazlar var olmadan önce arazlardır, fiiller var olmadan önce fiillerdir, cevherler var olmadan önce cevherlerdir. Ancak "Cisim var olmadan önce cisimdir, yaratılmışlar (*mahlûkât*) var olmadan önce mahlûkâttır, fiillerin sonuçları (*mef'ûlât*) var olmadan önce mef'ûlâttır." denilemez. Bir şeyi yapmak (*fi'lü's-şey*) o şey[in zâtından] başka bir şey (*ğayruhû*) ve yine bir

⁴⁸ el-Mâ'ide 5/3.

⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/182; Daha geniş bilgi için bk. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 80-83.

⁵⁰ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtûlikîyye, 1965) 1/120; a.mlf., *Tezkire*, 2/635.

⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/182-183; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/120; a.mlf., *Tezkire*, 2/635.

⁵² Bu konuda Abbâd'ın kaygısı ve İbn Metteveyh'in (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) ona yönelik eleştirisinin detayları için bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/120; Şerhu *Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* = *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh*, faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006), 160^b-161^a.

şeyi yaratmak da (*halkuhû*) o şey[in zâtından] başka bir şeydir. “Şu mevcut olan şey, daha önce var olmayan (*lem yekûn mevcûd^{en}*) şey midir diyorsun?” diye sorulduğunda “Ben bunu söylemiyorum.” der. “Peki, o zaman bunun dışında bir şey midir diyorsun?” sorusuna da “Bunu da söyleyemem.” der.”⁵³

Bu pasajda Abbâd, eşya hakkında “ezelî ilme konu olabilecek yön” ve “fiilî olarak varlığa geldiği yön” şeklinde ikili bir ayrıma gitmekte ve bunların aynı şey olmadığını ifade etmektedir. Ezelî ilme konu olmayanlar olarak sıraladıklarının, zaman içerisinde meydana gelen olgulardan (*mef’ûlât, mü’ellefât, mahlûkât*) müteşekkil olduğu açıktır. Doğası gereği zamanla kayıtlı olan olgulara yönelik bilginin de zaman içerisinde oluşması gerektiği düşüncesi, onların ezelî olarak bilinmeyeceği sonucuna varılmasını gerektirmiştir. Zira “Yaratılmışlar (*mahlûkât*) var olmadan önce mahlûkattır, yapılmış olanlar (*mef’ûlât*) var olmadan önce mef’ûlâttır denilemez.” ibaresi de buna işaret etmektedir. Bu düşünce, temelini, eşyaya ezeliyat atfedilmemesi gerektiği ilkesinden alır. Aynı şekilde yukarıda bahsi geçen “Cevherler var olmadan önce cevherlerdir, eşya var olmadan önce eşyadır, ma’lûmât var olmadan önce ma’lûmâttır, maddûrât var olmadan önce maddûrâttır.” görüşü, daha sonra vukû bulacak şeylerin ezelde varlığı manasında anlaşılmaya müsaittir. Dönemin varlık anlayışından hareketle Abbâd’ın, cismin nelerden mürekkep olacağını (cevher, araz) bilmek ile bunların vücuda getirilmiş hâlleri (*mahlûkât, mü’ellefât*) arasında bir ayrıma gittiği söylenebilir. Buradan hareketle ona göre ma’lûm, olmuş şeklinde bir ma’lûm değildir; ileride olacağını, bilgiye konu olması açısından ma’lûmdur. Dolayısıyla Abbâd’a göre varlığın bilgisi, ezeli bilginin konusu iken; yani van Ess’in deyişiyle “Tanrı bunları potansiyel olarak biliyorken;⁵⁴ bizzat varlığa gelmiş hâli ise ilahî iradenin konusudur.” denilebilir.⁵⁵

Konunun zorluk noktası aynı pasajın devamında Abbâd’ın Allah’ın mahlûkâta ve ma’dûma yönelik bilgisini ele aldığı ve metinde düşüklüğün bulunduğu yerde ortaya çıkmaktadır:

Mahlûkât yok iken sonradan var oldu, onun bir gerçekliği/hakikati yoktur.” derdi ve diğer insanların dediği gibi “Mahlûkât yoktu, sonra (*ba’d*) var oldu.” [düşüncesine] karşı çıkar. Muhdesin gerçekliği, mef’ûl olmaktır.” derdi.⁵⁶

Buradaki ifade müphemliğini korumakla birlikte, ilk bakışta İbnü’r-Râvendî’nin öne

⁵³ Eş’arî, *Makâlât*, 1/158-159; 2/495. Sonraki dönem kelâm literatüründe “Mu’tezile’den birtakım kimselerin, Allah’ın bilinenleri tafsilî olarak değil, mücmel biçimde bildiği” görüşüne kail oldukları iddiasında bulunulmasında Abbâd’ın böyle bir ayrıma gitmesinin dayanak teşkil etme ihtimaline dair bk. Ulvi Murat Kılavuz, V.-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü’z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 111 (dip. 189).

⁵⁴ van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/24.

⁵⁵ Mütekaddim dönem Mu’tezilesi’nin fiil-mef’ûl ayrımına yönelik düşüncelerinin Sünnî kelâmına miras kaldığını, dolayısıyla Eş’arîler ile Mâtürîdîler arasındaki tekvîn-mükevven tartışmasına sebebiyet verdiğini ve elimizdeki verilerden hareketle Abbâd’ın Mâtürîdî’den (ö. 333/944) önce tekvîn-mükevven ayrımına gittiğini söylemek mümkün görünmektedir.

⁵⁶ “وكان يقول... والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن (؟) ولا أن حقيقته إنه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس وكان يأبي ذلك ويقول إن حقيقة المحدث “إنه مفعول” bk. Eş’arî, *Makâlât*, 2/495-496. *Makâlât*’ın tashihini yapan Hellmut Ritter, burada metinde düşüklük olduğunu ve ikna edici bir düzeltme ortaya koymakta başarılı olmadığını ifade etmektedir.

sürdüğü üzere⁵⁷ sanki âlemin (*mahlûkât*) ezeliği anlayışı dikkat çekmektedir. Ancak *Makâlât*'ın yazmaları ve diğer kaynaklardan yola çıkarak Abbâd'ın kanaatinin ne olduğunu doğru bir şekilde ortaya koymamız gerekmektedir. Nitekim *Makâlât*'ın yazma nüshalarında yukarıdaki ifadelerin aksine Abbâd'ın “Mahlûkât var olmadan önce (*kable*) [...] idi.”⁵⁸ ifadesi ile birlikte, onun “ma'dûm, bir şey olmadığından bilinmesinin caiz olmadığı”⁵⁹ ve Allah Teâlâ'nın -muhtemelen ma'dûm'a- “kûn” demediği⁶⁰ şeklindeki verilerden yola çıkarak Abbâd'ın ma'dûm hakkındaki kanaati şu şekilde ifade edilebilir: Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisinde var olan her şey mevcut olduğu için onun bilgisinde bir yokluktan/olmayacak olandan (*ma'dûm*) bahsetmek mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisi her şeyi kuşattığı için O'nun bilgisinde ma'dûma yönelik bir durum söz konusu değildir. Varlıksal olarak ma'dûm var olmadığı için de Allah bir şeye “kûn” diyecek değildir. Dolayısıyla İbnü'r-Râvendî'nin Abbâd'a nispet ettiği “Mevcut, ma'dûm değildir.” ifadesi, var olanın ezeli varlığı değil,⁶¹ aksine ma'dûmun var olmamasıyla ilişkili yani Abbâd, ma'dûmu şey olarak

⁵⁷ Hayyât, *İntisâr*, 91; İbnü'r-Râvendî burada Abbâd'ın “yeryüzünde mevcut olan her şeyin, hiçbir surette ma'dûm olmadığını” söylediğini, zira “mevcudun, ma'dûm olmadığı, önceden ma'dûm olmadığı gibi, asla da ma'dûm olmayacağı” düşüncesinde olduğunu iddia etmektedir.

⁵⁸ “وكان يقول... والمخلوقات كانت قبل أن لم تكن ولا أن حقيقته إنه لم يكن مكان (؟) كما يقول سائر الناس وكان يأبي ذلك ويقول إن حقيقة الحدث “به إنه مفعول” bk. Eş'arî, *Makâlât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2363), 343; a.e., (Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 1453), 163^b.

⁵⁹ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdîsî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târih* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 5/143. Makdîsî aynı yerde her ne kadar Abbâd'ın “Allah ezelde, eşyayı olmazdan önce bilirdi.” düşüncesinde olmadığını söylese de bu bilgi *Makâlât*'taki “Allah ezelde eşyayı bilir.” düşüncesiyle çelişmektedir; krş. Eş'arî, *Makâlât*, 1/158-9; 2/495. Şey tabirine varlıksal değil de bilgisel açıdan yaklaşıldığında Wisnovsky'in Abbâd'ın şey hakkındaki görüşünün “şey, henüz varlığa gelmeden önce de bir şeydir” şeklindeki tespiti doğru görülmemektedir; bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 194.

⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 2/364.

⁶¹ İbnü'r-Râvendî Abbâd'ın mezkûr ifadelerinden yola çıkarak onun açıkca “cisimlerin kadîm olduğunu” söylediğini iddia eder; bk. Hayyât, *İntisâr*, 91. Fakat İbnü'r-Râvendî'nin yapmış olduğu yorumdan öte bir şey değildir, zira ona göre mevcut yaratılışın hiçbir evresinde ma'dûm olmadığına göre bunların ezeli bir yönü olması gerektir. Oysaki yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Abbâd, bırakın varlığın bir şekilde ezeli olmasını, Allah'ın ezeli bilgisinde bile bir şeyin varlığa gelmezden evvel malûm olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca aynı yerde Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) savunusu da görülmektedir. Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Abbâd'a nispet ettiği “cisimlerin kadîm oluşu” görüşünü reddederek, Abbâd'ın, “muhtesin yok iken var olduğu” düşüncesini benimsediğini ve buradan hareketle Abbâd'ın “Mevcûdât, yokken var olan muhtesâtandır.” görüşüne kail olduğunu söyler. Böyle söylemek suretiyle aslında Abbâd'ın cisimlerin kadîm oluşu görüşünden ayrıldığını da dile getirir. Çünkü yaratılmış şey yokluktan sonra olan bir şeydir, daha önce ma'dûm olmayan şey, yokluktan sonra varlığa çıkmış değildir; bk. Hayyât, *İntisâr*, 91. Abrahamov ise Hayyât'ın bu savunusunu mezhebî aidiyet gereği yaptığını belirterek onun vermiş olduğu bilgileri bir kenara bırakır ve İbnü'r-Râvendî'nin fikrinden iz sürerek Abbâd'ın -Aristocu bir yaklaşımla- “Allah'ın dünyayı illetsiz yaratması sebebiyle eşyanın Allah ile var olduğu kanaatinde olduğunu” belirtir. Bu tezlere binaen Abrahamov, Abbâd'ın cevherlere dair görüşünün ise Platon'un yaratılıştaki var olan ezeli eşyanın rolü düşüncesindeki kadîm şeyleri hatırlattığını ifade eder ve Ritter'in düşüklüğü ifade ettiği yerde “*Muhtesin gerçek anlamı onun mefûl olmasıdır, der. Diğer insanların dediği gibi 'Onun bir hakikati yoktur, muhtesin yok iken sonradan olandır.' sözünü reddederdi.*” şeklinde bir düzeltmeye giderek, Abbâd'ın bütün eşyanın kadîmliğine inanmak ile cevherlerin, arazların, eşyanın ve diğer şeylerin var olmasının kadîmliğine inanmak arasında tereddüt ettiği belirtilir. Böylelikle Abrahamov, Abbâd'ın neoplatonik anlamda kadîm varlıkları fânî

kabul etmediği için buna ma'dûm dememektedir. Zira ma'dûmun var olduğunu söylemesi hâlinde bilfiil yaratılmış şeylerin daha öncesinde var olduğunu kabul etmiş olacaktır ki bu Abbâd'ın kurmuş olduğu teolojik çatının çökmesi anlamına gelecektir.

Abbâd mahlûkâtın "Allah'ın ezeli ilminde varlığa gelmeden önce bir değer" ve "bilfiil yaratılıp varlığa gelmeden önce olmayan şey" şeklinde iki uçlu bir anlayış benimesediğini ifade etmiştik. Buradan hareketle *halk*, yaratmayı bilme manasında iken, *fi'l* ise bizzat yaratma demektir. Öyleyse *muhdes*, bilfiil yaratılan şey yani me'ûldür. Ayrıca *hakikat* ile kastedilen "bilginin konusu olabilmek" olarak takdir edilirse ifadeyi Abbâd'ın çizgisi doğrultusunda şöyle yeniden kurgulamak mümkün olabilecektir:

"Mahlûkât var olmadan önce bir şey değildi." derdi; fakat diğer insanların dediği gibi "Mahlûkâtın hakikati yoktur, [bilgisel olarak da] yoktu, sonradan var oldu." görüşünü reddeder. Ve Abbâd, muhdesin gerçekliğinin me'ûl [bilfiil yaratılan şey] olduğunu söylerdi."⁶²

Ancak bu durumda da şu noktada bir zorluk ortaya çıkmaktadır: Ezeli ilme konu olmayan şeyler "Allah'ın eşyayı ezelde bilmesi" ifadesinin de gerektirdiği üzere bir şekilde ezeli ilmin kapsamına alınmalıdır; fakat bu nasıl izah edilecektir? Zira bunlar ezeli ilmin kapsamına alınamıyorsa, bunlara yönelik bilginin hâdis olduğu kabul edilecektir. Açıkçası Abbâd, bu aşamada açık ve net bir görüş ortaya koy(a)mamıştır. Şayet bunların, yani zaman içerisinde ortaya çıkan olguların ezeli ilimde var olan şeyler olduğunu söylese, bu olguların da ezeli olduğunu kabul edecektir ki Abbâd bunu tenzihî tavrı gereği kabul edemez. Abbâd'ın, "Şu mevcut olan şey, daha önce var olmayan (*lem yekün mevcûd^{en}*) şey midir diyorsun?" diye sorulduğunda "Ben bunu söylemiyorum." demesi, belli bilinirliklerin kabulü dolayısıyla buna işarettir. Zira bu yaratılanların daha önce var olmayan şeyler (ezeli ilimde bulunan şeyler) olduğunu söylerse fiilen sonradan var olan şeylere ezeli atfedilmesini gerektirecek düşünceyi (yaratılanların ezeli ilimde var olduğunu) reddetmektedir. Dolayısıyla, Abbâd'ın çabaları yukarıda izah ettiğimiz yönde olsa da, onun rasyonel çabasının eldeki veriler çerçevesinde net olarak ortaya konulmadığını da

olanlara karşılık düşünmüş olabileceği ihtimaline değinir; bk. Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", 114-117. Abrahamov'un görüşünü takiple Güzeşte de benzer şekilde Abbâd'ın Yunan düşüncesinden ilham alarak âlemin iki safhadan meydana geldiği kanaatinde olduğunu; ilk varlık sahasının ezelden beri Allah ile birlikte olan şeyler ve mahiyetler olup, bunların varlığa bürünmüş ancak görülebilir şeyler olmadığını; diğeri ise şu anki âlemin hâli, yani birinci aşamadaki varlıklarla birlikte var olan ve Allah'ın ilk safhadaki şeylere ve mahiyetlere "kûn" lafzı ile bütün varlığın meydana gelmesi olduğunu savunduğunu öne sürer. Fakat buradaki "kûn" lafzı varlığın yokluktan meydana getirilmesi değil (var olandan varlığa getirilmesidir). Buradan hareketle Güzeşte, Abbâd'ın gayesinin Allah'ın bilgisel açıdan dahi olsa ikinci varlık sahası ile hiçbir irtibatının bulunmadığını ortaya koymak olduğunu söyler. Böylece Abbâd'ın kelâmcı gruplardan uzaklaşp İslâm filozoflarına yaklaştığını iddia eder; bk. Güzeşte "Endişehâ-yi Tenzihî-yi 'Abbâd b. Süleymân", 247, 252-253. Fakat Güzeşte'nin de ifade ettiği gibi felsefe şeyler ezeli varlıklar olup Tanrı'nın zâtıyla birdir. Oysa Abbâd, yaratılmış olan me'ûlâtın ezeli olmayıp fiilen ezeli olduğunu ve me'ûlün (yaratılanın) ancak yaratıldığı anda muhdes olduğunu belirtmektedir.

⁶² "كان يقول... والمخلوقات كانت قبل أن لم تكن [لا شيئاً] ولا أن حقيقته لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس وكان يأبى ذلك ويقول إن حقيقة المحدث إنه مفعول"

söylemeliyiz. Onun bilgiye dair yaptığı ikili ayrım, tevhid ve insan özgürlüğü endişesinden kaynaklanmaktadır. Öyle görünüyor ki derin ve çözümlü zor konularda bu tür müphemlikler erken dönemden itibaren bir vakıa olarak gündemdedir.

3.2. Kudret

İlim bahsinin bir devamı olarak ilim-kudret ilişkisi konusunda Abbâd, “Allah’ın, olacağını bildiği şeyi yaratmaya (*tekvîn*) kâdir” olduğunu temel bir ilke olarak ortaya koymakta, bir yandan da “Allah’ın olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kâdir olmadığını (*mâ ‘alime ennehû lâ yekûnü lâ ekûlü innehû kâdir^{üm} [‘alâ] en yükevvine*)” söylemekte, ancak -kuvvetle muhtemeldir ki Allah’ın kudretine halel getirmemek adına- “Allah’ın [olmayacak bir şeye] kâdir olduğu (*kâdir^{üm} ‘aleyh*)” kaydını özellikle düşmektedir.⁶³ Bu şekilde mutlak mânâda “kâdir olmak” ile “yaratmaya kâdir olmak” arasında bir ayrıma gitmekle Allah’ın bilgisinin değişmezliğini koruma kaygısı sergilemekte ve Allah’ın bir şeyin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi yönündeki bilgisi ile kudreti arasında bir uyumsuzluk görüntüsünün ortaya çıkmamasını garanti altına almaktadır. Bilgi konusunda “Allah’ın [olmayacağını bildiği] şeyi bildiğini (*‘âlim^{üm} bi-hî*)” söyleyip, “Bunun olacağını bilir (*innehû ‘âlim^{üm} bi-ennehû yekûnü*).” demekten imtina etmesi⁶⁴ benzer bir yaklaşımın sonucudur. Zira ona göre “Allah’ın olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kâdir olduğunu” söylemenin, “bu şeye kâdir olduğu ve son tahlilde bunun gerçekleşeceği/bunu yaratacağı” anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, kendisine yöneltilen “Allah yapmayacağını bildiği bir şeyi yapar mı (*hel yef’alü’llâhü mâ ‘alime ennehû lâ yef’alühü*)?” sorusuna, bunun imkânsız olduğu cevabını vermektedir.⁶⁵ Abbâd’a göre “Allah’ın olmayacağını bildiği bir şeyin olması/gerçekleşmesi câizdir (*yecûzü*).” sözü tıpkı “Allah’ın olmayacağını bildiği şey olur.” demek gibidir. Çünkü ona göre câizdir (*yecûzü*) sözü, ihtimalliliği barındırmayacak bir şekilde gerçekleşmeyi (*yekûnü/cevâz*) ifade eder.⁶⁶ Yine bu düşünceye paralel olarak Abbâd,

⁶³ Eş’arî, *Makâlât*, 1/203; 2/560; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî (et-Ta’dîl ve’t-tecvîr)*, 6(1)/126-127; Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu’l-edille*, 115. İbnü’l-Melâhimî, *Mu’temed*, 599. Ka’bî, *Makâlât*, 265; Ebü Sa’d el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâ’il fi’l-usûl*, nşr. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru’l-İhsân, 2018), 67; Râzî, *er-Riyâzü’l-mûnika fi ârâ’i ehl-i’l-ilm*, nşr. Es’ad Cum’a (Kayravan: Menşûrâtü Külliyyeti’l-Âdâb ve’l-Ulûmî’l-İnsâniyye, 2004), 113. Öte yandan bir kısım Şîî kaynaklar Abbâd’ın bu ifadelerine ek olarak “Allah’ın bilgisinde var olanın meydana gelmesinin Allah için zorunlu (*vücûb*), bilgisinde olmayanın meydana gelmesinin imkânsız (*imtinâ*) olduğunu ve zorunlu olanla imkânsız olanın kudrete konu olmadığı” kanaatini aktarır; bk. Ebü Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, nşr. Andullah Nûrânî (Tahran: Haidari Press, 1980), 301: “*fe-innehû ze’ame ... el-vâcib ve’l-mümteni’ ğayru makdûr^{üm}*”; Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü’l-yakîn fi usûli’l-dîn*, nşr. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merâğî, (Kum: Dâru’l-Üsve, h. 1415.), 265: “*fe-innehû kâle: ma’lûmu’llâhi te’âlâ, in kâne hüve’l-vukû’u vecebe, ve in kâne’l-‘ademü imtene’a, ve hüma yünâfiyâni’l-kudrate*”. Kâdî Abdülcebbar ise bunu doğrudan Abbâd’a nispet etmez fakat isim vermeden getirmiş olduğu eleştirilerde bir sonuç olarak “kâdirden kudretin mutlak manada nefyedilmesine götürdüğü” şeklinde yorumlar; bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî (et-Ta’dîl ve’t-tecvîr)*, 6(1)/128, 135-136.

⁶⁴ Eş’arî, *Makâlât*, 1/203.

⁶⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 1/203-204; 2/560.

⁶⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 1/206; 2/562.

Allah'ın olmayacağını bildiğimiz/bize haber verdiği⁶⁷ şeyler hususunda da, her ne kadar Allah buna kâdir olsa da onu yaratmaya kâdir olmadığı düşüncesindedir.⁶⁸

Abbâd'ın, Mu'tezile sistematüğinde önemli yer tutan *salâh* meselesini de kudret ile ilintili olarak ele aldığı görülmektedir. Allah'ın hiçbir şekilde şerri yaratmadığını iddia eden Abbâd,⁶⁹ Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne benzer şekilde⁷⁰ "Allah'ın yaptığı her şeyin caiz olduğunu -ki burada Abbâd'ın Allah hakkında cevâz kavramını çoğu zaman mutlak gerçekleşeceğine delalet etmek üzere kullandığını göz önünde bulundurmak gerekir-, O'nun yapmadığı/yaratmadığı bir salâhtan bahsetmenin de mümkün olmadığını" ifade etmektedir.⁷¹ O böylece çağındaki Nazzâm, Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhiz'in (ö. 255/869) görüşünden⁷² farklı olarak Allah Teâlâ'nın, tanrılık vasfı gereği yapmış/yapacak olduğu bir fiilde kusur olmaması sebebiyle, salâhı mümkün olan son kertede yarattığı ve dolayısıyla âlemin (*mefûl*) en mükemmel şekilde olması gerektiği kanaatindedir.⁷³ İbn Hazm'a (ö.

⁶⁷ Burada -neşirden kaynaklı olsa gerek- kullanılan ifadelerde farklılık vardır: Kâdî Abdülcebâr *Muğni*'de "Bizim olmayacağını bildiğimiz şey (*ve mâ na'lemü ennehü lâ yekûn*)" şeklinde geçmektedir (*et-Ta'dil ve't-tecvîr*, 6(1)/128). Fakat aynı ifadeler Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Tasaffuhu'l-edille*'sinde "Allah'ın olmayacağını bildiği şey (*ve mâ ya'lemü ennehü lâ yekûn*)" şeklindedir (s. 115).

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni* (*et-Ta'dil ve't-tecvîr*), 6(1)/128.

⁶⁹ Ka'bî, *Makâlât*, 322. Meselâ cumhur Mu'tezile Allah'ın hastalık nevinden şerri ve cezalar nevinden kötülükleri yarattığını iddia edip bunları mecazen şer ve kötülük olarak isimlendirirken, Abbâd hakikî manada şer ve kötülükleri yarattığını kabul etmemiştir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/245-246. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın şerre ilişkin bir fiili olduğu vakit onun *şerîr* olarak isimlendirilmesi gerektiğini ifade eder ve mevzuyu bir adım daha öteye taşıyarak cehennem azabının ne hakikî ne de mecazî manada şer olduğunu iddia eder; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/537-538. Bu minval üzere Abbâd, Allah'ın hiçbir şekilde kötülüğü yaratmadığı için bir bedel ('ivaz) olmaksızın O'nun kullarına elem vermesini mümkün görür; bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni* (*el-Lütf*), 13/104, 227; Mânkâdîm, *Ta'lik*, 489; Ka'bî, *Makâlât*, 339; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 108; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 3/13, 59; Cüşemî, 'Uyûnü-mesâ'il, 151; Ebû Tâlib en-Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl = Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşul by the Zaydî Imâm al-Nâfiq bi-l-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥhânî* (d. 424/1033) başlığıyla nşr. Camilla Adang vd. (Leiden - Boston; Brill, 2011), 226; Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî, *el-Bahs 'an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*, nşr. İ. Hanefî Seyyid Abdullah (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006), 101.

⁷⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 77 (dñn. 148); krş. Eş'arî, *Makâlât*, 1/249.

⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, 1/250; İbn Hazm, *Fasl*, 3/201; 5/62;

⁷² "Allah'ın salâhı ve güzelliklerin emsallerini sonsuz olarak yaratmaya kâdir olduğu" bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni* (*et-Ta'dil ve't-tecvîr*), 6(1)/127. Nazzâm için ayrıca bk. İbn Hazm, *Fasl*, 5/59.

⁷³ Öte yandan Abbâd'ın bu yaklaşımı, kendisinden yaklaşık iki asır sonra yaşayacak olan Gazâlî'de yansımaları bulmaktadır. Nitekim Gazâlî'nin *leyse fi'l-inkân ebda' mimma kâne* şeklinde formüle edilen "Bu âlemin suretinden daha mükemmel (*ebda'*), tertib açısından daha güzeli, yapılış açısından daha kâmil olmadığı, Allah'ın daha mükemmel bir âlemi yaratma imkânı varken, onu [kullarından] gizlemesinin ilâhî lütüfkârlığa yakışmayan bir cimrilik, daha üstün bir âlemi yaratmaya kâdir olmamasının ise ilâhî kudretle bağdaşmayan bir acziyet anlamına geleceği" (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İmlâ' 'an işkâlâti'l-İhyâ' (İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* içinde), (Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.) 16/3073) düşüncesi, onun Abbâd ile aynı endişeleri taşıdığının göstergesidir. Özdemir, Abbâd ile Gazâlî'nin görüşlerinin birbirine benzediğini söylerken; Massignon, Gazâlî'nin bu düşüncede olmasının ilk kaynağının Abbâd'dan gelen fikrî bir damarın olduğunu belirtir; bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 55; Louis

456/1064) göre, Abbâd'ın bu görüşüne zemin teşkil eden kaygısı şudur: “Eğer Allah Teâlâ, insanlara karşı yapmış olduğu [iyilikler]den daha iyisini ve daha efdalini yapmaya [kâdir olduğu] hâlde [bu iyiliklerden] onları mahrum etseydi, bu hâlde Allah, cimri ve zalim olurdu”.⁷⁴

Onun bu görüşü diğer yandan insana ilişkin düşüncesiyle irtibatlıdır. Ona göre, Allah müminleri ve kâfirleri yaratmayı, sadece insanların cisimlerini yaratmıştır. Mümin, iman ve insandan; kâfir ise küfür ve insandan müteşekkildir. Allah sadece insanı yaratmış, küfrü ve imanı yaratmamıştır.⁷⁵ Onun buradaki temel endişesinin, Allah'ın birtakım kullarına - iman yaratmak suretiyle- lütfundan ihsan edip, diğerlerine vermemesi hâlinde kullar arasında ayrıma gittiği, bir anlamda bir kısmına iltimasta bulunduğu ve bunun da zalim bir tanrı olmasını gerektirdiği düşüncesinden sakınmak olduğu anlaşılmaktadır. Allah kâfirlerin iman edeceği hususları onlardan gizlediği ve onlara vermediği takdirde ise bu, zulmün en üst seviyesi anlamına gelecektir.

3.3. Kelâm

İlâhî sıfatlar içerisinde Abbâd'ın kanaatleri hakkında en az bilginin ulaştığı sıfat kelâm sıfatıdır. Onun, kelâmullah hususunda İbn Küllâb ile münazarada bulunup, “Allah'ın kelâmının Allah'ın zâtı olduğunu” iddia eden İbn Küllâb'a, Hıristiyan olduğunu söyleyerek ağır ithamlar yönelttiği kaynaklarda geçmektedir.⁷⁶ Bu rivayetlerin doğruluğu kabul edilirse, Abbâd'ın, İbn Küllâb'ın görüşünü, Hz. İsa'yı Allah'ın kelâm sıfatı olarak değerlendiren Hıristiyanlar'ın teslis inancı ile özdeşleştirmesi sebebiyle itirazda bulunduğu

Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj* (Paris: Gallimard, 1975), 3/83 (diğ. 5). Ormsby ise Massignon'u destekler nitelikte, Gazâlî'nin bu doktrininin felsefeciler ve -Abbâd'ın da içinde olduğu- çeşitli Mu'tezilîler'in görüşleriyle uyumu sebebiyle Gazâlî şarihlerinin Eş'arî düşüncesiyle örtüştürmek için bir düzeltmeye gittiklerini belirtir; bk. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu [Teodise]*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 89. Her ne kadar Gazâlî'nin temel kaynağının Abbâd olduğu kesin olarak ifade edilemese de Abbâd'ın doktrinel yaklaşımının “adl” ilkesi olduğu, Gazâlî'nin ise “kudret” temelinde konuyu ele aldığını söylemek mümkündür.

⁷⁴ İbn Hazm, *Fasl*, 3/201. Ka'bî (ö. 319/931) de benzer şekilde Abbâd'ın kanaatinin “adaleti ve salâhı terk etmek olduğu”nu belirtir; bk. Ka'bî, *Makâlât*, 328.

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/228; Hayyât, *İntisâr*, 91; Ka'bî, *Makâlât*, 515; İbn Hazm, *Fasl*, 3/82; 5/63; Ebü'l-Feth Tâcüdî Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Emir Ali Mehnâ - Alî Hasan Fa'ûr (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993) 1/87; Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâ'idi ehli'l-edyân*, nşr. Bessâm Ali Selâme el-Amûş (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, h. 1417), 63.

⁷⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 230; Fakat Sübkî (ö. 771/1370) bu tartışmayı reddetmekte ve İbn Küllâb'ın Ehl-i Sünnet'ten olması sebebiyle asla böyle bir söz söylemeyeceğini dile getirmektedir; bk. Ebû Nasr Tâcüdî Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 2/299-300. Öte yandan Zebîdî (ö. 1205/1791), Abbâd'ın da İbn Küllâb'a benzer bir şekilde nefis ve lafzî kelâm ayrımına gittiğine dair bilgi verse de Abbâd'ın böyle bir ayrıma gitmediğini net olarak söyleyebiliriz. Nitekim Zebîdî, Sübkî'nin *Tabakât*'ından ilgili pasajları blok hâlinde aktarırken Abbâd ile Kalânî'si (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) karıştırdığı görülmektedir; bk. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994), 2/6; krş. Sübkî, *Tabakât*, 2/300. Ayrıca Zebîdî'nin bu yanlış aktarımı Tritton'u Abbâd'ın nefis ve lafzî kelâmı benimsediği tespitinde bulunma şeklinde bir hataya sevkettiği; bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 117.

dikkat çekmektedir.

Kelâmullâha dair Abbâd'a nispet edilen bir görüş de Kur'an'ı arazlardan müteşekkil olarak görmesine ilişkindir.⁷⁷ Mu'tezile tevhid ilkesi gereği, Allah'ın dışında herhangi bir varlığın kadîm olmasını kabul etmez ve böylece Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı yaratılmış (*halku'l-Kur'an*) addeder.⁷⁸ Abbâd'ın bu görüşü benimsemiş olması da son derece doğaldır ve dolayısıyla "Kur'an arazlardır." Söylemi, Allah'ın kelâmını başka bir mahal üzerinde yaratmasından ibaret olarak görmesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Cüşemî'nin sesler bahsinde Abbâd'ın "Kelâm bakî değildir." görüşünü⁷⁹ aktarması bu görüşü destekler niteliktedir.

4. Fiilî Sıfatlar

Abbâd'ın ilâhî isimlere ilişkin tasnifinde "Allah'ın fiilinden kaynaklı isimler"⁸⁰ karşılık gelen ve Mu'tezile tarafından hâdis kabul edilen fiilî sıfatlar, Allah'ın âleme yönelik iradesiyle ilişkilidir. Abbâd, Basra Mu'tezilesi'nin benimsemiş olduğu muhdes irade anlayışından⁸¹ farklı olarak "Allah ezelde ne mürîddir ne de değildir." düşüncesini benimser ve Allah'ın mürîd oluşunu fiilî sıfatlara bağlar.⁸² İlk başta burada bir kararsızlık ifadesi olduğu düşünülse de o, Mu'tezile'nin tamamında olduğu gibi -ezelî varlıkların varlığını gerektireceği için- iradenin fiilî sıfat⁸³ olması hususunda bir problem görmemektedir. Maamâfih mutlak manada ve sadece "Ezelde mürîd değildir." ifadesini kullanmaktan imtinâ etmek suretiyle Allah'ın *mûcib bi'z-zât* olduğunu savunan felsefecilerden ayrılma kaygısına sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

Bu temel üzerinde Abbâd Allah'ın ezelde ne *muhsin*, 'âdil, hâlık, cevâd, râzık, mün'im, mütefaddil, mükellim, sâdik, muhtâr, mürîd, râdî, sâhit, muvâlî, mu'âdî oluşunu, ne de olmayışını reddetmiştir.⁸⁴ Bu isimlerin, Allah'ın fiili sebebiyle isimlendirildiği isimler olduğunu söylemiş⁸⁵ ve diğer fiilî sıfatlar hakkında da aynı kanaati benimsemiştir.⁸⁶ Bu hususta da bir yandan Allah'ı ezelde âtıl bırakmaktan, bir yandan da ezelî fiillerin sonucu olan varlıklara

⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 1/225-226: Burada Abbâd, Kur'an'ın arazlar[dan müteşekkil] olması sebebiyle Allah için bir delil olmayacağını ifade etmiştir.

⁷⁸ Mânkâfîm, *Ta'lik*, 528; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Halku'l-Kur'an* (*Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde), nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 3/291.

⁷⁹ Cüşemî, 'Uyûnü'l-mesâ'il, 323.

⁸⁰ Watt, Sünnî kelâmcıların sonradan benimsediği zâfî-fiilî sıfat (*sıfâtü'z-zât ve sıfâtü'l-fi'l*) ayrımının ilk ortaya koyanın Abbâd olduğu ihtimaline değinir. Bk. Watt, "Abbâd b. Sulaymân", 1/5. Fakat günümüze ulaşan metinlerde Sünnî kelâmcıların benimsediği zâfî ve fiilî sıfat ayrımının ilk örneğini Ebû Hanîfe'de (ö. 150/767) görmek mümkündür; bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber* (*İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 66.

⁸¹ Mânkâfîm, *Ta'lik*, 440. Daha geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni* (*el-İrâde*), 6(2)/137-148.

⁸² Eş'arî, *Makâlât*, 2/512.

⁸³ Mânkâfîm, *Ta'lik*, 431; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, *Muğni* (*el-İrâde*), 6(2)/3.

⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/179, 186; 2/498-499.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 2/499.

⁸⁶ Mesela Abbâd'a "Allah ezelde hâlık mıdır?" diye sorulunca bunu reddetmiştir. "Ezelde hâlık değil midir?" diye sorulduğunda bunu da reddetmiştir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/179, 186.

ezelîlik atfetmekten sakınma yönünde beyanlarda bulunduğu görülmektedir. Öte yandan Mu'tezile'nin bir kısmı Allah'ın Rahmân ve Rahîm oluşunu fiilî sıfatlara bağlarken⁸⁷ Abbâd ise, Allah'ın sadece ezelde Rahmân olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Bu hususa tersten bakıldığında ise Allah'ın ezelde Rahîm oluşunu reddetmektedir. Muhtemelen Abbâd, Rahîm tabirinin nimet verilecek bir varlığı gerektirmesinden⁸⁹ hareketle Allah'ın ezelde Rahmân olduğunu kabul etmekte ve Rahmân'ı O'nun varlığına (zâtına) bağlamaktadır.

Yaratma (*halk*) meselesi, tabiatı gereği fiilî sıfatlar konusunun bir alt başlığıdır. Hem Abbâd hem de Bağdat Mu'tezilesi yaratma (*halk*) kavramına, yoktan yaratma (*ihtirâ*) anlamı yüklemekte, dolayısıyla Abbâd yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğunu vurgulamaktadır. Binaenaleyh o, "Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir."⁹⁰ ayetindeki *ahsenü'l-hâlikîn* ibaresinde yer alan çoğulluk eki *yâ* ve *nûn* harflerinin zâid olduğunu söylemektedir.⁹¹ Kādî Abdülcebbar, Abbâd'ın bu görüşünün muhtemel delillerini şöyle zikreder: i) "Allah'tan başka yaratıcı mı var?"⁹² beyanı ile Allah yaratıcılık vasfını diğer her şeyden nefyederek, kendisinden başka bir yaratıcının oluşunu reddetmiştir.⁹³ ii) "Hiç yaratan, yaratmayan gibi olabilir mi?"⁹⁴ ayetinden hareketle Allah'ın yaratma vasfını sadece kendisine has kıldığı iddiasında bulunduğu söylenebilecektir.⁹⁵ iii) Allah "Benim iznimle doğuştan kör kimseyi ve alaca hastalığına yakalanmış kimseyi iyileştiriyor, yine benim iznimle ölüyü diriltiyordun..."⁹⁶ buyurmasına rağmen, bu beyanın söz konusu fiilleri Hz. İsa'nın gerçek manada yaptığı anlamına gelmediğini söylemektedir. Ona göre bu fiillerin hakikî manada yaratıcısı Allah iken, Hz. İsa'ya mecazî manada nispet edilmiştir. iv) Müslümanlar icmalî ya da tafsilî olarak insana yaratıcı denilmesine karşı çıkmakta ve sadece Allah'ın yaratıcı olup O'ndan başka bir yaratıcı bulunmadığını kabul etmektedirler.⁹⁷

Yine bu bağlamda değerlendirilecek bir diğer husus ise varlığın oluşmasında "kün" ilâhî hitabıdır. Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın bir şeyi yoktan var ettiğini ve o şeye -muhtemelen ma'dûm- "kün" hitabında bulunmasıyla Allah'ın iradesine bağlı olarak varlığın gerçekleştiğini söylemektedir.⁹⁸ Abbâd da bir şeyin yaratılmasının Ebü'l-Hüzeyl'in dediği gibi "söz (*kavl*)" olduğunu söylemektedir; fakat "inna'llâhe kâle lehû kün" demeyerek Ebü'l-

⁸⁷ Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (fi'l-îmâme)*, 20(2)/206; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 196.

⁸⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 2/499; Abbâd'ın Rahmân'ı bu şekilde zâtî sıfatlara bağladığına dair bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 117.

⁸⁹ Rahîm isminin böyle bir yorumu için bk. Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (fi'l-îmâme)*, 20(2)/206.

⁹⁰ el-Mü'minûn 23/14.

⁹¹ Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/210; Mânkdîm, *Ta'lik*, 548.

⁹² el-Fâtır 35/3.

⁹³ Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/210.

⁹⁴ en-Nahl 16/17.

⁹⁵ Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/211.

⁹⁶ el-Mâ'ide 3/110.

⁹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/212.

⁹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 2/363.

Hüzeyl'in dediğinden farklılaşmaktadır.⁹⁹ Nitekim Abbâd'a göre yaratma, mahlûk denilen bir şeyin varlığını gerektirmektedir. Bu yönüyle Abbâd, yaratma denilen olgunun ancak yaratılan şeyin varlığa çıkmasıyla söz konusu olabileceği görüşündedir.

Abbâd'ın, Allah'ın varlıkları yaratmasının bir illete bağlanıp bağlanmayacağı hususunda sair Mu'tezilîler'e muhalefet ederek Allah'ın varlıkları illetsiz olarak yarattığını savunduğu aktarılmaktadır.¹⁰⁰ İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları), -muhtemelen Abbâd'ı da kastederek- mezhebin bazı üstatlarının "Allah'ın mahlûkâtı bir illete binaen yarattığı (*innehu te'âlâ haleka'l-halka li-'illetin*)" görüşüne karşı çıktıklarını belirtmekte, ancak burada söz konusu "illet" in Allah tarafından fiilin/yaratmanın gerçekleştirilmesine sebep teşkil eden "hikmet" olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Binaenaleyh ona göre "illete binaen yaratma"ya yönelik bu itiraz, -öyle anlaşılıyor ki Allah'ın fiillerinin bir hikmet ve garazla ilintilendirilmesinin zorunlu olduğuna karşı çıkanlara işaret etmek üzere kullandığı- Cebriyye'nin kanaatinden farklı bir husustur. İbn Metteveyh'in ifadesiyle söz konusu itirazı yapan Mu'tezilîler, Allah'ın fiillerini bir hikmete binaen yaptığını kabul etmektedir ki bu da yaratılmışlara iyilikte bulunmak (*ihsân*) ve onlara nimet vermektir (*in'âm*). Fiilin yapılmasındaki bu hikmet yönü gerçekleştiğinde ise fiili bunun dışında bir başka illet ile gerekçelendirmeye gerek kalmamaktadır. İşte, Allah'ın fiillerini bir illetle gerçekleştirdiğinin söylenemeyeceğini iddia eden kimse bu hikmet yönü tahakkuk etmiş olduğundan Allah hakkında bir zorunlu kılma (*icâb*) vehmi uyandıracak başka bir lafzın kullanılmasını gereksiz ve anlamsız görmektedir.¹⁰¹ Abbâd'ın mezkûr itirazını bir açıdan kendisini Allah'ı ihtiyar sahibi yaratıcı bir fâil değil, varlıkların/fiillerin kendisinden zorunlu olarak sudûr ettiği *mûcib bi'z-zât* bir varlık olarak gören İslâm filozoflarından ayırmaya matuf olarak değerlendirmek mümkündür. Öte yandan İbn Metteveyh'in tespit ve beyanları dikkate alınrsa bu hususta diğer Mu'tezilîler'den farklı düşünmediği sonucuna da ulaşılabilecektir.¹⁰²

5. Haberî Sıfatlar

İlk bakışta Allah'a dair insan zihninde insanbiçimci bir tasavvurun oluşmasına yol açan haberî sıfatları Mu'tezile'nin, tevhid ve tenzih ilkeleri doğrultusunda öncelikle tevil etme

⁹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/364.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 1/252-253.

¹⁰¹ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/180; krş. Kādî Abdülcebbar, *Muğni (et-Teklif)*, 11/91-93.

¹⁰² Neşşâr, bu hususta Muammer'in Nazzâm'ın "Allah ile illet birlikte değildir." şeklindeki görüşüne muhalif olarak, illete dair "yaratmanın illeti Allah'a raci olması sebebiyle, Allah'ın illetlerin illeti ve manaların manası" görüşünün *vahdet-i vücûda* benzer bir anlayışı çağrıştırdığı kanaatindedir. Neşşâr buradan hareketle Abbâd'ın Allah'ın illetsiz yarattığı düşüncesinin, Muammer b. Abbâd'ın *vahdet-i vücûda* kapı aralayan tavrının önüne bir set çektiğini belirtir; bk. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları: İstanbul, 1999), 2/373-374. Fakat Neşşâr'ın, *Makâlât*'tan verdiği kaynaktan hareketle böyle bir çıkarımda bulunması zorlama görünmektedir. Nitekim Muammer'in illete dair görüşü şöyledir: "Allah, mahlûkâtı bir illet sebebiyle yarattı, illet illet içindir ve illetler için bir toplamdan veya sondan (*ğāye*) bahsetmek mümkün değildir." bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/253.

cihetine gittiği, tevil edilemediği takdirde nefy metodunu benimsediği bilinmektedir.¹⁰³ Abbâd ise, doğrudan doğruya Kur'ân'da geçtiği için haberî sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte, Allah'ın iki eli, yüzü, gözü, yanı (*cenb*) gibi özelliklerinin olduğuna işaret eden lafızların *nefs* tabirinde olduğu gibi sadece Kur'ân kıraatı esnasında telaffuz edilebileceğini, bunun dışında hiçbir şekilde Allah hakkında kullanılamayacağını dile getirir.¹⁰⁴ Her ne kadar bu tavrın sebebi ilk bakışta anlaşılması zor olsa da haberî sıfatlar aklın idrakini aştığı için gerçekte ne anlam ifade ettiğinin bilinmemesi, yani Abrahamov'un "Abbâd'ın, bilgisine ulaşmadığı bir şey hakkında konuşmayı anlamsız bulduğu" şeklindeki tespitiyle bu kanaatte olduğu söylenebilir.¹⁰⁵ Binaenaleyh, bu gibi ifadeleri tevil cihetine gitmek, Allah hakkında bir anlam ifade ettiğini kabul etmek anlamına gelecektir. Bunun önüne geçerek hiçbir şekilde zihinde müşâbehet fikrinin oluşmasına meydan vermemek adına bu tavrı benimsemiş olsa gerektir. Öte yandan Abbâd'ın dilin kaynağına dair "hakikatin mecaza, mecazın hakikate dönüşmesini reddedip isimlerdeki değişimin müsemâmâ bir değişimi de gerektirdiğini ifade ederek isim-müsemâmâ arasındaki uyum"¹⁰⁶ görüşünün nassın bildirdiği haberî sıfatların gerçeği yansıtmayacağı düşüncesinden hareketle, Selef'in *bi-lâ keyf* (*belkefe*) doktrininden farklı olarak tevili terk etmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim isim-müsemâmâ arasında bir birliktelikten bahseilmesi, haberî sıfatların gerçeği yansıtmamasını gerektirmektedir.

6. Allah İçin Kullanılması Caiz Olmayan İsimler

Abbâd ve hocası Hişâm, Kur'ân tilaveti dışında Allah'ın *vekîl* ve *kefil* adıyla anılmayacağı ve mesela *hasbüna'llâh ve ni'me'l-vekîl* denilemeyeceği iddiasında bulunmuşlardır.¹⁰⁷ Hişâm b. Amr'ın Allah için *hasbüna'llâh ve mütevekkel*¹⁰⁸ *'aleyh* (kendisine dayanılan) ifadelerini tercih etmesi¹⁰⁸ Abbâd'ın gayesini de anlamak hususunda yardımcı olmaktadır. Hişâm'ın kaygısı, gramatik açıdan *vekîl* kelimesine yüklenmesi mümkün olan anlamlar incelendiğinde anlaşılabilir. Zira *vekîl* ismi etki eden (*fâ'il*) olmakla beraber etkilenen (*mef'ûl*) manasını da barındırmaktadır. Eğer ikinci anlam dikkate alınırsa *vekîl* ismi, karşılıklı bir ilişki sonucu "birisi tarafından atanan/görevlendirilen" manasında *vekîl* anlamını ihtiva etmektedir ki *kefil* ismi de bu minvalde düşünülebilir.

¹⁰³ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 138.

¹⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 1/166, 189; 2/496, 521. Aynı şekilde Abbâd'ın takipçilerine Kasas Suresi 88. ayeti olan "... Her şey helak olacak, O'nun yüzü (*vech*) hariç..." sorulduğunda onların "Kur'ân'ı okuma dışında Allah'a *vech* zıfâfe etmeyi kabul etmeyiz." dedikleri Eş'arî tarafından aktarılmıştır; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/189. Ayrıca Eş'arî, Allah'a zıfâfe edilen '*ayn* ve *yed* kelimelerini de Mu'tezile'nin bir kısmının reddettiğini ve bir kısmının '*ayn*'a ilim, *yed*'e kudret manasını verdiklerini söylemiştir. Burada bu tevilleri reddettiği zikredilen kimsenin/lerin tek başına Abbâd ve takipçileri olması kuvvetle muhtemeldir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/195.

¹⁰⁵ Abrahamov, "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", 110-111.

¹⁰⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/205; Nîsâbü'rî, *Mesâil*, 161.

¹⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*: 1/196: "Abbâd"; 2/ 521: "Kefîl"; Hişâm için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/488; Hayyât, *İntisâr*, 57-58, 169-170; İbn Hazm, *Fasl*, 5/62.

¹⁰⁸ Hayyât, Hişâm'ın "*hasbüna'llâh ve ni'me'l-vekîl*" denilmesinin İbnü'r-Râvendî'nin bir iftirası olduğunu ve ona göre anlam bakımından "birisi tarafından *vekîl* kılınmanın" Allah için kullanıldığında doğru olmadığını ifade eder; bk. *İntisâr*, 58-59, 169-170.

Abbâd, Allah hakkında mutlak bir ifadeyle *latîf* isminin kullanılmasını kabul etmemiş, bir şarta bağlı olarak, mesela *latîfî'l-ibâd* şeklinde kullanılabileceğini söylemiştir.¹⁰⁹ Esasen *latîf* kelimesinin, kesîfin zıddı olarak “küçük ve ince olduğundan hissedilmeyen şey” anlamını ihtiva etmesi sebebiyle Allah hakkında mutlak olarak kullanılmasının caiz olmadığı yönünde bir kanaat de söz konusudur.¹¹⁰ Öte yandan Kur’ân-ı Kerîm’de, *latîfîn habîr, Allâhu latîfîn bi-ibâdihî, inne rabbî latîfîn li-mâ yeşâ*¹¹¹ gibi örneklerde *latîf* isminin belli bir bağlam içerisinde ve mukayyet olarak kullanılıyor olması, Abbâd’ın, bu ismin ancak bir şarta bağlı olarak kullanılmasını mümkün görmesi tavrını destekleyici mahiyettedir.

Abbâd, Allah’ın aşkınlığına halel getirecek olması sebebiyle Allah’ın mutlak olarak *kâ’in* ya da “varlığı yaratılmış şeyleri önceleyen mevcut (*kâ’inîn mütekaddimîn li’l-muhdesât*)” olarak nitelenmesine karşı çıkmıştır.¹¹² *Kâ’in* “var olanın bir mekânda bulunması” anlamı barındırırken,¹¹³ “yaratılmış/muhdes varlıklardan önce var olan (*kâ’in*)/varlığı onları önceleyen” ifadesi ise zaman arazının varlığını akla getirmektedir. “Önce var olmak”, zamansal açıdan ilk olmaya işaret etmektedir. Zaman hareketin, hareket de sonuç itibarıyla cismin bir arazi olduğundan, “zamansal açıdan ilk olmak”, kaçınılmaz biçimde cismanî varlıkların bir arazi ya da özelliğidir; Allah hakkında böyle bir şeyin düşünülmesi ise tabîî olarak imkânsızdır.¹¹⁴ Onun, Allah’ın kâdemini/ezelîliğini ifade etmek için yaratılmış varlıklara hiçbir işarette bulunmadan ve onlarla ilintilendirmeksizin *lem yezel* tabirini kullanması, böylelikle Allah’ın zaman ve hareketle hiçbir bağıntısı bulunmayan sonsuz bir varlık olduğuna vurgu yapması da bu düşüncesinin bir yansıması olarak görülmelidir.¹¹⁵ Abbâd’ın bu tenzihçi anlayışı “Allah varlıklardan öncedir (*kable’l-eşyâ*).”, “Varlıkların ilkidir (*evvelü’l-eşyâ*).”, “varlıklar O’ndan sonra var olmuştur (*inne’l-eşyâ kânet ba’dehû*).” gibi ifadelerin kullanılmasına karşı çıkması ve eğer kullanılacaksa sadece *lem yezel* kavramının yerine ikame edilebileceğini düşündüğü “önce” tabirinin mutlak biçimde kullanılmasını, yani Allah için ancak *innehû kabl* denilmesini mümkün görmesinde de yansımasını bulmuştur.¹¹⁶

Mu’tezilî düşünürlerin farklı açılardan tanımladığı Allah’ın *vâhid* oluşu, bazı kimselere göre parçalanamama (*lâ yetezezâ*) ve boyutlanamama (*lâ yeteba’az*) açısından Allah Teâlâ’nın

¹⁰⁹ Eş’arî, *Makâlât*, 2/496.

¹¹⁰ Ebü’l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi’t-tezkîr*, nşr. İbrahim Besyûnî (Kahire: Dâru’l-Kâtib, 1968), 53.

¹¹¹ el-Hacc 22/63; el-Lokmân 31/16; el-En’âm 6/103; el-Ahzâb 33/34; el-Mülk 67/14: “*latîfîn habîr*”; eş-Şûrâ 42/19: “*latîfîn bi-ibâdihî*”; el-Yûsuf 12/100: “*inne rabbî latîfîn li-mâ yeşâ*”.

¹¹² Eş’arî, *Makâlât*, 1/180; 2/521.

¹¹³ Böyle bir anlam barındırdığına dair bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü’l-makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987), 43.

¹¹⁴ van Ess’e göre Abbâd, *kâne* ile zamansal yorumu anlamıştır. Tanrı’nın şimdi var manasında ele alınma ihtimaline değinir. Eğer zamansal boyut mutlaka vurgulanmak isteniyorsa eşyaya herhangi bir atıf bulunmadan “Allah öncedir.” demek gerekir; bk. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 4/24.

¹¹⁵ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 117; Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/372; Abrahamov, “Abbâd ibn Sulaymân on God’s Transcendence”, 113.

¹¹⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 1/196; 2/496.

mecazen vâhid olmakla vasıflanmasıyken birtakım kimselere göre de başka hiçbir anlam kastedilmeksizin fiilde ve yönetimde vâhid olarak vasıflanmasıdır.¹¹⁷ Abbâd ise vâhid kullanımını iki açıdan değerlendirir. Bir yandan o, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ ile cisimlerin arasındaki farkı ortaya koymak için parçalanamaz ve boyutlanamaz manasında vâhid olması düşüncesinde aşırıya giderek dilsel açıdan Allah için *el-vahad*/[*el-vâhid*] lafzı kullanıldığında *el-vahid* lafzının kullanılmasını gerektirmeyeceğini, zira örfen vahid kullanımının hâl, nefis ve kuvvetteki eksikliği ifade edeceği için bunun Allah Teâlâ için mümkün olmadığını belirtir. Aynı şekilde Allah Teâlâ için *mütevahhid* (bir başkası tarafından ya da parçalardan birleşmiş anlamında) denilse bile bu vâhid anlamına gelecektir.¹¹⁸ Diğer yandan Allah için vâhid kullanımının sadece medh amaçlı olması gerektiğini savunur; zira sayı olarak vâhid denildiğinde, sayılabilen bu "bir" e bir başkasının ikincisi ve üçüncüsü denilmesi de mümkün ve doğru olacaktır ve dolayısıyla Allah için "üçün üçüncüsü" veya "dördün dördüncüsü" denilmesi de bir beis teşkil etmeyecektir; bunu ise kabul edilebilir bulmamaktadır.¹¹⁹ Nitekim bu minvalde o, sayı unsurlarını barındırması sebebiyle Allah Teâlâ'nın, "her ikinin üçüncüsü, her üçün dördüncüsü" oluşunu reddeder.¹²⁰ Allah için sayı temelli bir niteleme "dördün dördüncüsü" yahut "beşin beşincisi" denilmesinin de önünü açar ki bu Kur'ân'ın sunduğu tevhid anlayışı ile bağdaşmaz.¹²¹

Abbâd, Allah'ın *ferd* olmakla nitelenemeyeceği görüşündedir.¹²² Onun bu görüşte olmasının sebebi muhtemelen Hz. Zekeriyâ'nın "*Rabbim! Beni yalnız/tek başıma (ferd) bırakma!*"¹²³ dediği ayete referansla, *ferd* kelimesinin Allah hakkında bir eksiklik/noksanlık ifade edeceğini düşünmüş olmasıdır.

Mu'tezile'nin kahir ekseriyeti Allah'ın *mütekellim* olduğunu söylemesine rağmen¹²⁴ Abbâd,

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî (Rü'yetü'l-Bârî)*, 4/241-242. İbn Metteveyh de, Allah için zorunlu olan sıfatların (*es-sifât*) ispat etmek, O'nun için imkânsız olan sıfatları reddetmek ve O'nun bu sıfatlarında bir ikincisinin ortağı olmadığını düşüncesin, Allah Teâlâ için medh açısından kullanıldığında "Allah vâhididir." anlamında olduğunu ve bir yandan ontolojik açıdan yaklaşıldığında Allah için parçalanamaz ve boyutlanamaz olarak vâhid kullanımının medh anlamı taşımadığını söyler ve Abbâd'ın bu hususta muhalif olduğunu dile getirir; bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/215.

¹¹⁸ İbn Metteveyh, *Mecmû'* (Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye Merkez Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, 8737), 4/172^a.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî (Rü'yetü'l-Bârî)*, 4/241-242.

¹²⁰ Ka'bî, *Makâlât*, 515; Bağdâdî, *Fark*, 147.

¹²¹ Bağdâdî, Abbâd'ın bu düşüncesinin "...üç kişi gizli konuştığında dördüncüsü O'dur; beş kişi gizli konuştığında altıncısı O'dur..." (Mücâdele 58/7) ayetiyle çeliştiğini söyler; bk. Bağdâdî, *Fark*, 147. Fakat bu ayetin geneline bakıldığında, Allah'ın, kullarının her hâlini bileceği hususu öne çıkmaktadır ki Abbâd'ın bu hususu gözardı ettiği düşünülemez. Abbâd sadece Allah'ın sayılabilir varlıkların bir unsuru olacağı düşüncesinden kaçmaktadır.

¹²² Eş'arî, *Makâlât*, 2/499. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî, *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu (Te'vilü'l-Âyâtü'l-Müşkileti'l-Muvaddiha ve Beyânuhâ bi'l-Huceci ve'l-Burhân)*, çev. Necla Bodur – Osman Bodur (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 57.

¹²³ el-Enbiyâ 21/89.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/3.

Allah için mütekellim lafzını kullanmaktan sakınmaktadır. Bunun olası sebebi ise mütekellim kelimesinin mütefa“il vezninde olmasıdır.¹²⁵ Zira tefa“ul veznindeki *tekelleme* fiili, bu kalıbın taşıdığı *mutâvaat* (geçişlilik) yahut *sayrûret* (dönüşüm) anlamı sebebiyle, Allah hakkında kullanıldığında O'nun bir hâlden bir diğerine dönüşmesi ya da diğer varlıkların etkisi neticesinde *tekellüm* özelliğini kazanması anlamına gelecektir. Öyle anlaşılıyor ki Abbâd Allah'ın fiillerinin karşılıklı etkileşimle değil tek taraflı olduğunu vurgulamakta, bu suretle de Allah ile diğer varlıkları aynı kategoriye dâhil etme düşüncesinin önüne geçmeye çalışmaktadır. Maamâfih Abbâd Allah'a mütekellim denmeyeceğini söylemekle birlikte bizzat Kur'ân'da Allah'a izafe edilen ve O'nun kelâmına delalet eden kelleme fiilinden hareketle Allah'ın varlıklara yönelik hitap etmesi manasında *mükellim* olduğunu kabul etmektedir.¹²⁶

Sonuç

Abbâsîler döneminde yaşayan ve Mu'tezile tarihi içinde kısa bir dönemde etki alanına sahip olan Abbâd b. Süleymân, Basra Mu'tezilesi'nin özgün ve sıra dışı bir düşüncesini ifade etmektedir. Abbâd b. Süleymân, Mu'tezile'nin ilâhî isim ve sıfatlara yönelik güncel tartışmalarda yer yer onların kanaatini benimseyerek Mu'tezilî çizgisini korumakla birlikte, onlardan ayrıldığı görüşleriyle de tenzih eksenli bir düşünce sistemi inşa etme çabası içindedir. Öyle ki, Mu'tezilî bilginlerin İslâm düşüncesindeki ana vurgusu tenzih iken, Abbâd'ın hocası ve arkadaşı Hişâm b. Amr'dan tevarüs ettiği “aşırı tenzih vurgusu”nu daha da öteye taşıma gayretinde olduğu görülmektedir. Nitekim ona göre Tanrı'nın tanrı olma vasfına hâlel getirebilecek her bir ihtimali kökten reddederek, akla gelebilen her türlü teccimî, teşbihî ve kötülüğe dair her bir düşünceden ve yorumdan uzak “mutlak iyi ve mutlak aşkın” bir tanrı tasavvuru benimsediğini görmekteyiz. Abbâd bu düşünce temeli üzerine inşa ettiği ilahî isimler ve sıfatlara yönelik görüşleri, -belki de ilk defa Abbâd tarafından ortaya konan- dil-din ilişkisinde de kendini göstermektedir. Öyle ki, isim-müsemma ayniyeti gereği, sair Mu'tezile'nin aksine Allah için bir nefis/zât ispat etmemekte ve haberî sıfatlara mecazen dahi olsa bir anlam yükleme arayışı içine girmemektedir. İslâm kelâmında meşhur olan zâtî ve subûtî sıfatlar ayırımından farklı olarak kendine özgü bir isim tasnifi ortaya koyarak bir yandan Tanrı'da olması gereken nitelikleri ifade ederken diğer yandan da O'na yaraşır bir isimlendirme metodu takip etmiştir. Fakat bunun yanında -Allah kıyâs'ın gerçek anlamıyla yani diğer varlıklardaki gerçek anlamına kıyasla âlim vs. olmadığı görüşünde olduğu gibi- insanın da hangi niteliklere sahip olduğunu belirtme gayretinde de olduğu dikkat çekicidir. Abbâd'ın görüşleri hem kendi çağında hem de çağımızda farklı yanlış anlaşılmalara gittiği görülmektedir. Bunların başında zât-sıfat ayniyeti, âlemin ezeliyeti ve Allah'ın isimlerinin salt sözcükler olduğu yorumlarıdır. Ancak bu hususların bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında, ifade edilenlerin aksine olduğu görülmektedir.

Abbâd'ın “tenzih” vurgusu dışında -isimlerin birbirine indirgeme mevzusunda olduğu gibi-

¹²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 1/185; 2/516.

¹²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2/498, 516.

belirli bir metod benimsediğini söylemek zor görünmektedir. Nitekim Basra Mu'tezilesi'nin sistemleşme öncesi döneminde yaşaması sebebiyle bir yandan tenzih tabanlı sistem kurma zorluğu içinde olması, diğer yandan da mezhep içi tartışılan konularda muhalifleriyle çarpışması sonucu, böyle bir zeminde kelâmî konularda fikirler ortaya koyan Abbâd'ın tevhid sistematigi de -en azından günümüze ulaşan kaynaklardaki verilerle sınırlı olarak düşünüldüğünde ve bunlar muvacehesinde- yerli yerine oturmamıştır. Bunun belki de en temel sebebi, -haberî sıfatlarda olduğu gibi- görüşlerinde bir "bilinmezlik" algısı oluşması ve sınırlı olanın (dil/akıl) sınırsız olanın (Allah) asla kuşatamayacağı sebebiyle gayb hakkında "mutlak veri"ye varılamayacağı düşüncesidir. Fakat Abbâd bir yandan bu bilinç ile hareket ederken, öte yandan akıl ile nassı -Allah hakkında kullanılması caiz olmayan isimlerde olduğu gibi- sınırlandırma çabasında olduğu görülmektedir. Onun bu farklı ve karmaşık düşünceleri, doğal olarak kendisinden sonraki Mu'tezilî düşüncenin eksenini pek fazla etkilememiş ve görüşlerinin mezhep mensuplarınca kabul görmemesine sebebiyet vermiştir.

Kaynakça

- A'asam, Abdul-Amir Abdul-Mun'im. *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*. Cambridge UK: Cambridge University, Doktora Tezi, 1972.
- Abrahamov, Binyamin. "Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence, Some Notes". *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71/1 (1994), 109-120.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. nşr. Lecnetü İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. *Tasaffuhu'l-edille*. nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Büstî, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Ahmed. *el-Bahs 'an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*. nşr. İ. Hanefî Seyyid Abdullah. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Halku'l-Kur'ân (Resâ'ilü'l-Câhiz içinde)*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3/283-300. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *'Uyûnü'l-mesâ'il fi'l-usûl*. nşr. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Daiber, Hans. *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *el-Fikhü'l-ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*. çev. Mustafa

Öz. 66-72. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.

Erdemci, Cemalettin. *Mütekeaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

van Ess, Josef. “İslâm Kelâm’ının Mantıksal Yapısı”. çev. Hayrettin Nebi Güdekli. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. drl. Recep Alpyağıl. 1/477-506. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Cilt. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1991-1997.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Kitâbü Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2363.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 Cilt (bir arada). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 1453.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İmlâ’ ‘an işkâlâti’l-İhyâ’ (İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn içinde)*. 16/3025-3085. Kahire: Dâru’s-Şa’b, ts.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Kânûnü’l-küllî fi’t-te’vîl (Kelâm ve Halk içinde)*. nşr. çev. Mahmut Kaya – M. Cüneyt Kaya. 104-116. İstanbul: Klasik, 2018.

Gömbeyaz, Kadir. “İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri”. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Abbâd b. Süleyman”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/189-190. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Güzeşte, Nâsır. “Endişehâ-yi Tenzîhî-yi Abbâd b. Süleymân”. *Makâlât ve Berresiha*, Bahar-Yaz 77 (h. 1384), 247-254.

Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ‘alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: Feuilles Orientales, 1993.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf İbnü’l-Mutahhar. *Menâhicü’l-yakîn fi usûli’d-dîn*. nşr. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merâğî. Kum: Dâru’l-Üsve, h. 1415.

İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Tebyînü kezibi’l-müfterî fi mâ nüsibe ile’l-imâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, h. 1399.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü’l-makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*. 5 Cilt. nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr - Abdurrahman Umeyre. Cidde: Mektebetü Ukâz, 1982.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tabakâtü’l-fukahâi’s-Şafi’iyyîn*. 10 Cilt. nşr. Ahmed

Ömer Hâşim -Muhammed Zeynühum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. 3 Cilt. nşr. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Ferensî, 2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf [Mecmû']*;

1: Kādî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, 1965.

2: nşr. J. J. Houben – Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1980.

3: nşr. Jan Peters. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

4: Kādî Abdülcebbar'a izafetle. Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye Merkez Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, 8737.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. nşr. Martin McDermott - Wilferd Madelung. London: Al-Hoda, 1991.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Tabâkâti'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald – Wilzer. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Kalâ'id fî tashîhi'l-'akâ'id*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

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

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. nşr. Hüseyin Hansu – Râcih Kürdî – Abdülhamîd Kürdî. İstanbul-Amman: KURAMER - Dâru'l-Feth, 2018.

Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl [Muğnî]*;

4 (*Rü'yetü'l-Bârî*): nşr. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

5 (*el-Fırak ğayri'l-İslâmiyye*): nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

6(1) (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*): nşr. A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.

6(2) (*el-İrade*): nşr. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.

7 (*Halku'l-Kur'an*): nşr. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye, 1961.

11 (*et-Teklîf*): nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye,

1965.

13 (*el-Lutf*): nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

20(2) (*fi'l-İmâme*): nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Süleymân Dünyâ. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Münye ve'l-emel*. drl. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ. nşr. İsmüddîn Muhammed Ali. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muhâlifîn* (*Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde). nşr. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. Berlin-Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrût – Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Karadaş, Çağfer. “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”. *Marife* 3/3 (2003), 7-26.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Kılavuz, Ulvi Murat. *V-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî: İbnü'z-Zâğûnî ve Sıfat Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Kılavuz, Ulvi Murat. “Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esmâ-i Hüsnâ”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*. ed. Tefvik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. 291-311. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener. “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”. *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *et-Tahbîr fi't-tezkîr*. nşr. İbrahim Besyûnî. Kahire: Dâru'l-Kâtib, 1968.

Leblî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf el-Fihrevî. *Fihristü'l-Leblî*. nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Madelung, Wilferd. “Abbâd b. Salmân”. *Encyclopædia Iranica (EIr.)*. ed. Ehsan Yarshater. 1/70-71. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

Makdîsî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1993.

- Mânkedîm Şeşdîv. *Tâ'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle). nşr. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Massignon, Louis. *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*. 4 Cilt. Paris: Gallimard, 1975.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mourad, Suleiman A. "Abbâd b. Salmân". *Encyclopaedia of Islam*, Three. ed. Gudrun Kraemer - Denis Matringe - John Nawas - Everett Rowson. 2009-3/2-3. Leiden: Brill, 2009.
- Nâtık-bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn. *Ziyâdâtü şerhi'l-usûl = Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşul by the Zaydî Imâm al-Nâfiq bi-l-ḥaqq Abû Ṭâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥânî* (d. 424/1033). nşr. Camilla Adang - Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Leiden - Boston: Brill, 2011.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İnsan Yayınları: İstanbul, 1999.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu [Teodise]*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Öz, Mustafa. "Abbâd b. Süleyman es-Saymerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâ'i ehli'l-ilm*. nşr. Es'ad Cum'a. Kayravan: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2004.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi 'usûli'l-fikh*. nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi*. çev. Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.
- Seksekî, Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâ'idi ehli'l-edyân*. nşr. Bessâm Ali Selâme el-Amûş. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, h. 1417.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüğa ve envâ'ihâ*. nşr. Muhammed Ahmed Câdülmelâ Beg - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm - Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Emir Ali Mehnâ - Alî Hasan Fa'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. Faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006.

Taberî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu (Te'vîlü'l-Âyâti'l-Müşkileti'l-Muvaddiha ve Beyânuhâ bi'l-Huceci ve'l-Burhân)*. çev. Necla Bodur – Osman Bodur. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Telhîsu'l-muhassal*. nşr. Andullah Nûrânî. Tahran: Haidari Press, 1980.

Watt, W. Montgomery. “Abbâd b. Sulaymân”. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition) (Eİ²)*. ed. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-Provençal, J. Schacht. 1/4-5. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *İthâfî's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*. nşr. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2007.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

MODERN ANATOMİNİN HAREKET KURAMI EKSENİNDE KLASİK KELÂMİN
İNSAN FİİLLERİ ANLAYIŞINA UZLAŞIMCI YAKLAŞIM

Seyithan CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siirt
Assistant Professor, Siirt University, Faculty of Theology, Siirt/Turkey

seyithancan@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2336-4179

ror.org/05ptwtz25

Öz

İslâm düşüncesinde var olan kelâmî meselelere yeni yaklaşımların geliştirilebilmesi için varlık alanını açıklama hususunda bilim adamları tarafından yürütülen nazarî tartışmalarda bilimin verilerini dikkate almak gerekir. Öyle ki İslâm dininin esaslarını temellendirip savunma vazifesini üstelenen kelâm âlimleri hem varlığı hem de Allah'ın âyetlerini anlamada bilimle iç içe bir teoloji oluşturmuşlardır. Günümüze baktığımızda bilimin geçtiğimiz yüzyılda gerçekleştirdiği keşif ve kuramlarla geçmişe göre ciddi bir ilerleme katettiğini görüyoruz. Her bilim, kendi problem alanında kalmak, kendi yöntemini ve kimliğini korumak kaydıyla, diğer disiplinlerin yöntemlerinden ve verilerinden yararlanma imkânına sahiptir. Kelâm ilmi açısından bakıldığında, onun da kendi problem alanında kalarak diğer disiplinlerin yöntem ve verilerinden yararlanmaya imkân tanıdığını söyleyebiliriz.

Modern bilim açısından bakıldığında hareket sistemi, canlıların hareket etmesini sağlayan yapılar birliğidir. İskelet sisteminin yapıları olan kemikler ve eklemler, hareket sisteminin pasif elemanlarıdır. Kaslar ise hareket sisteminin aktif elemanları olup kemik ve eklemlere etki ederek vücudun hareketini sağlar. Kas dokusu kemiklere yapışarak vücuda şekil verirken aynı zamanda hareket işinin ortaya çıkmasını sağlar. Hareketi sağlayan en önemli sistemlerden biri de sinir sistemidir. Çünkü bir insanda hareketin olması için kasların kasılması, kasların kasılması için de kasların uyarılması gerekmektedir. İşte bu kasılmanın meydana gelmesini sağlayan sistem sinir sistemidir. İnsan vücudunda kasılmanın gerçekleşebilmesi için enerji de gerekir. Kaslar enerjilerini ilk olarak kas hücrelerinde hazır bulunan ATP molekülünden sağlayarak hareket için enerji oluşturur.

Klasik kelâm âlimlerinin hareket teorilerine bakıldığında insan fiillerinin meydana gelmesini kudret kavramı üzerinden şekillendirdikleri görülmektedir. Âlimler, kudreti yapısı itibarıyla mâna ve bedensel sağlamlık diye ayırırken, mâhiyeti itibarıyla araz nitelemesini yapmışlardır. Bu bağlamda kelâmcıların insan fiillerinin oluşumu için zorunlu olarak kabul ettikleri kudretin günümüz bilimindeki karşılığının hareket sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Âlimlerin insan fiilinin meydana gelmesi için kudretin bir yapısı olarak kabul ettikleri mana, günümüz biliminin hareket sistemi çerçevesinde ele alındığında, kasları harekete geçiren elektriksel aktivite olarak kabul edilebilir. Kelâm âlimlerinin kudret tanımlarında fiziksel yetkinliğe de vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu noktada Eş'ariler uzuvların selameti, Mu'tezile, organların bulunması ve onların afetlerden uzak olması, Mâtürîdiler de vasıtaların sağlıklı olması şeklinde bir tanım sergilemişlerdir. Bu kavramlarla kelâm âlimleri, insanın hareketi yapabilmesi için bedeni yeterliliğe de sahip olmasını kastetmişlerdir. Bilimsel olarak hareket sisteminde biyolojik ve fiziksel yeterlilik olarak kabul edilen yapılar, iskelet sistemi, kaslar ve sinir sistemidir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin kudret tanımında vurguladıkları fiziki donanımın sağlamlığının, bilimsel açıdan iskelet sistemi, kaslar ve sinir sistemine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Kelâm âlimlerinin kudret konusunda tartıştıkları konulardan biri de kudretin arazlığı meselesidir. Onların, kudreti araz nitelemelerinin

nedeni, onun geçiciliğine vurgu yapmak ve bunun Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymaktır. Öyle ki modern bilime bakıldığında insan uzuvlarının hareket etmesi için beyinde elektriksel aktivitenin oluşması gerekmektedir. Bu elektriksel aktivitenin meydana gelmesi de insandan bağımsızdır. Elektriksel aktivitenin insandan bağımsız bir şekilde meydana gelmesi, kelâm âlimlerinin araz nitelemesine uyduğunu göstermektedir. Netice itibarıyla kelâm âlimlerinin insan hareketi için oluşturdukları kudret teorisinin günümüz biliminin ortaya koyduğu hareket sisteminde bir karşılığının olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kudret, İnsan fiilleri, Hareket sistemi, Modern anatomi.

A CONVENTIONALIST APPROACH TO HUMAN ACTIONS IN CLASSICAL KALAM WITH REGARDS TO THE THEORY OF MOTION IN MODERN ANATOMY

Abstract

It is necessary to take into account the data of science in the theoretical debates conducted by scientists contributing ontological theories in order to develop new approaches to theological issues in Islamic thought. Even, Kalam scholars with the duty of defending and basing the principles of Islam in the classical sense have established a theological understanding intertwined with science in understanding both existence philosophically and the Script theologically. With its discoveries and theories in the last century, it can be argued that modern science has made a serious progress compared to the past. Maintaining its own methodology and paradigm, every scientific discipline has the opportunity to benefit from the methods and data of other disciplines. Consequently, it is possible to assert that Kalam can enjoy the same opportunity too, as long as staying in its own problem area.

According to modern science, the motion system is the unity of structures that enable living things to move. Moreover, Bones and joints, which are the structures of the skeletal system, are passive elements of the movement system. Muscles, on the other hand, are the active elements of the movement system and provide the movement of the body by affecting the bones and joints. Muscle tissue shapes the body by adhering to the bones, besides enabling movement activity to occur. One of the most important systems that provide movement is the nervous system. Because for a person to have movement, the muscles must contract, and the muscles must be stimulated for the contraction of the muscles. The system that enables this contraction to occur is the nervous system. Energy is also required for contraction to occur in the human body. Muscles create energy for movement by first providing their energy from the ATP molecule present in the muscle cells.

Considering the movement theories of classical theology scholars, it is seen that they shaped the occurrence of human actions through the concept of potency. While the scholars classify power as spiritual/mental and physical strength in terms of its structure, they have characterized it as accident in terms of its nature. In this context, we can say that the equivalent of the power, which is regarded as necessary for the formation of human acts by the theologians, is the movement system in today's science. The spirit/mental that scholars regard as a structure of power for the occurrence of human action can be regarded as the electrical activity that activates muscles when considered within the framework of the movement system of today's science. It is seen that Kalam scholars emphasize physical competence in their definitions of power as well. At this point, Ash'arians defined the power as the soundness of organs, Mu'tazila expressed it as the presence of organs and their being away from disasters, and the Mâturîdîs stated it as the organs being healthy. With these definitions, Kalam scholars mean that a person should also be physically competent to make a movement. The structures scientifically accepted as biological and physical competence in the movement system are the skeletal system, muscles and nervous system. Therefore, we can say that the strength of the physical fitness/well-being emphasized in the definition of power by theologians corresponds scientifically to the skeletal system, muscles and nervous system. One of the issues that Kalam scholars discuss about power is the issue of the accident of power. The reason why they describe power as an accident is to emphasize its impermanence and to show that it was created by Allah. So, in modern science, electrical activity must occur in the brain in order for human organs to move. The occurrence of this electrical activity is independent of the human being. The fact that electrical activity occurs independently from human beings shows that it conforms to Kalam scholars' definition of the accident. As a result, we can say that the theory of power created by scholars for human movement has a counterpart in the movement system put forward by today's science.

Keywords: Kalâm, Power, Human actions, Locomotor system, Modern anatomy.

Atf / Cite as: Can, Seyithan. "Modern Bilimin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelâmın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımci Yaklaşım". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 570-586. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.793912>

Giriş

İnsanların ortaya koymuş olduğu düşünceler, mevcut şartların ortaya çıkardığı sorunları çözme amacı gütmüştür. Bu bakımdan ortaya koyacağımız her düşüncenin günümüz insanının sorunlarını çözmek amacını taşıması gerekmektedir. Şayet bir düşünce, insanın sorununa çözüm üretmiyorsa, ne olursa olsun onun hayatından kopmaya mahkûmdur.

İnsanların hayatına dokunan ve sorunlarını çözen fikirler üretebilmek için yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel yapısının göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü her çağın ve toplumun sosyo-kültürel bağlam içerisinde kendine has sorunları vardır. Çağın şartlarını ve insanın değişebilirliğini göz önünde bulundurmadan, tarihsel süreçte ortaya konan çözümleri günümüz şartları için bir çözüm olarak kabul etmek daha büyük sorunlara sebebiyet verebilmektedir. Zira zaman içerisinde insanların yaşadıkları sosyo-kültürel şartlar değiştiği için insanın istek, arzu, ihtiyaçları, bakış açıları ve olaylara yaklaşımı değişmiştir. İnsan doğasının sahip olduğu gerçekliğe bağlı olarak tecrübe edilen sorunlar, tarihsel süreçte benzerlik gösterse de onlara yönelik çözümler, çağın insan tipolojisine hitap etmelidir.

Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız sorun, teolojik problemler için de söz konusudur. Her ne kadar geçmiş âlimler, kendi zamanlarında ortaya çıkan teolojik problemler için çözüm odaklı fikirler ortaya koymuş olsalar da bu fikirlerin günümüz insanının problemlerini her yönüyle ortadan kaldırmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda günümüzde ortaya çıkan kelâm ve akâid problemlerinin çözümünde yeni dil ve yöntemlerin geliştirilmesi kaçınılmazdır. Zira karşı karşıya kaldığımız bazı problemler, yeni olduğu kadar, hedef kitlemiz de farklıdır.¹ Öyle ki 17. yy'dan sonra bilim insanlarının teolojik problemlere yaklaşımında ciddi bir değişiklik olmuştur. Özellikle batıda Rönesans ile başlayan süreçte bilimin referans kaynağı artık fizikî âlem olarak kabul edilmiştir. Bu zamandan sonra metafizik alan ile fizik ve bilim arasında keskin bir ayrım yapılmış, din alanı teolojik ve metafizik alanla sınırlandırılmıştır. Hıristiyan Avrupa'sında başlayan bu ayrımın zamanla İslâm dünyasını, geri kalmasından dolayı etkilemiş ve din ile bilim arasında kesin bir ayrıma gidilmeye çalışılmıştır. Ancak böyle bir ayrımın teorik açıdan İslâm dini için kabul edilebilir olmadığını söyleyebiliriz.

Çağdaş bilimin, âlemi ve insanı anlama ve kavramada insanlığa yepyeni ufuklar açtığı bir gerçektir. Önemli derecede bilimsel mesafelerin katedilmesi, teologların da bilime olan

¹ Mahmut Çınar, "Temel İslâm Bilimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 5/480.

ilgisini arttırmıştır.² Dolayısıyla din ve bilim arasında kesin bir şekilde çizilen sınırlar incelenmiştir. Tanrı'nın varlığı, âlemle ilişkisi, insanın Tanrıyla ilişkisi ve âlemdeki yeri gibi anlam arayışına ilişkin meselelerin, kozmoloji, fizyoloji ve biyoloji gibi bilimlerden tartışıldığı günümüzde, İslâm inanç esaslarını temellendirip savunmada günümüz anlam dünyasına hitap eden yeni yaklaşımların geliştirilebilmesi gerekmektedir. Kelâmî meselelere yeni yaklaşımların geliştirilebilmesi için de varlık alanını açıklama hususunda bilim adamları tarafından yürütülen nazarî tartışmalarda bilimin verilerini dikkate almak elzem hale gelmiştir.

Bu konuda özellikle üzerinde durulması gereken husus din-bilim ilişkisini kabul eden İslâm'ın Müslümanlarca bunu ne kadar pratize edebildikleridir. Günümüzde bu yönde çalışmalar olsa da bunların istenilen seviyede olduğunu söylemek zordur. Bu bağlamda bizler de çağdaş bilimin insan hareketinin oluşumu ile kelâm âlimlerinin hareket oluşum süreçlerini karşılaştırmaya ve kelâmcıların hareket sistemini günümüz bilimindeki karşılığını bilimin diliyle anlamaya gayret ettik. Çalışmanın amacı, dini anlayışı, bilimsel veriler üzerinden din-bilim ilişkisi çerçevesinde tartışmaya açmak ve günümüz insanına hitap eden yeni bir teolojik dil oluşturma imkânı sunmaktır. Konuya başlamadan önce makalede sürekli kullandığımız bilim ve bilimsel bilgiden ne kastedildiğinin hatırlatılmasında yarar olacağı kanaatindeyiz.

1. Bilim ve Bilimsel Bilgi

Bir konunun anlaşılması için en önemli hususlardan biri konunun merkezinde yer alan kavramlardan ne kastedildiğinin ortaya konulmasıdır. Bu başlık altında bilimsel bilgiden ne kastedildiğinin açıklanması ve kelâm ilmindeki karşılığının ne olduğunun belirlenmesi konunun anlaşılması noktasında yarar sağlayacaktır.

Bilgi'nin tarifi konusunda herkesin üzerine ittifak ettiği bir tanımının olduğunu söylemek zordur. Bazı bilim adamları bilgiyi, deney ve gözlem sonuçlarına dayalı (empirik) mantıksal düşünme yolundan giderek (rasyonel) olguları açıklayıcı hipotezler (denenceler) bulma ve bunları doğrulama etkinliği olarak tanımlarken, bazıları da öznenin amaçlı yönelimi sonucunda özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey, bir şeyin ayırdına veya bilincine varma olarak tanımlamaktadır.³

Bilim ise, genel geçerlik ve zorunlu kesinlik niteliklerini gösteren yöntemli ve dizgesel bilgidir.⁴ Başka bir ifade ile açık seçik tanımlanmış bir konu etrafında belli yöntemle elde edilen nazariyeler bütünlüğünün, bilimsel bilinç sayesinde adlandırılmasıyla oluşan düzenli bilgi kümesine denir. Tanımda da açık bir şekilde görüldüğü gibi bilim, düzenli bilgi kümesidir. Bu bilgi kümesi, belli bir konu etrafında, belli bir yöntem kullanılarak

² Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 19.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 123.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 36.

oluşturulmuştur. Bu küme içerisindeki bilgilerin çoğu, belli yöntemler çerçevesinde oluşturulan birtakım öngörülerdir.⁵

Bilimsel bilginin en önemli özelliği, doğruluğu sınanabilir, test edilebilir bir bilgi türü olmasıdır. İnsanlara harfi harfine ve anlaşılabilir sözcüklerle iletilebilen bu bilgi türünün, doğruluk ya da yanlışlıklarına ilke olarak kendisini uygun koşullar içinde bulan tüm insanlar karar verebilir. Bu bakımdan öznelere arası ikna edebilirliği ve geçerliliği olan bir bilgidir.⁶

İslâm'ın bilgi tanımının da kesinlik ve gerçeklik noktasında yukarıdaki tanımlara uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kur'ân-ı Kerîm'e bilginin değeri açısından bakıldığında "bilgide kesinlik" mefhumunun öne çıktığı görülür. Mesela, "Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız!" (et-Tekâsür, 102/5) âyetinde kesin zihni bilgi olan ilme'l-yakîn'e vurgu yapıldığı görülmektedir. "Sonra kuşkusuz onu gözünüzle ayan beyân göreceksiniz" (et-Tekâsür 102/7) âyetiyle de kesin, açık seçik gözlem olarak "ayne'l-yakîn" kavramına vurgu yapılmıştır. Bu âyetlerle beraber, "(Kuşkusuz Kur'ân), gerçek, kesin bilginin kendisidir." (Hâkka, 69/51) âyetinde "hâkka'l-yakîn" kavramıyla da tecrübe dilmiş veya yaşanarak ortaya konan bilginin gerçekleşmesi noktası üzerinde durulmuştur.⁷ Kur'ân-ı Kerîm'deki kesin bilginin değeri olarak ele alınan bu kavramların en önemli özelliği, bilimsel bilgide üzerinde durulan "kesinlik" noktasıdır. Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm'deki bilginin değeri ile günümüzde kullandığımız bilimsel bilginin kesinlik üzerinde şekillendiğini ve bu noktada ortak bir paydada buluştuklarını söyleyebiliriz.

İslâmî terminolojide bilgi kavramı genel olarak "ilm" ve "ma'rife" terimleriyle ifade edilmiştir.⁸ Kelâm ilminde bilginin pek çok tanımı yapılmış olup üzerinde ittifak edilmiş bir bilgi tanımı bulunmamaktadır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ilmi, "düşüncenin gerçeğe tam uygun olması" şeklinde tarif eder.⁹ Rağîb el-İsfahânî (ö. 502/1108), "bir şeyi hakikatiyle idrak etmek" olarak tanımlar.¹⁰ Her iki tanımdan da anlaşılacağı üzere, ilim dediğimiz bilginin en önemli özelliği yöneldiği konuyla tam bir uygunluk içinde olmasıdır. Bu bakımdan İslâm geleneğinde yapılan bilgi tarifleri ile günümüzde var olan bilgi tanımı arasında bir uygunluk olduğu göze çarpmaktadır. Zaten İslâm âlimleri, zihnin dışında objektif bir dış gerçekliği kabul etmişlerdir. Öyle ki tarihsel süreç içerisinde âlimler, bilim kavramını hem doğa bilimleri hem de insan bilimlerini içerecek şekilde geniş anlamda ele almışlardır. Dolayısıyla ilim kavramını, bugünkü bilim ve bilgi anlamında kullanmışlardır.¹¹

⁵ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 27.

⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 131.

⁷ Necip Taylan, "Bilgi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/57-161.

⁸ Taylan, "Bilgi", 6/157-161.

⁹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 140-141.

¹⁰ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009), 580.

¹¹ Şaban Ali Düzgün, "İlahiyat ve Din Bilimlerini Bilimler Hiyerarşisinde Konumlandırma İmkânı", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 5/438.

Bilimsel bilgiler sadece âlemi veya insanı anlama noktasında teoriler olarak kalmazlar. Çünkü insanın inşa ettiği bilimsel faaliyetler, aynı zamanda sosyo-kültürel ve dini neticeleri de beraberinde getirir.¹² Günümüzdeki bilimsel bilginin gelişmesi ve değişmesi, insanı, Tanrı tasavvuru noktasında tamamen pasif, edilgen, hiçbir belirleyiciliği olmayan âtil bir unsur değil, tam aksine sahip olduğu özelliklerle onun sıfatları hakkında konuşmada yetkin bir konuma getirmiştir. Dolayısıyla kelâmcıların Allah ile âlem ve insan arasındaki ilişkiyi kurgularken, çağdaş bilimin objektif verilerini kullanmaları ehemmiyet arz etmektedir.

2. Günümüz Kelâmı ve Bilimsel Bilgi

İslâm dininin esaslarını temellendirip savunma vazifesini üstelenen kelâm âlimleri hem varlığı hem de Allah'ın âyetlerini anlamada bilimle iç içe bir teoloji oluşturmuşlardır. Bu sebeple bilimsel çalışmalar ve araştırmalar ne kadar ilerlerse, Allah'a ve İslâm'a olan inancın pekişeceği düşüncesi içerisinde olmuşlardır. Onlar sadece Tanrı'dan yola çıkarak tevhidin sağlanabileceğini kabul etmemiş, Allah'ın varlığının ve birliğinin en güçlü delillerini âlemde ve insanda aramışlardır.¹³ İnsanoğlunun âlem ve insan hakkında bir kanaate ulaşmadan Allah hakkında konuşamayacağını kabul etmişlerdir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Allah, varlığının ispatı için müşâhade âlemini göstermiştir. Mesela devenin nasıl yaratıldığı¹⁴, arının nasıl bal yaptığı¹⁵ gibi hususlar, Kur'ân'da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Âlimler, insan, âlem ve Tanrı'nın bunlarla ilişkisini birlikte ele almış, teolojik düşüncelerini de bu çerçevede oluşturmuşlardır. Bu bakımdan psikolojik ve fizyolojik özellikleriyle insanı, doğa felsefesi ve kozmolojiye ilişkin konularla da âlemi tartışmışlardır. Her ne kadar kelimenin tam anlamıyla bir fizyolog, bir biyolog ve psikolog olmasalar da bu alanları kullanarak teolojik bağlam çerçevesinde ahlaki sonuçlar elde etmeye çalışmışlardır. Bunun en önemli ispatı, kitaplarındaki ulûhiyet bahislerini ele alırlarken biyoloji, zooloji, fizik gibi ilimlere dair teorilerden bahsetmeleridir.

Günümüze baktığımızda bilimin geçtiğimiz yüzyılda gerçekleştirdiği keşif ve kuramlarla geçmişe göre ciddi bir ilerleme katettiğini görüyoruz. Fizik, Biyoloji, Psikoloji ve Astronomi alanında gelişmeler yaşandı. Bilimdeki gelişme, âlem ve insan hakkındaki kavrayışımızı, insanlık tarihinin tümünde olduğundan daha büyük ölçüde artmasını sağladı. İnsanın biyolojik yapısına, becerilerine, melekelerine ve zihninin işleyişine dair bilgimiz arttı. İnsanın ve âlemin mâhiyetine dair daha önce bilgisizlikten kaynaklanan açıklamalar birer birer ortadan kalktı. Bilimin ortaya koyduğu bu yeni âlem ve insan anlayışının, felsefe ve din alanında etkileri oldu.

Din açısından bu etki ilk etapta olumsuz neticelendi ve din ikinci planda kaldı. Daha sonraki süreçte bilim ve dinin insana dair açıklamalarında her iki alanın da insanın varlığını ilgilendirmesine rağmen biri bedensel işleyişi diğeri de onun anlamını ortaya

¹² Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 7.

¹³ Câhiz, *Kitâbu'l-Heyevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Matbaatu Mustafa, 1965), 2/135.

¹⁴ el-Ğâşiye 88/17.

¹⁵ en-Nahl 16/68-69.

koyma gibi bir ayrıma gidildi.¹⁶ Böyle bir ayrımın din-bilim ilişkisi açısından doğru olmadığını ve insanın cihetler yönünden bir bütün olarak din içerisinde algılanması gerektiğinin fark edilmesi geç olmadı.¹⁷

Her bilim, kendi problem alanında kalmak, kendi yöntemini ve kimliğini korumak kaydıyla, diğer disiplinlerin yöntemlerinden ve verilerinden yararlanma imkânına sahiptir.¹⁸ Kelâm ilmi açısından bakıldığında, onun da kendi problem alanında kalarak diğer disiplinlerin yöntem ve verilerinden yararlanmaya imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Öyle ki kelâm ilminde makâsîd/mesâil dediğimiz ana mesele olan alanın temellendirildiği ve izah edildiği vesâil (itikadî konuları temellendirmek, savunmak ve karşıt görüşleri çürütmek için gerekli olan bilgiler) alanı, kelâm ilmi açısından bunu rahat bir şekilde sağlamaktadır.¹⁹ Günümüzde de vesâil alanının değişebilir tarafını göz önünde bulundurmamak kaydıyla bilimin kullanılması doğru bir tercih olabilir.²⁰

Günümüze baktığımızda kelâm âlimlerinin de genel olarak, din-bilim ve disiplinlerarası çalışmaların yapılması gerektiği üzerinde çok sık durdukları hatta bu yönde çalışmaların yapılması gerektiğine dair düşüncede olduklarını söyleyebiliriz. Ancak her ne kadar kelâmcılar, böyle bir düşünce içerisinde olsalar da vesâil'in bilim olarak kabul edildiği teolojik çalışmaların yeterince var olduğunu söylemek zordur. Modern fizik açısından yapılmış olan çalışmalar olsa da insan fizyolojisi ve psikolojisi üzerinde teolojik çalışmaların yeterince olmadığı bir gerçektir. Kanaatimizce bu noktada iki temel sorun bulunmaktadır. Birincisi kelâmın sadece Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlama ve âlemin yaratılmışlığını ortaya koyma noktasına odaklanmış olmasıdır. Ancak kelâm Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlama ile birlikte Allah-insan ilişkisinin de sağlam temeller üzerinde kurulu olması gerektiğini temellendiren bir ilimdir. Bu ilişkinin sağlam temeller üzerinde kurulabilmesi için insanın da her yönüyle tanınması gerekmektedir. Önemli gördüğümüz diğer bir sorun da branşlaşma adı altında kelâmcıların pozitif ilimlerle ilgili yeteri kadar malumata sahip olmaması ve teolojik çalışmaların bilimle nasıl pratize edilebileceğini tam olarak bilmemeleridir. Bu çalışma böyle bir ihtiyacın kaygısıyla kaleme alınmış ve din-bilim ilişkisinin bilimsel veriler üzerinde nasıl pratize edilebileceğinin bir örneklığı sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda klasik kelâmda âlimlerin kabul ettikleri insanın hareket sistemini, günümüz biliminin hareket sistemiyle açıklamaya ve karşılaştırmaya çalışacağız. Klasik kelâmda insan fiilleri kapsamında ele alınan bu konu, kelâm ilminde en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Hatta günümüzde de çok sık tartışılan kaza-kader konusuyla doğrudan ilgili olması, konunun önemini daha da arttırmaktadır. Bu çalışma hem kaza kader konusuna bilimsel açıdan bir

¹⁶ Lütfi Sunar- Latif Karagöz, *İnsanı Yeniden Düşünmek* (Ankara: İlem Yayınları, 2019), 3.

¹⁷ Açıkgöç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, 19.

¹⁸ Düzgün, "İlahiyat ve Din Bilimlerini Bilimler Hiyerarşisinde Konumlandırma İmkânı", 5/462.

¹⁹ Mevlüt Özler, "İslâmî ilimler Arasındaki ilişkide Kelâm İlminin Yeri", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 5/487.

²⁰ Seyithan Can - Sabahattin Kılıç, "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)", *Kader*, 17/2 (2019), 384.

yaklaşım imkânı sunacak hem de kelâm tartışmalarında bilimin kaynak olarak kullanılması noktasın da küçük bir adım ve katkı olacaktır diye ümit ediyoruz.

3. Çağdaş Biyolojiye Göre Hareket Sistemi

Hareket sistemi, canlıların hareket etmesini sağlayan, yapılar birliğidir. Günümüze baktığımızda hareket sistemini oluşturan yapılar hakkında ayrıntılı bilgilere sahibiz. Hareket sisteminin biyolojik yönü bulunmasından dolayı konunun bilimsel açıklamasında biyolojik bazı terimlerin kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Ancak İslâm dünyasının bilimsel olarak geri kalmasından sonra batı medeniyetinin kavramlarını kullanmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan kullanılan terminoloji neredeyse tamamıyla batı dillerinden alınmıştır. Konunun anlaşılabilmesi için bazı terimlerin anlamlarını parantez içlerinde vermeye çalıştık. Ayrıca konunun biyolojik yönünden çok kelâm ile bağlantısını ortaya koymak için gereksiz detaylara girmemeye dikkat ettik.

Bilimsel olarak baktığımızda vücudumuzda bir fiilin meydana gelmesi için insanın hareket sisteminde, iskelet, kas ve sinirlerin olması zaruridir.²¹ Şimdi bunları açıklayarak insan hareketini bilimsel yönüyle ele almaya çalışalım.

3.1. İskelet Sistemi

İnsanın iskelet ve hareket sistemi, kemikler, kaslar, eklemler ve kıkırdaktan oluşur. İskelet sisteminde yer alan bu yapıların birbiriyle sıkı bir ilişkisi olup her yapının farklı bir işlevi söz konusudur. Mesela, kemikler, vücuda denge sağlarken kemiklerin birbirlerine bağlanmaları eklemlerle olmaktadır.²² Kıkırdak, bağlı olan kemik uçlarının birbirlerine sürtünmesini önlerken, kaslar ise kemiği hareket ettiren bir fonksiyon icra etmektedir.²³

Yapıların bir araya gelerek oluşturdukları iskelet sisteminin birçok fonksiyonu vardır. Bu sistem, insan vücuduna şekil vererek, iç organları dış etkenlerden korur. Vücudun ihtiyacı olan bazı mineralleri depolar ve kan üretimine katkı sağlar. Bunların yanında en önemli işlevlerinden biri de insanların hareket etmesini sağlamasıdır.²⁴

İskelet sisteminin yapıları olan kemikler ve eklemler, hareket sisteminin pasif elemanlarıdır. Kaslar ise hareket sisteminin aktif elemanları olup kemik ve eklemlere etki ederek vücudun hareketini sağlar. Hareketin meydana gelmesinde önemli bir etken olan kasları ayrıntısıyla ele alarak insan fiilinin oluşumunda nasıl rol oynadıklarını ortaya koymak konunun anlaşılması açısından yarar sağlayacaktır.

²¹ Arthur C. Guyton - John E. Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, çev. - ed. Hayrunnisa Çavuşoğlu (İstanbul: Nobel Yayınları, 1996), 73 vd.

²² İnsan Vücudundaki kemikler, Çeşitleri olmakla beraber burada konunun dağılmaması için ayrıntısına girmek istemedik. Ayrıntılı bilgi için. bkz. Jane B. Reece vd., *Campbell Biyoloji*, çev. Ertunç Gündüz- İsmail Türkan (Ankara: Palme Yayıncılık, 2013).

²³ Dilek Sultan Acarlı- Hüseyin Abdurrahman Acarlı, *Biyoloji* (Ankara: Kök-e Yayıncılık, 2019), 76.

²⁴ Sultan Acarlı- Abdurrahman Acarlı, *Biyoloji*, 77-78.

3.1.1. Kaslar

Kas dokusu, kemiklere yapışarak vücuda şekil verirken aynı zamanda hareket işinin ortaya çıkmasını sağlar. Kaslar, çizgili kas, düz kas ve kalp kası şeklinde üçe ayrılır.

3.1.2. Çizgili Kaslar

Çizgili kaslar, uzun ve silindirik şeklinde hücrelerden oluşan ve kemiklere bağlı olan kaslardır. Bu kas türüne iskelet kasları da denir. Kasların bir tarafı kemiğe bağlıyken diğer tarafı hareketli bir ekleme ya da deriye bağlıdır. Kasların kemiklere bağlantısını sağlayan yapılar ise kas kirişleri veya tendonlardır. Kas dokusunun kasılması ile tendon çekilir ve hareket sağlanır.²⁵ Bu kas türünün en önemli özelliği, beynin kontrolünde olması ve kişinin isteği dâhilinde çalışmasıdır.²⁶

Yetişkin bireylerde kas hücrelerinin sayısı sabittir. Spor, ağırlık kaldırma ve kas geliştirici diğer faaliyetlerde kas hücrelerinin sayısını arttırmaz. Bu etkinlikler mevcut olan kas hücrelerinin sadece büyümesini sağlar.²⁷

3.1.3. Düz Kaslar

Düz kaslar, iç organların yapısında bulunan kas gruplarıdır. Tek çekirdekli olan bu kasları çizgili kaslardan ayıran en önemli özellik, otonom sinir sisteminin kontrolünde olmalarıdır. Yani bu kaslar isteğimiz dışında çalışan kaslardır.²⁸

3.1.4. Kalp Kası

Kalp kası, sadece kalpte bulunan kastır. İskelet kası gibi kalp kası da çizgilidir.²⁹ Bu kas her ne kadar çizgili kaslara benzese de çizgili kaslar bir sinir tarafından uyarılmadıkça aksiyon potansiyeli üretmezken kalp kası sinir sisteminden bilgi gelmeksizin aksiyon potansiyelini tetikler.³⁰

Kasların kasılmaları için sinir sistemi aracılığıyla uyarılmaları gerekmektedir. Bu bakımdan hareketin olması için aynı zamanda insan sinirlerinin aktif bir şekilde çalışmaları zorunludur. Şimdi de sinir sisteminin kası nasıl uyardığını ele almaya çalışalım.

3.2. Kasın Uyarılması ve Sinir-Kas İletimi

Sinir sistemi insanın hareketini sağlayan en önemli sistemlerden biridir. Çünkü bir insanda hareketin olması için kasların kasılması, kasların kasılması için de kasların uyarılması

²⁵ Kasılabilir miyofibriller mitokondri tarafından üretilen adenosin trifosfata (ATP) gereksinimi oldukça büyüktür. Sarkoplazma, sarkoplazmik retikulum organeli açısından da oldukça zengindir. Retikulumun kas kasılmasının kontrolünde oldukça önemli bir rolü vardır ve özel bir organizasyona sahiptir. Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 858, 1104; Guyton - Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 73-90.

²⁶ Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 1104.

²⁷ Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 858.

²⁸ Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 858.

²⁹ Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 1110.

³⁰ Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 1110.

alması gerekmektedir. İşte bu kasılmanın meydana gelmesini sağlayan sistem sinir sistemidir. Sinir dokusu, bilginin alınması, işlenmesi ve iletilmesi işlevini yapar.³¹

İskelet kasında kasılma, beyin ve omurilikte başlayan elektriksel uyarı ile başlamaktadır. Sinir hücreleri, sahip oldukları elektriksel hareket potansiyelleri aracılığı ile beyinden ve omurilikten aldıkları uyarıları motor sinirler aracılığıyla kaslara iletirler.³² Bu iletim sırasında Nörotransmitter (uyartıyı bir sinir hücresinden diğer sinir hücresine aktaran kimyasal yapılm maddelerdir) adı verilen dopamin, histamin, asetilkolin gibi uyarıtıyı bir sinir hücresinden diğer sinir hücresine geçişini sağlayan küçük kimyasal maddeler kullanılır.³³ Böylelikle insan kasının kasılması sağlanmaktadır. Kasın kasılması sadece ileti ile olmamaktadır. Kasılmasının gerçekleşmesi için de aynı zamanda enerjiye ihtiyaç söz konusudur.

3.3. Enerji

İnsanda hareketin olması için kasların kasılmasının gerektiğini yukarıda izah etmiştik. Bu kasılmanın gerçekleşebilmesi için enerji de gerekir. Kaslar enerjilerini ilk olarak kas hücrelerinde hazır bulunan ATP (adenozin trifosfat; hücre için gerekli enerjiyi sağlayan organik moleküldür) molekülünden sağlar.³⁴ ATP hücrede depolanmadığından çok kısa bir sürede (0,5 sn) tüketilir. Bu durumda gerekli olan enerji ilk önce dinlenme hâlindeki kas hücrelerinde sentezlenen kreatin fosfattan karşılanır.³⁵ Sadece kas hücrelerinde bulunan bir enerji kaynağı olan kreatin fosfat, yapısındaki fosfatı ADP (adenozin difosfat)'ye vererek ATP'nin sentezlenmesini sağlar.³⁶ Bu enerji tükendikten sonra, kasılma işlemi için kasın ikinci kaynağı olan ve kas hücrelerinde depolanan glikojen devreye girer. Glikojenin yapı taşı olan glikoz, glikoliz metabolizması ile yıkılarak ATP meydana getirir ve enerji ihtiyacını karşılar. Bu enerji türü oksijen gerektirmediğinden kısa süreli kasılmalarda kullanılmaktadır. Son enerji kaynağı da oksijenin çeşitli hücre besin maddeleri ile birleşerek ATP oluşturmasını sağlayan oksidatif metabolizmadır. Bu enerjinin elde edilmesi için kullanılan hücre besin maddeleri de besin yolu ile alınan karbohidratlar, yağlar ve proteinlerdir. Uzun süreli kasılmalarda kullanılan enerjinin %95'inden fazlası bu kaynaktan elde edilir.³⁷

Netice itibarıyla bir insan hareket etmek istediğinde beyinde oluşan elektrik sinyalleri ortaya çıkar. Bu sinyaller, motor bölgedeki nöronlar aracılığıyla kaslara sinyaller

³¹ Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 858.

³² Guyton - Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 85 vd.

³³ Guyton - Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 85-86.

³⁴ ATP, canlıların yapısında bulunan organik maddelerden biridir. ATP'nin hücre içindeki görevi metabolik faaliyetler için gerekli enerjiyi sağlamaktır.

³⁵ Kreatin, karaciğer, böbrek ve pankreas tarafından üretilen bir amino asittir (metil guanidin-asetik). Kreatin kaslarımızda, kırmızı ette ve balıkta doğal olarak bulunur. Kreatin fosfat veya fosfokreatin ise, yüksek enerjili hızlı salımlı bir rezerv olarak hizmet eden fosforile bir kreatin molekülüdür.

³⁶ Reece vd., *Campbell Biyoloji*, 1081-1083; Guyton - Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 78 vd.

³⁷ Guyton - Hall, *Tıbbi Fizyoloji*, 79-80.

gönderir. Kaslara gelen sinyallerden sonra kasın kasılması için enerji oluşmaya başlar ve bu enerjiyle insanın kası kasılarak bağlı olduğu iskelet sistemini harekete geçirir.

4. Kelâm Ekollerine Göre Hareket Sistemi

İnsanın hareketini fiil olarak kabul eden kelâmcılar, insan fiillerinin oluşumunu kudret kavramı üzerinden oluşturmuşlardır. Sözlükte; “güç, gücü yetmek anlamına gelen kudreti kelâm âlimleri, tanımlarken farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.³⁸ Öyle ki aynı ekole bağlı âlimlerin de farklı tanımlar ortaya koydukları görülmektedir.³⁹ Mu'tezile âlimleri genel olarak kudreti; organların olması, onların afetlerden uzak olması şeklinde veya insanın fiil ve eylemlerini sağlayan, bedende bulunan, durma ile hareket etme isteği, oturma ile kalkma isteği arasında tercih yapmasını sağlayan mâna olarak ele alır.⁴⁰ İnsan tecrübesinden yola çıkan Mu'tezilî alimler, akıl sahibi herkesin, bir eylemi istediği zaman ona yöneldiğini, eylemi isteyip istemediğini kendisinin belirlediğini ifade ederler.⁴¹ Böylece insanın, kudreti ile birlikte iradesini de kullanarak fiili meydana getirdiğini belirtirler.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) kudreti, kendi kendine var olamayan, insanın zâtı dışındaki hâdis bir mâna olarak tanımlamıştır.⁴² Ancak Eş'arî'den sonraki âlimler kudreti tanımlarlarken, uzuvların sağlıklı olması noktasına da vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda Abdulkâhir Bağdâdî (ö.429/1037) kudreti; canlılık, ilim ve uzuvların selameti gibi kendisi olmaksızın, fiilin olamayacağı, genel bir isim olarak ele alır.⁴³ Eş'arîler'e göre insan fiilinin meydana gelmesi için Allah'ın bu kudreti yaratması gerekir. Fiilin meydana gelmesi için kudret ile birlikte iradenin de olması gerektiğini belirten Eş'arî âlimleri, mutlak irade anlayışı çerçevesinde insana herhangi bir irade tanımamaktadırlar. Onlara göre hayır ve şer türünden ne varsa Allah irade etmedikçe meydana gelmez.⁴⁴ Eş'ârî, fiilin insana yansıyan tarafını kesb kavramıyla izah etse de kesbin Allah tarafından yaratıldığını vurgular.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l Maarif, ts.), 7/3546; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunussud (Lübnan: Dâru'l Kitabi'l İlmîyye 1998), 2/56 vd.; Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 190; Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 26/317-318.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Seyithan Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019).

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l- hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB, 2013), 2/146 vd.; Ebu'l-Hasen Eş'ari, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 199-200.

⁴¹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, 6/2:8.

⁴² Eş'ari, *Kitabu'l-Luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Richard J.McCarthy (Beyrut: Y.y., 1953), 54; Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredu-makâlâti's-şeyh Ebi'l- Hasen el-Eş'ari*, thk. Danyal Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 163.

⁴³ Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2002), 62.

⁴⁴ Ebu'l-Hasen el- Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, nşr. Muhammed Heylula (Avustralya: ICERD, ty), 122.

Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de kudreti, yaratmayı ve ortaya çıkarmayı yapamayan ancak doğrudan veya dolaylı (tevellüt) fiilleri yapabilen meleke olarak tanımlar.⁴⁵ Kudreti ikiye ayıran Mâtürîdî, ilk kudretin hareketi yapacak vasıtaların sağlıklı olması ve bunların önünde engel olmaması olarak kabul ederken, ikinci kudreti ise; varlığı durumunda fiilin ortaya çıktığı ancak tam anlamıyla tarifi yapılamayan kudret olarak kabul eder.⁴⁶ Dolayısıyla insan fiilinin meydana gelmesi onun iradesi, Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmektedir.⁴⁷ O, âlemde insan fiilleri dâhil var olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını ve Allah tarafından irade edildiğini belirtir.⁴⁸ Ancak her ne kadar Allah'ın iradesinin her şeyi kapsadığını vurgulasa da onu Eş'arîlikten ayıran en önemli yönü, insanın cüz'î iradesi olduğunu vurgulamasıdır. Bu noktada Mâtürîdî âlimleri, insanın irade sahibi olduğunu zorunlu olarak hissettiğini belirtir.⁴⁹ İnsan fiilleri konusunda Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki en önemli ortak nokta, fiilin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul etmeleridir. Aralarındaki ayrılık noktası ise, Eş'arî, kesbîn Allah tarafından yaratıldığını belirtirken Mâtürîdîler bunun insana ait olduğunu vurgulamışlardır. Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere her ekol kudreti farklı bir yaklaşımla ele almıştır. Ancak ekoller, kudreti her ne kadar farklı tanımlasalar da fiilin oluşması, yani insanın hareket edebilmesi için kudretin olması gerektiği noktasında ortak bir paydada buluşmuşlardır.

Kelâm âlimleri kudretin fiille ilişkisini “araz” kavramı üzerinden kurgulamışlardır. Araz lügatte; sonradan ve cevherde ortaya çıkan, ansızın zuhur eden, devamlı olmayan, nesneye bir an içinde ilişen, var olması için bir mekâna ve mahâlle ihtiyaç duyan şeydir.⁵⁰ Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdîler kudreti araz olarak kabul etseler de araza yükledikleri farklı özellikler nedeniyle kudret anlayışları da kısmen farklılık göstermiştir. Bu noktada en etkin ayırım noktası Mu'tezile'nin kudreti kesintisiz devam eden araz olarak kabul etmesidir.⁵¹ Kelâm âlimlerinin kudreti araz olarak nitelemeleri onun yaratılmış yönüne vurgu yapmak istemeleriyle alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü teolojik düşünceler, geliştirildiği dönemin kültürel, sosyal ve tarihsel arka planından soyutlanarak ele

⁴⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't -Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruci (İstanbul: Mektebetu'l-İrşad, Lübnan: Daru's-Sadır, 2001), 342.

⁴⁶ Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 124; Ebü'l Berakât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-akâid*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000), 54.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't -Tevhid*, 234.

⁴⁸ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't -Tevhid*, thk. fethullah Huleyf, (Kahire: Daru'l-Câmiyyetu'l-Mısıriyye, 1974), 286-287.

⁴⁹ Nûreddin es-Sâbûnî, *Maturîdiyye Akaidi*, trc Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 151.

⁵⁰ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 153; İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beirut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1999), 88; Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (1993), 72; Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 244.

⁵¹ Seyithan Can- Hulusi Arslan, “İnsan Özgürlüğü Bağlamında Kudretin Devamlılığı Sorunu” *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 7-9.

alınmazlar. Özellikle kudretin araz nitelenmesi hususu da o dönemde en temel tartışma konusunun tevhid ilkesi üzerinde odaklanmış olmasıydı. Dolayısıyla âlimler bütün bilimsel teorileri tevhidi ispatlama ve savunma üzerinde şekillendirmişlerdir. Ancak kelâm âlimleri her ne kadar kendi zamanları açısından kabul edilebilecek bir düşünce ortaya koymuş olsalar da günümüzde kudreti araz olarak kabul edip bunun üzerinde bir teolojinin inşa edilmesi kelâmî-felsefi tartışmalar dışında bir fonksiyonu icra edebileceğini söylemek zordur. Bundan dolayı âlimlerin ortaya koymuş oldukları bu teorilerin günümüzdeki bilimsel karşılığının ne olduğunun ortaya konulması kelâmın insanın hayatına dokunan ve insan sorunlarını çözebilen yapısının dinamizmi açısından önem arz etmektedir.

5. Kelâm Ekollerinin Hareket Sistemlerinin Bilimsel Açından Analizi

Bu başlık altında klasik kelâmı hareketi meydana getiren yeti olarak kabul edilen kudreti bilimsel veriler çerçevesinde açıklamaya ve analiz etmeye çalışacağız. Bilimsel açıdan bakıldığında insanın hareket sisteminin, iskelet, kaslar, sinir sistemi ve bunların fonksiyonel olması içinde enerji dediğimiz yapıların etkileşimli çalışmasıyla oluştuğunu vurgulamıştık.

Kelâm ekollerinin tanımlarına bakıldığında insan fiillerinin meydana gelmesini kudret kavramı üzerinden şekillendirdikleri görülmektedir. Âlimler, kudreti yapısı itibarıyla mâna ve bedensel sağlamlık diye ayırırken, mâhiyeti itibarıyla araz nitelenmesini yapmışlardır. Bu bağlamda kelâmcıların insan fiillerinin oluşumu için zorunlu olarak kabul ettikleri kudretin günümüz bilimindeki karşılığının hareket sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü günümüz biliminde hareketin meydana gelmesini sağlayan yapı unsurlarıyla birlikte hareket sistemidir.

Âlimlerin insan fiilinin meydana gelmesi için kudretin bir yapısı olarak kabul ettikleri mana ister zorunlu ister iradi olsun uzuvları harekete geçiren akt/potansiyel (imkân) olarak tanımlanmıştır. Günümüz biliminin hareket sistemi çerçevesinde ele alındığında mana, kasları harekete geçiren elektriksel aktivite (uyartı) olarak kabul edilebilir. Çünkü bilimsel açıdan bakıldığında hareketin meydana gelmesi için ilk önce beyinde oluşan ve motor sinirler aracılığıyla kaslara iletilen elektriksel aktivitenin olması gerekir. Şayet beyindeki elektriksel aktivite olmasa insanın hareket sistemini oluşturan, kaslar ve enerji aktif olmayacak böylece hareket gerçekleşmeyecektir. Bu bağlamda Mu'tezile ve Eş'arî ekollerinin kudret tanımını yaparken vurguladıkları, organları harekete geçiren ancak tam olarak tanımlayamadıkları "mana" ile Mâtûrîdîliğin "meleke" kavramlarının günümüz bilimsel karşılığının "elektriksel aktivite" olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar elektriksel aktivite aynı zamanda kesb olarak isimlendirilse de elektriksel aktivitenin kesb olarak nitelenmesi onun beyinde yaratılışı ve ortaya çıkışıyla alakalıdır.⁵² Bu noktada

⁵² Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Can- Kılıç, "Nöroteolojik Açından Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)" *Kader* 17/2 (2019).

mana olarak kabul ettiğimiz elektriksel aktivite, beyinde ortaya çıktıktan sonraki işlevsel boyutudur. Yani uzuvları harekete geçirme işlemi ve potansiyelidir.

Kelâm âlimlerinin kudret tanımlarında fiziksel yetkinliğe de vurgu yaptıkları görülmektedir. Eş'arîler, uzuvların selameti, Mu'tezile, organların bulunması ve onların afetlerden uzak olması, Mâturîdîler de vasıtaların sağlıklı olması şeklinde bir tanım sergilemişlerdir. Bu kavramlarla kelâm âlimleri, insanın hareketi yapabilmesi için bedeni yeterliliğe de sahip olmasını kastetmişlerdir. Biyolojik ve fiziki donanımın sağlamlığı olarak bu kudret, canlı fakat faal değildir. Bunun faal olabilmesi için bunları harekete geçiren bir kuvvenin olması gerekir.⁵³ Bilimsel olarak hareket sisteminde biyolojik ve fiziksel yeterlilik olarak kabul edilen yapılar, iskelet sistemi, kaslar ve sinir sistemidir. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin kudret tanımında vurguladıkları fiziki donanımın sağlamlığının, bilimsel açıdan iskelet sistemi, kaslar ve sinir sistemine tekabül ettiğini ifade edebiliriz.

Kelâm âlimlerinin kudret konusunda tartıştıkları konulardan biri de kudretin arazlığı meselesidir. Hareketin meydana geldiği kudreti kelâmcılar, araz olarak kabul etmektedirler. Âlimlerin araz nitelemelerinin, teolojik bağlam çerçevesinde olduğunu söyleyebiliriz. Mu'tezile'nin arazdan kastının onun geçiciliğine vurgu yapmak ve bunun ilk etapta Allah tarafından yaratılıp insan bedenine koyduğuna yönelik vurgudur. Ehl-i Sünnet açısından ise hem geçiciliğine vurgu yapmak hem de Allah'ın bil fiil müdahalesine ve sürekli yaratmasına zemin hazırlama amacı gütmektedir. Öyle ki modern bilime bakıldığında insan uzuvlarının hareket etmesi için beyinde elektriksel aktivitenin oluşması gerekmektedir. Bu elektriksel aktivitenin meydana gelmesi de insandan bağımsızdır. Yani insan hareket etmek istediği zaman bundan önce beyinde hareketini sağlayacak elektriksel aktivite oluşmaktadır. Bu aktivite insan beyninde sürekli devam eden bir niteliğe sahip değildir. Her fiilde yeniden yaratılmaktadır. Elektriksel aktivitenin insandan bağımsız bir şekilde meydana gelmesi, kelâm âlimlerinin araz nitelemesine uyduğunu göstermektedir.⁵⁴ Öte yandan modern bilimin verilerinde insan vücudundaki her hareketin insanın istemiyle olmadığını kalp kaslarının çalışma mekanizmasından yola çıkarak söyleyebiliriz. Bu durum, kelâm âlimlerinin insan fiillerini istem ve istem dışı şeklinde ayırmalarıyla önemli bir uyum arz ettiği görülmektedir. Çünkü klasik dönemde genel itibarıyla kelâmcılar, insanın istek dışı (titreme hareketi gibi) ile isteğe bağlı ve bilinçli fiilleri arasındaki farkı, zorunlu olarak anladığını vurgular.⁵⁵

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1047; Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 124; Neseфі, *el-Umde*, 54.

⁵⁴ Can- Arslan, "İnsan Özgürlüğü Bağlamında Kudretin Devamlılığı Sorunu", 394-395.

⁵⁵ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, thk. Fevkiye Huseyn Mahmud (Beyrut: Âlimi'l-Kutub, 1987), 121.

Sonuç

Çağımızda insan ve âlemle ilgili önemli bilimsel mesafelerin katedildiği bir gerçektir. Bilimin etkisinde kalan günümüz insanı, Tanrı'nın insan ve âlemle ilişkisini daha rasyonel bir tarzda anlama gayreti içerisinde olduğu muhakkaktır. Klasik döneme bakıldığında âlimlerin kendi dönemleri içerisinde bilimi teolojik paradigmaları için kullandıklarını söylemek mümkündür. Çünkü bilimsel bilgi, olgu ve olaylara göre doğrulanan veya yanlışlanan bir bilgi türü olduğundan özneler arası ikna edebilirliği ve geçerliliği olan bir bilgidir. Bu bakımdan günümüz kelâmında Allah'ın âlem ve insanla ilişkisinin rasyonel bir zemine oturtulması için kelâm âlimlerinin teolojik yorumlarında bilimsel zemini kullanmaları ehemmiyet arz etmektedir. Günümüzde bu yönde çabalar olsa da tam anlamıyla istenilen seviyede olmadığı da gayet açıktır. Öyle ki kelâm ilminde makâsıd/mesâil dediğimiz alanın temellendirildiği ve izah edildiği vesâil alanı, kelâm ilminin kendi problem alanında kalarak diğer verilerinden yararlanmaya imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Günümüzde de vesâil alanının değişebilir tarafını göz önünde bulundurmamak kaydıyla bilimin kullanılması doğru bir tercih olabilir.

Kelâm-bilim ilişkisine katkı sunmak amacıyla ortaya koymaya çalıştığımız çalışmada klasik dönem kelâm âlimlerinin insan fiillerine yönelik teorilerinin modern bilimin hareket kuramıyla uyumluluk arz ettiği görülmektedir. Modern bilimin verilerinden elde edilen bilgilere göre insanın hareket sistemi; iskelet sistemi, kaslar, sinir sistemi ve enerji gibi yapılardan oluşmaktadır. Yani kudret, bedendeki organların sistemli bir şekilde çalışması ile ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sistemli çalışma sadece bu olgularla da bitmemektedir. Çünkü insandaki kudretin oluşması için insanın dışardan gıda alması gerekir. Dolayısıyla beslenme ve sağlık şartları kudretin oluşumunda önemli bir yere sahip olmaktadır.

Kelâm âlimlerinin insan fiillerinin oluşumunu kudret teorisi üzerinden inşa ettiği görülmektedir. Kudret kavramı her ne kadar belli bir yapı için kullanılsa da kelâm âlimlerinin tanımlarına bakıldığında bu kavramın, mana ve uzuvların sağlamlığı şeklinde farklı yapıları barındırdığını ortaya koyduk. Bu bağlamda kelâm âlimlerinin insan fiillerinin oluşumunu modern bilimin verileriyle mukayese ettiğimizde aralarında kısmen farklılık olsa da bir uyumun olduğu gözlemlendi. Modern bilimin hareket sistemi içerisinde yer alan iskelet sistemi, kaslar ve sinir sisteminin, kelâm âlimlerinin kudreti tanımlarlarken kullandıkları uzuvların sağlamlığına tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. Modern bilimin hareket sisteminde organların hareket etmesi için beyinde bir elektriksel aktivitenin oluşması ve bunun sinir sistemi aracılığıyla organları uyarması gerekmektedir. Bu veriler, kelâm âlimlerinin kudret tanımlarındaki mana kavramına denk gelmektedir. Netice itibarıyla kelâm âlimlerinin insan hareketi için oluşturdukları kudret teorisinin günümüz biliminin ortaya koyduğu hareket sisteminde bir karşılığının olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Acarlı, Dilek Sultan- Acarlı, Hüseyin Abdurrahman. *Biyoloji*. Ankara: Kök-e Yayıncılık, 2019.
- Açıkgenç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câhiz, *Kitâbu'l-Heyevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 Cilt. Beyrut: Matbaatu Mustafa, 1965.
- Can, Seyithan- Arslan, Hulusi. "İnsan Özgürlüğü Bağlamında Kudretin Devamlılığı Sorunu". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 1-16.
- Can, Seyithan – Kılıç, Sabahattin. "Nöroteolojik Açından Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)". *Kader* 17/2 (2019), 380-397.
- Can, Seyithan. *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *Luma'u'l-edille*. thk. Fevkiye Huseyn Mahmud. Beyrut: Âlimi'l-Kutub, 1987.
- Çınar, Mahmut. "Temel İslâm Bilimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri". *İslâmi İlimlerde Metodoloji Meselesi*. ed. İlyas Çelebi. 479-483. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Düzgün, Şaban Ali. "İlahiyat ve Din Bilimlerini Bilimler Hiyerarşisinde Konumlandırma İmkânı". *İslâmi İlimlerde Metodoloji Meselesi*. ed. İlyas Çelebi. 437-463. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen. *Kitabu'l-Luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: Y.y., 1953.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-Tevhid*. thk. fethullah Huleyf. Kahire: Daru'l-Câmiyyetu'l-Mısriyye. 1974.

- es-Sâbunî, Nureddin. *Maturîdiyye Akaidi*. trc Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001).
- Guyton, Arthur C. – Hall, John E. *Tıbbi Fizyoloji*. çev.- ed. Hayrunnisa Çavuşoğlu. İstanbul: Nobel Yayınları, 1996.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü-makâlati's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ari*, thk. Danyal Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l Maarif, ts.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Semiye, 2009.
- Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEKB, 2013.
- Kadi Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım 6/2.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruci. İstanbul: Mektebetu'l-İrşad, Lübnan: Daru's-Sadır, 2001.
- Nesefî, Ebu'l Berakât. *el-Umde fi'l-Akâid*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.
- Özler, Mevlüt. “İslâmi ilimler Arasındaki İlişkide Kelâm İlminin Yeri”. *İslâmi İlimlerde Metodoloji Meselesi*. ed. İlyas Çelebi. 486-491. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Reece, Jane B. vd. *Campbell Biyoloji*. çev. Ertunç Gündüz - İsmail Türkan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2013.
- Sâbunî, Nureddin. *Mâturîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Sunar, Lütfi- Karagöz, Latif. *İnsanı Yeniden Düşünmek*. Ankara: İlem Yayınları, 2019.
- Taylan, Necip. “Bilgi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. “Kudret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/316-317. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (1993), 71-83.
- Yüksel, Emrullah. *Mâturîdîler ile Eş'ârîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunussud. Lübnan: Dâru'l Kitabi'l İlmiyye 1998.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

EBÛ İŞHAK İBRÂHİM B. SEYYÂR EN-NAZZÂM'IN MÛCİZE ANLAYIŞI:
NAZZÂM'IN TABİAT TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME*

Meliha BİLGE

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul
PhD Candidate, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul/TURKEY

melihabilge14@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2638-480X

ror.org/02kswqa67

Öz

Bu makalede ilk dönem Mu'tezilî düşünürlerinden olan Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) Allah-âlem anlayışı, tabiat teorisi ve Allah'ın âleme müdâhalesi anlamına gelen mucize görüşü ele alınacaktır. Mu'tezilî âlimler teklif halinde, Allah'ın peygamberini herkesin duyacağı şekilde ve doğrudan sözle tasdik etmesi mümkün olmadığı için, fiilî tasdik olan mucizenin meydana gelmesini zorunlu kabul ederler. Peygamberin sözlerinin doğruluğu ancak mucizeyle ispatlandığı için Mu'tezilî düşünürler, bu konuya çok büyük önem vermiş, hatta âleme dair tabiat teorilerini bile mucizenin meydana gelişine imkân sağlayacak tarzda düzenleyip oluşturmuşlardır. Mu'tezilî âlimlerin mucize tasnifinde kabul ettikleri Allah'ın gücü altında meydana gelen türde gerçekleşen mucizeyi Nazzâm, kûmûn-zuhûr adı verilen tabiat teorisiyle açıklar.

Nazzâm, kûmûn-zuhûr olarak bilinen tabiat teorisinde cismin sınırsız sayıda bölündüğünü, Müslüman kelâmcılar tarafından araz olarak kabul edilen bütün niteliklerin farklı birer cisim, sadece hareket ve sükûnun araz olduğunu savunur. Ona göre âlem, cisimler ve hareket arazından oluşur. Âlemde bulunan her bir nesnenin içinde, birbirine farklı etkide bulunan sınırsız sayıda karşıt cisimler, iç içe geçmiş bir halde (tedâhül) aynı mekânda bulunurlar. Kûmûn, cismin içinde birbirinin içine geçmiş durumda ve birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle (i'timâd) denge halinde bulunan alt bileşenleri ifade eder. Zuhûr ise, nesneye dışarıdan gelen bir etkinin, nesnenin içinde bulunan alt bileşenlerden biriyle etkileşime geçtiğinde, alt bileşenin bulunduğu yerden dışarıya çıkış hareketidir. Nazzâm, cismin içinde bulunan ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk gibi sayılamayacak kadar çok karşıt alt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle cismin içindeki dengeyi sağlayarak bir iç dinamik oluşturduklarını söyler. Cismin denge hali, ancak alt bileşenlerden birini etkileyen dış bir faktör tarafından bozulur. Cisme dışarıdan yaklaştırılan bir nesne, cismin içinde bulunan alt bileşenlerden birini etkiler. Etkilenen alt bileşen cismin dışına çıkar ve nesnenin denge hali bozulur. Nazzâm'ın savunduğu kûmûn-zuhûr teorisine göre nesnelerdeki değişim, nesnenin içindeki dengenin bozulmasıyla gerçekleşir. Dengedeki bu değişim de Allah'ın doğrudan müdâhalesi ve arazları yaratmasıyla değil, cismin içindeki tabiatların dengesinin bozulmasıyla meydana gelir.

Nesnelerde tabiatın varlığını savunan Nazzâm, nesnelere arası ilişkilerde faal tanrı anlayışına ve mucizeye yer bırakmadığı öne sürülerek eleştirilmiştir. Bu eleştiri isabetli değildir. Çünkü Nazzâm, nesnelere bulunan tabiatın, fiillerinde tümüyle Allah'a bağlı olduğunu ve Allah'ın nesnelere her an müdahâlede bulunabileceğini söyler. Ona göre Allah zıt nesnelere tabiatlarında olmayan bir birleşmeye zorlayabilir. Tabiatlarında birleşme olanları güç

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz danışmanlığında hazırlanmakta olan "Mu'tezile'de Mucize" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "The Miracle in the Mu'tazila", supervised by Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz at Marmara University Institute of Social Sciences.

uygulayarak ayırabilir. Bu şekilde Nazzâm, nesnelere tabiatında mevcut olanın tam tersi bir durumun meydana gelmesinde Allah'ın müdahalesini mümkün görür.

Nazzâm'ın kumûn-zuhûr teorisinde, nesnenin içinde zayıf halde bulunan ve baskılandığı için normal şartlarda hiçbir şekilde dışarı çıkamayan zayıf tabiatlar ve cisimler vardır. Nesnede bulunan bu zayıf tabiatlardan biri, nesnenin tabiatından uzaklaştırılması suretiyle, peygamberin elinde mucize meydana geleceği esnada, Allah tarafından müdahaleyle dışarı çıkarılır. Bu durumda mucize, Allah'ın yeni bir şey yaratması değil, cisimde gizli olarak bulunan ve daha önce hiç ortaya çıkmayan gizli bir alt bileşenin Allah tarafından dışarı çıkarılmasıdır.

Mu'tezilî âlimlerin mucize tasnifinde kabul ettikleri yaratılmışların gücü altında meydana gelen türde gerçekleşen mucizeyi Nazzâm, sarfe teorisine açıklar. O, yaratılmışların gücü altında yer alan türde kabul ettiği Kur'an'ın te'lif ve nazımının mucize olmadığını, bu nedenle Arapların ona muâraza edebilecek güce sahip olduklarını, fakat Allah'ın onları muârazadan engellemesiyle (sarfe) Kur'an'ın mucize olduğunu öne sürer. Onun sarfe anlayışında mucizeler, Allah'ın insana doğrudan müdahalesiyle (sarfe) gerçekleşir.

Bu makalede Nazzâm'ın mucize görüşü, tabiat teorisi ve sarfe anlayışıyla birlikte ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Nazzâm, Tabiat teorisi, Mucize, Sarfe.

ABŪ İŞHÂQ EBRÂHİM B. SAYYÂR AL-NAZZÂM'S UNDERSTANDING OF THE MIRACLE: AN ANALYSIS WITHIN THE FRAMEWORK OF NAZZÂM'S THEORY OF NATURE

Abstract

This article discusses Abū Ishāq al-Nazzām's (d. 231/845) (one of the first Mu'tazilī thinkers); understanding of Allah-world relationship, his theory of nature (*tab'*) and his view on miracles.

In a proposal form, Mu'tazilī scholars accept that the miracle, which is the actual confirmation, must occur, since it is not possible for Allah to confirm His messenger (prophet) in a way that everyone can hear and in a direct word. Since the Prophet's message can be authenticated only by a miracle, Mu'tazilī thinkers paid great attention to this issue, organized and formed natural theories about the universe in a way that miracles can occur. Nazzām explains a kind of miracle that occurs under the power of Allah, by his theory of nature called latency and occurrence (*kumûn-zuhûr*). His view of miracles is rooted in the Mu'tazilī classification of miracles.

Nazzām argues that in the theory of nature, things are infinitely divided. He also argues that all qualities considered accident (*a'rād*) by other Muslim theologians are different objects as only motion and rest are the only accidents. According to him, the universe consists of objects and accidents of motion only. In each object in the universe, an unlimited number of opposing objects (sub-components) that have different effects on each other is located in the same space. Those objects in the same space are intervened (*tadākhu*) with each other. *Kumûn* refers to sub-components that are located inside the object in a state of passing into each other, and a state of balancing each other through the push-pull motion (*i'timād*). *Zuhûr* is an outward movement of the sub-component from where it is located when an impact imposed outside the object interacts with one of the sub-components contained in it. Nazzām says that too many opposing sub-components, such as heaviness-lightness, heat-coldness contained in the object, form an internal dynamic by providing balancing each other through inside the object with the push-pull motion. The state of balance inside the object is disrupted by an external factor affecting one of the sub-components. An external thing approaching the object interacts with one of the sub-components contained in the object. Then, the affected sub-component moves out of the object and thus the state of balance inside the object is disrupted. According to the theory of *kumûn-zuhûr*, change in objects occurs when the balance within the object is disturbed. The change in the balance also occurs not by the direct intervention of Allah and the creation of accidents, but by the disruption in the balance of natures within the object.

Nazzām, who advocates the intrinsic natures in things, has been criticized for not leaving any room for Allah's influence on objects at least through miracles. This criticism is not correct. Nazzām says that the nature of objects depends on God, and it is possible for God to intervene in them at any time. According to him, Allah can force opposing objects into a union that is not in their natures. In their natures, unification can separate those by applying pull and push. In this way, Nazzām sees the intervention of Allah as possible in the occurrence of a situation that is the opposite of what is present in the nature of objects.

In Nazzām's theory of *kumûn-zuhûr*, there are suppressed natures and sub-components that are in a weak state inside the actual object. Furthermore, they cannot go out in any way from the actual object. One of these

suppressed natures found in the object is removed from the nature of the object by the intervention of Allah when a miracle occurs in the hands of the Prophet. In this case, the miracle is not something new that Allah has created, but that Allah has disclosed a hidden sub-component that is hidden in that thing that has never appeared before. Nazzâm's view of miracle is something occurring under the power of the created, which Mu'tazili scholars accept in the classification of miracles in relation to, the theory of *sarfa*. He suggests that the Qur'an, which he accepts under the power of the created, would not be a miracle, if the Arabs could dispute it. However, according to him, the Qur'an is a miracle because Allah prevents them from the dispute. In his understanding of *sarfa*, the miracles occur directly as an act of God's divine intervention with human beings.

This study investigates Nazzâm's view of miracles along with his theory of nature and his understanding of *sarfa*.

Keywords: Mu'tazila, Nazzâm, The theory of nature, Miracle, Sarfa.

Atf / Cite as: Bilge, Meliha. "Ebû İshak İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 587-616. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.805022>

Giriş

Mûcize konusu, Mu'tezile'nin beş prensibinden biri olan "Adl" başlığı altında peygamberlikle ilişkili olarak ele alınır. Mu'tezilî âlimler peygamberliğin ispatında tek delilin mûcize olduğunu ve mûcizenin de peygamberi Allah'ın sözle veya fiille tasdik etmesi anlamına geleceğini ifade ederler. Onlara göre teklîf halinde Allah'ın, peygamberini herkesin duyacağı şekilde ve doğrudan sözle tasdik etmesi mümkün olmadığı için fiilî tasdik olan mûcizenin meydana gelmesi gereklidir. Peygamberin doğru söylediği ancak mûcizeyle ispatlandığı için Mu'tezile, bu konuya çok büyük önem vermiş, hatta âleme dair tabiat teorilerini bile mûcizenin meydana gelişine imkân sağlayacak şekilde oluşturmuştur. Nesnede tabiatın varlığını kabul eden Mu'tezilî âlimlerin de bu genel anlayışa bağlı olduklarının ihmal edilmemesi gerekir.

Mu'tezile'nin mozaik bir yapıya sahip olması, beş temel ilke haricinde ortak düşünceye sahip olamamaları farklı tabiat teorileriyle ortaya çıkmalarını sağlamıştır. Bu nedenle mûcizenin tabiatta meydana geliş şeklini izah etmede de farklılık göstermişlerdir. Mu'tezilî âlimlerin kabul ettikleri tabiat teorileri temelde kümûn-zuhûr ve cevher-i ferdi kabul edenler üzere iki kısma ayrılır: Nazzâm ve Ebû Amr b. Bahr el-Câhîz (ö. 255/869) tarafından kabul edilen kümûn-zuhûr teorisinde cisimler sınırsız sayıda bölünür, bölünemeyen parça yoktur ve her bir cisimde tabiat bulunur. Âlem, cisimler ve hareket arazından oluşur. Cevher-i ferdi anlayışına tabi olanlar, nesnede tabiatın bulunduğunu öne sürerler ve tabiatı reddedenler şeklinde ikiye ayrılır: Bölünemeyen parçayı kabul ederek nesnede tabiatın bulunduğunu söyleyenler, Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'dir (ö. 319/931). Onlar bölünemeyen cüzü kabul ederek âlemin cüz, cisim ve arazlardan oluştuğunu ve her bir cismin niteliğini belirleyen bir tabiatla sahip olduğunu öne sürerler. ¹ Özelliğini belirleyen bir tabiatın nesnede bulunmadığını, bölünemeyen cüzler ve cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisimlerin birbirlerine

¹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980), 302-303, 307, 314; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 120.

benzediğini, farklılığın cisimlere yüklenen arazlarla oluştuğunu kabul edenler², anti-tabiatçı atomcu nitelemesiyle Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr'dır (ö. 415/1025).

Mu'tezile'de tabiatçı olarak kabul edilen düşünürlerin her birinin farklı teorileri olsa da ortak noktaları, cisimlerin bir tabiata sahip olduğunu söylemeleri ve nesnelereki oluşum ve değişimi tabiatla açıklamalarıdır. Bu âlimlerden Nazzâm, Câhız ve Mu'ammer, cismin fiilinin mahallin tabiatı gereği meydana geldiğini savunmaları nedeniyle Kâdî Abdülcebbâr tarafından eleştirilirler. Cismin fiilini arazlar olarak niteleyen Kâdî Abdülcebbâr, nesnede tabiatı kabul eden bu âlimlerin Allah'ı, arazlardan hiçbir şeyin fâili yapmadıklarını, bu nedenle meydana gelen fiillerin fâil-i muhtârla ilişkisinin sağlanamayacağını söyler. Bu durumun yani cismin fiilini tabiatı gereği meydana getirmesinin mûcizenin gerçekleşmesine imkân bırakmayacağını, mûcizenin de cismin fiili olduğu için diğer fiillerden farkı kalmayacağını ve bu şekilde meydana gelen fiilin peygamberliğe delil olmayacağını savunur.³ O, *el-Muhît* isimli eserinde Mu'ammer, Nazzâm ve Câhız'ı tabiatçı (ashâbü't-tabâi) olarak konumlandırmakta ve onları Dehriyye ile aynı düzlemde değerlendirmektedir.⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı bu sınıflama, nesnede tabiatın varlığını kabul eden Mu'tezilî düşünürler hakkında onların "ashâbü't-tabâi"den oldukları ve Dehriyye ile aynı düşünceleri paylaştıkları izlenimini oluşturmuştur. Fakat Kâdî Abdülcebbâr'ın bu yorumu isabetli değildir. Çünkü diğer kelâmcıların bu konuda yaptıkları sınıflama durumun farklı olduğunu göstermektedir.

Nesnede tabiatın varlığını savunan birden fazla grup olduğunu ve görüşlerinin farklı olabileceğini dile getiren kelâmcılardan biri İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). O, *eş-Şâmil* adlı eserinde tabiat teorisini benimseyenlerin iki gruba ayrıldığını⁵, bunlardan birincisinin âlemin Allah tarafından yaratıldığını ve hâdis olduğunu kabul eden Mu'tezilî tabiatçılar olduğunu belirtir. O, Mu'tezilî tabiatçıların Allah'ın nesnelere özelliklerini belirleyen tabiatlar bulduğunu ve bu tabiatlara göre nesnelere fiillerinin meydana geldiğini savunduklarını söyler. İkinci grubun ise, dört tabiatın ezeliğini kabul eden ve "ashâbü't-tabâi" olarak anılan filozoflardan oluştuğunu belirtir.⁶

² Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer- Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 451, 463-463; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 302-303, 307, 314.

³ Ebû'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-teklîf li'l-Kâdî Abdülcebbâr cemea el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.), 101-103, 380-389. Kâdî Abdülcebbâr, Nazzâm, Mu'ammer ve Câhız'ın mahallin tabiatıyla cismin fiilin meydana gelişini kabul ettiklerini söyler. Bu durumda peygamberin elinde gerçekleşen mûcizenin de cismin tabiatıyla gerçekleşen bir fiil olacağını ve cismin diğer fiillerinden farkı kalmayacağını savunur. Ayrıca cismin tabiatıyla meydana gelen fiilin, Allah tarafından doğrudan yaratıldığının söylenmesinin tabiat görüşüyle uygun olmadığını öne sürer. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 386; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl IX (et-tevlid)*, thk. Tefik Tavi'l-Sâid Zayid (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1383/1963), 9/23.

⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 385-388.

⁵ Gazzâlî de Dehriyyün, tabiiyyün ve ilâhiyyün olmak üzere akımları üçe ayırmış ve sadece birinci grubu ateist-materyalist olarak tanımlamıştır. Gazzâlî'nin gözünde Dehriiler, tabiatçı filozoflardan peygamberleri inkâr yanında peygamber gönderen Allah'ı da inkâr etmeleri bakımından ayrılırlar. Bk. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107.

⁶ İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlid-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1389/1969), 237-238.

Cüveynî'nin bu söyleminden yola çıkarak tabiat görüşünü savunan iki temel grubun varlığından söz edebilmek mümkündür. Bunlardan birincisi “ashâbü't-tabâi” olarak anılanlar; diğeri ise, Mu'tezilî tabiatçı kelâmcılardır. Bu ayrıma Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'de (ö. 333/944) de rastlanır ve o “ashâbü't-tabâi”nin dört tabiatın ezeliğini kabul edenlere denildiğini söyler.⁷ Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî de *Makâlât*'ında, nesnelere tabiatın varlığını savunan Mu'tezilî kelâmcıların nesneye tabiatını verenin ve fiilini yapacak şekilde onu düzenleyenin Allah olduğunu söylemeleri nedeniyle diğeri tabiatçılardan ayrıldığını ifade eder.⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın söylemlerinin hilâfına, bu görüşlere göre nesnede tabiatı kabul eden Mu'tezilî kelâmcılar, tabiatın aslî fâil olduğunu savunan, dört tabiatın ezeliğini ve zorunlu nedenselliği kabul eden “ashâbü't-tabâi”den ayrılırlar. Çünkü onlar, nesnelere ve tabiatları yaratanın Allah olduğunu, tabiatların Allah'tan bağımsız, aslî fâil olmadıklarını, tüm hareket ve işlevlerini Allah'ın gözetiminde gerçekleştirdiklerini savunurlar.

Nazzâm'ın düşüncelerini konu edinen⁹ modern dönem literatüründe kümûn-zuhûr teorisine ilişkin görüşlerine yer verilmesine rağmen mûcize anlayışına hasredilmiş müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Nazzâm'la ilgili çalışmalarıyla tanınan Josef Van Ess onun tabiat teorisi hakkında detaya girer. Fakat o, bu teorinin daha çok bilimsel ve fiziksel tarafıyla ilgilenmiştir.¹⁰ H. Austryn Wolfson, onun tabiat anlayışında mûcizenin mümkün olduğunu söylemiş, fakat meydana geliş şekli hakkında bilgi vermemiştir.¹¹ Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye* adlı eserinde onun tabiat ve felsefî görüşlerine değinmiş, mûcizenin meydana geliş şeklinden bahsetmemiştir.¹² Nazzâm'ın mûcize anlayışını gösteren müstakil bir çalışma bulunmaması nedeniyle bu makalede onun mûcize anlayışı detaylı bir şekilde ele alınmış ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından ona yöneltilen eleştirilerin doğru olup olmadığı değerlendirilmiştir. Nazzâm, genel Mu'tezilî görüşte yer alan Allah'ın ve yaratılmışların gücü altında meydana gelen mûcize ayrımını¹³ kabul ettiği için çalışmada Allah'ın kudreti

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 216.

⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164, 476.

⁹ Ülkemizde yakın dönemde Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), Yunus Cengiz'in *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), Mehmet Bulgen'in *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017) kitaplarında ve Yunus Cengiz'in “Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi” çalışmalarında Nazzâm'ın tabiatla dair düşüncelerine yer verilmiş, fakat mûcize anlayışına değinilmemiştir. Ahmet Mekin Kandemir'in *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019) kitabında ve “Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mûcize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme” (*Kader* 18/1 (Haziran 2020:31-60) isimli makalesinde Nazzâm'ın tabiat görüşü ele alınmış, mûcize anlayışına kısmen temas edilmiştir.

¹⁰ Josef Van Ess, “Abû Eshâq al-Nazzâm”, *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 1/ 277-278.

¹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 429-442.

¹² Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *Min Şüyühi'l-Mûtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye* (Kâhire: Dâru'n-Nedîm li's-sahâfeti ve'n-neşr ve't-tevzi', 1989), 165-166.

¹³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 1385/1965), 3/373; Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Bâkîllânî, *Kitâbu'l-Beyân anî'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-narencât*, thk. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1377/1958), 14.

altında bulunan mücizeler tabiat teorisiyle, yaratılmışların gücü altında yer alanlar sarfe anlayışıyla birlikte ele alınmıştır.

1. Nazzâm'ın Tabiat Anlayışı

Tam adı, İbrahim b. Seyyâr b. Hani el-Basrî en-Nazzâm'dır. Mu'tezile'nin önde gelen isimleri arasında yer alır. Nesnede tabiatın varlığını savunan ilk Mu'tezilî âlimlerden biri olan Nazzâm, kendine has görüşleriyle dikkatleri üzerine toplayan bir düşünürdür. Basra'da geçirdiği gençlik yıllarında dayısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50) öğrencisi olmuş, ondan kelâm ve felsefe öğrenmiştir. Bağdat'ta Deysâniyye ve Dehriyye gibi dinî ve felsefî akımların yanı sıra Mürcie ve Cebriyye kelâmcılarıyla, Ehl-i Hadîs ve fukâha ile ilmî tartışmalara girmiştir. Nazzâm, hocalarının görüşlerine uymayan özgün fikirlere sahip olması nedeniyle hem kendi mezhep mensupları hem de diğerleri tarafından eleştiriyeye uğramıştır.¹⁴

Nazzâm'ın tabiata dair düşünceleri, öğrencisi olmasına rağmen Ebü'l-Hüzeyl'in öne sürdüğü cevher-araz teorisinden oldukça farklıdır. Cismin en küçük biriminin bölünemeyeceğini öne süren hocası Ebü'l-Hüzeyl'den, bölünemeyen cüzün olmadığını ve her cismin sınırsız sayıda bölünebileceğini söyleyerek ayrılır. Ebü'l-Hüzeyl âlemin cisimlerden, cisimlerince bölünemeyen cüzlerden meydana geldiğini savunur. O, sonradan oluşu ispat amacıyla cevher ve araz teorisini oluşturarak Allah-âlem ilişkisini bu teori ile açıklar. Nazzâm ise, bölünemeyen cüzlerin tamamının cisim olduğunu, cisimlerin her birinin sınırsız sayıda cisimden oluştuğunu ve her bir cismin niteliğini belirleyen bir tabiatı bulunduğunu öne sürer. Ona göre âlem, cisim ve hareket arazından oluşur.

Nazzâm'ın tabiat düşüncesinde cisim, kümûn, zuhûr ve tedâhül (iç içe girme) kavramları önemli bir yer tutar. O, parçalarında belli bir sayı olmayan, üç boyut ile uzunluğu, genişliği ve derinliği olana cisim adını verir.¹⁵ Cisim ve cevher arasında fark gözetmeyerek kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından araz olarak nitelenen renk, tat ve kokunun da cevher veya latîf cisimler olduğunu belirtir.¹⁶ Atomcuların araz olarak kabul ettiği bütün niteliklerin de farklı birer cisim olduğunu öne süren Nazzâm, sadece hareket ve sükûnun araz olduğunu söyler.¹⁷

Nazzâm'a göre Allah'ın yaratmış olduğu âlem, cisimlerden ve hareket arazından oluşur. O, boyutsuz cevherlerin yan yana gelerek boyutlu bir cisim oluşturmalarının mümkün olmadığını gerekçe göstererek Ebü'l-Hüzeyl'in savunduğu cevher-araz görüşünü kabul etmemiş, âlemde mevcut olan cisimlerin sınırsız sayıda bölüneceğini ve her bölünen

¹⁴ Ebü Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 1-45; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/467.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 304; Ebü Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 115.

¹⁶ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 107.

¹⁷ Ona göre sükûn, cismin bir mekâna iki vakitte yaslanma hareketi (i'timâd) anlamına gelir. Sükûnun bundan başka bir anlamı yoktur. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal: Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 64; Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/ 587.

parçanın da cisim olduğunu söylemiştir.¹⁸ Nazzâm, cismin sınırsız sayıda bölünmesini savunması nedeniyle eleştiriye uğramıştır. Onu bu konuda İbn Metteveyh (ö. V/XI. yüzyılın ortaları), sınırsız sayıda bölünen cismin sonsuza kadar gideceğini ve bu durumun nesnenin kademini yani ezeli olmasını gerektireceğini öne sürerek eleştirir. O, Nazzâm'ın sınırsız sayıda bölünen cisim görüşüyle dört ezeli tabiatı kabul edenler gibi cismin de ezeli olmasını kabul etmesi gerektiğini söyler. Bu durumda cismin hem sonsuz parçalardan oluştuğunu savunmanın hem de yaratılmış olduğunu iddia etmenin çelişkiyi barındırdığını ileri sürerek Nazzâm'ın görüşünün tutarsız olduğunu belirtir.¹⁹ Fakat bu eleştiri, isabetli değildir. Çünkü Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî *Makâlât*'ında Nazzâm'ın sınırsız sayıda bölünen cisimle aslında fiilî bir durumu değil, akılla bilinen bir mefhumu kastettiğini ifade eder.²⁰ Ayrıca Nazzâm, miktar ve ölçü bakımından cisimlerin bir sonunun olmadığını iddia eden Dehriyye'ye karşı cisimlerin katedilebilmesini delil olarak gösterir. Cismin miktar ve ölçü bakımından sonlu olduğunu²¹, fakat cismin parçalarının sayısı belli olmadığı için²² cihet yani yön olarak bir sona sahip olmadığını savunur.²³ O, Allah'ın yaratmış olduğu âlemin fiziksel yapısı itibariyle sınırlı, hareketleri açısından da sonlu olduğunu söyleyerek bu konudaki düşüncesini de net bir şekilde ifade eder.²⁴

Nazzâm, sınırsız sayıda bölünen cismin her bir cüzünün yine cisim olduğunu belirtir. Cisimlerin her biri, birbirlerine farklı etkide bulunan sayıca sınırsız alt bileşenlerden (cisimler) oluşur. O, cismin içinde yer alan bu alt bileşenlerin tümünün birbirinin içine yerleşmesinin tedâhül (iç içe geçme) yoluyla olduğunu²⁵ ve bu şekilde cisim olarak nitelediği ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk gibi sayılamayacak kadar çok karşıt niteliğin aynı mekânda bulunduğunu belirtir. Tüm unsurların cisim olarak kabul edildiği bu düşüncede her bir unsurun kendi içinde alt bileşenlerinin mevcut olduğunu savunan Nazzâm, ateşte sıcaklık ve ışık; dumanda tat, renk ve koku; suda ses, külde tat, renk ve kuruluğun bulunduğunu söyler.²⁶ Ona göre bir odun parçası da dört temel unsurdan ateş, su, duman ve külden oluşur. Bunların yanı sıra odunda sıcaklık-soğukluk, acıcılık-durağanlık, yakıcılık-yanılcılık ve yükselme-düşme gibi karşıt hareketler de bir arada bulunur. O, sıcaklık, soğukluk, hayat, koku, renk, ses vb. cisimlerin bir nesnedeki zâti bileşenler olduğunu, her birinin birer cisim olup diğer bileşenlerin içinde gizlendiklerini ve duyular tarafından algılanamadıklarını da belirtir. Ayrıca cismin içinden bir alt bileşenin ortaya çıkmasıyla diğerinin yok olması gibi bir durumun söz konusu olmadığını vurgulayan

¹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 327; Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 80-83.

¹⁹ Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Sâmî Nasr Latîf-Faysal Budeyr Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1975), 171; Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 99.

²⁰ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451.

²¹ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red âla İbn Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitab, 1993), 34.

²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 304; Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 115.

²³ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451.

²⁴ Çelebi, "Nazzâm", 32/ 467.

²⁵ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11, 81-82; Bazı cisimler bazı cisimlerin içine tedâhül (müdâhale) yoluyla gizlenir. Tedâhül, iki cisimden birinin diğerinin içine girmesine denir. Böylece o iki cismin tuttuğu yer, tek olur. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 481. Eş'arî, iki cisimden birinin mekânının ya da mahallinin diğer cismin de mekânı olmasını tedâhül olarak nitelemiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 327.

²⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

Nazzâm, bunların tümünün bir cisimde aynı anda mevcut olan ve zıtları ile bir arada bulunan cisimler olduğunu ifade eder.²⁷ O, cismin içinde iç içe bulunan bu zıt alt bileşenlerin yerleşim biçiminin, ölçüsü az kuvveti çok olanın, ölçüsü çok kuvveti ağır olanı işgal etmesi şeklinde olduğunu belirtir.²⁸

Nazzâm, cismi oluşturan cisimlerin, alt bileşenlere (cisim) ve bu bileşenlerin de yine alt bileşenlere ayrılacağını söyler. Bu nedenle cismin içindeki bileşenler sınırsız sayıdadır.²⁹ O, cismin içindeki her bir bileşenin (cismin) bir tabiatı olduğunu belirtir.³⁰ Nazzâm'a göre cismi mahallinde tabiatıyla birlikte yaratan Allah'tır. O, cisimden tabiatı icabı meydana gelen her bir fiilin yaratılış gereği cisimde bulunduğunu söyler.³¹ Bir mahalle sahip olan cisimlerin her bir fiili, yaratılıp ortaya çıkarılması sebebiyle Allah'ın fiilidir. Evrendeki tüm fiziksel hareketlerin Allah'ın yaratmasıyla cismin tabiatına (doğasına) uygun olarak meydana geldiğini kabul eden³² Nazzâm, Allah'ın taşta taş olma tabiatını verdiğini ve bu tabiatla onu yarattığını ifade eder. Bu nedenle taş atıldığı zaman gider, ama atılma kuvveti son noktaya ulaştığında tabiatı gereği yere düşer.³³ Kâdî Abdülcebbar da Nazzâm'ın, cismin mahallinde bulunmasını sağlayanın ve ona tabiatını verenin Allah olduğu görüşüne sahip olduğuna işaret eder.³⁴

Nazzâm, cismin ve alt bileşenlerinin tek bir mekân/yer işgal ederek bu şekilde iç içe bulunmalarına kümûn adını verir. Nazzâm'ın kümûn düşüncesine göre insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız nesnelere bir anda (tek seferde) var olmuş ve Allah, eşyanın büyük bir kısmını bazısının içine gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden ortaya çıkışındadır.³⁵ Bu nedenle Nazzâm, eşyanın içinde gizli olarak bulunan eşyaların ortaya çıkışını yaratma olarak değil, "zuhûr" olarak adlandırır. Bu durumda Nazzâm'a göre kümûn, cismin içindeki nesnelere iç içe geçerek tek bir mekânı işgal etmeleri; zuhûr ise, cismin içinde gizli olarak bulunan bu nesnelere gizlendikleri yerden tabiatlarına uygun olarak cismin dışına çıkışlarını ifade eder.

Kümûn teorisine göre cisimler, cismin içinde zıddıyla iç içe geçmiş bir halde, birbirlerine kuvvet uygulayarak bir arada bulunur. Nazzâm, hafifin ağırla, rengin, tat ve kokuyla iç içe geçtiğini ve bunların her birinin cisim olduğunu söyler.³⁶ Cismin içindeki cisimlerin

²⁷ Josef Van Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 278.

²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 327.

²⁹ "Hiçbir bileşen yoktur ki onun bir cüzü olmasın. Hiçbir kısım yoktur ki onun bir kısmı olmasın. Hiçbir bölme yoktur ki onun da bir yarısı olmasın. Bir cüzün sonsuza kadar parçalanması mümkündür. Bölünme açısından bir sonu yoktur." Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 304; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/586.

³⁰ "Allah cismi, içinde yaratılış gereği bu (tabiatın) fiilini bulunduracak şekilde yaratır. Bu tabiatın fiilinin çıkmasını gerektiren bir sebebin ihdâs edilmesiyle fiil, cisimden zorunlu olarak meydana gelir." Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 476.

³¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 476.

³² Hayyât, *el-İntisâr*, 46-47; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591-592.

³³ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 360; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64-65.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit*, 386.

³⁵ Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'a ait olarak verdiği görüşe göre Allah, insanları, bitkileri, hayvanları ve cansızları bir vakitte yaratmış, Âdem'in ve annelerin yaratılması çocuklarının yaratılmasından önce olmamıştır. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 65.

³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 327.

birbirleriyle olan etkileşimini, araz olan hareket ve sükûnla açıklar.³⁷ O, hareketi, cismin içinde var olan i'timâd hareketi ve cismin yerini değiştirme (intikal veya nukle) hareketi olmak üzere iki kısma ayırır.³⁸ Ona göre i'timâd hareketi, cismin içinde bulunan ve cismin içindeki karşıtların birbirlerine uygulamış olduğu itme-çekme hareketidir.³⁹ Bu hareket, aslî bir hareket olup arızî bir hareket değildir.⁴⁰ O, bu söylemiyle i'timâd hareketini, cismin yaratıldığı andan itibaren karşıt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları bir hareket olarak görür.⁴¹ Bu nedenle ağırlık-hafiflik, beyazlık-siyahlık, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-ekşilik, yaşlık ve kuruluk gibi birbirinin karşıtı olan alt bileşenler (unsurlar), aynı şekilde birbirinin karşıtı olmayan kırmızılık, sarılık, yeşillik, tatlar ve kokuların her biri birer cisimdir ve bunların tümü bir cismi oluşturarak sürekli bir şekilde birbirleri üzerinde etkide bulunur.⁴² O, Allah'ın cismi yaratması esnasında cismin sakin olduğunu⁴³ ve sükûnun kaybolan bir hareketi değil, i'timâdî bir hareketi gösterdiğini⁴⁴ savunur.⁴⁵ Ona göre her cismin içinde yer alan tüm alt bileşenler hareket halindedir ve bu hareket sayesinde nesnenin iç dinamiği sağlanarak denge oluşur. Cismin içindeki bu hareketlilik, karşıt bileşenlerin birbirlerine karşı gösterdiği dirence bağlı olması nedeniyle o, bileşenlerin çiftlerden oluştuğunu öne sürer.⁴⁶ Cismin yer değiştirme veya mekândan intikal hareketi⁴⁷ ise, cisme dışarıdan gelen bir etkiyle içeride bulunan cismin yerini değiştirme hareketi olarak kabul edilebildiği gibi⁴⁸ bir bütün olarak bir cismin bir mekândan başka bir mekâna taşınması olarak da ifade edilebilir.⁴⁹

Nazzâm, cismin içinde bulunan ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk gibi sayılamayacak kadar çok karşıt alt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle cismin

³⁷ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64.

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347.

³⁹ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/ 585.

⁴⁰ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/12; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/586, 588.

⁴¹ Nazzâm'ın bu düşüncesi Aristoteles'in her bir varlığın kendi içinde bir hareket ve durağanlık taşıdığını söylemesiyle benzerlik gösterir. Nesnede hareketin ve tabiatın (doğa) bulunduğunu belirten Aristoteles, nesnenin doğası gereği içinde hareketi bulundurduğunu ve bu hareketin bir amaca yönelik olduğunu belirtir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 193a-194a.

⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 309; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 65; Nazzâm, sıcak ve soğukun birbirine zıt olduğunu ve onların kendi kendilerine bir yerde birleşemeyeceklerini söyler. "*Cisimleri birbirinin içine geçmiş bir halde bulan kimsenin, onları bir araya getiren ve tabiatlarının aksine onları birleşmeye zorlayan biri olduğunu bilir. Zorlama ve engel altında olan şey, zayıftır. Onun zayıf olması ve zorlayanın idaresi altına girmesi, cismin hâdis olduğuna yani sonradan yaratılan olduğuna delildir. Zorlanan şeyin zayıf olması ve o zayıf olduğundan zorlayanın onu yönetmesi, onun muhdes olduğunu ve birinin onu ihdas ettiğini ve yarattığını ispat eder.*" Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 46.

⁴³ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 445.

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164. O, bu durumu Allah'ın cismi yaratması esnasında cismin, ancak i'timâd hareketi ile müteharrik olduğunu söyleyerek ifade eder. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 445.

⁴⁵ Nazzâm aslında hareketle birlikte sükûnun da araz olduğunu söylemiş, fakat lügatte harekete sükûn da denilebileceğini söyleyerek aslında tek araz olan hareketi kabul etmiştir. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 163-164.

⁴⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/12; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/586, 588.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347.

⁴⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325. Diğer kelâmcılar hareketten yer değiştirmeyi anlarken, Nazzâm her türlü değişimi hareketin kapsamı altına alır. Bk. Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak-Haziran, 2014), 160.

⁴⁹ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/585.

içindeki dengeyi sağladıklarını, bu şekilde bir iç dinamik oluşturduklarını⁵⁰ ve birbirlerine kuvvet uygulayarak bir arada bulduklarını söyler. Ona göre cismin içinde gizlenerek iç içe geçen alt bileşenler cismin veya nesnenin tabiatını oluşturur.⁵¹ O, cisimde bulunan her bir alt bileşenin de gücü oranında cismin içindeki harekete katılacağını, bu hareketin sonunda her bir cismin doğal kaynağına varmaya çalışacağını belirtir. Ona göre bütün nesnelere, kaynağına yani geldiği yere varma hedefindedir.⁵² Bu nedenle odundaki küller, su ve toprağa doğru; ateş ise, yukarı doğru bir hareket halindedir.⁵³ Hafifin özelliğinin yükselmek; ağırın özelliğinin ise, aşağıya düşmek olduğunu söyleyen Nazzâm'a göre, hafif serbest kaldığında Allah'ın ona verdiği tabiat gereği yükselir, ağır serbest kaldığında da Allah'ın ona verdiği tabiat gereği aşağı iner.⁵⁴ Bir taşın salıverildiğinde düşmesi, suyun serbest bırakıldığında aşağı doğru inmesi ve alevin yukarı doğru yükselmesinin sebebi de budur.⁵⁵

Nazzâm, her nesnenin ilk kaynağına yönelme hedefi içinde olmasını evrende kurulu dengenin devam etmesinin sebebi olarak görür. Sıcaklığın güneşe doğru gitme hedefinde olması, suyun buharlaşmasını; suyun buharlaşması ise, yerdeki ve denizdeki hayvanların tuza dönüşmelerini sağlar. Böylece tuz da toprağa yani kaynağına dönme fırsatını bulmuş olur.⁵⁶ Suyun buharlaşmasıyla bulutların oluşması ve bulutlardaki suyun kaynağına dönme hedefinde olması ise, evrende mevcut olan su miktarının her zaman belli bir ölçüde kalmasını sağlar.⁵⁷

Nazzâm, nesnelere hareket halinde olduğunu söylerken nesnelere mevcut olan hareketin aynı türde olmadığına ve her birinin farklı bir hareket içinde olduklarına dikkat çeker. O, farklı nesnelere farklı şekilde hareket etmelerinin nedeninin nesnenin tabiatı, bulunduğu ortam ve nesnenin içindeki karşıt (zıt) alt bileşenlerin birbiriyle olan ilişkilerinden kaynaklandığını savunur. Bu üçünün bir arada bulunması, nesnenin hareketinin diğer nesnelere farklı olmasını sağlar. O, her nesnenin tabiatında bulunana göre harekete geçmesini kaynağına yönelme olarak ifade eder, fakat bunun tek başına yeterli olmadığını, ortamın da burada belirleyici bir role sahip olduğunu belirtir. Ona göre su altına konulmuş içi hava dolu su tulumunun yukarı çıkma eğiliminde olması bu duruma örnek gösterilebilir. Tulumun yukarı çıkma eğiliminde olmasının iki sebebi vardır: Tulumun içindeki havanın ilk kaynağına yani tabiatına varma hedefinde olması ve sıkıştırmanın içeride meydana getirdiği tepkime hareketi.⁵⁸

⁵⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 42.

⁵¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-12.

⁵² Burada Câhız, Nazzâm'ın bu konuyla ilgili görüşünü verirken "ilk tabiat"ına dönüş kavramını kullanır ve "Hava çok hızlı bir şekilde ateşe dönüşür, daha sonra hava ilk tabiatına hızlıca dönüş yapar." der. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/15.

⁵³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/81-82; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/589.

⁵⁴ Hayyât, *el-Intisâr*, 40.

⁵⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/39; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan" 5/584.

⁵⁶ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/584.

⁵⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/39; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591.

⁵⁸ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan" 5/584-585. Hava ve su gibi doğal ortamın etkisiyle hareketin sürekli olduğunu ve hareketin itme anlamına geldiğini söyleyen Nazzâm'ın, Aristoteles'in hareket görüşüne benzer bir düşünceye sahip olduğu öne sürülebilir. Çünkü Nazzâm'a göre tüm cisimler, hava içerisinde ya aşağı ya da yukarıya doğru bir hareket içindedir. Hareket ise, nesnenin bir itme hareketine maruz

Nazzâm, cismin içinde bulunan alt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketi ile oluşan denge halinin, cismin dışından gelen bir etkiyle bozulacağını söyler. Ona göre cismin içindeki denge hali devam ettiği sürece cisim aynı kalır. Cisme ancak dışarıdan bir etki gerçekleştiğinde, yani dışarıdan yaklaşan veya yaklaştırılan bir cismin içerde denge halinde bulunan alt bileşenlerden birini etkilemesi ve alt bileşenin kendisini etkileyen bu dış cisimle birleşmesiyle cismin denge hali bozulur.⁵⁹ O, cismin içinde kümûn halindeyken dışarıdan gelenin etkisiyle dengenin bozulup içerdeki alt bileşenin veya bileşenlerin dışarı çıkışına zuhûr adını verir.

Nazzâm tarafından savunulan kümûn, cismin içinde gizlenerek ve birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle ya da i'timâd hareketiyle denge halinde bulunan cisimleri ve alt bileşenlerini ifade ederken; zuhûr, cisme dışarıdan gelen bir etkinin cismin içinde bulunan alt bileşenlerden birini veya bir kaçını etkilemesiyle alt bileşenlerin bulunduğu yerden cismin dışına çıkışını yani nukle (intikâl) hareketini ifade eder.

Nazzâm'ın savunduğu kümûn-zuhûr teorisine göre nesneleredeki değişim, nesnenin içindeki dengenin bozulmasıyla gerçekleşir. Bu dengenin bozulması, Allah'ın doğrudan müdâhalesi ve arazları yaratmasıyla değil⁶⁰, bileşik ve zıt halde bulunan cismin içindeki tabiatların dengesinin bozulmasıyla yani cismin içinde gizlenmiş halde bulunan alt bileşenlerden birinin veya birkaçının cismin dışına çıkışlarıyla (zuhûr) gerçekleşir.⁶¹ Denge halinde bulunan cismin tabiatı, cisimde gizli olarak bulunan bu özelliklerden birinin veya birkaçının zuhûr edişiyile değişime uğrar. Buna alt bileşenleri denge halinde olan pamuk, elbise ve odunu örnek veren Nazzâm, onlardaki değişimin de mevcut dengenin bozulmasıyla gerçekleştiğini öne sürer. Bu durumda pamuk, elbise ve oduna ateş yaklaştırıldığında onların yanması, dışarıdan gelen bir ateşle değil, onlarda mevcut ve denge halinde bulunan gizli ateşin nesnenin dışına çıkması sebebiyledir. Normal şartlarda cismin içinde gizlenmiş olarak bulunan ateşe, yine cismin içinde gizlenmiş olarak bulunan soğukluk tarafından itme-çekme hareketi uygulanması nedeniyle -cisim denge halinde bulunduğu için- ateşin cismin dışına çıkması mümkün değildir. Cismin içinde soğukluk tarafından baskılanan veya engellenen bu ateş, cismin dışından gelen bir ateşle birleşip ondan destek aldığı anda, cismin dışına çıkmasına engel olan ve kendisine kuvvet uygulayan

kalmasıdır. Aristoteles ise, cisme dışarıdan bir kuvvetin uygulanmasıyla sağlanan zorlamalı hareketlerde kuvvetin uygulanmasından sonra cismin hareketinin bir süre daha devam ettiğini söyler. Ona göre cismin hareketini sürekli kılan, ortam yani kendi ifadesiyle hava ve su gibi doğal unsurlardır. O, fırlatma hareketinin de bir itme hareketi olduğunu ve ilkesini başka bir nesneden aldığı belirir. Bk. Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", 164-165.

⁵⁹ Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/282-283.

⁶⁰ Cevher-araz teorisini savunan Ebû'l-Hüzeyl, kendi kendine hareket ve sükûn kabiliyeti bulunmayan cevherleri yaratanın, cevherleri bir araya toplayıp cismi oluşturmanın Allah olduğunu söyler. Ona göre Allah tarafından her an yaratılıp yok edilen âlemde tüm hareket ve değişim, Allah'ın fiilidir. Nesneleredeki değişim ise ya Allah'ın doğrudan yaratması ya da nesnede var olanın ziddini yaratmasıyla gerçekleşir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 313, 568; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451.

⁶¹ Bu konuda onu eleştirenlerden biri de İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'ya göre maddenin yapısında ve özelliğinde geçerli olan kümûn değil, değişim ve dönüşümdür (istihâle). Maddeye dışarıdan bir özellik karışmadığı gibi madde içinde saklı bulunan bir cisim veya nitelikten de söz edilmesi mümkün değildir. Madde, ancak değişime uğrayarak farklı bir cisme dönüşür veya değişik bir nitelik kazanır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/552.

soğukluğa baskın gelerek zuhûr eder yani cismin dışına çıkar.⁶² Bu durumda odunun yanması oduna yaklaştırılan ateş nedeniyle değil, odunun içinde gizlenen ateşin engelden kurtulup dışarı çıkması sebebiyledir.⁶³ Ateş oduna yaklaştırıldığında gerçekleşen olay, içerdeki soğukluğun azaltılması değil, dışarıdaki sıcaklığın içerdeki sıcaklığa eklenmesidir.⁶⁴ Bu olayda cismin dışına çıkanlar yani zuhûr edenler, ateş, su, duman ve küldür. Bunlar tek başına değil, hepsi bir arada bulunurlar. Ayrıca her biri nitelik değil, cisimdirler.⁶⁵ Nazzâm, bu görüşü nedeniyle sürtünmeyle ateşin ortaya çıktığını kabul etmemiştir. Çünkü o, ateşin odunda diğer karışımlarla birlikte gizli bir şekilde bulunduğunu ve hareket halinde olduğunu söyler.⁶⁶

Nazzâm, sıcak olan bir cismin soğumasını da benzer bir şekilde açıklar. Cismin içinde birbiriyle etkileşim ve denge halinde sıcaklık ve soğukluk bulunur. Dışarıdan gelen soğukluk, içeride sıcaklık tarafından baskılanmış durumda bulunan soğuklukla birleşerek soğukluğun baskıdan kurtulmasını ve gizlendiği yerden çıkmasını sağlar. Bu durumda cismin içinde kalan sıcaklık soğuğa dönüşmemiş, sadece cismin içinde bastırılmış bir şekilde gizlenmiş olur.⁶⁷ İçerde gizli halde bulunan sıcaklık, sadece soğukluk tarafından değil, aynı zamanda odunun içinde yer alan bütün cisimler tarafından da baskı altında tutulur. Çünkü cismin içinde bulunan diğer cisimler, kısıtlı da olsa bu çabanın içinde yer alır.⁶⁸ Bazen bu değişim, yağda fitille yanan bir lambanın durumunda olduğu gibi yavaş ve belli belirsiz; bazen de gözle görünür biçimde (odunun yanması örneğinde olduğu gibi) hızlı bir şekilde gerçekleşebilir.⁶⁹

Nazzâm, tabiatları farklı olan cisimlerin kendiliğinden bir araya gelemeyeceklerini, onları bu şekilde birleşmeye zorlayan bir varlığın olması gerektiğini savunarak karşıt cisimlerin (zıt alt bileşenlerin) bir araya gelerek cisimleri oluşturmasını, Allah'ın varlığının kanıtı olarak ileri sürer.⁷⁰ Ona göre onların tabiatlarının zıtlığına rağmen bir arada bulunmaları zayıf olduklarını; zayıf olmaları ise, hâdis olduklarını gösterir. Bu nedenle cisim gibi zayıf ve hâdis olan bir varlığın cismi oluşturması mümkün değildir. Nazzâm'a göre sıcak ve soğukun birbirine zıt olmalarına rağmen tek bir cismin içinde yer aldığını gören kişi,

⁶² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-21; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

⁶³ Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/277-278.

⁶⁴ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591. Nazzâm bu teoriye uygun olarak yılan zehirini örnek verir. Ona göre zehirlenme sırasında ölüme neden olan yılanın bedeninde bulunan zehir veya onun içinde zehir olmayan bir bedenle karşılaşması değildir. Yılanda mevcut olan zehir, ancak içinde zehir olan bir vücudu etkileyebilir. Zehir, insanın vücuduna temas ettiğinde zıddı tarafından engellenmiş olan zehirle birleşerek engelleyene üstün gelir ve vücudun zarar görmesine neden olur. Bu nedenle yılan tarafından sokulan insanlar yılanın zehrinden değil, vücutlarındaki zehir sebebiyle (vücuttaki zehirin dışarıdan gelen zehirle birleşmesi neticesinde) ölürlür. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/21; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

⁶⁵ Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/277-278.

⁶⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/81-82; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/589.

⁶⁷ Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 278.

⁶⁸ Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 282-283.

⁶⁹ Lambadaki değişim, sadece sabah yağ bittiğinde ve fitil karardığında anlaşılabilir. Bk. Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/277-278.

⁷⁰ Bu konuyu Nazzâm şu şekilde ifade eder: "İkisi arasında zıtlık ve uyumsuzluk bulunan sıcak ve soğukun tek bir bedende toplanmış olduğunu gördüm. Böylece her ikisinin aynı olduğu için bir araya gelmediklerini anladım. Zira her ikisinin cevherindeki farklılığa rağmen onların hakkından gelen, özellikleri birbirine karşıt olmasına rağmen o ikisini bir araya getiren, onları yoktan var edendir. Bu durum zıtlıklarına rağmen onları bir arada tutan ve toplayan bir yaratıcısının olduğuna işaret eder." Bk. Hayyât, *el-Intisâr*, 46.

onların kendi kendilerine bir yerde birleşemeyeceklerini, onları birleştiren birinin olması gerektiğini ve tabiatlarının aksine onların birleşmeye zorlandığını fark eder.⁷¹ Bu nedenle Nazzâm, Allah tarafından içinde tüm zıtlıkları barındıracak şekilde yaratılan cisimlerin, insanlar tarafından üretilmelerinin mümkün olmadığını ifade eder.⁷²

1.1. Yaratma

Nazzâm cisimlerin tek bir mekânda iç içe geçmiş bir halde birbirlerini etki-tepki hareketi göstererek dengede kalmalarını ve dengenin bozulmasıyla birlikte nesnedeki değişimleri Allah'ın fiili olarak kabul eder. Çünkü o, tabiatın Allah'ın emrinde ve gözetiminde hareket eden bir âlet olduğunu ve cismin her bir fiilinin, o cisimdeki tabii istidata uygun bir biçimde Allah'ın fiili olarak gerçekleştiğini öne sürer.⁷³

Cisimlerin dengede olduklarını ve dengenin bozulmasıyla birlikte değişime uğradıklarını öne süren Nazzâm'a göre cismin denge hali ve dengenin bozulması, "Allah'ın sürekli yeniden yaratmasıyla mı, yoksa tabii sebepliliğe bağlı olarak mı gerçekleşir?" sorusu, Nazzâm'ın değişimi nasıl açıkladığını bilmemize yardımcı olur. Bu konuda Nazzâm'a ait olduğu öne sürülen iki çelişkili görüş mevcuttur. Bunlardan birincisinde Nazzâm'ın, cisimlerdeki denge halinin ve değişimin sürekli yeniden yaratmayla gerçekleştiğini kabul ettiği öne sürülür. Onun bu görüşe sahip olduğu kabul edildiği takdirde hocası Ebü'l-Hüzeyl'le benzer düşünceyi paylaştığı ortaya çıkar. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl, cisimlerdeki değişimin cisme yüklenen arazlarla gerçekleştiğini, bu arazların sürekli yeniden yaratıldığını ve değişimin ya Allah'ın doğrudan yaratması ya da nesnede var olanın ziddını yaratmasıyla gerçekleştiğini savunur.⁷⁴ Diğerinde, insanın dışındaki varlıklarda meydana gelen her türlü değişimi, tabiatı gereği Allah'ın fiili olarak kabul etmesi nedeniyle tabii sebepliliği savunur gibi görünür. Birinci görüşle ilgili aktarım Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî tarafından yapılmıştır. O, Nazzâm'ın Allah'ın gökleri ve diğer yaratılmışları kâim kılmaksızın ve sonra iâde etmeksizin her vakitte yarattığı düşüncesini Câhız'ın ona atfettiğini söyler.⁷⁵ Câhız'dan geldiği söylenen bu bilgiye göre Nazzâm, Allah'ın âlemi ve

⁷¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 46.

⁷² Ess, "Abü Eshâq al-Nazzâm", 1/ 277-278.

⁷³ Takıyyüddin Muhtar b. Mahmûd el-Ucâli en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksa fi mâ belegana min kelâmi'l-kudema*, thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), 377; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

⁷⁴ Ebü'l-Hüzeyl, Allah tarafından her an yaratılıp yok edilen âlemde tüm hareket ve değişimlerin Allah'ın fiili olduğunu savunur. O, tüm âlemin Allah tarafından yaratıldığını, cevherlerde cevherin özelliğini belirleyen bir tabiatın bulunmadığını ve bazı arazlar hariç, diğer arazların her an yeniden Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 313, 358-359, 366, 568; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451, 455, 464; Ebü Mansûr Abdu'l-Kâhîr b. Tahir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1346/1928), 50.

⁷⁵ "Allah gökleri ve diğer yaratılmışları kaim kılmaksızın ve sonra iade etmeksizin her vakitte yaratır." Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 513. Atomcu kelâmcılar hareketi bir mekândan diğerine önceki mekânda tamamen yok olma (adem), sonrakinde aniden ortaya çıkma (iâde) şeklinde açıklarlar. Bk. Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 87. Bu durumda Nazzâm, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'de geçen ifadesiyle nesnenin bekâ halinde bulunmasını kabul etmediği gibi yok oluşunu da kabul etmemiş olur. Burada Nazzâm'ın sürekli yaratılma ile kastı, cismin içindeki hareketliliğin Allah tarafından bekâ hali olmaksızın ve yok oluş gerçekleşmeksizin devamlı olduğunu ifade etmek olarak anlaşılabilir. Benzer bir ifadeyi Bağdâdî de Câhız'ın rivayeti olarak verir: "Nazzâm, cevher ve cisimlerin sürekli olarak yenilendiği görüşündedir. Allah dünyayı ve içindekileri her durumda yok etmeksizin ve iade olmaksızın yaratır." Bk. Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 141.

içindeki nesnelere her an ve sürekli olarak yarattığını kabul etmiş gibi görünmektedir. Bu aktarımın bir benzeri Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlât*'ında da mevcuttur.⁷⁶ Fakat Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, diğer Mu'tezilî düşünürlerin bu tarz bir söylemin Nazzâm'a ait olma ihtimalini zayıf bulduklarını ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. Bu konuyla ilgili yaptığı açıklamada, Nazzâm'ın yaşadığı dönemde Allah'ın yaratmasıyla ilgili âyetleri Kur'an'dan işitip bu tarz görüşe sahip olan bir topluluğun bulunduğunu ve bu topluluktan bir kişinin buna yakın bir durumu onun sözü gibi aktarmış olabileceğini ifade eder.⁷⁷ Çünkü böyle bir söylemin kabulü, Nazzâm'ın sürekli yeniden yaratmayı kabul ettiği ve değişimleri yeni yaratılışlar olarak gördüğü anlamına gelir. Fakat bu durum onun Allah'ın insanları, bitkileri, hayvanları ve cansızları bir vakitte yarattığı, eşyanın büyük bir kısmını bazısının içine gizlediği, zaman bakımından öncelik ve sonralığın eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden ortaya çıkışında gerçekleştiğini savunduğu kümûn ve zuhûr teorisiyle çelişmektedir. Ayrıca o, eşyanın gizlendikleri yerden ortaya çıkışını da yaratma olarak değil, zuhûr olarak isimlendirir.⁷⁸

Diğer görüş ise, Takiyyuddîn en-Necrânî'nin⁷⁹ (ö. VII/XIII. yüzyıl) *el-Kâmil* adlı eserinde yer alır. O, Nazzâm'ın sürekli yeniden yaratma görüşüne sahip olmadığını şu sözleriyle ifade eder: "Nazzâm, cismin sürekli olarak hüdüls bulacağını iddia etti. Eğer bu şekilde olmasaydı, ses gibi cisimlerin varlığından sonra mâdûm olarak kalması gerekirdi. Halbuki onun buradaki muradı (kastettiği) felsefecilerin görüşü olan cisimlerin bekâ hali için bir müessire muhtaç olmalarıdır. Oysaki bunu ondan aktaran kişi onun Allah'ın sürekli olarak cisimlerin meydana gelişini yenilediği (cisimlerin sürekli olarak yeniden yaratıldığı) görüşünde olduğunu zannetmiştir."⁸⁰ Görüldüğü üzere bu aktarımda Nazzâm'ın söyleminin yanlış yorumlandığı ve onun sürekli yeniden yaratmayı savunmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda onun görüşü sürekli yeniden yaratma değil, varlıkların sürekliliğini/devamlılığını sağlama yani Allah'ın varlıkların bekâ halinde kalmalarını sağlaması şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁸¹ Bu nedenle Nazzâm'ın görüşüne, Allah'ın varlıkları gözetim altında tutarak devamlılığı sağlaması anlamında "sürekli yaratma" denilebilmesi mümkündür. Takiyyuddîn en-Necrânî'den gelen bu

⁷⁶ "Nazzâm, cevher ve cisimlerin her an yenilendiğini savunur. Ona göre Allah dünyayı ve içindekileri yok etmeden ve yoktan var etmeden her an yaratır." Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 513; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404.

⁷⁷ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 513.

⁷⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 65.

⁷⁹ Takiyyüddîn en-Necrânî, Mu'tezile'nin Kâdî Abdülcebbar ve öğrencilerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî çizgisinde Basra ekolüne bağlıdır. Kaynaklarda İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencisi olduğu zikredilir. Ölüm tarihi kesin belli değildir. İlk dönem Mu'tezilî kelâmcıların tabiat felsefesini önceleyen yaklaşımlarına karşılık o, Ebü Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini benimsemiştir. O, *el-Kâmil* adlı eserinde Mu'tezilî âlimler arasındaki ihtilafı konulara değinmiş ve farklı görüşlere yer vermiştir. Bk. Özcan Taşçı, "Necrânî, Takiyyüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/508-509.

⁸⁰ فظن الحاكى أنه يذهب إلى تجدد حدوث الجسم حالاً بعد حال (Bu durumu aktaran kişi, Nazzâm'ın cismin sürekli olarak meydana gelip yenilendiği görüşünde olduğunu zannetti.) Bk. Necrânî, *el-Kâmil*, 377.

⁸¹ İbn Sînâ, evreni yaratan neden, evren nedenli ise yaratan kâinatı yarattıktan sonra kâinatın kendisine ihtiyacı kalmadığını öne sürenlere, tanrının varlığının zorunlu ve sürekli olduğunu ve kâinatın daima tanrıya muhtaç olduğunu söyleyerek cevap verir. Gerçek nedenli ile neden ayrılmaz. Nedenli daima gerçek nedenine muhtaçtır. Neden daima yaratansa nedenli de daima yaratılmış olarak varlığını devam ettirir. Bu durumda sürekli yeniden yaratma değil, tek yaratmanın devamı vardır. Bk. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 151.

aktarım aynı zamanda onun tabiat teorisinde yer alan kümûn ve zuhûr görüşüne de uygundur.

Bu ikinci görüş esas alındığında Nazzâm'ın sürekli yeniden yaratmayı reddetmesi ve sürekli yaratmayı kabul etmesi⁸² öncelikle değişimleri yeni yaratılışlar olarak değil, bi'l-kuvve olanın bi'l-fiil hale geçmesi olarak görmesi anlamına gelir. Bu durumda potansiyel varlıkların meydana gelişi doğrudan Allah tarafından değil, yaratılış anında Allah'ın eşyaya koymuş olduğu tabiat tarafından gerçekleştirilir.⁸³ O, bu görüşüyle tabiatı aslî bir fâil olarak değil, Allah'ın gözetiminde fiilin meydana geldiği bir vasıta olarak görür. Ona göre tabiatta düzenli olarak meydana gelen değişim ve olgular, Allah'tan bağımsız fiiller değil, Allah'ın gözetimi altında genel işleyişe göre oluşan genel kurallardır. Bu nedenle Nazzâm'ın, tamamen Allah'tan bağımsız olarak nesnenin tabiatından kaynaklanan zorunluluğu savunduğunun söylenmesi mümkün değildir. Çünkü nesnedeki tabiat, Kâdî Abdülcebâr'ın yukarıda öne sürdüğü şekilde tam anlamıyla bağımsız değil, Allah'ın gözetiminde faaliyetini sürdüren bir aracı konumundadır.

Nazzâm'ın sınırsız sayıda bölünen ve tek bir mahalde iç içe bulunan cisimler görüşü, birbirlerini etkilediğinden ve bu etkileşimin sebepliliği çağrıştırması nedeniyle⁸⁴ atomcu görüşü savunanlar tarafından zorunlu nedenselliğe sebep olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Atomcu görüşü savunanlar etkileşime engel olması amacıyla cevherlerin bir cisimde birleşmelerinin tedâhül (iç içe geçip kaynaşma) ile değil, mücâvere (yan yana gelme) ile olması gerektiğini öne sürerler.⁸⁵ Cisimlerin tek bir mekânda tedâhül (iç içe geçme) yoluyla bulunduğunu kabul eden Nazzâm'a karşı Ebü'l-Huzeyl, Bişr b. Mûtemir (ö. 210/825) ve Bağdat Mu'tezilesi'nin tümü zeytinyağının zeytinde, susam yağının susamda bulunmasının tedâhül yoluyla değil, mücâvere (yan yana gelme) yoluyla olduğunu savunurlar. Bu nedenle Nazzâm'ın savunduğu kümûn teorisi ile onların savunmuş

⁸² Allah'ın varlıkların bekâ halinde kalmalarını yani sürekliliklerini sağlaması anlamında sürekli yaratma, Nazzâm'a göre karşıt ve farklı cisimlerin bir araya gelmiş olması, onların hareket içerisinde ve dengede kalmaları demektir. Nazzâm'ın cisimlerin içinde var ve devamlı olarak kabul ettiği bu i'timâd hareketini, sürekli yaratma veya Allah'ın gözetim altında tutması olarak değerlendirmek mümkündür. Bk. Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591.

⁸³ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 108-110.

⁸⁴ Wolfson, o dönemde maddenin sonsuzca bölünebilirliğine inananların sebepliliği kabul ettiklerini söylerken Nazzâm'a işaret eder. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 359.

⁸⁵ İbn Metteveyh tedâhülün kabul edilmesi durumunda ortaya çıkabilecek sorunları görünür olgulardan açıklamaya çalışır. Ona göre eğer cisimlerin iç içe girdiği kabul edilirse, o zaman kayalık bir dağın içine girip arkasından çıkmak mümkün olduğu gibi, aynı şekilde ışığın duvara tedâhülünden dolayı duvarın arkasındaki şeylerin görünür olması da gerekecektir. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 49-50; Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 102. Onların görüşüne göre bu parçaların birbirlerinden ayrı ve müstakil olmaları yan yana gelen cevherlerin birbirlerini etkilemeksizin cisimleri oluşturmasını sağlamaktadır. Bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000), 254; İbn Hazm müdâhale ve mücâverenin üç şekilde olacağını söyler: Birincisi, cisimlerden birinin kendi niteliklerinden sıyrılmaması ve diğerinin niteliğine bürünmesidir. Bir parçayı sirkenin içine, et suyuna veya süte atmak gibi. İkincisi, iki cisimden her biri, zâti ve farklı olma niteliklerinden sıyrılar ve birlikte başka niteliklere bürünürler. Nitekim acı suyun yeşil yaprağın suyuna birleştirilmesi gibi. Üçüncüsü, cisimlerden birisi ne zâti özelliklerinden ne de gayri yani farklı kılan özelliklerinden herhangi birisinden ayrılmaz. Bilakis bu niteliklerinin her biri onda devam eder. Nitekim suya ilave edilen zeytinyağı, bir taşın diğer bir taşa bir elbisenin diğer bir elbiseye eklenmesi böyledir. İbn Hazm'a göre müdâhale ve mücâverenin aslı budur. Bk. Ebü Muhammed b. Ali b. Said ez-Zâhiri b. Hazm el-Endelûsî, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/790.

oldukları teorideki en önemli fark, cisimlerin gizlenme şeklindedir. Bu konuyla ilgili olarak Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî *Makâlât*'ında Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913), "Eğer bunlar mücâvere yoluyla bir araya gelmemiş olsaydı, birbirinin içine geçerek tek bir mahalde meydana gelenleri ayırmak mümkün olmazdı." dediğini ve Nazzâm'a itiraz ettiğini aktarır.⁸⁶

Nazzâm'ın kümûn teorisinde, nesnelerin iç içe geçmiş bir halde olması birbirleriyle etkileşim halinde bulunmasını sağlar, fakat bu etkileşim nesnenin içinde gerçekleşir ve denge bozulana kadar nesnenin olduğu haliyle kalmasını sağlar. Dengenin bozulması ise, nesnenin içindeki bir etkenden değil, nesneye etkileyen dış bir neden sebebiyledir. O, bir mahalle sahip olan cisimlerin her bir fiilinin yaratılıp ortaya çıkarılması sebebiyle Allah'ın fiili olduğunu; evrendeki tüm fiziksel hareketlerin de Allah'ın yaratmasıyla cismin tabiatına (doğasına) uygun olarak meydana geldiğini söyler.⁸⁷ Onun anlayışına göre sebep-sonuç veya neden-sonuç şeklinde meydana gelen tüm değişimler, Allah'ın gözetiminde gerçekleşir. Bu nedenle tabiat, ilâhî müdâhaleye her zaman açık bir konumdadır.

1.2. Faal Tanrı Anlayışı

Nazzâm'ın mûcize anlayışına geçmeden önce onun hakkında İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14) tarafından ortaya atılan Allah'ın kudretini sınırladığı ve Allah'ı matbû ilah kabul ettiğine dair söylemlere de bakılması gerekir. Çünkü onun bu sözleri, Nazzâm'ın tabiatıyla zorunlu hareket eden bir tanrı anlayışına sahip olduğu düşüncesini uyandırmıştır.

İbnü'r-Râvendî Nazzâm'ın, Allah'ın insanlar için en faydalı olanı yaratacağı düşüncesinden hareketle insanlara faydalı olmadığı sürece bir fiil yaratması mümkün olmayan, biri aslah diğeri aslah olmayan iki fiil bulunduğunda sadece aslah olanı yapan bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu iddia eder. O, bu söyleminden yola çıkarak Nazzâm'ın Tanrı'sının, tabiatıyla zorunlu hareket eden, fiilleri arasında seçme imkânı bulunmayan⁸⁸, fiilini öne alması ve geciktirmesi mümkün olmayan, tek bir tabiatından sadece tek bir fiil meydana getirebilen matbû bir fâil gibi görüldüğünü öne sürer.⁸⁹ Fakat İbnü'r-Râvendî'nin öne sürdüğü bu iddia, doğru değildir. Çünkü Nazzâm, İbnü'r-Râvendî'nin söylediklerinin hilafına âlemin yaratıcısı olan Allah'ın kâdir ve muhtar bir fâil olup bir şeyi yapıp yapmama konusunda tercih/seçim sahibi olduğunu açık bir şekilde ifade eder.⁹⁰ Fakat burada Allah'ın tercih sahibi olmasını Nazzâm, Allah'ın irade etmesi anlamında kullanmıştır. Çünkü o, Allah'ın yaratılmışlar için en faydalı ve en uygun durumu yaratacağı bilgisinin Allah'ın kendisinde mevcut olduğunu ve Allah'ın iradesinin yaratmasıyla aynı anlama geldiğini savunur. Allah'ın iradesini ilmine bağlayarak Allah'ın yaratmayı istemesinin, yaratmasıyla aynı

⁸⁶ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 481.

⁸⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 46-47; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591-592.

⁸⁸ Alî Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/340.

⁸⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 23.

⁹⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

anlama geleceğini belirtir.⁹¹ Ona göre Allah, yaptığı her fiilin terkine kâdir olduğu gibi yerine başkasını yapmaya da kâdirdir ve Allah, matbû bir ilah değildir.⁹²

Nazzâm, matbû fâilin yani tabiatıyla zorunlu iş yapanın Allah'tan farklı olduğunu belirtir. O, gücü ve kudreti elinden alınmış olana matbû fâil deneceğini, onun ateşten sıcaklık, kardan soğukluğun oluşması tarzında tek bir fiil türünü yapabildiğini, bunun dışında başka bir fiil yapamadığını ve fiilini terk edemediğini söyler. Matbû fâil, seçim sahibi olmadığı için tercihte bulunamaz ve fiilini de değiştiremez.⁹³ Nazzâm'ın, Allah'ı matbû değil, muhtar bir fâil olarak kabul ettiğine dair görüş, Hayyât *el-İntisâr*'ında şu şekilde ifade edilir: “Nazzâm'a göre Allah bir şeyi yapmaya ve yapmamaya kâdirdir. Bu konuda tercih sahibidir. Sıcak, soğuk, siyah, beyaz, kuru ve yaş gibi yaratmış olduğu bütün şeyler, onları halkın (yaratılmışların) yararına yarattığının işaretidir.”⁹⁴

Allah'ın her şeyi bir amaca bağlı olarak yarattığını kabul eden Nazzâm, âlemi de menfaat (fayda) hedefine yönelik olarak meydana getirdiğini savunur.⁹⁵ O, peygamber göndermenin insanlara faydalı olacağı zamanı bilmesi nedeniyle Allah'ın, başka bir zamanda değil, buna uygun bir zamanda peygamber veya şeriat gönderdiğini söyler. Allah, yaratılmışlar için iyi ve faydalı olanı içinde buldukları durum ve zamana göre belirleyerek her zaman yaratılmışların faydasına olan durumları meydana getirir veya terk eder.⁹⁶

2. Nazzâm'a Göre İlâhî Müdâhale: Mûcize

Mu'tezili âlimler mûcizeyi, Allah'ın ve yaratılmışların gücü altında meydana gelenler şeklinde ikiye ayırırlar.⁹⁷ Nazzâm da Mu'tezile'nin mûcizeler konusunda bu yaklaşımını benimseyerek sadece Kur'an'ın yaratılmışların gücü altında yer aldığını; diğer mûcizelerin ise, Allah'ın kudreti altında yer alan fiil türünde olduğunu belirtir. Nazzâm'ın eserlerinin bize ulaşmaması ve onun düşüncelerinin çoğunun öğrencisi Câhız tarafından aktarılması, Câhız'ın Allah'ın ve yaratılmışların gücü altında yer alan ikili mûcize ayrımını sistematik hale getirmesinde ve örneklendirmesinde Nazzâm'ın etkisi olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle mûcize konusundaki genel yaklaşımlarda Câhız'ın ortaya koyduğu verilerin aynı zamanda Nazzâm'a ait olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Câhız, Mu'tezilî görüşte yer alan ikili mûcize ayrımını sistematikleştirerek âlemde meydana gelen bütün olguları, mümkün ve mümtenî (engellenmiş) olmak üzere iki kategoriye ayırır: O, yaratılmışların gücü altında bulunan, onlardan sürekli olarak meydana gelebilen ve

⁹¹ Nazzâm'a göre Allah'ın eşyayı yaratmayı isteyen yani irade eden olması demek yaratmanın bizzat kendisidir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 190.

⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64; Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64; Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

⁹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 252; Çelebi, “Nazzâm”, 32/467.

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 190; Hayyât, *el-İntisâr*, 23. Nazzâm, Allah'ın her zaman yaratılmışların faydasına ve kullarının iyiliğine olan durumları yaptığını savunur. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 25.

⁹⁷ Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 14; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374; 4/88-90; 6/268-269. İdrak edilme şekline göre mûcizeler ise, duyuyla idrak edilenler (hissî), akılla idrak edilenler (aklî) ve haber verilerek bilinenler (haberî) olmak üzere üç kısımda ele alınır. Bk. Ebû Amr b. Bahr el-Câhız, “Huvecü'n-nubuvve”, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991), 3/266-267, 273; Câhız, *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-kelebiyye*, thk. Alî Bu Mulhim (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 150.

kendilerini dışı vurup tecrübe edilen olgulara “mümkün” adını verir. Yarattılmışların gücü altında yer almayan ve sadece Allah’ın kudreti altında bulunan olgulara ise “mümtenî” olarak isimlendirir. O, mümtenîyi imkânsız anlamında değil, bir illetten dolayı engellenmiş anlamında kullandığını ve mûcizelerin mümtenî kategorisinde meydana geldiğini söyler. Ona göre mümtenî kategorisi de iki kısma ayrılır: Bunlardan birincisi, giderilmesi mümkün olan yani geçici bir illetle engellenenlerdir. O, yarattılmışların gücü altında meydana gelen fiil türündeki mûcizeleri bu grubun altında değerlendirir. Çünkü ona göre bu türde meydana gelen mûcizelerde Allah’ın illeti veya engeli kaldırmasıyla durum, yarattılmışlar için mümkün konumuna girer. Câhız, bu duruma Araplardan evhamın (düşüncenin) alınarak Kur’an’a muâraza etmekten alıkonulmalarını örnek verir. Allah’ın engeli kaldırmasıyla yani Arapların düşüncelerine müdahâle etmemesiyle onların normal yaşamlarındaki hallerine döneceklerini ifade eder. Ona göre bu türde meydana gelen mûcizeler, sarfenin uygulandığı yani Allah tarafından yarattılmışların engellendiği durumlarda söz konusudur. İkincisi ise, giderilmesi mümkün olmayan (kalıcı) bir illetle bulunanlardır. Bu kategorideki mûcizeler, asânın yılanı dönüşmesi gibi Allah’ın kudreti altında bulunup yarattılmışların gücü altında yer almayan türdendir. Câhız, mümtenî kategorisinde engeli barındıran her iki durumun da insanların gücünü aştığı ve Allah’ın kudreti altında yer aldığını belirtir.⁹⁸ Mu‘tezile’nin geneli Câhız’ın sistematik hale getirdiği Allah’ın ve yarattılmışların gücü altında yer alan türde meydana gelen mûcize ayrımını kabul eder. Bâkîllânî, Mu‘tezile’nin tamamının ve Eş‘arî âlimlerden bazılarının da bu görüşte olduğunu beyân eder.⁹⁹

Kur’an’ın, yarattılmışların gücü altında yer alan fiil türünde meydana gelen bir mûcize olduğunu kabul eden Mu‘tezile, Kur’an dışındaki tüm mûcizelerin Allah’ın kudreti altındaki fiil türünde gerçekleştiği konusunda ittifak halindedir.¹⁰⁰ Nazzâm da Mu‘tezile’nin genel yaklaşımını benimseyerek Allah’ın âleme ve yarattılmışlara müdâhalede bulunduğunu kabul eder. Ona göre âleme veya nesnelere müdâhale, Allah’ın kudreti altında yer alan fiil türündeki mûcizelerde meydana gelir. Asanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesi gibi. O, yarattılmışların gücü altında yer alan fiil türündeki mûcizelerin ise, yarattılmışlara yapılan ilâhî müdâhaleyle yani sarfeyle gerçekleştiğini savunur. Nazzâm sarfenin, yarattılmışların Allah tarafından potansiyel güçlerinden engellenmeleri (menedilme), dâîlerinden alıkonulmaları ve mevcut ilimlerini kaybetmeleri anlamına geleceğini belirtir.¹⁰¹

2.1. Allah’ın Âleme Müdâhalesi

Nazzâm, Allah’ın âleme müdâhalesinin mümkün oluşunu, tabiat teorisine dayalı olarak nesnelere üzerinden açıklar. O, nesnelere denge halinin bozulmasıyla birlikte cismin içinde

⁹⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374; 4/88-90; 6/268-269.

⁹⁹ Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 14.

¹⁰⁰ Câhız, “Huvecü’-n-nubuvve”, 3/260, 277.

¹⁰¹ Ebu’l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 285; Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 225; Said b. Muhammed b. Said Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü’ş-şerh (A Mu‘tezilite Treatise on Prophethood and Miracles: Being Probably the Bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyadat al-Sharh by Abû Rashid al-Nisâbüri (Died First Half of the Fifth Century A. H. içinde)*, nşr. Richard C. Martin (Michigan: New York University, 1975), 36.

gizlenmiş olanın dışarı çıkmasının ya da dağılıp bozulma sürecinin mümkün olduğunu ve devam ettiğini belirtir. Fakat kimi zaman cismin tabiatına göre gerçekleşenlerin, ancak dışarıdan bir engelle durdurulması söz konusu olabilir.¹⁰² Nazzam, bu duruma bozulma sürecine girmiş yanmakta olan odunun üzerine suyun atılmasıyla yanmanın söndürülmesini örnek verir. Bu şekilde odun, tamamen yanmadan içinde biraz ateşin mevcut olduğu odun kömürü haline dönüşür.¹⁰³ O, bu fizikî örnekten yola çıkarak nesnelere ve karakterlerini bir araya getirenin Allah olduğunu ve onları karakterlerinin dışında bir duruma ancak Allah'ın yönlendireceğini ifade eder.¹⁰⁴ Hayyât, onun Allah'ın cisimlere güç uygulayarak veya engeli kaldırarak müdâhale etmesini mümkün gördüğünü *el-İntisâr*'ında şu şekilde aktarır: “Nazzâm şunu iddia ediyordu: Allah zıt nesnelere buldukları durumdan kurtulmalarını sağlayarak birleşmeye zorlar. Zıt olanın zıtlığına engel olunmasına ve birleşmeye zorlanmasına gelince, cevherinde veya tabiatında birleşme olan cisimler zorlandığında (güç kullanıldığında); cevherinde ve tabiatında itme olan (birleşme engeli olan) cisimler ise bu durumdan hali olup engelleri ortadan kalktığında birleşebilirler. Suyun özelliği veya tabiatı akıcı olmak, ağır taşın özelliği yuvarlanmak ve ateşin özelliği alev saçmak ve yükselmektir. Tüm bu sayılanların özellikleri (denilen şekilde) engellendiğinde tabiatlarında olanın gerçekleşmesi mümkün değildir.”¹⁰⁵

Nazzâm'a göre Allah, zıt nesnelere tabiatlarında olmayan birleşmeye zorlayabilir. Allah bunu, birleşmelerine engel olan durumu kaldırmak suretiyle yapar. Tabiatlarında birleşme olanları Allah güç uygulayarak ve zorlamayla ayırır. Bu durumda tabiatlarında birleşme bulunanlar güç ve zorlamayla ayrılırken tabiatlarında zıtlık olanlar aralarındaki engelin kaldırılmasıyla birleşirler. Bu şekilde Nazzâm, nesnenin tabiatında mevcut olanın tam tersi bir durumun Allah'ın müdâhalesiyle meydana gelişinin mümkün olduğunu ifade eder. O, suyun özelliğinin (tabiatının) akıcı olma ve odun ateşinin özelliğinin yukarı doğru yükselme olduğunu, fakat onların bu özelliklerini kaybederek veya engellenerek zorlama yoluyla bu durumun tam tersinin gerçekleşebileceğini öne sürer. Böylece evrendeki işleyişinde Allah'a bağlı olan bu tabiatın, ancak Allah'ın müdâhalesi ile değişime maruz kalabileceğini belirten¹⁰⁶ Nazzâm, mûcizenin meydana gelişini de Allah'ın o anda nesneye yaptığı doğrudan müdâhaleyle açıklar.¹⁰⁷

Allah'ın nesneye veya nesnenin tabiatına müdâhalesini mümkün gören Nazzâm'ın, mûcizenin meydana gelişine ilgili olarak Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında şu görüşüne yer verilir: “...Muhakkak ki Allah dünyayı tek bir defada (cümleten) yaratmıştır. O, peygamberlerin (aleyhisselâm) mûcizelerini ise, peygamberlerin elinde mûcizeler meydana geldiği anda Allah'ın yarattığını iddia etmiştir.”¹⁰⁸ Bu ifadeye göre Nazzâm, Allah'ın dünyayı ve içindeki nesnelere

¹⁰² Taşın yuvarlanmaktan, suyun akmaktan, ateşin alev saçmaktan ve yükselmekten engellenmesi de buna örnektir. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 45. Odun tamamen yanmadan önce ateşin söndürülmesiyle birlikte dağılıp bozulma sürecine engel olduğunda, içinde az miktarda ateş taşıyan kömürün üretilmesi de bu şekildedir. Bk. Ess, “Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 282-283.

¹⁰³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/83.

¹⁰⁴ Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 115-116.

¹⁰⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 48.

¹⁰⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

¹⁰⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 52.

¹⁰⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 52.

tek bir defada yarattığını öne sürmüş, Allah'ın yaratılmışlar için en uygun ve faydalı olan mûcizeyi ise, peygamberin elinde o anda meydana getirdiği görüşünü benimsemiştir. Bu görüş, "Nazzâm'a göre mûcizenin, yeni bir yaratılış mı, yoksa bi'l-kuvve halinde bulunan cismin bi'l-fiil hale gelmesi mi?" olduğu sorusunu akla getirir. Bu sorunun cevabı da Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında geçen Nazzâm'a ait şu ifadede mevcuttur: "Allah bu dünyada zıtların arasını ayırmış ve onların cevherlerini tekrar yaratmaksızın o zıtları bir araya toplamıştır... Eşyayı tabiatında olandan uzaklaştırmak, eşyanın zayıf olduğuna ya da zayıf olan tabiatın ortaya çıkışına delil olur. Eşyadan çıkan bu zayıf tabiat ise nesnede mevcuttur. Bu durum onun orda bulunmasını sağlayan bir muhdise ihtiyaç hissettirdiği gibi onun meydana gelişi de ancak bir muhdise gerçekleşir. Bir muhdis olmaksızın onun meydana gelişi imkânsızdır."¹⁰⁹

Nazzâm'ın tabiat teorisinde nesnede zayıf ve kuvvetli olmak üzere karşıt niteliklerin bir arada olduğu, bunların birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketi ile cismin içinde denge halinde buldukları ve bu dengenin dışarıdan bir müdâhaleyle bozulduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu teoriye göre normal şartlarda nesnenin tabiatında kuvvetli olarak bulunan baskın olması nedeniyle nesnenin dışına çıkarken, zayıf halde bulunan baskılanması sebebiyle hiçbir şekilde dışarı çıkamaz. Nesnenin içinde bulunan bu zayıf tabiat, nesneyi tabiatında olandan uzaklaştırmak suretiyle ancak Allah tarafından peygamberin elinde mûcize meydana geleceği esnada doğrudan müdâhaleyle nesnenin dışına çıkarılır. Bu durum, eşyanın tabiatında mevcut olmayan bir tabiatın ortaya çıkmayacağına delil teşkil ettiği gibi, bir muhdis (Allah) olmaksızın bu zayıf tabiatın açığa çıkamayacağına (zuhûr) da delil oluşturur. Bu durumda mûcize, nesneye Allah tarafından yerleştirilen, daha önce hiç rastlanılmayan ve Allah'ın müdâhalesi olmaksızın dışarı çıkamayan zayıf tabiatın nesnenin dışına çıkışı anlamına gelir. Bu şekilde peygamberin elinde gerçekleşen mûcize, nesnede mevcut olmayan bir tabiatın nesneye konulması veya mevcut tabiatın değiştirilmesi değil, daha önce hiç görülmeyen ve ortaya çıkmayan bu zayıf tabiatın ilâhî müdâhaleyle nesnenin normal tabiatına aykırı bir biçimde ortaya çıkışı anlamına gelir.

Nazzâm'ın cisimlerin birbirinin içine geçmiş bir halde bulunduğu ve zamanı geldiğinde zuhûr ile nesnenin dışına çıkacağını savunması, mûcizenin oluşumuna zemin bırakmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve mûcizeyi kabul etmediğine dair bir ön yargının oluşmasına neden olmuştur. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Nazzâm, mûcizenin meydana gelişine zemin hazırlamış ve bunun doğrudan ilâhî müdâhaleyle gerçekleştiğini savunmuştur. Bu durumda Nazzâm'a göre âlemdeki faaliyetinde tabiat, bağımsız bir fâil değil, Allah'ın gözetiminde Allah'a bağlı olan ve Allah'ın mûcizevî gücüyle değişime uğrayan bir konumdur.¹¹⁰ Onun nedensellik anlayışında nesnenin tabiatında olanı gerçekleştirmesi de bağımsız değil, tamamen Allah'ın gözetiminde gerçekleşmekte ve Allah, nesnenin tabiatında olana gerektiğinde müdâhale edebilmektedir. O, tabiatı aslî bir fail olarak değil, sadece Allah'ın fiilini gerçekleştiren bir vasıta olarak görmesi nedeniyle

¹⁰⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 47.

¹¹⁰ Wolfson bunun, "Cismin her fiili, o cisimdeki tabii istidata uygun olarak Allah'ın fülidir." cümlesinden çıkarılabileceğini söyler. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

onun tabiat-fiil (tab'-matbû fâil) veya illet-malûl ilişkisi gibi zorunlu nedensellik düşüncesine sahip olduğunun söylenilmesi de mümkün değildir. Onun nedensellik anlayışı, Allah'ın gözetiminde işleyen tabiatta sebep ve sonuç ilişkisine dayalı kuralların veya kanunların düzenli bir şekilde bozulmaksızın devam etmesi şeklindedir. Ona göre bu düzeni oluşturan Allah olduğu için düzene müdâhale de sadece Allah tarafından gerçekleştirilir.

2.2. Allah'ın Yaratılmışlara Müdâhalesi: Sarfe

Mu'tezilî âlimlerin mûcize tasnifinde ikinci tür olarak kabul ettikleri yaratılmışların gücü altında yer alan fiil türünde Hz. Peygamber'in mûcizesi olan Kur'an yer alır. Nazzâm da Kur'an'ın, içinde yer alan gayb haberleriyle mûcize olduğunu söyler.¹¹¹ O, Kur'an'ın bir benzerinin yaratılmışlardan meydana gelememesini ise, Allah'ın yaratılmışlara doğrudan müdâhalesi anlamına gelen sarfeyle açıklar.

Ebü'l-Hasan Ali el-Mâverdî (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-uyûn* adlı eserinde Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri olan sarfeyi savunanların iki gruba ayrıldıklarını belirtir: Birincisi, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri konusunda inanmayanlara meydan okuduğunda, tehâddiye (meydan okuma) muhatap olanların Kur'an'a muâraza etmekten Allah tarafından engellendiklerini öne sürenlerin görüşüdür. Bu gruba göre onlar, Kur'an'a muâraza etseler bile ondan âciz kalırlardı. İkincisi ise, Kur'an'a muâraza etmeye yetecek güçleri bulunmasına rağmen onların Kur'an'a muâraza etmekten Allah tarafından engellendiklerini savunanların görüşüdür. Bu düşünceye göre onlar, eğer Kur'an'a muâraza edebilselerdi, onun bir benzerini yaparlar ve buna güç yetirirlerdi.¹¹² Mâverdî'nin yapmış olduğu bu tasnife göre birinci gruba Câhız ve onu takip edenler; ikinci gruba ise, Nazzâm ve bu düşünceye sahip olanlar girer. Nazzâm'ın ikinci grupta yer alan türde sarfeyi savunduğunu Allâme Hillî (ö. 726/1325) *Menâhic* adlı eserinde de belirtir. İnsanların mûtad yani normalde yaptıklarından engellenmesiyle Kur'an'ın mûcize olduğunu ve Nazzâm'ın da bu görüşte olduğunu söyleyen Allâme Hillî, Arapların Kur'an'a muâraza etmeye dâileri/güdüleri uygun ve fesâhatte de üstün olmalarına rağmen alışkın oldukları muârazayı yapmaktan âciz kalmalarıyla sarfenin oluştuğunu ifade eder.¹¹³

Nazzâm'ın sarfe anlayışına geçmeden önce tabiatçı Mu'tezilî âlimlerin yaratılmışların gücü altında yer alan Kur'an mûcizesine iki türlü yaklaşım içinde olduklarını söylememiz gerekir: Onlar, birinci yaklaşımda Kur'an'ın, yaratılmışların gücü altına girmeyen türüyle yani Allah'ın kudreti altında bulunup yaratılmışların âciz kaldığı şekliyle mûcize olduğunu savunurlar. Nazzâm'ın Kur'an'ın gayb haberleriyle, Câhız ve Ka'bî'nin Kur'an'ın te'lif ve nazmıyla mûcize olduğunu söylemesi bu durumu ifade eder.¹¹⁴ İkincisinde ise, Kur'an'ın yaratılmışların gücü altına giren türüyle mûcize olduğunun üzerinde dururlar. Buradaki genel anlayış, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın bir benzerini yapmaları konusunda

¹¹¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 284-285; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 56-57; Cemâleddîn Ebû Mansur Hasan b. Yusuf el-Mutahhar Allâme el-Hillî, *Menâhîcu'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummi (Kum: Yârân, 1416/1995), 276.

¹¹² Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-Maverdî*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/ 33.

¹¹³ Hillî, *Menâhic*, 276.

¹¹⁴ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 285; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 225.

inanmayanlara meydan okuduğunda, tehadđîye muhatap olanların neden muâraza edemedikleri konusunun ele alınması şeklindedir.¹¹⁵

Nazzâm, yukarıda ifade ettiğimiz genel yaklaşıma bağlı kalarak Kur'an'ın, yaratılmışların gücü altına girmeyen ve yaratılmışların gücü altında yer alan yönüyle iki şekilde mucize olduğunu öne sürer. O, Kur'an'ın yaratılmışların gücü altına girmeyen mucize yönünün, Kur'an'da yer alan gayb haberleri, geçmiş ve gelecek olayları haber vermesi olduğunu belirtir. O, yaratılmışların tıpkı diğer hissi mucizelerde olduğu gibi bunların bir benzerini yapmalarının imkânsız olduğunu ve bunlardan âciz kaldıklarını söyler.¹¹⁶ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî de (ö. V/XI. yüzyıl ortaları) yaratılmışların gelecekle ilgili haberlere ulaşamayacağını ve bu haberlerin bir benzerini yapmalarının imkânsız olduğunu savunan Nazzâm'ın, Kur'an'ın gayb haberleriyle mucize olduğunu kabul ettiğini belirtir.¹¹⁷

Nazzâm, Kur'an'ın yaratılmışların gücü altında yer alan yani Hz. Peygamber'in tehadđisine konu olan yönünün ise, Kur'an'ın te'lif ve nazmı olduğunu ifade eder. O, Kur'an'ın te'lif ve nazımının mucize olmadığını, bu nedenle Arapların ona muâraza edebilecek güce sahip olduklarını belirtir. Ona göre Hz. Peygamber, Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri hususunda inanmayanlara meydan okuduğunda tehadđîye muhatap olanlar, Kur'an'ın te'lif ve nazmında bir benzerini yapmaktan yani Kur'an'a muâraza etmekten Allah'ın müdâhalesiyle yani sarfeyle engellenmişlerdir. O, bu durumu şu sözleriyle ifade eder: "Eğer Allah, Kur'an'a muâraza etmekten onları engellememiş ve içlerinde ihdas ettiği acziyetle onları âciz bırakmamış olsaydı, Kur'an'ın nazm ve te'lifinin bir benzerini yapmaya güç yetirirlerdi."¹¹⁸ Hz. Peygamber'in peygamber olarak seçilmesine kadar Arapların fesâhat ve belâgat konusunda Kur'an benzeri bir kelâmı konuşma imkânlarının bulunduğunu kabul eden Nazzâm'a göre sarfe, yani yaratılmışlara ilâhî müdâhale, Hz. Peygamber'in seçilmesiyle birlikte Arapların sahip oldukları fesâhat ilminin onlardan alınması veya onu kaybetmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle onlar, Kur'an'ın benzeri bir kelâm oluşturmaya güç yetirememişler ve bu durum Kur'an'ın sarfeyle mucize olmasını sağlamıştır.¹¹⁹

¹¹⁵ Mu'tezile tehadđinin (meydan okuma) yaratılmışların gücü altında yer almayan fiil türünde meydana gelen mucizelerde mümkün olmadığını; tehadđinin, sadece yaratılmışların gücü altında yer alan Kur'an mucizesine has olduğunu savunur. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi 'l-tevhîd ve 'l-adl XVI (l'câzû 'l-Kur'an)*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire. t.y.), 16/319. Mu'tezilî âlimler, tehadđîyi sadece yaratılmışların gücü altında yer alan türde mucizeler için kabul etmeleri nedeniyle Ehl-i Sünnet âlimlerinden ayrılırlar. Ehl-i Sünnet âlimleri ise tehadđîyi, genel şart olarak kabul ederek herhangi bir mucize ayırımına girmeksizin bütün mucizeler için gerekli görürler. Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan İbn Fûrek mucizenin şartlarına tehadđîyi ekleyerek peygamberin iddiası esnasında elinde meydana gelen mucizenin bir benzerini yapmaları hususunda kavmine meydan okuduğunu söyler. Hatta velînin kerâmeti ile nebînin mucizesinin ancak meydan okuma şartıyla ayrılacağını vurgular. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Mücerred makâlâtü 'ş-şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 177.

¹¹⁶ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü 'l-Makâlât*, 285; Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 183-184.

¹¹⁷ Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-şerh*, 30-31.

¹¹⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü 'l-Makâlât*, 285; Eş'arî, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, 225; Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-şerh*, 36.

¹¹⁹ Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-şerh*, 36; Fahreddin er-Râzî de Nazzâm'a göre bu engellenmenin meydan okunan kimselerden Kur'an'a dair ilimlerinin alınması ve dâîlerinin/güdülerinin muâraza etmekten ahkonulmasıyla gerçekleştiğini ifade eder. Bk. Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü 'l-i'câz fi rivâyeti 'l-i'câz*, thk. Nasreddin Hacimüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 26-27.

Nazzâm'ın öğrencisi Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde Allah'ın yaratılmışlara müdâhalede bulunduğuna dair Kur'an'dan bazı örnekler verir. Richard C. Martin, Câhız'ın sarfeye dair zikrettiği bu örneklerin aynı zamanda Nazzâm'a ait olma ihtimaline vurgu yapmıştır.¹²⁰ Nazzâm ve Câhız, Allah'ın yaratılmışlara veya toplumlara ilâhî müdâhalesinin mümkün olduğunu bu örnekler üzerinden açıklarlar. Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi Belkis'tan haberdar olamamasını¹²¹, vezir olmasına rağmen Hz. Yusuf'ta babasını arama isteğinin oluşmamasını¹²², Tîh çölünde buldukları esnada Benî İsrail'in çıkış yolunu bir türlü bulamamasını¹²³, Bedir savaşında Hz. Peygamber ve ashaba Allah tarafından yapılan yardımın diğer savaşlarda da olacağı beklentisinin ashaptan alınmasını, Hz. Süleyman'ın asasına dayalı bir haldeyken öldüğünü etrafındaki cinlerin ve insanların anlayamamalarını, Kur'an'a muâraza etme arzu ve isteğinin Araplardan alınmasını¹²⁴ sarfeye dair örnekler olarak sunarlar.

Bu örneklerden ilki, Hz. Süleyman'ın Sebe halkından ve melikesi Belkis'tan haberdar olmamasıdır. Dehriyye, durumu kendileriyle kıyaslayarak bugünkü güçleriyle çevrelerinde bulunan devletlerden ve milletlerden haberdar olduklarını, Hz. Süleyman'ın kendisine engel olabilecek hiçbir durumun bulunmadığını, rüzgarın onun emrinde hareket ettiğini, kendisine itaat eden cinlerin ve insanların mevcudiyeti bilinmesine rağmen Hz. Süleyman'ın bu ülkeden haberi olmamasının imkânsız olduğunu öne sürer. Câhız ise, Hz. Süleyman'ın kendisine çok uzak olmayan ya da arasında aşılamayacak dağ veya deniz engeli bulunmayan bu yerden haberi olmamasının, Allah'ın düzen ve tedbiri olduğunu belirterek Dehriyye'ye şu cevabı verir: “*Biz deriz ki: Eğer Allah dünyayı insanların yönetmesine, işleri akışına ve mevcut âdete bıraksa yemin olsun ki iş sizin dediğiniz gibi olurdu.*”¹²⁵ Hz. Yusuf'un güç sahibi ve vezir olmasına rağmen babasını arama isteğinin kendisinde oluşmaması da, Allah'ın ilâhî müdahalesiyle (sarfe) açıklanmıştır.¹²⁶

Tîh çölünde Hz. Mûsâ ile birlikte olan İsrailoğulları'nın durumunda da sarfe söz konusudur.¹²⁷ Câhız, onların memleketleri Mısır'dan Hz. Mûsâ ile birlikte yer ve yurt edinmek üzere yola çıktıklarını ve Tîh Çölü'nde sadece mola vererek bir süreliğine konakladıklarını ifade eder.¹²⁸ İçlerinde kervanlara rehberlik edenler, ticaret yapan tüccarlar, ücretli çalışıp yol bulan izciler, hükümdarlara haber getirip götürülen ve bu yolları avucunun içi gibi bilen elçiler mevcut olduğu halde onların Tîh Çölü'nde yaklaşık 40 sene

¹²⁰ Richard Carleton Martin, *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracle: Being Probably the bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyâdat al-sharh by Ebû Rashid al-Nisâbüri (Died First Half of the Fifty Century A. H.)* (Michigan: New York University, Doktora Tezi/Ph. D. Dissertation, 1975), 88-89.

¹²¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/85-86; 6/269.

¹²² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86.

¹²³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/268.

¹²⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/269.

¹²⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/85-86.

¹²⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86.

¹²⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86.

¹²⁸ “*Dediler ki: ‘Ey Mûsa! Onlar orada buldukça, biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin, onlarla savaşın. Biz burada oturacağız. Mûsa, ‘Ey Rabbin! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebilirim. Artık bizimle, o yoldan çıkmışların arasını ayır.’ dedi. Allah, şöyle dedi: ‘O hâlde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme!’”* Bk. el-Mâide, 5/23-26.

kaldıklarını ve bir türlü çıkış yolunu bulamadıklarını belirten Câhız, Allah'ın onlardan Tîh Çölü'ne dair bilgilerini aldığını ve yolu bu nedenle bulamadıklarını öne sürer.¹²⁹ Ona göre Allah, bu şekilde onları imtihan etmek istemiş, onlara doğrudan müdâhale ederek Tîh Çölü'ne dair mevcut bilgilerini almış ve yolu bulmamalarını sağlamıştır.¹³⁰

Asasına dayalı olarak vefat edip canlı gibi görünen Hz. Süleyman'ın ölmesine rağmen öldüğünün anlaşılabilmesi de sarfeye örnek oluşturur. Hz. Süleyman'ın asasının elinden düşmediğinin âyetlerle sabit olduğunu¹³¹ belirten Câhız, çok zor ve küçük düşürücü işlerde çalıştırılan cinler, şeytanlar ve insanların onun öldüğünü anlayamadıklarını ve ölen kişinin alacağı yüz şeklini dahi bilemediklerini ifade eder.¹³² Ona göre Allah doğrudan müdâhaleyle cinleri ve şeytanları kalplerine atılanlardan alıkoymuş, hatırlamalarına engel olmuş ve bu konudaki dâîlerini almıştır. O, bu tarz bir alıkonulma veya engellenmenin olmaması durumunda, Hz. Süleyman'ın hizmetinde çalışan cin ve şeytanların onun diri ve canlı olduğu konusunda mutâbık olmayacaklarını, olduğu hal üzere kaldığından dolayı şüpheye düşeceklerini ise şu şekilde belirtir: “Allah, onların vehimle meşgul olmalarına, diledikleri şeyleri hatırlamalarına müsaade etseydi ve bu konuda oluşan dâîlerini almasaydı, normalde onların halleri olan şüphe ve evhamı kalplerine düşürür ve onun ölü olduğundan şüphelenmelerini sağlardı.”¹³³ O, cin ve şeytanların Hz. Süleyman'ın öldüğünü anlayamamalarını, gaybî bilgilere muttâlî olamadıklarının ve vehimlerinden alıkonulduklarının bir göstergesi olduğunu söyler.¹³⁴ Câhız, bu şekilde Araplardan evhamın kaldırılışına veya şeytan ve cinlerden şüphenin ve vehmin alınışına benzer bir durumun, Kur'an'a muâraza etmekten yaratılmışların Allah tarafından engellenmeleriyle ortaya çıktığını ifade eder.¹³⁵ Sarfeye dair Câhız tarafından sunulan ve hocası Nazzâm'a ait olduğunu düşündüğümüz bu örneklerde Allah'ın yaratılmışlara müdâhalesi, unutturma, ilimlerini alma ve güdülerine engel olma şeklinde gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak Nazzâm, mûcizenin Allah'ın âleme ve yaratılmışlara doğrudan müdâhalesiyle gerçekleştiğini kabul eder ve bu durumun mümkün olduğunu tabiat ve sarfe teorisiyle ortaya koymaya çalışır.

3. Nazzâm'a Mûcize Konusunda Yöneltilen Eleştiriler

Nazzâm Sünnî geleneğin kabul ettiği mûcizelerden bazılarını mümkün görmediği için eleştiriye uğramış ve bu durum onun mûcizeleri kabul etmediğine dair bir ön yargı oluşmasına neden olmuştur. Nazzâm'la ilgili bu ön yargının temelinde, Hz. Peygamber'den haberle gelen ayın yarılması mûcizesi hakkında yaptığı yorumlar ve Kur'an'ın nazm ve te'lifiyle değil, içinde yer alan gayb haberleri ile mûcize olduğunu iddia etmesi yer alır.

¹²⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/ 87.

¹³⁰ “Çünkü Allah onları denemek ve imtihana çekmek istediğinde vehimlerine/düşüncelerine engel oldu.” Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/268.

¹³¹ *Kur'an-Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011) el-Enbiyâ 21/82; Sebe' 34/12-15.

¹³² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/91.

¹³³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/92.

¹³⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/92.

¹³⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/ 88-89.

Abdülkâhir el-Bağdâdî de (ö. 429/1037-8) Nazzâm'ın, Hz. Peygamber'in elindeki taşın Allah'ı tesbih etmesini, ayın yarılmasını ve parmaklarının arasından suyun akmasını mûcize olarak kabul etmediğini aktarır.¹³⁶

Nazzâm ayın yarılması ile ilgili durumu haberler bağlamında değerlendirdiği için “Eğer ay yarılmış olsaydı, bunu Doğu ve Batı halkları müşahede ettikleri için bilirlerdi.” diyerek olayın müşâhedeyle aktarılmaması nedeniyle gerçekleşmediği kanaatine sahip olduğunu söyler. Bu konuyla ilgili Kâdî Abdülcebbar, ayın yarılması mûcizesinin Hz. Peygamber'in en büyük mûcizelerinden biri olduğunu, fakat bu konuda Nazzâm'ın kendilerine muhalefet ettiğini, bu durumun zorunlu değil, delil ile bilindiğini belirtir. Bu konu, nazar ve istidlâlle bilinebilir. Olayın gece meydana gelmesi nedeniyle bazı insanlar tarafından müşâhede edilmesinin mümkün olmadığını ve bunun reddetme için uygun bir sebep olamayacağını öne sürer. Kâdî Abdülcebbar, insanların maslahatı için ayın yarılmasını Allah'ın başkalarının görmesine engel olabileceğini söyleyerek Nazzâm'ı eleştirir.¹³⁷

Bağdâdî, Nazzâm'ın Kur'an'ın nazmı ve kelimelerinin edebi güzelliğini Hz. Peygamber'in mûcizesi olarak kabul etmediğini ve peygamberlik davasının doğruluğuna delil saymadığını; Hz. Peygamber'in doğruluğuna delil olanın, ancak Kur'an'ın içindeki gayba dair haberler olduğunu söylediğini aktarır.¹³⁸ Nazzâm'ın mûcizelere karşı tutumunu Bağdâdî'nin bu şekilde sergilemesi, daha sonra Nazzâm'ın mûcizeyi kabul etmediği veya inkâr ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Onun hakkında bu tarz bir düşüncenin oluşumunda Bağdâdî kadar İbnü'r-Râvendî'nin rolü de büyüktür.

Mûcize konusunda bu şekilde eleştirilere maruz kalan Nazzâm'ın Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde İslâm düşüncesinde “mesh” olarak ifade edilen insanın hayvana dönüşmesi veya sadece yumurtadan bir hayvanın üreyebilmesi konusuyla ilgili görüşlerinde mûcizeye yaklaşımına dair önemli veriler bulunmaktadır. Câhız, “mesh”¹³⁹ konusuyla ilgili olarak çok sayıda insanın Beysan adı verilen bir köyde kuyruklu insanların olduğunu ve bu kuyruğun timsah, aslan, inek kuyruğuna benzemediğini maymunun kuyruğunu andırdığını ve bu anlatılan insanların kumral renkte, uzun saç şeklinde kuyruğu olan maymunlara çok benzediğini aktarır. Bunun kötü hava ve pis su ile oluşmasının da mümkün olduğunu ve bu

¹³⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 132.

¹³⁷ Çünkü başka beldede bulunan insanların “*Ay benim doğruluğuma şahitlik için ikiye ayrıldı.*” demesi de mümkündür. Bu nedenle Allah, insanların maslahatı için o topluluktan başkasının bunu görmesini engellemiş olabilir. Bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Teshîtu Delâilil-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu- Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 126-132.

¹³⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 132, 143; Hayyât, Nazzâm'ın Kur'an'ın içinde geçen geçmiş ve geleceğe dair haberlerin Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olduğunu savunduğunu aktarır. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 27-28.

¹³⁹ Mesh, “bir şeyin şeklini çirkinleştirmek, bir yiyeceğin tadını bozmak” gibi anlamlara gelir. Kelimeyi müfessirler, “inanmayanları oldukları yerde hareketsiz oturtmak, helâk etmek”, “yaratılışlarını değiştirmek, taşa veya hayvana dönüştürmek” şeklinde açıklamışlardır. Bu âlimler Kur'an'da İsrailoğullarından cumartesi günü avlanma yasağını çiğneyen bir grubun maymuna (el-Bakara 2/65-66; el-A'râf 7/163-166) ve domuza (Mâide 5/60) dönüştüğünü bildiren ayetleri de mesh kapsamında değerlendirmiştir. Ayetlerde sözü edilen maymuna ve domuza dönüştürme olayı, Medyen ile Eyle arasında deniz kıyısında bulunan ve halkı balıkçılıkla geçinen bir yerleşim bölgesinde avlanma yasağına uymayanların başına gelmiştir. Bk. Ahmet Coşkun, “Mesh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/304. Câhız'ın tarif ettiği bölgenin özellikleri de burada anlatılanla uyum sağlamaktadır. Müslüman âlimlerin çoğu hayvana dönüştürme işinin fiziki olarak gerçekleştiği görüşündedirler.

insanlara benzeyen kimselere doğuda ve batıda rastlanabileceğini belirterek bunun kuzey rüzgârları, fırtına ve tufanın etkisiyle oluşabileceğini de söyler. Bu konuda insanların ihtilaf ettiklerini ve Dehriyye'nin ikiye ayrıldığını belirtir. Birinci grup, “mesh”i inkâr ederken bu durumun rüzgâr, tufan ve çevresel etkilerle meydana geldiğini savunurlar. İkinci grup ise, bir yerde havanın ve suyun bozulmasının mümkün olması nedeniyle zaman içinde o yerde yaşayan kişilerin bu durumdan etkilenip tabiatlarının değişmiş olacağını öne sürerler. Câhız, Yahûdîlerin, bu tarz bir olayı kabul etmediklerini ve o yerdeki insanların kuzey ve güney rüzgârlarının etkisiyle bu hale dönüştüklerini kabul ettikleri bilgisini verir. O, bu olayla ilgili Nazzâm'ın görüşüne de yer verir. Nazzâm, söylenen durumun imkânsız olmadığını ve âlemde kesin olarak meydana gelenlerin inkâr edilemeyeceğini ifade ederek bu değişimin ya da şeklin bozulmasının (mesh) mûcize mecrasında gerçekleşen bir delil ve âyet hükmünde olduğunu söyler. O, zikredilen bu değişimi peygamberin haber vermesi veya kendine delil olarak göstermesi halinde bu delilin, peygambere ait en büyük mûcize olacağını iddia eder.¹⁴⁰ Bu yaklaşım Nazzâm'ın mûcizeye bakış tarzını ortaya koyar niteliktedir. Eğer Nazzâm, mûcizeleri inkâr etmiş olsaydı, böyle bir olayı Dehriîlerin savunduğu gibi rüzgâr, tufan ve çevresel etkilere bağlar veya havanın ve suyun bozulmasıyla bunun meydana geldiğini kabul eder, mûcize olabileceği ihtimalini aklına bile getirmezdi. Câhız, Nazzâm'ın bu konuyla ilgili peygamberlerin sözlerini, değişim veya dönüşümün (kalb¹⁴¹ veya mesh) olduğuna dair¹⁴² Müslümanların icmâsını ve burhan olduğuna dair bilginin bulunmasını temel aldığı belirterek bu görüşü benimsediğini söyler. Tersi bir durumda Yahûdîlere ait görüşe meyiletmesi gerektiğini ifade eder.¹⁴³

Sonuç

Mu'tezilî âlimlerin mûcize tasnifinde kabul ettikleri Allah'ın gücü altında meydana gelen türde gerçekleşen mûcizeleri Nazzâm, kümûn ve zuhûr olarak adlandırdığı tabiat sistemiyle açıklar. Allah'ın dünyayı tek bir anda yarattığını ve bütün nesnelere birbirlerinin içine gizlediğini söyler. Nesnelere birbirlerinin içine geçmiş bir halde bulunmasına kümûn, zamanı gelen veya dış müdâhaleyle içeride gizli olan alt bileşenlerden birinin veya birkaçının nesnenin dışına çıkmasına zuhûr adını verir. Bu sistemde mûcizenin meydana gelişi, yoktan var oluş değil, saklı olanın Allah tarafından ortaya çıkarılmasıdır. Ona göre Allah'ın kudreti altında yer alan türde meydana gelen mûcizeler, Allah'ın bir cismi yoktan var edişi değil, tabiatının akışına aykırı olarak anlık doğrudan müdâhaleyle cisimde gizli olanı ortaya çıkarmasıdır. Bu gizli olanın daha önce hiç ortaya çıkmaması nedeniyle insanlar tarafından bilinmesi ve gözlemlenmesi mümkün değildir.

¹⁴⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/70-73.

¹⁴¹ Kalb, sözlükte “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek” gibi anlamlara gelir. Bk. Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 229.

¹⁴² Câhız'a göre Ebû Bekir el-Esam ve Hişam b. Hakem bu durumun “mesh” le değil “kalb”le olduğunu söylemişlerdir. Onlar Allah'ın bir hardal tanesini onun cisminde, uzunluğunda, genişliğinde bir artırma yapmaksızın değiştirmesinin (kalbetmesi) mümkün olduğunu kabul etmişler, benzer bir durumun insan için de geçerli olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Allah insanı da bedeninden, uzunluğundan ve genişliğinden herhangi bir eksiltme yapmaksızın başka bir varlığa dönüştürebilir. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/73.

¹⁴³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/74.

Nazzâm, Kur'an'da geçen gayb haberlerini yaratılmışların gücü altında yer almayan mûcize türünde kabul etmesi nedeniyle insanların, bu haberlerin bir benzerini yapmaları ve getirmelerinin imkânsız olduğunu savunur. Çünkü bu haberler, Allah'ın peygamberine bildirdiği türden olup yaratılmışların gücü altında değildir. Yaratılmışların gücü altında yer alan türde kabul ettiği Kur'an'ın te'lif ve nazmının ise, mûcize olmadığını, bu nedenle Arapların ona muâraza edebilecek güce sahip olduklarını, fakat Allah'ın onları muârazadan engellemesiyle Kur'an'ın mûcize olduğunu öne sürer.

Kaynakça

Altıntaş, Hayranî. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhir el-. *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhir el-. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1346/1928.

Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-narencât*. Thk. Richard J. McCarty. Beyrut: el Mektebetü's-Şarkıyye, 1377/1958.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 Cilt. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evlâduhu, 2. Basım, 1385/1965.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. "Huvecü'n-nubuvve". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3/223-281. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*. Ed. Abdullah Kahraman. 5/573-604. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak-Haziran 2014), 143-168.

- Coşkun, Ahmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Yusuf İmâmü'l-Haremeyn el-. *eş-Şâmil fi usûlid-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşar. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1389/1969.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdi. *Min Şüyûhi'l-Mûtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*. Kâhire: Dâru'n-Nedîm li's-sahâfeti ve'n-neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 1989.
- Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer- Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Ess, Josef Van. "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". Çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 267-286.
- Ess, Josef Van. "Abû Eshâq al-Nazzâm". *Encyclopedia Iranica*. Ed. Ehsan Yarshater. 1/275-280. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmail el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Nşr. Helmut Ritter. Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *Nihâyetü'l-i'câz fi rivâyeti'l-i'câz*. Thk. Nasreddin Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbn Râvendî el-mülhid*. Thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitab, 2. Basım, 1442/1993.
- Hillî, Cemâleddîn Ebû Mansur Hasan b. Yusuf el-Mutahhar Allâme el-. *Menâhîcu'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. Thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Kum: Yârân, 1416/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelûsî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-a'râz*. Nşr. Sâmi Nasr Latîf-Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1975.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensârî. *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-teklîf li'l-Kâdî Abdilcebbâr cemea el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh*. Thk. Ömer Seyyid Azmî. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl IX (ettevlâd)*. Thk. Tevfik Tavitl- Sâid Zayid. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1383/1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XVI (îcâzü'l-Kur'an)*. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin. Kahire. t.y.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. Çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mûcize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 31-60.

Kur'an-Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 12. Basım, 2011.

Martin, Richard Carleton. *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracle: Being Probably the bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyâdat al-sharh by Ebû Rashid al-Nîsâbü'rî (Died First Half of the Fifty Century A. H.)*. Michigan: New York University. Doktora Tezi/Ph. D. Dissertation, 1975.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habib el-. *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-Maverdî*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

Necrânî, Takıyyüddin Muhtar b. Mahmûd el-Ucâlî en-. *el-Kâmil fi'l-istiksa fi mâ belegana min kelâmi'l-kudema*. Thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.

Neşşâr, Alî Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd en-. *Ziyâdâtü'ş-şerh (A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles: Being Probaply the Bâb ala l-Nubuvvah from the Ziyâdât al-Sharh by Abû Rashid al-Nîsâbü'rî (Died First Half of the Fifth Century A. H. içinde), nşr. Richard C. Martin*. Michigan: New York University, 1975.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Taşçı, Özcan. “Necrâni, Takıyyüddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelamı*, Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kümûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDÎ'DE KİTÂB-I MUKADDES BAĞLAMINDA HZ.
MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNİ İSPAT*

Tarık TANRIBİLİR
Öğretim Görevlisi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmaniye
Lecturer, Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology, Osmaniye/Turkey
tariktanribilir@osmaniye.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4276-9972
ror.org/03h8sa373

Esrâ HERGÜNER
Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat Fakültesi, Osmaniye
Research Assistant, Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology, Osmaniye/Turkey
esraherguner@osmaniye.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4861-520X
ror.org/03h8sa373

Öz

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren herhangi bir dine sahip olmayan bir toplum bulunmamaktadır. İnsan, yaratılışına kodlanan inanma ihtiyacını Tanrı'ya yönelerek karşılamaktadır. Dolayısıyla tarihte ve günümüzde herhangi bir dine sahip olmayan insanlara ve toplumlara rastlanılmamaktadır. Semavî inanışlarda Tanrı, insanı yeryüzünde yalnız bırakmamış, mesajlarını insanlığa ulaştırması için peygamberler seçmiştir. Tanrı-insan iletişimde önemli bir kurum olan nübüvvet, kelim ilminin temel konularından biridir. Peygamberler, hakikat yolculuğunda insanlar için rehberlik yapmayı ve onları kurtuluşa erdirmeyi amaç edinmişlerdir. Ayrıca Tanrı, peygamberleri aracılığıyla yeryüzüne müdahalelerde bulunmaktadır. Bu inanç doğrultusunda insanlar, dünyada sıkıntıya düştüklerinde ya da acizliklerini hissettiklerinde Tanrı tarafından gönderileceğine inandıkları bir kurtarıcı beklentisine girmektedirler.

Dinler tarihi araştırmalarında yeryüzünde Şintoizm dışındaki neredeyse tüm dinlerde beklenen kurtarıcı inancı bulunmaktadır. Kurtarıcının vasıfları hakkında ortak benzerlikler bulunmakla birlikte ait olduğu dinin ortaya çıktığı sosyo-kültürel şartları ve coğrafi konumu itibarıyla farklılıklara da rastlanılmaktadır. Bu kurtarıcılar dünyada felaketlerin yaşandığı, ahlaken çöküntünün görüldüğü kaos ortamında ortaya çıkacaklardır. İnsanları bu kargaşa ortamından uzaklaştıracaklar, onlara mutluluk ve esenlik getirip kurtuluşa erdireceklerdir. Yahudilik ve Hristiyanlıkta da kurtarıcı inancı yer almakla birlikte Müslümanlar bu dinlerde beklenen kurtarıcının Hz. Muhammed olduğunu kabul etmektedirler. Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiği inancına sahip olan Müslüman düşünürler, Kitâb-ı Mukaddes'ten konuya ilişkin deliller bulmaya çalışmışlardır.

* Bu makale, 26-28 Nisan 2019 Adana Çukurova II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi'nde aynı yazarlar tarafından sunulan "Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Dair İşaretler (Şemsüddin es-Semerkandî Örneği)" adlı bildiriden genişletilerek ve geliştirilerek hazırlanmıştır.

Bu amaç doğrultusunda araştırmalarda bulunan İslâm âlimlerden birisi de Şemsüddîn es-Semerkindî (öl. 722/1322)'dir.

Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî hicri 7./13 asrın sonları ve 8./14. asrın ilk çeyreğinde Türkistan'da yaşamış önemli bir Türk-İslâm âlimidir. Semerkindî felsefe, mantık, matematik, münâzara, bahs ve astronomi gibi çeşitli alanlarda önemli eserler vermiş zengin yönlü bir ilim insanıdır. Şemsüddîn es-Semerkindî eserleriyle ilim ve felsefe tarihine adını yazdırmış önemli düşünürlerdendir. O, sisteminin merkezine mantık ilmini alarak hemen her alanda eleştirel ve analitik üslup benimsemiştir. Onun yapıcı eleştirileri, Yunan filozoflardan İslâm filozoflarına oradan da felsefî kelimeler temsilcilerine kadar birçok düşünürün fikirlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Semerkindî, bütün bunların yanı sıra Hıristiyan ve Yahudi inanç sistemini, Seneviyye ve Mecûsiyye gibi dinleri, natüralist filozofların Allah-âlem ilişkisi öğretilerini de aklî ve naklî deliller ışığında eleştirmekten geri durmamıştır.

Aklî ilimlerde temayüz eden Semerkindî, ilâhiyat birikimiyle de kendisini göstermiştir. O, olağanüstü entelektüel ilgiyle Kitâb-ı Mukaddes'e ilişkin bazı anahtar kavramlar ve ilâhî kodları analiz ederek İslâm dininin peygamberi Hz. Muhammed'in sadakatiyle ilgili özgün çıkarımlarda bulunmaktadır. Semerkindî, Hz. Muhammed'in nübüvvetine işaret olarak değerlendirdiği kimi Tevrat ve İncil pasajlarını dil, mantık ve şeriat kuralları ekseninde yorumlayarak Hz. Muhammed'in müjdelenen son peygamber olduğu sonucuna varmaktadır. Onun bu konuda üzerine en çok eğildiği kavramsal çerçeve Paran dağı, Paraklit, Hz. Musa'ya teşbih ve İsmâiloğullarına verilen müjdelere oluşmaktadır. Semerkindî sözü geçen kavramlardan hareketle Hz. Muhammed'in zuhur ettiği coğrafya, sahip olduğu nitelikler ve soyuyla ilgili çıkarımlarda bulunur. Semerkindî ayrıca Hz. Muhammed'in meşruiyetinin temelini oluşturan diğer şeriatların nesih edilip yerine İslâm'ın ikame edilmesi ve onun evrensel bir peygamber olduğu gibi esaslara yönelik Ehl-i Kitap tarafından yöneltilen eleştirilere de cevap vermektedir. Semerkindî'nin önemli bir ayrıcalığı da onun iddialarını yalnızca teorik boyutta temellendirmeyip aynı zamanda Ehl-i Kitap önderleriyle fiili münazaralara da girişmesidir. Semerkindî, çoğu iddiasında tatmin edici analitik/burhânî bir tavır sergilese de bazı iddialarında ise karşı tarafı ilzama dayalı sofistik/cedelî bir yaklaşım sergilemektedir. O, genel anlamda beşâret geleneğine bağlı kalsa da muhakkik kimliğinin etkisiyle gelenek içerisindeki aynı delillere farklı bir perspektif ve güçlü bir muhakeme kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Peygamberlik, Hz. Muhammed, Beklenen kurtarıcı, Beşâirü'n-nübüvve, Kitâb-ı Mukaddes, Şemsüddîn es-Semerkindî.

PROOF OF THE PROPHETHOOD OF THE PROPHET MUHAMMAD IN THE CONTEXT OF THE BIBLE IN SHAMSUDDİN AL-SAMARQANDĪ

Abstract

Since the beginning of human history, there has been no society that did not have any religion. Man meets his need to believe, encoded in his nature by turning to God. God has not left humans alone in their journey on earth, and from time to time, He has intervened in the world through his prophets. The prophethood, which constitutes one of the main subjects of theology, is an important institution in God-human communication. The messengers chosen by God convey to people the information that they received through revelation and offer teachings that will bring them to salvation. The idea of salvation by God when suffering or feeling helpless has driven people to the expectation of a savior.

Nearly all religions except Shintoism have the awaited savior belief in the world. Accordingly, the savior will emerge in an environment of chaos where disasters are experienced, and a moral collapse is observed. The expected savior will drive people away from this turmoil, bring them happiness, well-being, and lead them to salvation. Although there is a savior belief in Judaism and Christianity, Muslims claim that the awaited savior in these religions is Muhammad. Muslim thinkers who believe that Muhammad was heralded in previous scripts, tried to find evidence on the subject from the Bible. One of the Islamic scholars who did researches for this purpose is Shamsuddin al-Samarqandi.

Shamsuddin Mohammed b. Ashraf al-Husayni al-Samarqandi is an important Turkish-Islamic scholar who lived in Turkestan at the end of the 7th century and the first quarter of the 8th century. Samarqandi is a versatile scholar who produced important works in various fields such as philosophy, logic, mathematics, discussion,

debate and astronomy. Shamsuddin al-Samarqandi is one of the eminent scholars who have written his name in the history of science and philosophy with his works. He adopted a critical and analytical style in almost every field, putting the science of logic at the center of his system. His constructive criticisms had an important function in understanding and interpreting the ideas of numerous thinkers, from Greek philosophers to Islamic philosophers and representatives of philosophical theology.

In addition to all these, Samarqandi did not hesitate to criticize the Christian and Jewish belief systems, religions such as Sanawiyyah and Zoroastrianism, and the teachings of the naturalist philosophers regarding the relationship between God and the world in the light of rational and scriptural evidence. Samarqandi, who distinguished himself in rational sciences, also showed himself with his background in theology. Due to his exceptional intellectual interest, he analyzes some key concepts and divine codes related to the Bible, making original inferences about the loyalty of Muhammad, the prophet of Islam. Samarqandi interprets some passages of the Torah and the New Testament, which he considers as signs of Muhammad's prophethood, in the axis of language, logic and the rules of shariah, and concludes that Muhammad is the last prophet to be announced. The conceptual framework that he mostly focuses on in this regard contains Mount Paran, Paraklite, comparison with Moses, and the good news given to the Ishmaelites. Samarqandi makes inferences about the environment in which Muhammad appeared, his qualities, and his lineage, based on the aforementioned concepts. Samarqandi also responds to the criticisms raised by the Ahl al-Kitab about the principles, such as the abolition of other religious rules constituting the basis of Muhammad's legitimacy and establishment of Islam instead, and him being a universal prophet. An important privilege of Samarqandi is that he not only grounds his claims on a theoretical scale but also engages in debates with the leaders of the Ahl al-Kitab. Although Samarqandi exhibits a satisfactory analytical attitude in most of his claims, he displays a sophisticated approach based on the method of coercion (ilzām) in some of his claims. Although he adheres to the tradition of beshair al-nubuwwah in general, he gives a different perspective and strong reasoning to the same evidence within the tradition with the effect of his identity as a verifier (muhaqqik).

Keywords: Kalām, Prophethood, Muhammad, Awaited savior, Beshāir al-nubuwwah, Bible, Shamsuddin al-Samarqandi.

Atf / Cite as: Tanrıbilir, Tarık – Hergüner, Esra. “Şemsüddîn es-Semerkindî’de Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Hz. Muhammed’in Peygamberliğini İspat”. *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 617-641. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.810849>

Giriş

İnsan, yeryüzü yolculuğuna başladığı andan itibaren kendisine kodlanmış olan inanma duygusunun da etkisiyle aşkın bir varlık arayışına girişmiştir. Bu arayışın sonucunda yaratıcı bir Tanrı’ya yönelme söz konusudur. Dolayısıyla tarihte ve günümüzde herhangi bir dine sahip olmayan insanlara ve toplumlara rastlanılmamaktadır. İlahî dinlerde Tanrı, insanla olan iletişimini peygamberler aracılığıyla sağlamaktadır. Tanrının seçmiş olduğu bu elçiler, insanlara vahiyyle aldığı bilgileri iletmekte ve onları kurtuluşa erdirecek öğretiler sunmaktadır. Bu vazifeyle görevlendirildiği kabul edilen ilk peygamber Hz. Âdem’dir. Onun bu vasfı tüm semavî dinler tarafından onaylanmaktadır. Son peygamber hususunda ise ilâhî dinler arasında birlik söz konusu değildir. İslâm dininin son peygamber olarak bildirdiği ve onunla nübüvvet kurumunun nihayete erdiği elçi Hz. Muhammed’dir. Ancak Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından onun nübüvveti inkâr edilmektedir.

Peygamberler, geldikleri toplumlarda görevlerinin hakikatini kanıtlamak amacıyla birtakım mucizeler göstermişlerdir. Hz. Muhammed’in en büyük mucizesi ise Kur’ân

olarak değerlendirilmektedir. Akli mucize olarak kabul edilen Kur'ân dışında onun geçmiş peygamberler tarafından müjdelenmesi de akli mucizelerine dâhil edilmektedir. Hz. İsa tarafından önceden müjdelendiği Kur'ân'da açıkça belirtilmektedir.

İslâm devleti sınırlarının genişlemesiyle birlikte Müslümanların Ehl-i Kitap'la olan iletişimleri de artmıştır. Müslümanlar, Ehl-i Kitap'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmeleri karşısında onun nübüvvetinin gerçek olduğunu savunmaya çalışmışlardır. Bu mücadelelerin temelinde ise Kur'ân'da Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelenmesi yatmaktadır.¹ Bu doğrultuda İslâm düşünürleri kutsal metinlerdeki pasajlardan yola çıkarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlamak istemişlerdir. Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda bildirilmesi *beşâirü'n-nübüvve* terkihiyle kavramsallaşmıştır. Çalışmamızda bu kavram irdelenecek, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin müjdelenmesiyle ilişkilendirilen beklenen kurtarıcı inancının dinlerdeki tezahürü hakkında bilgi verilecek ve en nihayetinde de Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Tevrat ve İncil pasajlarını yorumlayarak Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelenmesine dair değerlendirmelerini inceleyeceğiz.

1. Beşâirü'n-Nübüvve

Beşâir, kelimesi sevinmek, müjdelemek ve sevindirmek anlamına gelen beşere fiilinden türeyen bişare sözcüğünün çoğul halidir. Bişare, iyi haber ve müjde anlamını da taşımaktadır.² Cürçânî (öl. 471/1078-79) beşâret sözcüğünü yüzu değiştirecek nitelikte doğru her haber olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bu kelimenin iyi ve kötü haber için kullanılabileceğini ancak iyi haber manasında kullanımının daha yaygın olduğunu dile getirmektedir.³ Dolayısıyla bu kelimenin olumlu bir anlam taşıdığını söylemek mümkündür. Terkihin diğer sözcüğü nübüvve ise Hz. Muhammed'e hasredilmiştir. İstilâhi bakımından beşâirü'n-nübüvve, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin haber verilmesi ve onun peygamberliğinin doğrulanmasını kanıtlayan mucizeler, belgeler, farklı hâdiseler ve haberlerdir.⁴

Beşâirü'n-nübüvve aynı zamanda bir literatürü de ifade etmektedir. Bu literatür Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceki kutsal kitaplarda müjdelendiğini haber veren metinler ve bu konuya dair yazılan eserleri kapsamaktadır. Hz. Muhammed'in

¹ Kur'ân Yolu (Erişim 14 Ekim 2020), es-Saf 61/6; el-En'âm 6/20; el-Bakara 2/146.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut, Dâru's-Sadîr, trs), "bşr", 4/59; Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, çev. Mahmud Çanga (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 88; Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/192.

³ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Mücemu't-târifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî, (Kahire: Dâru'l-Fazilet), "bişâre", 42.

⁴ Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", 5/192; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), "Beşâirü'n-nübüvve", 50; Fadıl Aygân, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 29.

peygamberliğinin ispatına dair kaleme alınan eserler için a'lâmü'n-nübüvve ve delâilü'n-nübüvve gibi kavramlar da kullanılmaktadır.⁵

Beşâirü'n-nübüvve kavramının çıkış noktası olarak Kur'ân-ı Kerim gösterilir. Nitekim Kur'ân'da son peygamber olan Hz. Muhammed'in Hz. İsa tarafından önceden bildirilmesi⁶ bu görüşün kaynağı sayılmaktadır.⁷ Yine onun nübüvvetinin Tevrat ve İncil'de bildirildiğini ve kitap ehlinin onu kendi çocukları gibi tanıdığını ifade eden ayetler de bulunmaktadır.⁸ Bu ayetler baz alınarak, İslâm'ın ilk döneminde Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önceden müjdelendiğine dair bilgilerin karşılığı, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde aranmıştır. Beşâirü'n-nübüvve hususu Ehl-i Kitap'la yapılan polemiklerde tahrifât probleminde sonraki en önemli konu sayılmaktadır.⁹ İslâm devletinin sınırlarının, Ehl-i Kitap mensuplarının yaşadığı coğrafyayı kapsayacak şekilde genişlemesiyle beşâirü'n-nübüvve hususuna dair tartışmalar giderek çoğalmıştır. Sonraki dönemde ise beşâret konusu Ehl-i kitap ile Müslümanlar arasında tartışılan önemli konulardan biri haline gelmiştir.¹⁰ İki grup arasında büyük önem arz eden bu tartışma konusunda İslâm âlimleri tarafından müstakil eserler de kaleme alınmaya başlamıştır.

Beşâret konusuna dair ilk müstakil eser Ali b. Rabben et-Taberî'ye (öl. 251/865) ait olan *ed-Dîn ve'd-devle fî isbati nübüvveti Muhammed*'dir. Taberî'nin bu eseri Fuat Aydın tarafından dilimize çevrilmiştir.¹¹ Klasik döneme ait bir diğer eser olarak Saîd b. Hasan el-İskenderânî'nin (öl. 720/120) *Mesâlikü'n-nazar fî nübüvveti seyyidi'l-beşer* gösterilebilir. Modern dönemde de beşâret konusuyla ilişkili birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları Rahmetullah el-Hindî'nin (öl. 1328/1891) *İzhârü'l-hak*, Abdülahad Dâvud'un (öl.1930?) *Muhammed in the Bible*, Hüseyin el-Cisr'in (öl. 1326/1909) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye*, Ahmet Mithad Efendi'nin (öl. 1330/1912) *Beşâir-i sîdk-ı nübüvvet-i Muhammediyye*, M. H. Durrânî'nin *Muhammad: The Biblical Prophet*, Ahmed Hicâzî es-Sekka'nın *el-Bişâre bi-nebiyyi'l-İslâm fî't-Tevrât ve'l-İncil*, Mevlânâ Abdülhak Vidyarthi'nin *Muhammad in World Scriptures*, Kais el Kalby'nin *Prophet Muhammad the last messenger in the Bible*, Jamal Badawi'nin *Muhammed in the Bible* ve Ahmet Deedat'ın *What the Bible says About Muhammad*'dir.¹²

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdenmesine dair müstakil eserler haricinde kelâm kitaplarında da bu konuya dair bilgilere rastlanılmaktadır. Beşâirü'n-nübüvve konusunun kelâm kitaplarında yer almasının sebebi, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin

⁵ Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", 5/192; Topaloğlu-Çelebi, "Beşâirü'n-nübüvve", 50.

⁶ es-Saf 61/6.

⁷ Ayğın, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 17.

⁸ el-En'âm 6:20; el-Bakara 2/146.

⁹ Mehmet Aydın; *Müslümanların Hristiyanlara Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 184.

¹⁰ Ayğın, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 18; Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 185.

¹¹ Bk. Ali b. Rabben et Taberî, *Yahudi ve Hristiyan Kutsal Kitaplarındaki Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012).

¹² Ayğın, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 20.

ispatını sağlama hususunda delil olarak öne sürülmesidir. Eserlerinde beşâret konusuna yer veren İslâm kelâmcılarından biri de Şemsüddîn es-Semerkindî'dir. Semerkandî, es-*Sahâifü'l-ilâhiyye* adlı çalışmasında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki kitaplarda yer alması hususuna değinmiştir. Çalışmamızda Semerkandî'nin beşâirü'n-nübüvve konusuna yönelik düşüncelerini incelemeye başlamadan önce Hz. Muhammed'in kutsal kitaplarda müjdelenmesiyle ilişkilendirilen kurtarıcı beklentisine değinmek istiyoruz.

2. Kurtarıcı Beklentisi ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği

İnsan yaratılışı gereği inanma duygusuna sahip bir varlıktır. Nitekim tarih içerisinde herhangi bir inanca sahip olmayan insanlara ve toplumlara rastlanılmamaktadır. Aşkın bir varlığa inanma duygusuna sahip olan kişiler bu sayede mutluluğa ve kurtuluşa erişeceklerini düşünmektedir. Aciz bir varlık olan insanlar, çaresiz kaldıklarında veya sıkıntılarla karşılaştıklarında yaratıcı varlığın kendilerine yardım edeceği inancına sahiptirler. Bu yardım bazen Tanrı'nın göndereceği kurtarıcı vasıtasıyla gerçekleşecektir. Nitekim dinî öğretilerde kişinin başkası tarafından kurtarılma ilkesi de öne sürülmektedir.¹³ Dinler tarihi araştırmalarında değişik din ve kültürlerde, farklı isimleri bulunan kurtarıcıların olduğu görülmektedir.¹⁴

Beklenen kurtarıcı inancı Şintoizm dışındaki neredeyse tüm dinlerde bulunan ortak bir fenomendir. Kurtarıcının vasıfları hakkında ortak benzerlikler bulunmakla birlikte ait olduğu dinin ortaya çıktığı sosyo-kültürel şartları ve coğrafi konumu itibariyle farklılıklara da rastlanılmaktadır. En eski kurtarıcı beklentisinin Sümerlere kadar uzandığını söylemek mümkündür. Nitekim Sümer yazıtlarında bu inanca dair kalıntılar da bulunmaktadır. Yine Sümer şairleri tarafından Kral Ur-Nammu ve diğer hükümdarlar için abartılı söylemler içeren birçok ilâhi kaleme alınmıştır. Yazılan ilâhilerde kralların sahip olduğu karakterlerden bahsedilmeyip halkın özlemini içerdiği ve hayalini kurduğu Sümerli kurtarıcı tipi çizilmiştir. İlâhilerde bahsedilen krallar doğuştan insan ve Tanrı olarak iki şekilde düşünülmüştür.¹⁵ Kralların gerçek ebeveynlerinin isimlerine de nadiren değinilmektedir. Onların Tanrısal yönlerine dair ifadeler kısa olup, bazen çelişkiler barındırmaktadır. Bu şairler ilâhilerde kralların soyu hakkında da bilgi vermektedirler. Örneğin Kral Hammurabi (M.Ö. 1728-1686), babasının Marduk olmasıyla övülmüştür.¹⁶ Sümerlerde mehdiliğini ilan eden ilk hükümdarın Kral I. Sargon (M.Ö. 2350 yılları) olduğu öne sürülmektedir.¹⁷ Hammurabi'nin de kurtarıcı olduğuna inanılmaktadır.¹⁸

¹³ Joachim Wach, "Dinler Tarihi ve Din Felsefesinde Kurtarıcı ve Kurtuluş", çev. Ali Coşkun, *Mesih Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Haberler*, ed. Ali Coşkun, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 146.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017).

¹⁵ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, (İstanbul: Kabaçlı Yay., 1998), 331.

¹⁶ Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 331.

¹⁷ Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", 5/192.

¹⁸ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, (Isparta: Fakülte Yayıncılık, 2011), 235.

Kurtarıcı inancı Sümerler'in yanı sıra ilkel kabileler de görülmektedir. Yeni Gine kabilesi Mensren, Aztek kabilesi Quetzalcoatl, Algonkin kabilesi Tsakabec, Manomi kabilesi ise Manubush isimli kurtarıcıyı beklemektedirler. Eski Mısır'da beklenen kurtarıcı ise Ameni'dir. Bu kurtarıcılar ortaya çıkmadan önce kaos ortamı yaşanmaktayken onların etkisiyle bu ortam yerini huzur ve mutluluğun hüküm sürdüğü atmosfere bırakacaktır.¹⁹

Son kurtarıcı inancının görüldüğü dinler arasında Hint dinleri de bulunmaktadır. Hinduizm'deki beklenen kurtarıcı Kalki'dir. O, yeryüzüne geldiğinde dünyayı ahlaksızlık ve kargaşadan arındıracak, insanları mutluluğa eristirecektir.²⁰ Kurtarıcı Kalki'nin annesi ismi Somti/Sumatri, babasının adı ise Vişnuyasa'dır.²¹ Somti emin olunan kişi manasına gelmekte olup Vişnuyasa da Allah'ın kulu anlamındadır.²² On bin kişilik orduyla düşmanlarına meydan okuması, çokça yoldaşa sahip olması ve bu yoldaşlarıyla beraber hareket edecek olması beklenen kurtarıcı Kalki'nin özellikleri arasında aktarılmaktadır.²³

Yukarıda anlatılan özelliklerinden dolayı Muhammed Hamidullah (öl.2002), Hz. Muhammed'in Hinduizm'deki beklenen kurtarıcı olduğunu iddia etmektedir. Hamidullah, Kalki'nin anne babasının ismi ile Hz. Muhammed'in ebeveynlerinin isimlerini benzer bulmaktadır. Ona göre Kalki'nin üç yüz kişi ve on bin kişiyle yapacağı savaşlar, Hz. Muhammed'in Bedir Savaşı ve Mekke zaferiyle bağdaşmaktadır. Hamidullah, kurtarıcının anlatıldığı Puranalar kitabının kelime anlamının da eskilerin yazıları manasında olduğunu aktarmakta ve bu bilginin Şuarâ sûresi 196. ayetteki *eskilerin yazıları* deyimiyile benzeştiğini dile getirmektedir.²⁴

Beşâirü'n-nübüvve hususunda müstakil bir eseri bulunan Vidyarthi de aynı görüşü savunmaktadır. O, bazı Hindu kutsal metinlerinde bahsedilen kurtarıcının özellikleriyle Hz. Muhammed'in vasıflarını ilişkilendirmektedir. Vidyarthi'ye göre Puranalar arasında kabul edilen ve istikbalde vuku bulacak olaylardan bahseden bölüm Bhavisha Puran'da Hz. Muhammed'in özellikleri zikredilmiştir. Bu metinde Malekhalı, yani yabancı bir bölgede yaşayan, yabancı bir lisan konuşan ruhsal bir öğretmenin ortaya çıkacağı bildirilmektedir. Bu ruhsal bilgin kendi yoldaşlarıyla zuhur edecek ve onun adı Muhammed olacaktır. Raja, Arap olan bu kişiyi Panchgavya ve Ganj nehrinde yıkayacak ve ona bağlı kalacağına dair söz verecektir.²⁵

¹⁹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 16, 17, 67, 33-43; Osman Cilacı, "Manzren", *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), 230; "Quetzalcoatl", 297; "Ameni", 28.

²⁰ Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnanç*, (Ankara: Otto Yayıncılık, 2017), 150.

²¹ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 68; Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 522; Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 42.

²² Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 522; Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 42.

²³ Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 41; Abdul Haque Vidyarthi, *Muhammad in World Scriptures*, (Lahore: Din Muhammadi Press, 1975) 3/1134; 1187.

²⁴ Hamidullah, *Aziz Kur'an*, 522.

²⁵ Bhavişya Purana; Prati Sarg Parv III; 3, 3, 5-6; naklen Abdul Haque Vidyarthi-U.Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz.Muhammed*, çev. Kemal Karataş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 35.

Hindistan'da etkin dinlerden biri olan Budizm'de de kurtarıcı inancı yer almaktadır. Budizm'in kurucu rolündeki Buda Şakyamani, kurtarıcının geleceğini haber vermiştir.²⁶ Budizm'de beklenen kurtarıcının adı Maitreya/maytreya'dır. Maytreya kelime anlamı olarak merhametli, sevimli, mesut, hamd eden ve rahmet manasındadır.²⁷ Kurtarıcı şu an Tusitya cennetinde yaşamaktadır.²⁸ Maytreya, gelmeden önce dünya, kötülüklerin ve zulmün çoğaldığı yer olarak tasvir edilmektedir. Bu dönemde insanların ömürleri oldukça kılacak ve yeryüzünde tek bir Buddha bile kalmayacaktır. Kurtarıcı Maytreya geldiğinde insanlar her türlü kötü ortamdan uzak bir yaşantıya sahip olacak ve huzur içerisinde yaşayacaklardır.²⁹

Hamidullah, Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiği ayeti³⁰ yorumlarken Budizm metinlerinin de bahsedilen kitaplara dâhil edildiğini iddia etmektedir. O, Guatama Buda'nın önceden haberini verdiği kurtarıcının Hz. Muhammed olduğunu savunmaktadır.³¹

Budizm'deki kurtarıcı Maytreya'nın isminin Arapça karşılığının *rahmet* olduğu kabul edilmektedir.³² Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesi³³ sebebiyle onun bu vasfının Maytreya ismiyle benzeştiği düşünülmektedir. Yine Hz. Muhammed ve kurtarıcı Maytreya'nın dinî misyonlarının benzer surette olması bu iki kişinin aynı şahıs olacağı düşüncesine götürmüştür.³⁴

Kurtarıcı inancının yer aldığı kadim dinlerden biri de Zerdüştlük/Mecûsîlik'tir. Zerdüştlük'teki kurtarıcının adı Saoşyant'tır. Kurtarıcının ismi Avesta'da Saoşyant Pehlevicede ise Soşyant ve Soşyans olarak bilinmektedir. Saoşyant'ın kelime manası kurtarıcı, yararlı, din önderi ve yardım edendir.³⁵ Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'da ondan açıkça bahsedilmektedir. Kurtarıcının vasıflarından biri olarak kaderi bilmesi aktarılmaktadır.³⁶ Kurtarıcı Saoşyant diğer kurtarıcılar gibi dünyada maddî ve manevî anlamda kötülüklerin zirveye eriştiği dönemde ortaya çıkacaktır.³⁷ Saoşyant, dünyaya yeniden düzen getirecektir.³⁸ O, yeryüzünde iyiliğin egemen olmasını sağlayacaktır.³⁹

²⁶ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 104.

²⁷ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 19; Cilacı, "Maitraya", 226.

²⁸ Alan Sponberg, "Maitreya", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell, Jr, (United States of America: Macmillan Reference USA, 2003) 1/507.

²⁹ Saya U Chit Tin, *The Coming Buddha Ariya Metteyya*, (Sri Lanka: The Wheel Publication, 1992), 16, 18, 19.

³⁰ eş-Şuarâ 26/196.

³¹ Aziz Kur'an, Muhammed Hamidullah, eş-Şuarâ 26/196.

³² Vidyanthy-Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, 100.

³³ el- Enbiyâ 21/107.

³⁴ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 77; Hamidullah, Aziz Kur'an, 522; Saya U Chit Tin, *The Coming Buddha Ariya Metteyya*, (Sri Lanka: The Wheel Publication, 1992), 16.

³⁵ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 539.

³⁶ Avesta (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012), Spentamamyuş Gatha:48/ 9.

³⁷ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 29-30, 37.

³⁸ Avesta; 13. Frawardın Yasht: 1/17.

³⁹ Şinasi Gündüz; "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 8/279.

Halkı ayağa kaldıracağı belirtilen Saoşyant'ın⁴⁰ hâkimiyeti bin sene sürecektir. Görevini tamamlayan kurtarıcı, evreni Tanrı Ahura Mazda'ya devredecektir.⁴¹

Hz. Muhammed'in birçok öğretisinin Zerdüşt öğretisiyle uyuşmasından dolayı kurtarıcı Saoşyant'ın Hz. Muhammed olduğu savunulmaktadır.⁴² Saoşyant'ın isminin âlemlere rahmet ve övülen anlamına geldiği iddiaları da Hz. Muhammed'in vasıflarıyla eşleştirilmektedir.⁴³ Bu gibi sebeplerden dolayı Zerdüştlük'teki kurtarıcının Hz. Muhammed olduğu düşüncesi savunulmuştur.⁴⁴

Kurtarıcı inancına rastlanılan bir diğer din Sâbiîlik'tir. Bu dinde âhir zamanda gelmesi beklenen kurtarıcının adı Praşai Siva'dır. Praşai Siva, son kral, son savaşçı anlamındadır.⁴⁵ Dünyanın sonunun geldiğini gösteren üç alamet⁴⁶ beklenmekte ve bu alametler gerçekleşince kurtarıcı ortaya çıkacaktır.⁴⁷ Praşai Siva, dünyaya hâkim olacak ve altın bir dönem başlatacaktır. Onun krallığında dünyada adalet, mutluluk ve huzur egemen olacaktır.⁴⁸

Beklenen kurtarıcı inancının görüldüğü dinlerden birisi Yahudilik'tir. Yahudilik'te Musa b. Meymûn tarafından belirlenen inanç esasları arasında kurtarıcı/mesih inancı yer almaktadır.⁴⁹ Beklenen kurtarıcı Mesih'tir. Mesih kelimesi elle sıvazlamak, yağ sürmek ve yağla meshetmek anlamındadır. İstilâh olarak ise yağ sürülmek veya yağla meshedilerek bir işe hasredilen, dinî bir görevi gerçekleştirmek için elverişli hale getirilen, Tanrı'nın kutsal bir görevle görevlendirilmiş olduğu kişi manasındadır.⁵⁰

Mesih kelimesi Eski Ahit'te Tanrı'nın göndereceği kurtarıcı anlamını tam olarak ifade etmemektedir. Nitekim Eski Ahit metinlerinde Davud soyuna bağlı bir kurtuluş ya da belirli bir kurtarıcı ismi belirtilmeksizin gelecek dönemde beklenen mutluluk ve kurtuluş döneminden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu çerçevede bir mesih ve mesihî dönem anlatılarına rastlanılmaktadır. Musa'nın liderliğiyle Mısır'dan çıkış⁵¹ olayının gelecekteki kurtuluş için örnek gösterilmesi, Davud soyunun devamlılığı,⁵² Yakub ve soyunun

⁴⁰ Avesta; 13. Frawardın Yasht 18/129.

⁴¹ Şinasi Gündüz, "Saoşyant", *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Konya: Vadi Yayıncılık, 1998), 332.

⁴² Vidyarthi- Ali, Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed, 100.

⁴³ Hamidullah, *Aziz Kur'ân*, 522.

⁴⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş., 2003), 1/85; Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", 5/192.

⁴⁵ Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, (İstanbul: Vadi Toplum Yay., 2016), 155.

⁴⁶ Beklenen üç alamet: Yıldız kayması, yedi denizin sularının kırmızı akması ve büyük bir fırtınanın çıkmasıdır.

⁴⁷ Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 155; Şinasi Gündüz, "Sabiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 486-487.

⁴⁸ Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 156; Gündüz, "Sabiilik", 486-487.

⁴⁹ Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınları, 2015), 147-148.

⁵⁰ Jacques Waardenburg, "Mesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/306.

⁵¹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2019), Say.24:7-8.

⁵² 2.Sa.7:8-16.

kutsanması⁵³ gibi söylemler mesih beklentisinin kaynağı olarak gösterilebilir.⁵⁴ Yahudilik'te mesih inancı her ne kadar krallık döneminden sonra ortaya çıkmış olsa da daha erken dönemlerde bu kurtarıcı inancının oluşmasını sağlayan birtakım hadiseler yaşanmıştır. Yahudi tarihinde yaşanan acı ve sıkıntı veren olaylar kurtuluş anlayışını büyük ölçüde etkilemiştir. Geçmişte büyük sıkıntıların yaşanmasından dolayı Yahudi toplumunda gelecekte büyük bir mutluluk ve kurtuluş umudu beklentisi bulunmaktadır. Kurtarıcı Mesih beklentisi de Altın Çağ düşüncesinin yansımasıdır. İsrail halkının parlak bir geçmişe sahip olmaması onları parlak bir gelecek anlayışına itmiştir. Bu manada Musa peygamber ilk kurtarıcı kabul edilmektedir. Musa peygamber, Yahudi halkını maddi sıkıntılardan, kölelikten, cehaletten ve manevi esaretten kurtarmıştır. Dolayısıyla Mısır'dan çıkış ile Yahudi halkının gelecekte kurtarılması arasında bir bağ kurulmaktadır. Musa peygamber ilk kurtarıcı, Mesih ise Yahudi toplumunun son kurtarıcısıdır. Gelecek olan kurtarıcıdan da Musa peygamber gibi birtakım özelliklere sahip olması beklenilmektedir.⁵⁵

Beklenen Mesih, gelmeden önce karanlık bir ortam tasavvur edilmektedir. Kudüs, harap ve hayvanların barındığı bir yere dönüşecektir.⁵⁶ Toplumda birtakım bozulmalar ortaya çıkacaktır. İnsanlar günah işlemeyi sıradanlaştıracak, günah işlemekten çekinenler Tevrat âlimleri tarafından bile hâkir görüleceklerdir.⁵⁷ Böylesi bir ortamda beklenen kurtarıcı Mesih, Beytlehem doğacaktır. İsrail'i Tanrı adına yönetecektir.⁵⁸ Tanrı Yahve, kurtarıcı Mesih'i evladı misali sahiplenmektedir.⁵⁹ Mîkâil onun doğumundan tüm dünyayı haberdar edecektir.⁶⁰

Kurtarıcı Mesih'in Kral Davud'un soyundan olması beklenilmektedir.⁶¹ Beklenen kurtarıcı, Davud'un tahtına oturacaktır. Mesih'in insanlara getirdiği barış, süreklilik arz edecektir. Mesih'in krallığı, doğruluk ve adaletten yana olacaktır.⁶² Dolayısıyla Kurtarıcı Mesih'in dönemi İsrail'in barış içinde yaşadığı bir ortam olarak tasvir edilebilir. Dünyaya doğruluğu yayacak olan kurtarıcı Mesih, barış ve esenliği sağlayacaktır.⁶³ Öyle ki vahşi hayvanlar, zarar verme mekanizmalarını kaybedecek,⁶⁴ kurtla kuzunun bir arada yaşayacağı bir ortam söz konusu olacaktır.⁶⁵ Mesih'in çağında insanların ömrü uzayacak,

⁵³ Yar.49:1-28.

⁵⁴ Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 71.

⁵⁵ Julius H. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1906), 14, 15, 17.

⁵⁶ Yşa.32:14.

⁵⁷ İbrahim Sarmış, *Hiz. İsa ve Mesih İnancı*, (İstanbul: Düşün Yay., 2015), 94.

⁵⁸ Mik. 5:2.

⁵⁹ Mez. 2:2.

⁶⁰ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 41.

⁶¹ Yşa. 7:14-16; Yer. 23:5-6.

⁶² Yşa. 9:7.

⁶³ Yşa. 2:4; 60:18.

⁶⁴ Lev. 26: 6; Yşa. 35:9; 11:1-9; Hez. 34:25.

⁶⁵ Yşa. 11:6.

yüz yaşında ölenler için genç ölüm şeklinde değerlendirmeler yapılacaktır.⁶⁶ Kutsal dağda kimseye zarar gelmeyeceği de açıkça zikredilmektedir. Yine Mesih döneminde dünya Tanrı'nın bilgisiyle dolacaktır.⁶⁷

Tanrı Yahve, kurtarıcıyı barışın yöneticisi, doğruluğun önderi haline getirecektir.⁶⁸ Böylelikle Tanrı'nın desteğini alan kurtarıcının bir diğer görevi de Yahudi cemaatini bir araya toplamak olacaktır. Böylelikle sürgündeki İsraililer ve dağılmış olan Yahudiler bir araya gelecektir.⁶⁹ Mesih'in en önemli görevi ise Tanrı'ya iman edilmesini sağlamaktır. Bu şekilde dinî görevleri bulunan Mesih, Tanrı'nın her şeyin sahibi olduğunu insanlara anlatacak ve herkese Tevrat'ı öğretecektir. Tanrı Yehova, ona her sabah vahyedecek ve o insanlara tebliğde bulunacaktır.⁷⁰ Özetle Mesih, Yahudilere özlemini duydukları yaşantıyı sağlayacaktır.

Beklenen kurtarıcı inancına sahip bir diğer din de Hıristiyanlık'tır. Hıristiyanlıkta, beklenen kurtarıcının kim olduğu açıkça bilinmektedir. Âhir zamanda geleceğine inanılan kurtarıcı, Mesih İsa'dır. Mesih İsa, inananları kurtarmak için tekrardan yeryüzüne geleceği dair inanç, Hıristiyanların iman esaslarından biridir.⁷¹ Erken dönem Hıristiyanlığında Eski Ahit'te bahsedilen beklenen Mesih'in Hz. İsa olduğu düşünülmekteydi. Sonraki dönemde ise Hıristiyanlık'taki Mesih düşüncesi ile Yahudilik'teki Mesih fikri birbirlerinden farklı bir hale gelmiştir. Çünkü Yahudilik'te gönderilen Mesih, Tanrı'nın kutsal görevle görevlendirdiği bir şahıs iken Hıristiyanlık'taki Mesih Tanrı'nın oğlu olup, onun bedenleşmiş halidir.⁷² Hıristiyanlıktaki Mesih inancı enkarnasyon düşüncesini barındırmaktadır.

Katolik inanç esasına göre Hz. İsa insanların kurtuluşu için gökten indirilmiş ve kutsal ruhun kudretiyle varlığa bürünmüştür. O, insan olan Meryem'den doğmuştur. Mesih İsa, insanların günahları yüzünden çarmıha gerilmiş ve acı çekerek ölmüştür. Ölümünden üç gün sonra da göğe çıkarılmıştır. İsa Mesih şu an babanın sağında oturmaktadır. O, hesap günü yaklaştığında yeniden dünyaya gelecek ve sonsuz hükümdarlığına kavuşacaktır.⁷³ Mesih İsa, ikinci kez dünyaya gelmeden önce dünyaya kötülükler egemen olacaktır. Bu kaos ortamında milletler birbirleriyle savaşacak ve hastalıklar çoğalacaktır. Aile üyeleri birbirlerini düşman olarak göreceklendir. Çocuklar ailelerine isyan edip onları öldürecek konuma geleceklerdir. Korkunç kargaşa ortamında Mesih, bulutlar arasında büyük güç ve

⁶⁶ Yşa. 65:20.

⁶⁷ Yşa. 11:9.

⁶⁸ Yşa. 60:17.

⁶⁹ Yşa. 11:12.

⁷⁰ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 101-102.

⁷¹ Katolik Kilisenin Din ve Ahlak İlkeleri. Erişim 12 Ekim 2020.

<https://www.meryemana.net/kilise/hiristiyalik-inancinin-aciklamasi-ikrari>

⁷² Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 93.

⁷³ 1 Ko. 5:1-4; Katolik Kilisenin Din ve Ahlak İlkeleri. Erişim 12 Ekim 2020.

<https://www.meryemana.net/kilise/hiristiyalik-inancinin-aciklamasi-ikrari>

görkemle ortaya çıkacaktır. Böylelikle kurtuluşun yaklaşacağı tasvir edilmektedir.⁷⁴ Mesih İsa'nın ne zaman geleceği konusunda hiç kimse bilgi sahibi değildir. O ansızın, kimsenin beklemediği bir anda dünyaya dönecektir.⁷⁵ O geldiğinde uyuyan sâlihler uyandırılacaktır.⁷⁶ Mesih İsa, insanlara sonsuzluk bahşedecektir.⁷⁷ Herkese yaptıklarının karşılığını verecek olan Mesih İsa, kavmini de yanına alacaktır.⁷⁸ Kurtarıcı İsa'nın siyasî misyonu bulunmamakta olup bin sene sürecek saltanatının sonunda şeytan ve Deccal'le savaşıacaktır. Bu savaşın sonunda şeytan, sonsuza dek ateşe atılacaktır.⁷⁹ Şeytanın ateşe atılmasından sonra kıyamet kopacaktır. Kıyametin kopmasını müteakip Mesih İsa insanları yargılayacak ve ebedî hayatı başlatacaktır.⁸⁰

Sonuç olarak kurtarıcı inancının neredeyse tüm dinlerde ortak bir fenomen olduğunu söylemek mümkündür. Bu fenomene dair beklenti çoğu Müslüman âlimler tarafından Hz. Muhammed'in son nebi olarak vazifelendirilmesine yorumlanmıştır. Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda geleceği müjdelenen elçi olduğu konusuna Kur'an referans gösterilmektedir.⁸¹ Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hristiyanlıkta müjdelenen şahıs olduğunu güçlendirecek başka bir etken ise Yuhanna İncili'nde bahsedilen *Paraklit/Faraklit*'tir.⁸² İslâm düşünürleri bu fikirler doğrultusunda Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin izini sürmüşlerdir.⁸³ Tarih boyunca Ehl-i Kitapla yapılan en önemli tartışma konularından biri de Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda müjdeleneceği olmuştur.⁸⁴

Beşâirü'n-nübüvve geleneği bağlamında Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçek olduğunu ispatlamaya çalışan âlimlerden biri de Şemsüddîn es-Semerkindî'dir. Çalışmamızda Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Kitâb-ı Mukaddes'teki pasajlardan yola çıkarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlama çalışmasına yer vermeden önce bu âlim hakkında birtakım bilgiler vermeyi uygun gördük.

3. Şemsüddîn es-Semerkindî

Tam adı Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî olan yazarımız hicri 7./13 asrın sonları ve 8./14. asrın ilk çeyreğinde Türkistan'da yaşamış önemli bir Türk-İslâm düşünürüdür. Semerkandî felsefe, mantık, matematik, münâzara, bahs ve astronomi

⁷⁴ Luk. 21:10-26; 21:27; Mar. 13:12.

⁷⁵ Mar. 13:36.

⁷⁶ Yu. 5:28.

⁷⁷ 1 Ko. 15:51-53.

⁷⁸ Va. 11:18; Yşa. 11: 4; Yu. 14:3.

⁷⁹ Yu. 18:6; Va. 20:7-10; Waardenburg, "Mesih" 29/306.

⁸⁰ Va. 20:12; Rom. 8:18-23; 1 Se. 4:14, 17.

⁸¹ el-A'raf 7/157.

⁸² Yu. 14:26.

⁸³ Müslümanlara göre Hz. Muhammed'den bahseden pasajlardan bazıları: Yar. 17:20; 49:10; Yas. 18:17; 32:21; 33: 2; Yşa. 21:6-9; 42:9-17; 60:1-7; 65:1-6; Dan. 2:31-45; Mat. 3:2; 4:17; 6:10; 10:7; 13:31-32; 20:1-16; 21:33-44; Luk. 9:2; 10:9; Yu. 14:15-16; 15:26; 16:7-8, 13-14.

⁸⁴ Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", 5/192.

gibi alanlarda önemli eserler vermiş çok yönlü bir ilim insanıdır. Yazarın ölüm tarihi hakkında en kuvvetli ihtimal, onun *el-Meârif fî şerhi's-sahâif* isimli eserinin Sül. Ktp. Lâleli, 2432/5 numarada kayıtlı nüshasının müstensihi, Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî'nin vermiş olduğu tarihtir. Bu nüshanın sonunda vefat tarihi olarak 702/1303 kaydının geçtiğini, ancak alt tarafına *ve işrîne* şeklinde bir tashih kaydının ilave edildiği görülmektedir. Buna göre, müellifin ölüm tarihinin 722/1322 olması daha isabetli düşünülmektedir.⁸⁵

Şemsüddîn es-Semerkandî birçok sahada eserler vererek ilim ve felsefe tarihine damga vurmuş önemli düşünürlerdendir. Sisteminin merkezine mantık ilmini yerleştiren Semerkandî, hemen her disiplinde eleştirel ve analitik üslubu benimsemiştir. Onun yapıcı eleştirileri, Yunan filozoflarından, İslâm filozoflarına oradan da felsefî kelâm temsilcilerine kadar birçok âlimin fikirlerinin anlaşılması, yorumlanması ve analiz edilmesinde önemli bir role sahiptir. Semerkandî, yalnızca İslâm mezhep ve düşünürlerini değil, Hıristiyan ve Yahudi gibi Ehl-i Kitap inanç sistemini, Seneviyye ve Mecûsîyye gibi dinleri, natüralist filozofların Allah-âlem ilişkisi hakkındaki ideolojilerini de aklî ve naklî deliller ışığında eleştirmekten geri durmamıştır.

Semerkandî'nin kelâm eserleri arasında *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve bunun şerhi *el-Maârif*'in daha çok öne çıktığını görmekteyiz. Semerkandî'nin en hacimli kelâm kitabı olan *el-Maârif*, müellifimizin diğer kelâm kitaplarındaki bilgilerin tamamına yakınına ihtiva eden zengin bir içeriğe sahiptir. Bu eserlerinin yanı sıra onun *el-Mu'tekadât*, *el-Envârü'l-ilâhiyye*, *Şerhü'l-lem'ati'r-râbi'a min envâri'l-ilâhiyye* ve *Risâletü'l-Akâ'id* gibi kelâmî eserleri de bulunmaktadır.⁸⁶

4. Şemsüddîn es-Semerkandî de Kitâb-ı Mukaddes ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlamak için ileri sürülen mûcizelerden birisi de geçmiş peygamberlerin onun peygamberliğini müjdelemeleri ve ilâhî kitaplarında onun peygamberliğine işaret etmeleri olarak gösterilmektedir.⁸⁷ Hz. Muhammed'in Kitâb-ı Mukaddes tarafından haber verildiğini iddia eden İslâm düşünürlerinden birisi de Şemsüddîn es-Semerkandî'dir.⁸⁸ O, Kitâb-ı Mukaddes'e ait bazı pasajları yorumlayarak

⁸⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *Kelâm Mecmuası*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 2432), 34a, 52b, 56b, 136b, 153b, 169a.

⁸⁶ İsmail Yürük, *Şemsü'd-dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (öl. 702/1302)'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 10-16; Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehl-i'l-İslâm*, thk.-trc-değ., İsmail Yürük - İsmail Şik, (Ankara: Araştırma Yay., 2011), 20-23.

⁸⁷ Ebu'l-Hasen Âmirî, *Kitabü'l-r'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, Thk. Ahmed Abdülhamid el-Gurâb, (Riyad: Dâru'l-Asâle, 1998) 201-209.

⁸⁸ İbrahim Kaplan, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Nübüvvet Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/4, (Nisan 2016), 756; Fadıl Ayğın, "Matürîdî Kelâmcı Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Hıristiyanlık Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, (Nisan 2014), 129-132.

buradan Hz. Muhammed'in vasıfları, soyu ve zuhur ettiği coğrafyayla ilgili birtakım çıkarımlarda bulunmuştur.

4.1. Eski Ahit'te Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Eski Ahit'te Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret olarak değerlendirilen özelliklerden birisi *Paran* kavramıdır. İlâhî vahyin tecelli ettiği bir yer olarak zikredilen *Paran* bölgesinin, Hz. Muhammed'in doğduğu ve vahye mazhar olduğu Mekke koordinatlarını vermesi onun önemli peygamberlik müjdelerinden birisi olarak değerlendirilmektedir.⁸⁹ Semerkandî, Tevrat'ta kurtarıcının ortaya çıkacağı bildirilen bölge ile Hz. Muhammed'in zuhur ettiği coğrafyanın örtüştüğünü iddia etmektedir. Nitekim Yasa'nın Tekrarı kitabında şöyle buyurulmaktadır: “Şöyle dedi: “RAB Sina Dağı'ndan geldi, halkına Seîr'den doğdu. Ve Paran Dağı'ndan parladı. On binlerce kutsalıyla birlikte geldi. Sağ elinde halkı için alev alev yanan ateş vardı.”⁹⁰ Semerkandî'ye göre bu pasajda zikredilen Seîr ve Paran dağları, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in doğdukları coğrafyaya işaret etmektedir. Nitekim Seîr Dağı, Hz. İsa'nın doğduğu Nasıra'ya yakın bir bölgede yer alırken, Paran Dağı ise Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği Mekke yakınlarındaki Irak yolunun sol cenahında bulunmaktadır.⁹¹ Dolayısıyla pasajlarda sözü geçen ve nübüvvet kurumunun parlak çağını yaşayacağı Paran Dağı'nın koordinatları Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği Mekke'ye işaret etmektedir. Semerkandî, Paran Dağı'na ilişkin coğrafi çıkarımını Tevrat'ın Yaratılış kitabında yer alan başka bir pasajla da desteklemektedir: “Çocuk büyürken Tanrı onunlaydı. Çocuk çölde yaşadı ve okçu oldu. Paran Çölü'nde yaşarken annesi ona Mısırlı bir kadın aldı.”⁹² Bu pasajda zikredilen Hz. İsmail'in yaşadığı Paran Çölü ile Hz. Muhammed'in zuhur ettiği Arabistan çölleri kastedilmektedir.⁹³ Bu pasaj, Paran Dağı'nın Mekke'yi işaret etmesine ilişkin en açık beşâret delili gözükmektedir. Nitekim Kur'ân'da Hz. İbrahim'in Hz. Hacer ve oğlu Hz. İsmail'i bıraktığı yer Mekke olarak ifade edilmiş⁹⁴ ve bu tarihî gerçeklik, kozmopolit Hicaz halkı tarafından sosyal kabul görmüştür. Sînâ Dağı, Seîr ve Paran Dağı koordinatlarının sırasıyla Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliklerinin tecelli ettiği coğrafya ile tam bir uyum ve mükemmel bir düzen içerisinde olması da bu pasajdaki beşâret özelliğini güçlendiren önemli bir husustur. Dolayısıyla İsmâiloğullarının türediği bir yer olarak tezahür eden Paran Dağı, onun soyundan gelen Hz. Muhammed ve soyunun yaşadığı Hicaz bölgesi olarak belirginleşmektedir.

Eski Ahit metinlerinde geleceğe dönük kurtarıcı beklentisinde yer alan dünyevî-siyasî hâkimiyet, adalet üzere yönetim, Allah ile vahye dayalı iletişim, ilâhî vahyin insanlara bildirilmesinde aracılık ve çeşitli ahlâkî meziyetler Hz. Muhammed'in genel karakteristik

⁸⁹ Rahmetullâh b. Halîlirrahmân el-Hindî el-Keyrânevî ed-Dihlevî, *Izhâru'l-hak*, (Riyad: el-İdâretü'l-'Amme li't-Tab' ve't-Terceme, 1989), 5/1134-1135.

⁹⁰ Yas. 33:2.

⁹¹ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, (Riyad: y.y., 1990), 423-424.

⁹² Yar. 21:20-21.

⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 423.

⁹⁴ İbrâhîm 14/37; el-Bakara 2/127-129.

özellikleriyle özdeşleştirilmiştir.⁹⁵ Semerkandî, Kitâb-ı Mukaddes'in kimi pasajlarında anlatılan peygamberlik vasıflarını Hz. Muhammed'in özellikleriyle bağdaştırmak suretiyle de onun peygamberliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Tevrat'ta Yasa'nın Tekrarı kitabında şöyle buyurulmaktadır: “Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağızından işiteceksiniz. Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek. Adıma konuşan peygamberin iletmiş olduğu sözleri dinlemeyeni ben cezalandıracağım. Ancak, kendisine buyurmadığım bir sözü benim adıma söylemeye kalkışan ya da başka ilahlar adına konuşan peygamber öldürülecektir. Bir sözün RAB'den olup olmadığını nasıl bilebiliriz?’ diye düşünebilirsiniz.”⁹⁶ Ona göre bu pasajlarda tasvir edilen iki özellik Hz. Musa'dan sonra yalnızca Hz. Muhammed'de bulunmaktaydı;

Bu özelliklerin ilki, Tanrı'nın “Onlara kardeşleri arasından” sözü gereği bu peygamberin, İsrâiloğullarından olamayacağıdır. Semerkandî bu pasajdaki *kardeşleri* ifadesini amcaoğulları şeklinde yorumlayarak, vaad edilen peygamberin İsmâiloğullarından gönderileceğini çıkarmaktadır. Semerkandî bu çıkarımını Ortadoğu örfünde amcalara baba, amcaoğullarına da kardeş denildiğini açıklayarak desteklemeye çalışmaktadır. Ayrıca bir şeyin kendisine izafe edilmesi dilsel açıdan doğru kabul edilmediği için zamirin İsrâiloğullarına dönük olması *kardeşleri* ifadesiyle İsmâiloğulları'nın kastedildiğini göstermektedir. Ayrıca *kardeşleri arasından* ifadesiyle İsrâiloğulları anlatılmak istenseydi bu ifadenin yerine, *kendileri arasından* veya *içlerinden* gibi bir ifadenin kullanılması gerekirdi. Semerkandî bu pasajı dilbilimsel ve kültürel açılardan inceleyerek gönderileceği müjdelenen kurtarıcı peygamberin İsmâiloğullarından olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Gramatik açıdan bir kelimenin kendisiyle aynı anlamda başka bir kelimeye izafe edilmesi, kısır döngüye ya da kelâmın gereksiz uzatılmasına neden olduğu için geçersiz sayılması ve İsrâiloğulları ile İsmâiloğullarının ataları Hz. İbrahim'e nispetle kardeş mesabesinde bulunmaları, bu pasajda müjdelenen peygamberin İsrâiloğullarından herhangi bir peygamber değil, İsmâiloğullardan gönderilen Hz. Muhammed olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Semerkandî'ye göre Hz. Muhammed'in söz konusu pasajda belirtilen ikinci özelliği ise onun yeni bir şeriata sahip olmasıdır. Zira Tanrı'nın *senin gibi* ifadesiyle yapılan teşbihin benzerlik yönü yeni bir şeriatla gönderilmektir. İnsanlık ve nübüvvet özellikleri daha önce geçen “Ona emrettiklerimi bildirecektir” sözüyle anlaşılabilirdi için buradaki benzetmenin yeni bir şeriata sahip olmak yönünden olması daha makuldür. Sözü geçen pasajların hitap ettiği Hz. Musa'dan sonra gelen peygamberler arasında Hz. Muhammed dışında yeni bir şeriata sahip peygamber gönderilmemiştir. Bu iki peygamber arasında gelen Hz. İsa İncil'de şöyle buyurmaktadır: “Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim.”⁹⁷ Hz. İsa'nın bu ifadelerinden onun yeni bir şeriat getirmediği anlaşılmaktadır. Ancak domuzun

⁹⁵ Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek*, 333.

⁹⁶ Yas. 18:18-21.

⁹⁷ Mat. 5:17.

mubah kılınması, cumartesi günü çalışmanın, sünnetin ve gusül abdestinin terk edilmesi Semerkandî'ye göre Hz. İsa değil, havariler aracılığıyla değiştirilmiş hükümlerdir.⁹⁸ Semerkandî bu pasajdaki benzetme yönünü yeni bir şeriatla gönderilmek olarak algılamıştır. Hz. Musa'dan sonra İsrâiloğullarından yeni bir şeriatla peygamber gönderilmediği için Hz. Musa'ya benzetilen peygamberin İsmâiloğullarından gönderilme ihtimali daha ağır basmaktadır. Nitekim bir kitap sahibi olan Hz. İsa da Semerkandî'nin referansta bulunduğu pasajda yeni bir şeriat getirmekle değil, mevcut şeriatı ikmal ve tahkim etmekle görevlendirildiğini açıklamıştır.

Semerkandî söz konusu pasajların anlam bütünlüğünü, “Ne zaman filan kavme filan oğullarından bir elçi göndersem ve o elçi ile onlara bir kitap indirsem elçinin sözüne kulak vermek onlara vâcip olur. Dinlemezlerse onlardan intikam alırım” şartlı önermesine benzetmektedir. Dolayısıyla Tanrı hakkında pasajlarda ileri sürülen peygamber gönderme şartının yalnızca varsayım olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Nitekim bu durumda Tanrı'nın abesle iştigal etmesi ya da peygamber gönderip göndermeyeceğini bilmemesi gibi bir durum söz konusu olur ki bunların tamamı Tanrı hakkında muhaldir.⁹⁹ Semerkandî söz konusu pasajı mantıksal açıdan şart ve cevap cümlelerinden oluşan şartlı bir önerme olarak değerlendirmektedir. Allah hakkında varsayımda bulunmak, gerçekleşeceğinin bilinmemesi halinde cehaleti, gerçekleştirilmeyeceği halde ifade edilmesi durumunda ise abesle iştigali gerektireceği için Allah'ın buradaki şart cümlesini gerçekleştirmesinden başka bir ihtimal gözükmemektedir. Aksi takdirde bu durum, Allah'a cehalet ve sefeh gibi O'nun yüce şanına yakışmayacak vasıfların nispet edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Allah'ın bu şartları taşıyan bir peygamber göndermesi kesinlik kazanmaktadır.

Ayrıca Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in doğal olarak dünyaya gelmesi, evlenmeleri, liderlik vasıfları, çeşitli konularda yenilik getirmeleri, hicret etmeleri, ilâhî vahyi yazıya geçirmeleri ve vefat etmeleri gibi hususlar aralarındaki benzerliklerin çeşitli boyutlarını gözler önüne sermektedir.¹⁰⁰

Hz. Muhammed'in soyunun Hz. İsmail aracılığıyla Hz. İbrahim'e ulaşması ve Kitâb-ı Mukaddes'te Allah'ın Hz. Hacer ve Hz. İsmail'e yönelik müjdeleri beşârete ilişkin önemli delillerdendir. Özellikle Hz. İsmail'in adı zikredilerek verilen müjdeler, Hz. Muhammed'in beşâretine ilişkin asıl pasajları oluşturmaktadır.¹⁰¹ Semerkandî, Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'in nesebiyle ilgili de bilgi verildiğini iddia etmektedir: “*Hacer doğuracak. Onun*

⁹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 423-424; Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*, thk. Abdullah Muhammed İsmail-Nazir Muhammed Nazir İyâd, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Türâs, 2017-2018), 2/1358-1359.

⁹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 426; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*, 2/1360-1361.

¹⁰⁰ İbrahim Halil Ahmed, *Muhammed fi't-Tevrâti ve'l-İncili ve'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1989), 67-68; Hindî, *Izhâru'l-hak*, 4/1122-1123.

¹⁰¹ Samuel b. Yahya b. Abbas el-Mağribî, *Bezlü'l-mechûd fi ifhâmi'l-Yehûd*, (Beirut/Şam: Dâru'l-Kalem/ed-Dâr eş-Şâmiyye, 1989), 91-92; Şehâbeddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Mısırî el-Karâfi, *el-Ecvibetü'l-fâhira anil-es'ileti'l fâcira*, (Kahire: Şirket Saîd Rafet li't-Tibâa, 1987), 417-418.

soyundan eli herkesten üstün birisi gelecek. Herkes elini saygıyla ona doğru uzatacak.”¹⁰² Bu pasajda belirtilen Hacer, Hz. Muhammed’in atası olan Hz. İsmail’in annesidir. Dolayısıyla Semerkandî, Hacer’in soyundan gelecek ve herkesin saygıyla selamlayacağı peygamberin Hz. Muhammed olduğunu iddia etmektedir.¹⁰³ Hz. İsmail hakkındaki söz konusu müjde Hz. Muhammed’in peygamberliğine yorumlanmıştır. Hz. İsmail’in soyundan onun şanını Hz. Muhammed’den daha çok yücelten başka birisi gelmediği için bu pasajda müjdelenen kurtarıcı peygamberin Hz. Muhammed olduğu çıkarılabilir. Nitekim Hz. Muhammed, İsrâiloğullarından sonra hem din hem de devlet otoritesini eline alarak geçmişte İsrâiloğullarının sahip olduğu nübüvvet ve mülkiyeti şahsında birleştiren güçlü bir peygamberlik icra etmiştir.

4.2. Yeni Ahit’te Hz. Muhammed’in Peygamberliği

Beşâret düşüncesini temellendirmede kullanılan delillerden birisi de Yuhanna İncili’nde yer alan Hz. İsa’nın kendisinden sonra geleceğini müjdelediği *Paraklit* kavramıdır. Beşâret bağlamında Müslümanlar dilsel analizler yaparak Yeni Ahit’te geçen *Paraklit* kavramı ile Saf Suresinde (61/6) zikredilen *Ahmed* ismini özdeşleştirmeye çalışmışlardır.¹⁰⁴ Semerkandî, Yeni Ahit’te müjdelenen *Paraklit* ile Hz. Muhammed’in Kur’ân’da belirtilen ismi *Ahmed* arasında filolojik bir ilişki kurarak onun peygamberliğini kanıtlamaya çalışmaktadır: “*Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de Baba’dan dileyeceğim. O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı, Hak ve Yakîn Ruhu’nu/Paraklit’i verecek. Dünya O’nu kabul edemez. Çünkü O’nu ne görür, ne de tanır. Siz O’nu tanıyorsunuz. Çünkü O aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır.*”¹⁰⁵ Bu pasajda yer alan *Paraklit* ifadesi Hz. İsa tarafından hak ve yakîn ruhu olarak açıklanmaktadır. Bu tanım, Semerkandî tarafından Hz. Muhammed’in en önemli peygamberlik delillerinden birisi kabul edilmektedir. Nitekim hak ve yakîn ruhu, övgüye layık en yüce değer olması bakımından Arapçadaki *Ahmed* ismiyle eşanlamlı görülmektedir. Zira Arapça tafdîl ismi kalıbında bulunan *Ahmed* kelimesi, övgüye en layık anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Övgüye en layık olan şeyin hak ve yakîn ruhu olması nedeniyle de *Paraklit* ile *Ahmed* simleri Semerkandî’ye göre anlam bakımından örtüşmektedir. Hz. İsa’nın *Paraklit*’i kutsal ruh olarak anması ve onu hak ve yakîn nuru olarak tanımlaması bakımından Yuhanna İncili’ndeki şu pasaj da Semerkandî açısından önemlidir: “*Ama Baba’nın benim adımla göndereceği Yardımcı/Paraklit, Kutsal Ruh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak.*”¹⁰⁷ Kilisenin *Paraklit*’i Kutsal ruh ya da hak ve yakîn ruhu olarak çevirmesi, Semerkandî’nin açıkladığı etimolojik tahlile göre *Paraklit*’in Hz. Muhammed olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.¹⁰⁸ İslâmî

¹⁰² Yar. 16:11-13; 21:17-19.

¹⁰³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 426; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*, 2/1362.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Cevâbü's-sahih liman beddel dine'l-Mesih*, (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1999), 5/284-319.

¹⁰⁵ Yu. 14:15-17.

¹⁰⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 427; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*, 2/1363.

¹⁰⁷ Yu. 14:26.

¹⁰⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 427.

kaynaklarda *faraklit*(فارقليط) şeklinde yer alan bu kelimenin aslı Grekçe'dir. Latince'ye *paracletus* olarak geçen kelime *parakalô* fiilinden gelmektedir ki *yanına çağırarak* demektir. Kilise dilinde ise *teselli etmek* anlamında kullanılmıştır. *Paraklêtos* da *yardıma çağrılan, müdafaa eden, şefaathçi*, kilise dilinde *teselli veren* gibi anlamlar taşımaktadır.¹⁰⁹ Semerkandî en beğenilen, en takdir edilesi ve en çok yüceltilen şey, hakikat ve buna duyulan içten bağlılık olması hasebiyle hak ve yakîn nuru ve kutsal ruh olarak nitelendirilen *Paraklit* kavramı ile semantik olarak en çok övülen ve sevilen anlamında tafdîl ismi kalıbındaki *Ahmed* ismini eşanlamlı kelimeler olarak değerlendirmiştir. Bu yorum her ne kadar biraz tekellüf içerse de Semerkandî'nin bu yorumu yapmasında beşâret geleneğinin bu konudaki diğer delilleri onun için birer öncül mesabesinde bulunmuştur. Nitekim kaynaklarda Yunanca bir isim kabul edilen *Paraklit*, Süryanicede *Münhemennâ* ile ifade edilmektedir. Bu kelimenin *hamd* kökünden gelen Ahmed, Muhammed ve Mahmud gibi isimlerle tercüme edilebileceği açıklanarak Yuhanna İncili'nin ilgili bölümünde geçen *Paraklit*' in Hz. Muhammed'i müjdelediği iddia edilmiştir.¹¹⁰

Semerkandî, vasıfları Hz. Muhammed ile örtüştüğünü düşündüğü *Paraklit*'i betimlemesi bakımından Yuhanna İncili'nde geçen şu pasaja da dikkat çekmektedir: “*Size gerçeği söylüyorum, benim gidişim sizin yararınızdır. Gitmezsem, Yardımcı/Paraklit size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim. O gelince günah, doğruluk ve gelecek yargı konusunda dünyayı suçlu olduğuna ikna edecektir: Günah konusunda, çünkü bana iman etmezler; doğruluk konusunda, çünkü Baba'ya gidiyorum, artık beni görmeyeceksiniz; yargı konusunda, çünkü bu dünyanın egemeni yargılanmış bulunuyor. “Size daha çok söyleyeceklerim var, ama şimdi bunlara dayanamazsınız. Ne var ki O, yani Gerçeğin Ruhu gelince, sizi tüm gerçeğe yöneltecek. Çünkü kendiliğinden konuşmayacak, yalnız duyduklarını söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek. O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alıp size bildirecek*”¹¹¹ Semerkandî, söz konusu pasajlarda yer alan *Paraklit*'e ait vasıfların, Necm Sûresi'nde ifade edilen “*onun (Muhammed'in) kendiliğinden konuşmadığı, yalnızca ilahi buyrukları anlattığı*” ayetleriyle örtüşmesini anlamlı bulmaktadır.¹¹² *Paraklit*'e ilişkin ifade edilen genel özellikler, vahiy alması, insanlara tebliğde bulunması ve tebliğ görevini ilahi sadakatle yerine getirerek kendi hevesine uymaması, *Paraklit* hakkında belirtilen nübüvvet alametlerinin Hz. Muhammed ile örtüştüğünün önemli delillerindendir.

4.3. Semerkandî'nin Ehl-i Kitap ile Münazaraları

Semerkandî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini Kitâb-ı Mukaddes'e dayanarak kanıtlamak amacıyla Ehl-i Kitap mensuplarıyla münazaralara da girişmiştir. Bu tartışmada Hıristiyan din adamları *Paraklit*'in İsa olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü onlara göre Hz. İsa, çarmıhtan sonra üç defa gelmiş ve havariler ile görüşmüştür.

¹⁰⁹ Aydın, “Faraklit”, 12, 165.

¹¹⁰ Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *Sîretü'n-nebî*, (Beirut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1990), 1/262.

¹¹¹ Yu. 16:7-15.

¹¹² Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*, 2/1364.

Semerkindî ise Paraklit ile Hz. İsa'yı kastetmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. O, bu iddiasını iki şekilde temellendirmeye çalışır. İlk olarak Hz. İsa kendisinden *ben* zamiriyle söz ederken, Paraklit'ten o şekilde söz etmektedir. Bu da İsa ile Paraklit'in farklı kişiler olduğunu göstermektedir. Ayrıca pasajlarda Paraklit'in onları hakka yönlendireceği ve onlara şeriatı öğreteceği anlatılmaktadır. Oysaki Hıristiyanların söz birliği yaptıkları gibi İsa çarmıhtan sonra geldiğinde şeriatın hiç bahsetmemiş, onlara hiçbir ahkâmı öğretmemiş, sadece yanlarında çok kısa süre kalmış ve Hıristiyanlar için şu ifadelerde bulunmuştur: “Şüphesiz ki ben Mesih'im. Benim öldüğümü sanmayın. Bilakis ben Allah katında diriyim ve sizi izliyorum. Ve bundan sonra yanınıza gelmeyeceğim.” Semerkindî, bu deliller karşısında münazaraya girdiği Hristiyanların cevap veremediklerini ifade etmiştir. Semerkindî, Hristiyanlarla yaptığı bu münazarada dilsel tahlil ve öncekilerin şeriatlarına ilişkin sunduğu bilimsel veriler ışığında Hristiyan din adamlarının mağlubiyetine neden olduğunu anlatmaktadır. Hz. İsa'nın yeni bir şeriat getirmediği bilgisi, Eski Ahit'te gönderileceği müjdelenen Hz. Musa gibi peygamberin Hz. Muhammed olduğunu kanıtlamak için daha önce de açıklanmıştı. Fakat Paraklit ile ilgili pasajda Hz. İsa ve Paraklit'e gönderilen zamirlerin farklı kişilikte olması nedeniyle Paraklit'in Hz. İsa değil, Hz. Muhammed olabileceğine ilişkin istidlal ilk kez yapılmıştır. Yuhanna 16:7-15 pasajının bağlamı dikkatlice incelendiğinde Semerkindî'nin bu dilsel analizinin çok da uzak bir ihtimal olmadığını anlaşılmaktadır.

Semerkindî, Hz. Muhammed'in Yahudiler tarafından kabul görmemesinin iki nedeni olduğunu ileri sürmektedir; Bunların ilki, Müslümanların Hz. Muhammed'in nübüvveti ile Yahudilik dâhil önceki bütün şeriatların nesih edildiği yani yürürlükten kaldırıldığı iddiasıdır. Yahudilere göre bu mümkün değildir. Çünkü böyle bir şey bedâyi/irade değişikliğini gerektirir. Nitekim yürürlükten kaldırılan şeriat, güzel ise güzel olanın iptali çirkin olduğu gibi; kötü ise de Allah'ın kötüyü emretmesi gibi bir durum ortaya çıkar. Bu durum ise Allah hakkında muhaldir. Yahudilerin bu itirazlarına karşı Semerkindî, neshi, önce gelen bir şeriatın hükmünün mutlak biçimde sona ermesi olarak tanımlamış ve bunun irade değişikliğini gerektirmeyeceğini savunmuştur. Ona göre kimi şeyler, kimi zaman ve kimi toplumlar bağlamında güzel olduğu halde başka zaman ve başka toplumlar nezdinde çirkin olabilir. Ayrıca Yahudilerin iman ettiği Hz. Musa'nın şeriatında bile nesih gerçekleşmiştir. Nitekim Tevrat'ın Yaratılış kitabında Nuh peygamber ve ona tabi olanlara bütün canlıların yiyecek olarak helal kılındığı belirtilmiş olmasına¹¹³ rağmen Tanrı, Musa'nın şeriatında birçok canlıyı onlara haram kılmıştır. Semerkindî, bu durumun da neshe örnek verilebileceğini ifade etmektedir. Buna ek olarak Yasa'nın

¹¹³ Yar. 9:2-5: **12.** “Eğer İbrani kardeşlerinizden bir erkek ya da kadın size satılırsa, altı yıl size kölelik edecek, yedinci yıl onu özgür bırakacaksınız. **13.** Onu özgür bırakırken, eli boş göndermeyin. **14.** Ona davalarınızdaki, tahilinizden, şarabınızdan bol bol verin. Tanrınız RAB'bin sizi kutsadığı oranda ona vereceksiniz. **15.** Mısır'da köle olduğunuzu, Tanrınız RAB'bin sizi kurtardığını anımsayın. Bu buyruğu bugün size bunun için veriyorum. **16.** “Eğer köleniz sizi ve ailenizi seviyorsa, sizden hoşnutsa, ‘Yanunuzdan ayrılmak istemiyorum’ derse, **17.** Bir biz alıp kölenin kulak memesinden sokarak kapıya geçirin; o zaman yaşam boyu köleniz olarak kalacaktır. Kadın kölelerinize de aynı şeyi yapın. **18.** Kölenizi özgür bırakınca üzülmemelisiniz. Size hizmet ettiği bu altı yıl boyunca ücretli bir işçiden iki kat fazla iş görmüştür. Tanrınız RAB yaptığınız her işte sizi kutsayacaktır.”

Tekrarı kitabında altı yılda hizmet eden köleye özgürlük sunulabileceğini ancak o isterse kulaklarının delinip sonsuza dek hizmet edebileceği ifade edilirken¹¹⁴ bu kuralın daha sonra Levililer kitabında yer alan bazı ifadelerde değiştirildiği iddia edilmektedir. Levililer kitabında köle için hizmet vakti elli yıl olarak belirtilmekte ve sonrasında aynı yıl azat edilmesi gerektiği şart koşulmaktadır.¹¹⁵ Semerkandî buna benzer nesih örneklerine Tevrat'ta da rastlanıldığı için nesih kavramının Yahudilik için de geçerli bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Semerkandî, bu düşüncesiyle Hristiyanlık ve Müslümanlığın reddi için Yahudi teolojisinin temel yaklaşımlarından biri olan neshin imkânsızlığı görüşünü çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca neshin imkânsızlığının geçersiz olduğunu savunmak ve bu konuda akli ve nakli delilleri ortaya koymak Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat bağlamında kalamî bir mesele olarak inşa edilmiştir. Kalam eserlerinde bu konu Hz. Muhammed'in son peygamber olarak gönderilmesinin temellendirilmesi hususunda incelenmektedir.¹¹⁶

Semerkandî, Yahudilerin Hz. Muhammed'i kabul etmemelerinin diğer nedenini de Hz. Musa'nın şeriatının sonsuza dek süreceğine dair inançlarıyla açıklamaktadır. Onlar bu inançlarını Tevrat'ta yer alan kimi pasajlar ile desteklemek isterler: *Size verdiğim buyruklara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın. Ama size bildirdiğim Tanrınız RABB'in buyruklarına uyun.*¹¹⁷; *"Ot kurur, çiçek solar, Ama Tanrımız'ın sözü sonsuza dek durur."*¹¹⁸, *"Tanrın RAB'bin buyruğu uyarınca Şabat Günü'nü tut ve kutsal say."*¹¹⁹ Bu pasajlara göre Hz. Musa'nın şeriatı sonsuza kadar devam edecek ise geçmiş şeriatların neshi üzerine kurulu olan Hz. Muhammed'in şeriatı geçerliliğini kaybedecektir. Semerkandî'ye göre sonsuzluğu çağrıştıran bu tarz söylemler her zaman hakiki anlamında kullanılmazlar. Nitekim ona göre buradaki söylem de kinaye sanatı gereği *uzun müddet* anlamında kullanılmaktadır. Semerkandî, bu iddiasını yine başka Tevrat pasajlarındaki sonsuzluk kavramlarıyla desteklemektedir. Örneğin; Tanrı Nuh'a: *"Sonsuza dek sana ve zürriyetine, yeryüzünde yürüyen canlıları helal kıldım"*¹²⁰ dedikten sonra Musa'nın şeriatıyla bu hüküm kaldırılmıştır.¹²¹ *Sonsuz* sözcüğünün köle çalıştırılmasında kullanılıp da sonrasında bu

¹¹⁴ Yas. 15:12-19.

¹¹⁵ Estreya Seval Vali, "Yahudilik'te Kölelik", Şalom Gazetesi (30 Ekim 2014), http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-92813-yahudilikte_kolelik_.html Lev. 25: 8: **8.** *Yedi yılda bir kutlanan Şabat yıllarının yedi kez geçmesini bekleyin. Yedi kez geçecek Şabat yıllarının toplamı kırk dokuz yıldır. 9. Sonra, yedinci ayın onuncu günü, yani günahları başlatma günü, bütün ülkede yüksek sesle boru çalınacak. 10. Ellinci yılı kutsal sayacak, bütün ülke halkı için özgürlük ilan edeceksiniz. O yıl sizin için özgürlük yılı olacak. Herkes kendi toprağına, ailesine dönecek. 11. Ellinci yıl sizin için özgürlük yılı olacak. O yıl ekmeyecek, ürünün ardından süreni biçmeyecek, budanmamış asmanın üzümlerini toplamayacaksınız. 12. Çünkü o yıl özgürlük yılıdır. Sizin için kutsaldır. Yalnız tarlalarda kendiliğinden yetiştirdiği yiyebilirsiniz."*

¹¹⁶ Fadıl Ayğan, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2016), 184, 185.

¹¹⁷ Yas. 4:2.

¹¹⁸ Yşa. 40:8.

¹¹⁹ Yas. 5:12.

¹²⁰ Yar. 9:2-3.

¹²¹ Haram kılınan bazı gıdalar için bk. Yas. 14:1-21.

hükümün kaldırılması da buna örnek gösterilebilir.¹²² Semerkandî, bu istidlal yöntemiyle Hz. Musa'nın şeriatının gerçek anlamda sonsuza kadar devam etmeyeceğini kanıtlayarak Hz. Muhammed'in peygamberliğine meşru bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır. Semerkandî, Yahudiler'in tezlerini çürütmek için onların da kabul ettiği Eski Ahit metinlerinden yararlanmıştı. O, Yahudiler tarafından müsellemlenmiş olan Eski Ahit pasajları aracılığıyla deyim yerindeyse Yahudileri kendi silahlarıyla vurmaya çalışmıştır. Yahudiler, gerek bir hükümün gerekse de bir şeriatın yürürlükten kaldırılmasını ilâhî sıfatlar ve Eski Ahit metinleri bağlamında mümkün görmemişlerdir. Bir hükümün neshi konusunda görelilik esasını öne çıkaran Semerkandî, Hz. Musa'nın şeriatıyla ilgili sonsuzluğu ima eden söylemleri de dil sanatlarından kinaye olarak değerlendirmiştir. Sonuç itibarıyla o, Hz. Musa'nın şeriatının Hz. Muhammed'in şeriatıyla nesih edildiği inancına meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır.

Semerkandî'ye göre kimi Yahudiler Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmekte fakat onun Araplara özel ve yerel bir peygamber olduğunu iddia etmektedirler. Semerkandî'ye göre onun mutlak anlamda peygamberliğini kabul etmek tüm getirdiklerini kabul etmeyi de gerektirir. Onun mutlak anlamda peygamber olduğuna inanmak, güvenilirlik vasfıyla Allah adına tebliğ ettiği; “*Ey İnsanlar! Ben Allah tarafından hepinize elçi olarak gönderildim*”¹²³, “*Seni bütün insanlara gönderdik*”¹²⁴ ayetlerine ve Hz. Muhammed'in “*siyahlara ve kızılara gönderildim*”¹²⁵ ifadesine de inanmayı gerektirir. Bütün bu ifadeler ise Hz. Muhammed'in evrensel bir peygamber olduğunu göstermektedir.¹²⁶ Dinler ve Mezhepler Tarihi araştırmalarına göre Semerkandî'nin burada kastettiği Yahudi grubun İseviyye olduğu anlaşılmaktadır. Bu grup Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmektedir. İseviyye'ye göre Tanrı, Hz. İsa'yı İncil'de getirdiği şeylerle İsrailoğullarına göndermiştir. Hz. Muhammed ise İsmailoğullarına ve diğer Araplara gönderilmiş bir peygamberdir. Bu görüşleri onların dinine hâlel getirmemektedir.¹²⁷

Semerkandî burada Ehl-i Kitap içinde Hz. Muhammed'in ulusal bir peygamber olduğunu kabul eden bir grubun varlığından söz eder. Onlara karşı verdiği cevabın hareket noktası ise peygamberlerin sıdk sıfatıdır. Hz. Muhammed'in herhangi bir şekilde peygamber olduğuna inananların, onun sıdk sıfatına sahip olduğuna ve yalan söylemeyeceğine de inanması gerekir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in evrensel bir peygamber olduğunu açıkça

¹²² Yas. 5:12-19; Lev. 25:8; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 429-431; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*, 2/1364-1365.

¹²³ el-A'raf 7/158.

¹²⁴ es-Sebe 34/28.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, (b.y.: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Salat” 56 (No. 438); Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahîh*, (b.y.: Dâru Taybe, 1428/2006) “Mesacid” 3 (no. 521).

¹²⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 430-431; Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*, 2/1364-1365.

¹²⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017)1/425; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 227; Ayğın, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*, 80.

ifade eden mezkûr sözleri onun sadece ulusal bir peygamber değil, cihanşümul bir peygamber olduğunu göstermektedir.

Semerkindî'ye göre Hristiyanlar da Yahudiler ile aynı gerekçelere dayanarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmedikleri için Yahudilere verilen cevapların aynısı Hristiyanlar için de geçerlidir. Ayrıca Yahudi şeriatında görülen nesih örneklerine Hristiyan şeriatında da tanık olmaktadır. Semerkindî'ye göre Hz. Musa'nın şeriatında haram kılınan domuz etinin helal kılınması, sünnet olmayı ve gusül abdesti almayı terk etmenin mubah kılınması Hristiyan şeriatındaki neshe örnek gösterilebilir.¹²⁸ Semerkindî, bu hükümlerin havariler tarafından ihdas edildiğini düşünse de bu deliliyle Hristiyan inancındaki bir çelişkiye işaret etmek istemiştir.

Sonuç

Aklî ilimlerde temayüz eden Semerkindî, ilâhiyat birikimiyle de kendisini göstermektedir. O, olağanüstü entelektüel ilgisiyle Kitâb-ı Mukaddes'e ilişkin bazı anahtar kavramlar ve ilâhî kodları analiz ederek İslâm dininin peygamberi Hz. Muhammed'in sadakatiyle ilgili özgün çıkarımlarda bulunmaktadır. Semerkindî, Hz. Muhammed'in nübüvvetine işaret niteliğinde değerlendirdiği kimi Tevrat ve İncil pasajlarını dil, mantık ve şeriat kuralları ekseninde yorumlayarak Hz. Muhammed'in müjdelenen son peygamber olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Onun bu konuda en çok üzerine eğildiği kavramsal çerçeve Paran dağı, Paraklit, Hz. Musa'ya teşbih ve İsmâiloğullarına verilen müjdelerdir. Semerkindî sözü geçen kavramlardan hareketle Hz. Muhammed'in zuhur ettiği coğrafya, onun üstün nitelikleri ve seçkin soyuyla ilgili çıkarımlarda bulunur. Semerkindî ayrıca Hz. Muhammed'in meşruiyetinin temelini oluşturan diğer şeriatların lağvedilip yerine İslâm'ın ikame edilmesi ve onun evrensel bir peygamber olduğu gibi esaslara yönelik Ehl-i Kitap tarafından yöneltilen eleştirilere de cevap vermektedir. Semerkindî, iddialarını teorik boyutta temellendirmenin yanı sıra bizzat Ehl-i Kitap önderleriyle münazaraya giriştiğini de aktarmaktadır. Ehl-i Kitap ile karşı tarafın kabullerinden hareket eden diyalektik yönetime dayalı tartışmaya giren Semerkindî, çoğu iddialarında ikna ve tatmin edici analitik tavır sergilese de bazı iddialarında yalnızca karşı tarafı ilzama dayalı sofistیک bir yaklaşım sergilediği gözlenmektedir. O, genel olarak beşâret geleneğine bağlı kalsa da muhakkik kimliğinin etkisiyle gelenek içerisindeki aynı delillere farklı bir perspektif ve güçlü bir muhakeme kazandırdığını rahatça ifade edebiliriz.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. çev. Mahmud Çanga. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Ahmed, İbrahim Halil. *Muhammed fi't-Tevrâti ve'l-İncîli ve'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1989.

¹²⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 431.

- Âmirî, Ebu'l-Hasen. *Kitabü'l-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamid el-Gurâb, Riyad: Dâru'l-Asâle, 1998.
- Avesta. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2012.
- Aydın, Mehmet. “Beşâirü'n-nübüvve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet. “Faraklit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ayğan, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*. İstanbul: İSAM Yayınları, I. Basım, 2013.
- Ayğan, Fadıl. *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Rağbet Yay., 2016.
- Ayğan, Fadıl. “Matürîdî Kelâmcı Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Hristiyanlık Eleştirisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, (Nisan 2014), 125-144.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sağîh*. b.y.: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Chit Tin, Saya U. *The Coming Buddha Ariya Metteyya*. Sri Lanka: The Wheel Publication, 1992.
- Cilacı, Osman. *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2001.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Mûcemu't-târîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazîlet, trs..
- Greenstone, Julius H. *The Messiah Idea in Jewish History*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1906.
- Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayıncılık, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiûler Son Gnostikler*. İstanbul: Vadi Toplum Yay., 2016.
- Gündüz, Şinasi. “Sabiilik”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 472-491. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi I*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş., 2003.

- Hindî, Rahmetullah b. Halilurrahman el-Kayrevânî. *Izhâru'l-hak*. 5. Cilt. Riyad: el-İdâretü'l-'Amme li't-Tab' ve't-Terceme, 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik. *Sîretü'n-nebî*. 1.Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1990.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Sadır, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-Cevâbü's-sahîh liman beddel dine'l-Mesîh*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1999.
- Kaplan, İbrahim. "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Nübüvvet Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 5/4, (Nisan 2016), 739-765.
- Karâfî, Şehâbeddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs. *el-Ecvibetü'l-fâhira ani'l-es'ileti'l-fâcira*. Kahire: Şirket Saîd Rafet li't-Tıbâa, 1987.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabcı Yay., 1998.
- Kur'ân Yolu. Erişim 14 Ekim 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm'de Avatar İnanç*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2017.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2019.
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2015.
- Mağribî, Samuel b. Yahya b. Abbas. *Bezlü'l-mechûd fî ifhâmi'l-Yehûd*. Beyrut/Şam: Dâru'l-Kalem/ed-Dâr eş-Şâmiyye, 1989.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. b.y.: Dâru Taybe, 1. Basım, 1428/2006.
- Sarıkçoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.
- Sarıkçoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Yayıncılık, 2011.
- Sarıkçoğlu, Ekrem. "Buda Dininde Mehdi İnanç ve Buda'dan Bir Rivayet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1980),77-90.
- Sarmış, İbrahim. *Hz. İsa ve Mesih İnanç*. İstanbul: Düşün Yay., 2015.
- Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: y.y., 1990.

Semerkindî, Şemsüddîn. *Kelâm Mecmuası*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 2432, 34a, 52b, 56b, 136b, 153b, 169a.

Semerkindî, Şemsüddîn. *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'l-İslâm*. thk.-trc-değ.: İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yay., 2011.

Semerkindî, Şemsüddîn. *el-Maârif fi şerhi's-sahâif*. 2. Cilt. thk. Abdullah Muhammed İsmail-Nazir Muhammed Nazir İyâd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2017-2018.

Seval Vali, Estreya. “Yahudilik'te Kölelik”. Şalom Gazetesi (30 Ekim 2014). <http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-92813-yahudilikte-kolelik.html>

Sponberg, Alan. “Maitreya”, *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell, Jr, 1/ 507-508 United States of America: Macmillan Reference USA, 2003.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Vidyarthi, Abdul Haque. *Muhammad in World Scriptures*. Lahore: Dini Muhammadi Press, 1975.

Vidyarthi, Abdul Haque-Ali, U. *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*. çev. Kemal Karataş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Waardenburg, Jacques. “Mesih” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Wach, Joachim. “Dinler Tarihi ve Din Felsefesinde Kurtarıcı ve Kurtuluş” çev. Ali Coşkun. *Mesih Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Haberler*. ed. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

Yürük, İsmail. *Şemsü'd-dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî (öl. 702/1302)'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Katolik Kilisenin Din ve Ahlak İlkeleri. Erişim 12 Ekim 2020. <https://www.meryemana.net/kilise/hiristiyanklik-inancinin-aciklamasi-ikrari>



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ'NİN ŞERHU'L-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂT'TA BİLGİ
KONUSUNA YAKLAŞIMI*

Saim GÜNGÖR

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul
PhD Candidate, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul/TURKEYsaimgngr@hotmail.comorcid.org/0000-0003-0747-2708ror.org/02kswqa67

Öz

Urmevî'ye göre nefis, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası ile dir. Söz konusu bu cevher, Urmevî'ye göre bizim her birimizde bir ve aynıdır. Her birimiz zorunlu olarak bilmektedir ki kendisi tek bir insandır. İşte bu, kendisine 'ben' ve 'sen' diye işaret edilen şeydir. Urmevî'ye göre nefis ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir. Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi. Urmevî'ye göre bedeninin bozulmasından sonra düşünen nefis (nefs-i nâtika), varlığını sürdürmeye devam edecektir ve o bedenle irtibatı kesildikten sonra da akletmeyi sürdürecektir. Urmevî'ye göre duyumsanır imajlarla ilgili idrakler üç kısımdır; duyuşal idrak, hayalî idrak ve aklî idrak. Ona göre idrak edici kuvve, ya tikelleri ya da tümelleri idrak etmektedir. Tikelleri idrak eden güç, dış duyuşlardan oluşmaktadır. Urmevî'ye göre iç idrak güçleri ya yalnızca idrak eder ya da hem idrak eder hem de söz konusu bu idrakte tasarrufta bulunur. Sirâceddîn el-Urmevî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğu fikrine kaildir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder. Sirâceddîn el-Urmevî'ye göre bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Bu da ancak ve ancak zihinde hazır olandan hazır olmayana bir sıçrama yaparak olur. Söz konusu zihni intikal ve sıçrama iki yönde meydana gelir. İlki, nefsin hayal gücünden yararlanarak manalar arasında gezinmek suretiyle daha çok bilgiye ulaşma gayreti şeklinde kendini gösterir. Amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir. Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden bahsedilebilmesi için zihin dışındaki objenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Urmevî, bilginin bir suret olarak akılda hâsıl olması noktasında kesin ve net bir biçimde İbn Sina gibi düşünmektedir. O, bilginin nefsi nâtika'da hâsıl olması noktasında bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-Suver/Cebrail) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. Urmevî'nin bilgiyi bir husûl olarak gördüğü

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İlhan Kutluer danışmanlığında hazırlanmakta olan "Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât': Bilgi Teorisi Açısından Bir İnceleme ve Metin Tahkiki" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "Sirâj al-Din al-Urmawî's Commentary on al-Ishârât wa't-Tanbîhât: An Analysis from Epistemological Viewpoint and a Critical Edition", supervised by Prof. Dr. İlhan Kutluer at Marmara University Institute of Social Sciences.

ve onu husûl kategorisinde değerlendirdiği el-İşârat ve't-Tenbîhât şerhinde çok bariz bir şekilde gözlemlenmektedir. Sirâceddîn el-Urmevî, el-İşârât ve't-Tenbîhât şerhinde zorunlu (darûrî) ve nazarî (kesbî/istidlâlî) bilgiye birçok pasajda temas etmiş ve bilginin bu iki çeşidini de kabul etmiştir. Urmevî, tıpkı İbn Sina gibi hem zorunlu bilgilerin hem de nazarî ve kesbî bilgilerin varlığına kaildir. Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî'ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır. Sirâceddîn el-Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatinde ve o, İbn Sina'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duyu onlara göre soyutlamayı gerçekleştiremez. Urmevî, tanımın dolayısıyla tasavvurun tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Urmevî'ye göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Sirâceddîn el-Urmevî, egzersiz ve riyazetle kendini yetkinleştirmiş olan ârif-i mütenezzih'in ilham ve keşifle bilgiye ulaşabileceği kanaatinde. Urmevî'ye göre Âriflerin çok parlak makamları ve yüce dereceleri bulunur. Ve bunlar (makam ve dereceler), dünyada yalnızca onlara özgüdür. Bu makam ve derecelerin cümlesinden biri de onların bedene ait ilgi ve bağlardan, cismani durumlardan arınmış ve soyutlanmış olmalarıdır. Üstelik bu, onların bedenle ilgi ve alakaları kesilmeden önce olmaktadır. Ve onlar Cenabı Hakka ve kutsî âleme yönelmiş durumdadırlar.

Anahtar Kelimeler: Sirâceddîn el-Urmevî, Nefs, İdrak, Bilgi, Sezgi, Burhan, Zihnî varlık.

SİRÂJUDDİN AL-URMAWÎ'S APPROACH TO EPISTEMOLOGY IN SHARH AL-ISHĀRĀT WA AL-TANBĪHĀT

Abstract

For al-Urmawî, the soul is an essence that governs the parts of our body to move both naturally and voluntarily. Cognitive actions in the body is also by means of the soul. This essence is the same in each of us. Every one of us necessarily knows he or she is one person. This is what referred as 'I' or 'you'. al-Urmawî argues that the thing that consists of the soul and body must be one single living being. If not, then it would be necessary to talk about two separate substances that do not have any relation between them. According to al-Urmawî, the reasoning soul (*al-nasf al-nātiqah*) continues to exist and reason after the degeneration of the body. According to him, perceptions about sensibles are in three parts; sensory perception, imaginary perception, and intellectual perception. For him, the perceiving faculty perceives either particulars or universals. The faculty that perceives the particulars consists of the external senses. According to al-Urmawî, inner senses either only perceive or both perceive and govern what is perceived together. Sirâjuddîn al-Urmawî also asserts that knowledge consists of concepts (*tasawwur*) and assents (*tasdiq*). So, knowledge occurs either as in the form of a concept or a judgement (*hukm*). According to al-Urmawî, the imaginative faculty is also active in the formation of knowledge. He mentions intuition as an alternative way of obtaining knowledge. He states that any information that human beings do not possess can be obtained through pre-possessed information. This can only happen by transferring from a ready mind. This mental transfer and leap occur in two directions. The first manifests itself as an effort to reach more information by navigating between meanings using the imaginative faculty. The goal is to reach the middle term. First, what to be reached is determined, and then the mind is directed to the hidden antecedent. He explains that knowledge must be in harmony with the extramental world. According to him, information must be in complete harmony with the perceived object outside. He stipulated that the extramental object must be in a state of complete conformity with its image in the mind to be able to speak of that particular knowledge. He thinks like İbn Sînâ that knowledge is generated in the mind as a form. He indicates that the shape-giver, Gabriel, who gives the forms clearly, plays an active and dominant role in the production of knowledge in the soul. Sirâjuddîn al-Urmawî mentions necessary (*darûrî*) and acquired (*kasbî*) knowledge in many passages in his commentary on *Ishârât*; and accepted both these types of knowledge. According to him, necessary prime knowledge (*awwalîyât*) are the means that lead to acquired knowledge.

He shows that the abstraction of mental existence is brought about by reason as a result of complete abstraction and he, following İbn Sînâ, separates sense perception from the inner perception with precise lines. Since, according to him, external senses cannot perform abstraction. Al-Urmawî thinks that the definition i.e.

conception must precede the assent and syllogism and each of these is either necessary or acquired. Acquired knowledge is also derived from the necessary knowledge as a result of intellectual effort. Otherwise, there will be either infinite regression or vicious circle. As Sirâjuddîn al-Urmawî's also holds the idea that, *al-'arîf al-mutanazzih* (a knowledgeable purified person) who mature himself with meditation and purification (*riyâdah*), can reach knowledge as well through inspiration and unveiling (*ilhâm* and *kashf*). This particular *'arîf* has a bright rank and higher degree that is unique to them, which also is free and isolated from bodily interests, bonds and situations. Over and above, this happens before the ultimate disconnection between the body and the soul.

Keywords: Sirâjuddîn al-Urmawî, Nafs/Soul, Perception, Knowledge, Intuition, Burhan/Demonstration, Mental existence.

Atf / Cite as: Güngör, Saim. "Sirâceddîn el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât'ta Bilgi Konusuna Yaklaşımı". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 642-665. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.798038>

Giriş

Sirâceddîn el-Urmevî'nin¹ asıl adı Mahmûd olup, babasının adı Ebû Bekir, dedesinin adı ise Ahmed'tir. Künyesi Ebû's-Senâ, lakabı ise dinin feneri ve kandili anlamına gelen Sirâcüddîn'dir. 1198/594 senesinde Azerbaycan'ın Urmiye (Urûmiye, bugün İran'ın Rızâiye) şehrinde dünyaya gelmiştir. 1283/682'de Konya'da vefat etmiştir. O, doğduğu şehir Urûmiye'ye nispetle Urmevî namıyla anılır. Bazı kaynaklarda ise onun Tenûhî nisbesiyle bilindiğine işaret edilmiştir.² Sirâceddîn Urmevî, çok meşhur bir Şâfiî fakih ve mantıkçı olarak ün yapmış, hayatının önemli bir kısmını Eyyûbiler dönemi Kahire'sinde geçirmiş ve 1257/655'te Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya'ya gelerek vefat edene dek bu şehirde "baş kadı" olarak vazife yapmıştır.³ Sirâceddîn Urmevî'nin ırkı hakkında ihtilaf edilmiş olup bazı araştırmacılar onun Kürt asıllı olduğunu iddia ederken⁴ bazıları da Urmevî'nin bir Türk olduğunu ileri sürmüştür.⁵ Urmevî'nin *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* adlı eserini neşreden Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd ise söz konusu eserin önsözünde Urmevî'nin Yemen'den Azerbaycan'a göçen Arap bir kabileye mensubiyetinden söz eder.⁶

Yakut el-Hamevî, Urmevî'nin doğduğu şehir Urûmiye'yi ziyaret etmiş ve bu şehirden telif etmiş olduğu büyük eseri *Mu'cemu'l-büldân*'da söz etmiştir. O'nun şehri ziyareti, hicrî 617 senesinde vuku bulmuştur. Bu, takriben miladî 1221 yılına tekabül etmektedir. O vakitler

¹ Geniş bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî, 1413/1993), 8/371; İbn Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye*, thk. Hâfız Abdülâlîm Hân (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986), 2/202.

² Mustafa Çağrı, "Sirâceddîn el-Urmevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/262.

³ M. Cüneyt Kaya, "Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.1283/682): Letâifü'l-hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/33 (2012), 1-45.

⁴ Yaşar Bedirhan & Fatih Öztop, "XI. ve XIII. Yüzyılda Kafkasya ile Anadolu Arasında Kurulan Kültür Köprüsü ve Bunun Mimarları", *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2 (2015), 107-132.

⁵ Abdülkuddüs Bingöl, "Türkler ve Mantık Bilimi", <https://www.altayli.net/turkler-ve-mantik-bilimi.html> (Erişim 7 Ağustos 2019).

⁶ Çağrı, "Sirâceddîn el-Urmevî", 37/ 262.

Urmevî, yirmi üç yaşlarındadır.⁷ Sirâceddîn Urmevî, çocukluğunda şafîî medreselerinde okutulan klasik usulü fıkıh derslerine devam etmiştir. Bu derslerden sonra kelama dair ilimler onun dikkatini celbetmiş ve kelimâ ilimlere yönelmiştir. Özellikle Yunan ve kadim İran'a ait Arapçaya tercüme edilmiş felsefi kitaplar Urmevî'nin bu sahaya yönelmesini sağlamıştır. Mutezile ve Eş'arilere ait itikadî ve fikrî mezheplere Urmevî bigâne kalmamış ve naklî ilimlerde olduğu gibi aklî ilimlerde de çok yüksek seviyelere çıkmıştır.⁸ Urmevî, tıpkı çağdaşları gibi ilk eğitimini kendi doğduğu coğrafyada aldıktan sonra devrinin öne çıkan ilim merkezleri durumundaki Musul, Şam ve Mısır'da ilmî faaliyetlerine devam etmiştir.⁹ Türkiye Selçuklularının payitahtı Konya'da ömrünün son 26 yılını geçiren Urmevî, bu Selçuklu şehrinde kendi zamanını aşan tesirler bırakmış ve devlet kurumunun olgunluk evresinde görev yapmış bir şahsiyettir. O, hem hukukçu, hem bilim adamı, hem de siyasi bir kişiliktir. Urmevî, Râzi sonrası âlim portresini temsil eden, aklî ve naklî ilimlerde derinleşmiş olan büyük bir bilgidir. Kaynaklara baktığımızda Urmevî'nin Musul'da ikamet ettiği dönemde Kemâleddin b. Yûnus'tan (ö.1242/639) ders okuduğunu anlıyoruz.¹⁰ Urmevî'nin bütün Selçuklu Türkiye'sinin baş kadısı olması, Anadolu'nun Moğollar tarafından istila edildiği bir döneme rastlamaktadır. O, baş kadılık unvanını vefat edene dek sürdürmüştür.¹¹ Urmevî, fikirleri, eserleri, ilmi mirası ve örnek bir hayat tarzıyla insanları aydınlatmayı ve onlara yol göstermeyi hedeflemiştir. Nitekim onun Sivas'ta Sahip Ata tarafından yaptırılan Gök Medrese'nin vakfiyesinin giriş kısmına yazılan nasihatleri çok dikkat çekicidir.¹²

Urmevî hakkında makalemizin giriş kısmında bu malumatı verdikten sonra şimdi onun İbn Sînâ'nın meşhur eseri *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı şerh ederken¹³ bilgi konusuna nasıl yaklaşmış olduğuna geçebiliriz. Bilgi elde edilirken dış ve iç idrak güçlerinin rolü nedir? Akıl ya da zihin, dış ve iç idrak güçlerinden bağımsız olarak mı bilgiyi tahsil etmektedir? Ya da zihin ve akıl, dış ve iç idrak güçlerini kullanarak mı bilgiye ulaşmaktadır? Bilgi denen olgu, zihinde meydana gelen dış objelerin birer sureti midir? Ya da bilgi, söz konusu suretlere ilave bir şey midir? İşte bu araştırmamızda tüm bu suallere cevap bulmaya çalışacağız.

⁷ Osman Gazi Özgüdenli, "Urmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/179-180.

⁸ Kadı Sirâceddîn el-Urmevî, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1408/1988), 20.

⁹ Mustakim Arıcı, "VII. /XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2011), 12.

¹⁰ Turgut Akyüz, "Fahreddin er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri", *Felsefe ve Sosyal-Siyasi İlimler İlmî-Nazari Jurnal*, (2017), 8.

¹¹ İbn-i Bibi, *el-Evâmirü'l-alâ'iyye fi'l-umûri'l-alâ'iyye (Selçuk-Name) II*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 2/212.

¹² İbrahim Çapak, "Urmevî ve Mantık", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 1/76-77.

¹³ Urmevî'nin adı geçen şerhi, Topkapı nüshası olarak III. Ahmed Kitaplığı numara 3269'da bulunmaktadır. Söz konusu bu nüshanın bizzat Urmevî tarafından yazıldığı kanaatindeyiz. Şerhin bu ana nüshaya ilaveten bir de Fatih ve Necef nüshaları mevcuttur.

Suallerimize cevap bulmaya çalışırken ilkin Urmevî'nin nefsin mahiyet ve idrak güçlerine nasıl baktığına değineceğiz. Zira bilme edimi, nefis ve onun idrak güçleri ile alakalı bir husustur. Sonra Urmevî açısından *el-İşârât* şerhi bağlamında bilginin mahiyeti, bilginin kategorisi, bilginin nazarî yahut zaruri oluşu, zihnî varlık, tasavvur ve tasdik, burhan, tenezzüh, irfan ve müşahede ne ifade etmektedir, tüm bu hususlara temas edeceğiz.

1. Urmevî'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve İdrak Güçleri

Kamusta “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi anlamlara gelen nefis¹⁴ kelimesi Kur'an-ı Kerim'de “ruh” anlamına geldiği gibi¹⁵ “zat ve öz varlık” anlamına da gelmektedir. Ruh ve nefsin aynı yahut farklı şeyler olup olmadığı tartışma mevzuu olmuştur. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (ö. 1111) göre kalp, ruh, nefis ve aklın birbirinden farklı birçok anlamı vardır. Fakat ona göre bu dört kavram, rabbânî ve ilâhî latifeyi ifade etme noktasında birleşir ve bu bağlamda hepsi eş anlamlıdır.¹⁶

el-İşârât ve't-tenbîhât şârihi Urmevî, nefsi; “bedeni hareket ettiren şey” olarak tanımlamıştır.¹⁷ Bu tanımdan hareketle denilebilir ki nefis, bir güçtür. Urmevî'nin kısa tanımında haddi zatında yetkinlik anlamı da mevcuttur. Zira hareket ettirmede bir yetkinlik de söz konusudur. İnsan, diğer hayvanlar ve bitkiler, kendileri haricindekilerle cisimlikte ortak olmalarına rağmen hayvanlık, insanlık ve bitkilikte farklılık arz ederler. Söz konusu bu farklılığa sebep olan şey ise nefistir.¹⁸

Urmevî, *Metâliu'l-envâr* adlı eserinde nefsin 'yetkinlik' anlamı ile tanımlanması, 'suret' anlamı ile tanımlanmasından daha uygundur demektedir. Zira insan nefsi, beden bakımından 'yetkin' olmuş olsa da bedene hulûl edip girici değildir ve onun içinde bir suret de olmaz. Nefsin 'yetkinlik' anlamı ile tanımlanması, 'güç' manası ile tanımlanmasından daha öncelikli bir durum arz etmektedir. Çünkü ona göre herhangi bir şeyi bütün yönleriyle tanımlayan, söz konusu şeyi bazı yönleri ile tanımlayandan daha makbuldür.¹⁹ Şu hâlde denilebilir ki Urmevî, *Şerhu'l-İşârât*'ta nefsi bir güç olarak tanımladığı halde *Metâliu'l-envâr*'da onu bir 'yetkinlik' olarak tanımlamaktadır. Urmevî'nin bu mütalaasından da anlıyoruz ki nefsi, 'yetkinlik' anlamı ile tanımlamak, onu bütün yönleri ile tanımlamaktır. Urmevî, *Metâliu'l-envâr*'da nefsi kesin bir ifadeyle 'organı olan tabiî cismin ilk yetkinliği' şeklinde tanımlamaktadır. Urmevî, selbî bir tanım anlayışı ile de nefsi tanımlamayı denemiş ve şöyle demiştir: “Nefis, beden ve onun kısımları değildir.”²⁰ Bu, doğrudan bir

¹⁴ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529-531.

¹⁵ el-En'âm, 6/93.

¹⁶ Uludağ, “Nefis”, 32/529-531.

¹⁷ Sirâceddin el-Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 93b.

¹⁸ Hasan Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 331.

¹⁹ Akkanat, *Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 331.

²⁰ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 145a.

tanım olmamakla birlikte Urmevî'nin en azından nefsin ne olmadığı ile ilgili olarak ne düşünmüş olduğunu bize göstermesi açısından önem arz etmektedir. Urmevî, bu ifadesiyle bize nefsin künhünü, beden ve onun organları dışında düşünün demiş olmaktadır.

Nefs, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası iledir. Bu, meşhur olan şu (söze) işaret etmektedir; “nefs önce kalp ile sonra da bedeninin geri kalan kısmıyla ilgi kurar.”²¹ Unsurların (birbiriyle) kaynaşmasını temin edip koruyan ve onu bir arada tutan, mizaç ile cisim değildir. Bu, kendisine tâbi olunan, nefis diye isimlendirilen cevherdir.²² Düşünen nefis (nefs-i nâtika), bir cevherdir ve bedenle bir bağı söz konusudur. Bu bağı sayesinde bedeninin yetkinliği tamamlanır.²³ Nefs, cisim olmadığı gibi cisme ait bir şey de değildir.²⁴ Nefs, konumsal olarak bölünmez²⁵ Nefs, bir konumda ne bilkuvve ne de bilfiil bölünebilir. Nefs, bir cisim ve bir cismin kuvveti değildir.²⁶ Düşünen nefis, bedende idare ettiği kısımların yetkinleşmesini sağladığı halde salt akıl böyle değildir.²⁷ Nefs ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir. Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi.²⁸ Bedenin bozulmasından sonra düşünen nefis (nefs-i nâtika), varlığını sürdürmeye devam edecektir ve o bedenle irtibatı kesildikten sonra da akletmeyi sürdürecektir.²⁹ Urmevî, dış ve iç idrak güçlerinin gaipten haber elde etme noktasında nefse perde olduklarını düşünmektedir.³⁰ Urmevî, insan nefsinin kavram ve önermelerle kemâle ereceğini öngörmüştür.³¹ Ona göre düşünen nefis (nefs-i nâtika), bedenden farklı bir cevhere sahiptir. Onun bedenle olan ilgisi, bedensel bir doğa ilgisi gibi değildir.³² Urmevî, nefsin kendi bedeninde tasarruflarda bulunabileceği gibi onun başka beden ya da cisimler üzerinde de birtakım etkilerde bulunabileceğini tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmektedir. Ancak o, bazı egzersizlerden geçtikten ve bazı şartlara haiz olduktan sonra ehil olan insan nefsinin böyle bir şeyi yapabileceğini iddia etmektedir.³³ Bilgi ve bilginin meydana gelişi, hiç kuşkusuz ki insan nefsi ile alakalı bir durumdur.

Urmevî, insan nefsinin uyku halinde iken tıpkı uyanıklık halinde olduğu gibi bazı gaybî bilgilere ulaşabileceğini kabul etmektedir. Bu durumda rüya da bir nevi bilgi kaynağı olmaktadır.³⁴ Ancak bu bilgi, herkesin de kabul edeceği gibi objektif bir bilgi olmayıp

²¹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 147b.

²² Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 147b.

²³ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 152a.

²⁴ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 154b.

²⁵ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 157a.

²⁶ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 158a.

²⁷ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 165b.

²⁸ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 152a.

²⁹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 215b.

³⁰ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 256a.

³¹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 3a.

³² Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 257b.

³³ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 258a.

³⁴ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 250a.

sübjektif bir bilgi olacaktır. Zira burada şahsi bir deneyim söz konusudur. Hâsılı, Urmevî, *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinde, *Metaliu'l-Envâr*'da ve diğer eserlerinde nefis hakkında tıpkı İbn Sînâ gibi düşünmektedir.

Nefs hakkında Urmevî'nin kısaca ne düşündüğünü ortaya koyduktan sonra şimdi onun idrak türleri ile ilgili fikirlerine intikal edebiliriz. Urmevî, *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhinde üç idraki bir arada zikrettiği halde vehmî idraki ayrı zikretmiştir. Söz konusu bu idrakler; duyusal, hayalî ve aklî idraklerdir. O, vehme dayalı idraki diğer üç idrakten ayrı olarak mütalaa etmektedir. Bunun sebebi, vehme dayalı idrakin objelerin formları ile ilgi kurmayıp onların manaları ile ilgi kurmasıdır. Urmevî, dört idrakin birbirinden ayrıldığı noktalara temas ederken bir yandan da somut duyumsama ile soyut akletme arasındaki farka da işaret etmiştir.

Urmevî'ye göre duyumsanır imajlarla ilgili idrakler üç kısımdır; duyusal idrak, hayalî idrak ve aklî idrak. Zira biz, ona göre belirli bir şeyi idrak ettiğimizde ve idrakimiz onunla ilgi kurduğunda ya söz konusu bu ilgi, ortaklığı engeller ya da o buna bir engel teşkil etmez. İlk durumda; ya söz konusu bu ilginin meydana gelişi zihin dışı varlığa bağlıdır ya da (bu), ona bağlılık arz etmez. Bu iki durumdan ilki, duyusal idraktır. Kuşkusuz, görme duyumuz mesela Zeyd'e ilişse bu durumda o, kendisinde ortaklığın mümkün olmadığı bir tarzda ona ilişmiş olur. Ve söz konusu bu ilgi ve ilişme, zihin dışı varlığa dayanır. İkincisi hayali idraktır. Kuşkusuz ki biz, Zeyd'i gördükten sonra Zeyd, zihin dışı âlemde gözden kaybolursa da söz konusu bu ilgi (taalluk), hâlâ varlığını korumaya devam edebilir. İlk kısmın ikincisi, aklî idraktır. Vehmî idrake gelince bu, söz konusu taksimatın dışında kalır. Zira bu, şeylerin formları ile ilgi kurmaz. Aksine o, manalarla ilgi kurar. Urmevî'ye göre duyu, duyumsanacak şey ile ilgi kurduğunda ve ona iliştiğinde gözlem esnasında söz konusu bu şey, duyumsanır. Gözden kaybolduğunda ise onun formu hayalde imge olarak belirir ve hayal edilir. Tıpkı gözün önce Zeyd'e temas etmesi ve Zeyd'in sonra gözden kaybolması gibi. Bu durumda ilkin Zeyd duyumsanır ikinci olarak da zihinde (onun formu ve imgesi) hayal edilir. İşte bu iki kısım, idrakin şeye ilişip onunla ilgi kurması ile alakalıdır. Burada (zihin ile zihin dışındaki ortaklık) engellenecek tarzda bir idrak söz konusudur. Ortaklığı engellemeyecek bir ilgi kurulduğunda ise söz konusu (bu idrak), akledilir bir şey olur. Mesela biz Zeyd ile alakalı olarak insanlık veya (onun dışındakilerle de ortak olan) canlılık anlamını tasavvur ettiğimizde akledilen söz konusu bu anlama, duyumsama esnasında, duyu temas etmez. Ancak maddî örtüler onu sarmaladığında ve somut imajlar ve ilintiler onu bürüdüğünde böyle bir durum söz konusu olmaz. Zira duyu, mahiyete sözünü ettiğimiz maddî örtüler ve ilintiler açısından değil de bunlardan soyutlanmış bir vaziyette ilişir ve ilgi kurarsa, işte o vakit, somut duyumsama değil, soyut bir akletme gerçekleşmiş olur. Fakat bu örtüler, yabancıdır ve onların yok olması, mahiyetin künhüne bir zarar vermez. Söz konusu bu örtüler; yer, konum, nitelik, nicelik ve benzerleridir.³⁵

³⁵ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149a ve b.

Urmevî'ye göre idrak türlerinin özellikleri ve işlevleri tamamen birbirinden farklıdır. Hiçbir idrak ona göre yekdiğerine benzemez. Mesela o, bunu ispat sadedinde ortak duyu ile hayal gücü arasında bir mukayese yapar. Söz konusu mukayese ile ilgili olarak o şöyle der:

“Ortak duyunun mahzeni olan hayal gücüne gelince; o, ortak duyudan farklıdır. Zira ortak duyunun suretleri kabul gücü varken hayalin koruma gücü vardır; biri ötekinden ayrıdır. Çünkü ortak duyunun kabul gücü vardır fakat koruma gücü yoktur. Ortak duyu, hayal dışında bir yargıda bulunur. Suretler, ortak duyuda gözlemlenir, hayalde değil. Bu hususların tamamı, ‘tek güç, sadece tek iş icra eder’ ilkesine istinat etmektedir.”³⁶

Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da İbn Sînâ'nın iç idrak güçlerini farklı eserlerinde değişik adlarla zikrettiğini belirtmektedir.³⁷ Nefsin idrak güçleri ile ilgili olarak Urmevî, gözleme dayalı verilerin iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Urmevî'ye göre bu verilerin ilki, dış duyu organları vasıtasıyla gözlemlenen olgulardır. Güneşin var olduğuna ve onun aydınlatıcı olmasına ilişkin hüküm vermek, ateşin var olduğuna ve onun yakıcılığına hükmetmek, dış gözleme dayalı olgulardır. İkinci kısım; iç duyularca müşahede edilen olgulardır. Onlar iç kuvveler olup algılar/bulgular (*vicdâniyyât*) diye isimlendirilir. Bir fikrimizin, korkumuzun, öfkemizin, açlığımızın, susuzluğumuzun, hissettiğimiz acı ve lezzetin varlığı hakkında yargıda bulunmamız gibi. Kendi özlerimiz ve onların edimleri hakkında ve benzeri hususlarda yargıda bulunmamız gibi. Urmevî'ye göre gözleme dayalı olguların delile ihtiyaç duymayan apaçık önermelerden sonra zikredilmesinin sebebi, duyunun yalnızca tikelleri idrak ediyor olmasıdır. Söz konusu bu tikeller; ‘bu ateş sıcaktır’, ‘bu su soğuktur’ tarzı önermelerle ifade edilen hususlardır. ‘Her ateş sıcaktır’ ve ‘her su soğuktur’ gibi tümel önermeler için ise Urmevî'ye göre aklın desteğini almak şarttır. Ona göre belki de tikelleri duyumsamak, akli karşılıksız hibe edenden (Vâhibu's-suver/Cebrail) gelen bilgi akışı için bir ön hazırlık mesabesindedir. Urmevî'ye göre delile ihtiyaç duymayan apaçık önermelerin iki tarafını tasavvur etmenin, yargı (tasdik) akışını hazırlamadaki rolü de böyledir. İki öncülü bilmenin, akılları bahşedenden gelen bilgi akışıyla sonuç bilgisini vermesi de böyledir. Urmevî'ye göre İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta ‘izâfi önermeler gibi’ sözüyle iç güçler vasıtasıyla müşahede edilen önermeleri kastetmiştir.³⁸

2. Urmevî'ye Göre Bilginin Tanım ve Mahiyeti

İslâmî terminolojide el-ilm³⁹ ve el-ma'rife⁴⁰ kavramları ile karşılanan bilgi, çoğunlukla bilen (süje) ile bilinen (obje) arasında kurulan alaka veyahut da bilme ediminin muayyen bir ifade tarzına bürünmüş neticesi şeklinde telakki edilmiştir. Bilgi objesi, bilen süje tarafından “bilinmiş” olduğu için bilginin mâlûmat kelimesiyle de karşılandığı vakidir.

³⁶ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 363.

³⁷ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 364.

³⁸ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 67a.

³⁹ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.

⁴⁰ Süleyman Uludağ, “Marifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/54-56.

Urmevî, bilginin ya tasavvur⁴¹ ya da tasdikten⁴² ibaret olduğu fikrine kaidir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Urmevî'nin *el-İşârât* şerhinde bilgiye bakışı bu şekildedir. Ona göre bilgi ya kavram olarak ya da yargı olarak tezahür etmektedir. Urmevî'ye göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen teorik olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Teorik olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Fikrî çaba ise bazen istenilene ulaştırır bazen de ulaştırmaz.⁴³ Bilginin tasavvur ya da tasdik tarzında bizde vuku bulabilmesi için Urmevî'ye göre ulaşmak istediğimiz bilgiye bizi götürecek başka bir bilginin bizde mevcut olması gereklidir. Ona göre elimizde bir bilgi olmadan, hiç yoktan başka bir bilgiye ulaşmak imkânsızdır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder. Hâsılı bilgi, Urmevî'ye göre insan zihninde kavram yahut yargı olarak orta terim ile ya da orta terimsiz şekilde ama onun yerine geçen bir şey ile doğrudan bir zihnî intikalle (hads) oluşan bir olgudur.

Urmevî'ye göre bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Bu da ancak ve ancak zihinde hazır olandan hazır olmayana bir sıçrama yaparak olur. Söz konusu zihnî intikal ve sıçrama iki yönde meydana gelir. İlki, nefsin hayal gücünden yararlanarak manalar arasında gezinmek suretiyle daha çok bilgiye ulaşma gayreti şeklinde kendini gösterir. Amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir. Urmevî'ye göre zihnî intikalin ikinci çeşidi, zihni yönlendirmeksizin istek ve arzusuz veyahut istek ve arzu ile orta terim ve onun yerine geçecek olanı elde etmekle meydana gelir. Ancak onan göre burada herhangi bir fikrî hareket söz konusu değildir. İşte bu, Urmevî'ye göre 'hads' diye *el-İşârât*'ta açıklanan şeydir.⁴⁴

Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden bahsedilebilmesi için zihin dışındaki objenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Ona göre bilgi, zihinde iki tarzda tecelli ettiği için (tasavvur-tasdik) yalnızca yargı şeklinde tecelli eden bilgi hakkında doğrudur veya yanlışdır diyebiliriz. Urmevî, bilgi dışında kalan ve adına şüphe, zan ve vehim denen hususlara da temas etmiş, bu isimlendirmelerin bilgi objesi ile sureti arasında cereyan eden durumlara bağlı olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵

⁴¹ Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/126-127.

⁴² Kaya, 40/126-127.

⁴³ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b.

⁴⁴ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b ve 5a.

⁴⁵ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 5a.

Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da bilginin şayet sırf bir idrakten ibaretse tasavvur, kendisinde olumlama ya da olumsuzlama ile birlikte bir yargı barındırıyor ise tasdikten ibaret olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁶ Onun bu ifadeleri, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserindeki ifadeleri ile aynıyla örtüşmektedir. Urmevî, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın "Güzel bir şekilde başarıya ulaştırdığı için Yüce Allah'a hamd ediyorum" sözünü, nefisleri aklî suret ve formları kabule yatkın bir vaziyette yaratmasından dolayı Allah'a hamd etmesine bir işaret olarak değerlendirmiştir.⁴⁷ Buradan da rahatlıkla anlıyoruz ki Urmevî, bilgiyi nefiste yani akılda hâsıl olan bir suret olarak telakki etmektedir. Urmevî'nin bilgiyi nefiste meydana gelen objeye ait bir form olarak telakki etmesini onun "Nefiste teorik bilgilerin formlarını kabule yatkınlık hâsıl olduğu vakit, her bir nefsin kendi istidat ve kabiliyetine göre form vericiden (Vâhibu's-suver) bu teorik aklî formlar, nefislere feyezân edip taşar"⁴⁸ sözünden çıkarmamız da mümkündür. Urmevî'nin bilgiyi akıl ve nefiste husûle gelen bir suret (form) olarak kabul ettiğine dair *Şerhu'l-İşârât*'ta onlarca cümlesi söz konusudur. Tekrara düşmemek adına hepsini burada zikretmeyeceğiz. Ancak formun nefste yer etmesine ilişkin olarak Urmevî'nin dikkatimizi çeken farklı bir ifadesini burada anmak faydadan hali değildir. Urmevî'ye göre bilginin nefste hâsıl olması, doğal bir determinizm ile değildir. Ona göre Allah'ın lütfu ve form verici (Cebrail), bilgi formunun oluşumunda başat rolü ihraz etmektedir.⁴⁹

Urmevî, bilginin akılda bir suret olarak hâsıl olduğunu düşünmektedir. O, bilginin nefsi nâtıkâ'da hâsıl olması noktasında bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-suver) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. O, bu hususta şerhinde şöyle der:

"Kuşkusuz ki düşünen nefisten (insan) aklî formlar yok olduğunda herhangi bir güçlük olmaksızın tekrar (ona) geri gelebilirler. Bu bir depolama ve saklama olmaksızın yeni bir sebep gibi vuku bulur. Zira biz diyoruz ki; düşünen nefis, aklî formları faal akıl (Cibril) ile olan bağı sebebiyle kavrar. Faal akıl, aklî formlar için bir depo ve mahzen mesabesindedir. Aklî formlar, yeni bir sebep gibi, kendisinden kaybolduğunda herhangi bir güçlük olmadan tekrar ona geri dönebilir. Zira bu, onunla faal akıl arasındaki bağdan kaynaklanır. İşte bundan dolayı aklî formları koruyan, koruyucu bir depoya ihtiyaç duyulmamıştır."⁵⁰

2.1. Bilginin Kategorisi: Bilgi Araz mıdır? Husûl müdür?

Bilginin tanımındaki güçlük, bu başlıkta sorulan sorulara cevap bulma noktasında da kendini bariz bir şekilde göstermektedir. Tarihi seyir içinde bilgiye çok farklı tanımlar getirilmiştir. Söz konusu farklılığın sebebi, yalnızca farklı felsefî anlayışlara sahip filozoflar değildir elbet. Bunun yanı sıra bilgi olgusunun bizzat kendisi de bu güçlüğe sebebiyet vermektedir. Bilginin ne olduğunun tayinini süje, obje ve bu ikisi arasındaki iletişim ve bağ belirlemektedir. Haddi zatında Meşşâî felsefede ve özellikle de İbn Sînâ'da bilginin oluşumunda faal aklı da göz önünde bulundurmamak gerekecektir. Şu hâlde bilginin künhünü

⁴⁶ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 17.

⁴⁷ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2a.

⁴⁸ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b.

⁴⁹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b ve 3a.

⁵⁰ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 150b.

zikretmiş olduğumuz bu dört husus belirlemektedir. Urmevî dışında kalan bazı düşünürler, bilginin bir keyfiyet olduğunu⁵¹ diğer bazıları araz,⁵² bir kısmı da bilginin bir izafet⁵³ olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Sînâ, tikellere ilişkin idraki, aklın idrakinden tefrik etmek maksadıyla ilki için marifet, ikincisi için bilgi (ilim) terimini kullanmayı yeğlemiş ve marifetin tikel, bilginin ise tümel olduğunu vurgulamıştır. İbn Sînâ'ya göre bilgi, bilinen şeyin suretinin bilendeki husulüdür. Ona göre bilgi, nefsin idraki iken diğer idrakler dış ve iç duylardan meydana gelen cismânî kuvvelerin idrakidir.⁵⁴ Urmevî, konuyla alakalı olarak şerhinde şöyle demektedir:

“Bilgi (ilim), tümel olanı kuşatıp kavramak iken marifet, tikel olanı kuşatıp kavramaktır. İşte bu sebeple Şeyh, ilgili yerde tabibin belirli şahıslara ait belirli hastalık ve sağlık durumlarını tıp vasıtasıyla tanımlamaya çalışmasını kesinlikle ilim ve bilgi tabiri ile değil, ‘marifet’ tabiriyle ifade etmiştir.”⁵⁵

Urmevî'nin bilgiyi bir husûl olarak gördüğü ve onu husûl kategorisinde değerlendirdiği *el-İşârat ve't-tenbihât* şerhinde çok bariz bir şekilde gözlemlenmektedir. Bilginin “husûl” olarak geçtiği yerlerin tamamını değil de birkaçını burada zikretmek sanırız yerinde olur. O, bilginin zihinde bir “husûl” olmasıyla ilgili olarak şerhinde şöyle demektedir:

“Bilgi (ilim), ya tasavvur ya da tasdik'ten meydana gelir. Bunlardan her birisi husûlü bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen teorik olup husulleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Teorik olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Fikrî çaba ise bazen istenilene ulaştırır bazen de ulaştırmaz.⁵⁶ Talep edilen meçhulden murat, kendisi hakkında husûle gelmiş bilgidir. Söz konusu bilgi; ya bilinmeyen bir kavram veyahut bilinmeyen bir tasdiktir. Şu hâlde arzu edilen şey, ya kavramı tahsil etmeye yahut da yargıyı hâsil etmeye yöneliktir.”⁵⁷

Urmevî, yukarıdaki pasajda da görüleceği üzere bilgiyi bir tasavvur ya da tasdik olarak telakki etmektedir. Tasavvura ve tasdike dayalı bilgilerin zihinde hâsil olmaları ya zorunluluk arz eder ve fikrî bir çabaya ihtiyaç duymaz ya da teorik bir durum arz eder ve fikrî bir gayrete ihtiyaç duyar. Sonuç olarak denilebilir ki bilgisi talep edilen husus ya bir kavram ya da bir tasdiktir.

2.2. Bilginin Nazarî veya Zarûrî Oluşu Problemi

Duran'ın naklettiğine göre İslam coğrafyasında kelimcilerin ve filozofların bir kısmı bilgiyi “zaruri” bir şey olarak görürken diğer bir kısım düşünür ise onu “nazarî” bir şey olarak

⁵¹ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 1992), 6/157-161.

⁵² Taylan, 6/157-161.

⁵³ Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yûsuf Mahmûd (Katar: Dâru'l- hikme, 1433/2012), 3/5.

⁵⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 65.

⁵⁵ Urmevî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 6a.

⁵⁶ Urmevî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b.

⁵⁷ Urmevî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 8a.

düşünmüştür.⁵⁸ *İşârât şârihi* Urmevî, İbn Sînâ'dan biraz farklı düşünmekte ve bilginin faal akıl ve insan aklının ittisali sonucu oluştuğunda ısrar etmektedir. Ona göre ittisalin tarafları arasında bir denge söz konusudur. İbn Sînâ da ittisali kabul etmektedir ancak o, insan aklının edimine daha çok vurgu yapmaktadır. Zorunlu ilksel bilgilerin en başında “Bir şey ya vardır ya yoktur”, “Bütün, parçadan büyüktür” tarzındaki önermeler gelir.⁵⁹ İnsan nefsi, “parça” ve “bütün” kavramlarını alıp buradan doğrudan doğruya parçanın bütünden küçük olduğu ya da bütünün parçadan büyük olduğu hükmüne zorunlu olarak bir çırpıda ulaşılacaktır.

Urmevî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhinde zorunlu (zaruri) ve nazarî (kesbî/istidlâlî) bilgiye temas etmiş ve bilginin bu iki çeşidini de kabul etmiştir. Mesela o, zorunlu ve nazarî bilgi ile alakalı olarak şerhinde şöyle der: “Nefs, duyulurlardan (el-mahsûsât) ve duyulurlar dışındakilerden (gayru'l-mahsûsât) kaynaklı olarak birtakım aksiyomatik (evvelî) ve zorunlu bilgileri elde eder. Zorunlu ilk bilgiler, teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır.”⁶⁰ Urmevî'ye göre nazarî felsefe (hikmet), üç kısımdır. Birinci kısım; Fizik (Tabiiyyât) Bilimidir. İkinci kısım; Matematik (Riyâziyyât) Bilimidir. Üçüncü kısım; Metafizik (İlâhiyyât) Bilimidir. Ona göre mahiyetler, zihnî ve zihin dışı varlıklarında ya maddeye ihtiyaç duyarlar ki bu sahada araştırma yapana fizik bilgini denir ve bu bilgi türü merteye olarak en aşağıda yer alır (ilm-i ednâ). Ya da mahiyetler, her iki varlık düzleminde de (zihin ve zihin dışında) maddeye ihtiyaç duymazlar, böylesi bir bilim ile uğraşana da metafizikçi denir ve bu bilim, en yüce bilimdir (ilm-i a'lâ). Veyahut mahiyetler, zihin dışı varlıklarında maddeye ihtiyaç duyarken zihnî varlıklarında maddeye ihtiyaç duymazlar. Bu anlamdaki zihin, mahiyetleri maddelerinden soyutlanmış bir vaziyette idrak edebilir. Bu sahada araştırma yapana matematik bilgini denir ve bu bilim, Urmevî'ye göre orta bilim (ilm-i evsat) diye isimlendirilir.⁶¹ Urmevî'ye göre zorunlu olan öncül ve önermeler, yaygın (meşhûrât) durumundaki önermelerle karşı karşıya geldiğinde zorunlu olan önermeler tercih edilip yeğlenir. Zaten yaygın olan önermelerin ona göre kanıt (burhan) ile de ispat edilebilmeleri mümkün değildir.⁶² Zorunlu önermelerin, yaygın olan önermelere yeğlenmesinin Urmevî'ye göre yegâne sebebi, ikincilerin burhan ile kanıtlanamıyor olmalarıdır.

Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî'ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır. Ona göre zorunlu ilk bilgilerin her birisi mutlaka bir teorik bilgiye ulaştırmaz. Bilakis her bir teorik (nazarî) bilginin kendisine ulaştıran özel yolları ve ilkeleri (el-Mebâdiu'l-mahsûsa) mevcuttur. Urmevî'ye göre her birimiz, kendiliğimizden söz konusu yollardan birine ulaşamayız. Bilakis bu yollara kılavuzluk eden bir rehber ihtiyacı vardır. İşte bu, Urmevî'ye göre nefsin ikinci mertebesidir. Nefs, bu mertebede kendisini söz konusu

⁵⁸ Recep Duran, “İslam Felsefesinde ‘Vücûd-u Zihnî’ (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2016), 47.

⁵⁹ Türker, 239-240.

⁶⁰ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b.

⁶¹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 3b.

⁶² Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 229a.

yollara iletecek bir kılavuza ihtiyaç duyar. Sonra bu bilgiye götüren söz konusu yollar, tüm şartlarını hâiz olduğunda her bir yola uygun nazarî bilgi hâsıl olur. Urmevî'ye göre Mutezile'nin zannettiği gibi bu bilgi, söz konusu yolları takip kendiliğinden doğmaz. Ona göre Mutezilenin, 'sözü edilen yollar izlenirse teorik (nazarî) bilgi elde edilmiş olur' iddiası doğru değildir. Urmevî'ye göre söz konusu bu yollar, sadece nazarî bilgiye nefsi hazır hale getirir. Ona göre söz konusu yollar (öncüllerin burhanî kıyasa göre doğru dizilimi) izlendiğinde ve nefiste teorik bilgilerin formlarını kabule yatkınlık hâsıl olduğu vakit, her bir nefsin kendi istidat ve kabiliyetine göre form verici'den (Vâhibu's-Suver) nazarî aklî formlar, nefislere feyezân edip taşar. Nefs, bu üçüncü mertebede Hakk'ın vereceği ilhamın Hak tarafından tahakkuk ettirilmesine ihtiyaç duyar.⁶³ Şu hâlde Urmevî'ye göre nazarî bilginin nefste oluşumu, tüm kurallar yerine getirilse bile tek başına yeterli değildir. Bunun için Hakkın ilhamı, bir de faal aklın desteği gerekecektir.

3. Zihnî Varlık: Aklî Sûret ve Zihindeki Husûlü

Tarihi seyirde zihnî⁶⁴ varlık kavramı ve bilginin mahiyeti, filozoflarla kelamcılar arasında cereyan eden tartışmalarda ön sıralarda gelen mevzular arasında yer almış ve merkezî bir konum arz etmiştir. Bu mevzuda üç değişik ana görüş bulunmaktadır. Söz konusu ana görüşlerden birisi; "zihinde hâsıl olan tasavvurlar, mahiyetlerin bizzat kendileridir" tarzındaki filozoflara atfedilen "mahiyet" teorisidir. Bu husustaki ikinci görüş; bilgiyi bir tür 'izafet' olarak telakki eden ve zihindeki suretin bilgi olmadığını öne sürerek zihnî varlığı kabul etmeyen ve kelamcılarının tercihi olan "izafet" teorisidir. Bu konudaki üçüncü temel görüş ise zihinde var olan tasavvuru, mahiyetlerin bizzat kendileri olmayıp, onların gölgeleri (şebah/eşbâh) tarzında telakki eden "şebah" teorisidir.⁶⁵ Urmevî'ye göre zihinde var olan bir şey, mutlak olarak yok olan bir şey olamaz. Fakat Urmevî'ye göre burada bir ayrım söz konusudur. Ona göre kendisinden zatı bakımından haber verilen, zihnî varlıktır. Kendisinden ilintisel (arazî) olarak söz edilen ise mutlak yoklukta bulunur.⁶⁶

Urmevî, zihnî varlığı *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinde hiçbir kuşkuyla yer vermemek üzere kabul etmektedir. Ancak o, zihinde var olan şeyin, arazın tıpkı bir konum ile kaim olmasında olduğu gibi zihinle kaim olduğunu öne sürmüştür. Bu anlamda zihin, Urmevî'ye göre zihnî varlık için bir mahal durumundadır. Zihin var olduğu sürece zihnî varlık da var olacaktır. Urmevî'ye göre zihin dışında var olan bir şey ise kendi zatıyla kaimdir. Ona göre zihnî varlık ve zihin dışı varlık arasındaki en belirgin hususiyet işte budur. Urmevî, bu ayrıntıya dikkat edildiği takdirde bu hususta vuku bulan kafa karışıklıklarının da son bulacağını kanaatindedir.⁶⁷ Ona göre bir aklî suret olarak zihinde husûle gelen şeyin akıl tarafından mutlak manada soyutlanıp (tecrit) edilmesi söz konusu değildir. Akıl hiçbir vakit böyle bir

⁶³ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 2b.

⁶⁴ İlhan Kutluer, "Zihin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 2013), 44/405-407.

⁶⁵ Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-u Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014), 131.

⁶⁶ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 129.

⁶⁷ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 126.

şeye muktedir olamaz. Urmevî'ye göre burada aklın fonksiyonu, zihnî varlığa zihin dışında iken eklenen maddî hususları yalnızca ondan ayıklayıp temizlemekten ibarettir. Ona göre zihnî mahiyet, ya parçası bulunmayan basit bir mahiyettir ya da basit mahiyetlerden meydana gelmiş olan bileşik bir mahiyettir.⁶⁸

Urmevî, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhinde mahiyetlerin, zihin dışı varlıklarında maddeye ihtiyaç duyarken zihnî varlıklarında maddeye ihtiyaç duymayacaklarını belirtmiştir. Ona göre bu anlamdaki bir zihin, mahiyetleri maddelerinden soyutlanmış bir vaziyette idrak edebilir. Urmevî'ye göre mahiyetler, yalnızca zihin dışı varlık düzleminde değil de zihnî varlık alanında da maddeye ihtiyaç duymuş olsaydı, o vakit zihinsel yargı, zihin dışı olanla uyumlu olmazdı.⁶⁹ Urmevî, zihinde hâsıl olan zihnî varlığa “anlam” demektedir. O, zihnî varlığı, varlığın dört kategorisinden biri olarak değerlendirir. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*'ta bu konuyla ilgili olarak o şöyle der: “Eşyanın varlığı, dört tarzda mütalaa edilir; zihin dışı âlemdeki varlık tarzı, zihnî varlık tarzı, sözcük halindeki (terimsel) varlık tarzı ve yazıya dökülmüş (kitâbet) varlık tarzı. Yazı, sözcüğe (terime) delalet eder. Sözcük de zihindeki anlama delalet eder. Zihindeki anlam da zihin dışındaki varlığa delalet eder. İşte biz, zihnî varlığı ‘anlam’ olarak isimlendiriyoruz. Sözcük, ilkin zihnî olan anlama delalet eder. İkinci olarak da zihnî anlam aracılığı ile dış âlemdeki varlığa delalet eder. İşte söz konusu bu durum nazarı dikkate alınıp sözcükler, zihnî yapıdaki anlamları göz önünde bulundurularak zihin dışı âlemdeki nesnelere ilişkilendirilirler.”⁷⁰ Urmevî'ye göre sözcüklerin durumları, yapıları, konumları ve söyleniş tarzları onların zihnî varlıklarını yani anlamlarını etkileyebilmektedir. Urmevî, zihinde hâsıl olan zihnî anlam ile bu anlamın delalet ettiği harici varlık arasında bir ilgi ve münasebet olduğunu öne sürmektedir.

Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatinde ve o, İbn Sînâ'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duyular ona göre soyutlamayı gerçekleştirmez. Bu konuda o, şerhinde şöyle demektedir:

“Kuşkusuz duyu, akledilen mahiyetle ilgilenmez. Ancak o, bunlarla mahiyete dâhil olmayan ama ona gark olmuş örtüler açısından ilgilenir. Örtüler, mahiyete ancak yaratılan ve kendisinden oluşan madde sebebiyle ilişir. Duyu, onları (maddelerinden) soyutlamaya güç yetiremez. Zira o, bunlarla ilgi kurmaz. Söz konusu ilgi ancak bunların ilintilere gömülmüş olmalarından kaynaklanır. Kuşkusuz ki duyu, şey ile ancak konumsal bir ilgi sebebiyle alaka kurar. Bu, duyu ve madde arasında vuku bulur. Şayet bu konumsal ilgi olmasaydı dış duyuda onun formu canlanmazdı. Aksine söz konusu bu form, konumsal ilginin kaybolması ile duyudan yok olup giderdi.”⁷¹

Urmevî, şerhinde hayal ve tahayyülün de tam bir soyutlamayı gerçekleştirmediğinin altını çizer ve bunun sebebini izah eder. O, bu hususta şöyle der:

⁶⁸ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 130.

⁶⁹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4a.

⁷⁰ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 7a.

⁷¹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149b.

“Hayalin hükmüne gelince o, söz konusu bu mahiyetle ancak ilintiler aracılığıyla ilgi kurar. Fakat o bunları, konumsal ilgiden soyutlar. Duyu, söz konusu bu ilgi sayesinde onlarla alaka kurar ve onların formları kendisinde taşıyıcısının kaybolmasından sonra temessül edip canlanır. Söz konusu bu taşıyıcı, maddedir. O, madde sebebiyle ve ona ilişkin ilintiler yüzünden onları soyutlamayı başaramaz.”⁷²

Urmevî, aklî suretin zihinde hâsıl olan bir şey olduğunu ve soyutlamanın akıl tarafından bizzat icra edildiğini düşünmektedir. Urmevî, bu konuda şöyle der:

“Aklın hükmüne gelince; o, mahiyeti, somut yabancı eklentilerden soyutlamayı başarmıştır. Onun yaptığı bir diğer soyutlama konumsal ilgidendir. Fakat o bunu yaparken konumsal ilgiyi mahiyete perçinler ve onu olduğu durum üzere bırakır. Akıl, duyumsanan üzerinde çalışır ve mahiyet bu sayede akledilir hale gelir.”⁷³

Urmevî, soyutlamaya dair olan 7. Nematta 1. Mesele olan “Varlığın Sıralanma Keyfiyeti” başlığı altında insan nefsinin aklî formlar için bir mahal teşkil ettiğini söylemiştir. Soyutlama ve zihnî varlığın vücut bulabilmesi için aklın müdahalesinin şart olduğunu vurgulayan Urmevî ayrıca bu hususa nefsin bir konumluk (mahallik) yapması lüzumuna da işaret etmiştir.⁷⁴ Böylece varlıkların zihin dışında bir mahalle muhtaç oldukları gibi zihinde ve zihnî varlık sahasında da bir mahalle ihtiyaç duydukları Urmevî tarafından net bir biçimde vurgulanmış olmaktadır.

4. Tasavvur: Tanım Teorisi

Aristoteles’e (v. M.Ö. 322) göre en umumi manasıyla tanım, “bir şeyin ne olduğunu açıklamaktır.” Tanım, bazı İslam mantıkçılarına göre “nesnenin mahiyetini ifade eden sözdür.” Aristo’nun bir başka tanım tanımı da “türde nesnenin niçin var olduğunu gösteren sözdür” şeklindedir. Tanım, konunun içeriğini izah etmekten ibaret bir önermedir. Gazzâlî, tanımın birçok tanımı olduğunu vurgulamakla beraber onu “nesnenin mahiyetinin künhünü, soranın nefsinde tasavvur ettirmekten ibarettir” tarzında tanımlamaktadır. Bu durumda ona göre tanım, cins ve ayrımı birleştirmekten ibaret bir şeydir ve tanımı mutlaka bir soranın önceleme icap etmektedir. Beş tümele göre tanım çeşitlerini kısaca şöyle zikredebiliriz; Tam özsel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından elde edilen tanım olup örneği “insan, düşünen canlıdır” şeklinde verilebilir. Eksik özsel tanım, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayrımından elde edilir ve örneği “insan, düşünen cisimdir” şeklinde verilebilir. Tam ilintisel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile hassasından oluşturulan tanımdır ve örneği “insan, gülen canlıdır” şeklinde verilebilir. Eksik ilintisel tanım, bir şeyin uzak cinsi ile ilintisinden elde edilen tanım olup örneği “insan uyuyan cisimdir” şeklinde zikredilebilir.⁷⁵ Urmevî, İbn Sînâ’nın kavram, açıklayıcı söz (tanım/kavlü’ş-şârih), yargı ve kanıtla ilgili düşüncelerini şöyle şerh etmiştir:

⁷² Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149b.

⁷³ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 149b.

⁷⁴ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 215a.

⁷⁵ İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 93-97; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 83; İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara: Elis

“Kavrama ulaştırana açıklayıcı söz (kavlu’ş-şârih) denir. Yargıya ulaştırana ise kanıt (hüccet) denir. Açıklayıcı söz; tanım, betimleme ve diğerlerini kapsar. Söz konusu tanım, model ve örnekleme tarzında ve de eksik tanımlamalar şeklinde tezahür eder. Kanıt; tümünden gelim, tümevarım ve bu ikisi dışındakileri kapsar. İkisi dışındakinden murat, analogi ve yargı oluşturmada zayıf kalan kullanışlılığı olmayan diğer vasıtalar. Kavram ve kanıt sayesinde eldeki mevcuttan hareket ederek elde edilmesi umulana ulaşılır. Bilinmeyen ve henüz tahsil edilip ele geçirilmeyenin tahsili ancak ve ancak eldeki tahsil edilmiş bilinen vasıtası ile. Söz konusu vasıta ise kavram ve yargıdan oluşur. Sonra dikkat çekmek gerekir ki (bizde) hazır ve mevcut olanın bilgisi ve farkındalığı nasıl ve hangi düzeyde olursa olsun bilinmeyen bilgisi için yeterli değildir. Bilakis (bizdeki) bilinenin, istenilen (hedeflenen) şeye uygunluk arz etmesi icap eder. Şayet söz konusu uygunluğun farkındalığı sağlamaz ise bilinenin bilinmeye geçiş imkânsızlaşır. Şüphesiz istenilenin talebi için gerekli olan farkındalık, istenilenin farkındalığını gerektirmez, onu hemen bize peşinen sağlamaz. Bunun için istenilenin farkındalığının talep edilene doğru yönelmesi (veya yönlendirilmesi) gerekir.”⁷⁶

Urmevî, tanımın, dolayısıyla tasavvurun tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. O, İbn Sînâ’nın az evvel zikrettiğimiz sözlerini şerh ederken konu ile ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Urmevî, şerhinde bu hususu şöyle açıklamaktadır:

“Artık mantıkçının ister kavrama isterse yargıya ait olsun talep edilen şey ile ilgili hususları ‘uygunluk’ noktasında tek tek ele alarak bunların istenileni nasıl ve ne şekilde temin ettiğini araştıran bir kimse olduğunu öğrenmiş bulunuyorsun. Özetle biz deriz ki; yargı, kavram tarafından öncelenmiştir. Zira öncelikle iki şeyi kavram olarak tasavvur etmeden bunlar hakkında bir hükme (yargıya) varmak olası değildir. Hülasa kavram, doğal olarak yargıdan önce gelir. Öyleyse kural olarak da ondan önce gelmesi gerekir. Açıklayıcı söz (kavlu’ş-şârih), kural olarak kanıttan önce gelmeyi hak etmektedir. Sonra bilinmelidir ki, her ikisinin de kendilerine has ilke ve öncülleri vardır, bunları tanıyıp öğrenmek icap eder. Söz konusu ilke ve öncüller ışığında önermeler bir araya getirildiklerinde kendilerinden istenileni nasıl temin ettiklerini de iyice kavramak gerekir. Söz konusu ilkelerin bir kısmı kavram ve kanıt arasında müştereklik arz ederler. Bu ilkelerin diğer bir kısmı ise ya sadece kavrama veyahut sadece kanıta özgüdür. Müşterek olan ilkelerin genelliği nazarı dikkate alınarak öncelenmesi ve araştırılması daha evladır. İşte bu sebeple söze ilkin sözcüklerin anlamlara delaleti ile başladık.”⁷⁷

Urmevî, *Metaliu’l-envâr* adlı eserinde tanımla ilgili olarak şöyle demektedir:

“Herhangi bir şeyi tanımlayıp tarif eden (kavram), tarif edilenin bilinmesinin daha evvel gelmesi mecburi olduğundan, ya tarif etmiş olduğu şeyden farklıdır ya kendisiyle tarif edilenden farklıdır ya o şeye eşittir ya da ondan daha açıktır. Bu (sonuncu) anılan tarif ve tanım da ya o şeyde içkindir ya onun dışındadır ya da bu ikisinden meydana gelir. Şayet o şeye kavramda eşit olursa tam tanım (el-haddü’t-tâm), değilse eksik tanımdır (el-haddü’n-nâkis). Eksik betimlemede (resm-i nâkis) tanımlanan şeyin açıklaması ve ona gerekli olan hassası bir arada bulunur. Betimleme, yakın cins ve hassadan meydana gelmişse tam betimleme (er-resmü’t-tâm), aksi durumda eksik betimlemedir (er-resmü’n-nâkis). Tanımın eksik olması, zikredilen şartlardan bir şartın bulunmamasından

Yayımları, 2005), 86-90; Necip Taylan, *Mantık: Tarihçesi Problemleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 128-130; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 18-25; Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 87.

⁷⁶ Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 8a ve 8b.

⁷⁷ Urmevî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 9a.

kaynaklanır. Örnekle yapılan tanım, belirli bir benzerlik kurularak yapılan bir tanımdır ki bu da aynı şekilde bir betimleme sayılır.”⁷⁸

Urmevî, şerhinde tanım (kavlu’ş-şârih) ve kanıt (hüccet) arasında nasıl bir bağ ve ilişki olduğunu sirkeli bal şerbeti (sekencebîn) ve birleştirilmiş hamurlar (meâcînu’l-müreккеbe) örneği üzerinden izah ederek şöyle demiştir:

“Tahkik ve araştırma, bir şeyin hakikat ve gerçekliğini tespit etmektir. Hakikat ve gerçekliğin ise varlığı sabittir. Sıralama (tertîb), önerme oluşturmaktan (telif ve tanımdan) daha özel bir durumdur. Her bir sıralamada bir önerme oluşturma (tanım) söz konusu iken her bir önerme oluşturmada bir sıralamadan bahsedilemez. Bir araya getirilip birleştirilmiş hamurlarda bir oluşum (telif) vardır, ancak herhangi bir sıralamadan (tertîb) söz edilemez. Tekil kavramları tanımaya duyulan ihtiyaç, daha özel olan sıralama ve tertip için değildir, bilakis söz konusu tanıma, daha genel olan önermelerin oluşturulması içindir. İşte bundan dolayı Şeyh, “dahası oluşturulan her çeşit önerme ile ilgilidir” tabirini kullanmıştır. Şayet sen bunu kavradın ise biz deriz ki: Olaylar, hâdiseler ve nesnelere hakkında oluşturulan sıralı önermelerin kendilerinden oluştuğu kavramları tanımaya ihtiyaç vardır. Zira parçayı (cüz) tanımadan bütünü (kül) tanımak imkânsızdır. Fakat söz konusu kavramları gerçeklik ve mahiyetlerini kuşatacak tarzda her bakımdan değil, gerçeğe ulaştırmaya yarayacak şekilde, doğru sıralama ve önerme oluşturmaları açısından tanımak, bizim için yeterlidir. Her kim, sirke ve baldan ‘sekencebîn’ adı verilen bir şerbet elde etmek isterse sirke ve balı tanıması gerekir. Fakat söz konusu tanıma ve bilmenin, her yönden (min külli vechin) olması gerekmez. Kelamcıların ekolünde tanımlandığı gibi sirke ve balın cismanî mahiyetlerinde parçalanmayan birtakım parçalardan meydana geldiklerini dillendirmeye ihtiyaç olmadığı gibi, söz konusu terkinin filozofların ekolünde olduğu gibi heyula ve suretten oluştuğunu söylemeye de gerek yoktur. Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat sekencebîn elde etmek için bal ve sirkenin bu işe uygun ve yatkın olduğunu bilmek yeterlidir. İşte bu dikkat çektiğimiz nokta-i nazardan bir mantıkçının mantıkçı olarak doğaları ve kısımları itibarı ile on kategoriyi bilmeye ihtiyacı yoktur. Her ne kadar tanım (kavlu’ş-şârih) ve kanıt (hüccet), söz konusu kategorilerin doğaları ve kısımlarından oluşsalar dahi bu böyledir. Mantıkçıya düşen, kategorileri bu yönüyle tanımak değildir. O, kategorileri tanımsal oluşuma sunduğu katkı açısından tanınmalıdır. Tanımsal açıdan mantıkçı; cins, tür, töz (zâtî) ve ilintiyi bilmelidir. Ya da kanıtsal oluşum yönünden konu, yüklem, konu ve yüklemün tümelliği ve tikelliğini kavramalıdır. İşte bu sebeple Şeyh, burada, biri cevher (öz), dokuzu da ilinti olan on kategoriyi gündeme getirmedi.”⁷⁹

5. Tasdik: Kıyas Teorisi

Tasdik, en az iki tasavvur ve bu ikisinin arasındaki alakayı tayin eden bir bağlaçtan (copula) oluşan bir cümle olup söz konusu bu cümleye önerme denilir. Bir başka ifadeyle tasavvurlar arasında bir alaka bulunduğunu ya da bulunmadığını haber veren cümleye tasdik ismi verilmiştir. Sonraki dönem (müteahhirûn) mantıkçıları, mantık külliyatını “tasavvurât” ve “tasdikât” tarzında iki ana kısımda ele almışlardır. İlk kısımda kavramların tahlili, delâlet neveleri, beş tümel, tarif (tanım) konuları; ikinci kısımda ise önermeler, kıyas, burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiire ait önermelerin bilgi bakımından geçerliliği söz konusu edilmiştir. Klasik mantığın temelini meydana getiren burhan; doğru, kesin ve güvenilir

⁷⁸ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 23.

⁷⁹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 6b ve 7a.

bilginin ilkelerini ihtiva ettiği halde mantıkta burhanın uygulama alanı olan cedel, safsata, hitabet ve şiir kısımları, İbn Sînâ'dan sonraki mantık çalışmalarında büyük oranda ihmal edilerek terk edilmiştir. Gazzâlî'den başlayarak mantığın kelâmcılar tarafından da itibar görmesiyle beraber tasavvur ve tasdik terimleri kelâmıla ilgili kitapların bilgiye dair kısımlarında bir bilgi konusu olarak ele alınıp incelenmiştir. Tasavvur ve tasdik ayrımı, ilk kez Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö.1365) bu mevzu hususunda farklı görüşleri incelediği *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik* isimli müstakil eserinde dile getirilmiştir.⁸⁰

Önerme (tasdik), bir hükmün dil ile ifadesidir. Yargı (hüküm) ise iki fikir yani konu ile yüklem arasında bir ilişki kurma, bir fikri diğerinde doğrulama (tasdik) yahut yanlışlama (tekzip) edimidir. İlkinin örneği “Hava bulutludur”, ikincinin örneği ise “hava bulutlu değildir” şeklinde verilebilir. İslâm mantıkçıları, önermenin bu çift yönlü temel özelliğini nazarı itibara alarak onu “söyleyene, bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu sözdür” şeklinde tanımlamışlardır. Önerme, inşâ bir talebi değil de ihbâr bir durumu bildiren hükümdür. Soru, dilek, emir ve dua tarzında gelen cümleler önerme olamazlar. Örneğin; “benimle gelir misin?” bir soru cümlesi, “paltonu giy” bir emir, “hâkim, keşke adil olsaydı” bir temenni, “Allah'ım, bana yardım et” bir dua, “insan, ölümlüdür” cümlesi ise bir bildiri (ihbar) yani bir hükümdür. Verilen bu cümleler içinde yalnızca sonuncu cümle bir önerme özelliği taşımaktadır.⁸¹

Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*'ında tasdik ile ilgili olarak şöyle demektedir:

“Bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür.⁸² Şunu iyi bilmelisin ki zihinde yer alan bilgiler, ya sadece bir kavramdan ibarettir; bu durumda söz konusu kavramları olumlu ya da olumsuz olarak niteleyemeyiz ya da zihinde mevcut olan hususlar birer önerme (tasdik) tarzında olup onlar hakkında olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunabiliriz. Vermiş olduğumuz söz konusu yargı, zihin dışı âlem ile uygunluk arz etmezse ortada bir cehalet ve bilgisizlik söz konusudur. Şayet verilen yargı, zihin dışı ile uyumlu ve kesin ise yani aksinin olmasının söz konusu olmadığı bir durumda ve fakat bu kesinliği gerektiren bir durum da söz konusu değilse ortada taklide dayalı bir bilgi var demektir. Şayet kesinliği gerekli kılan bir gerektirici var ise elde edilen şey, “bilgi” diye nitelenir. Şayet zihin dışı ile uyum içinde olan yargı, kesin değilse aksinin olabileceği düşünülür. Şayet asla (asıl olana) uygunluğu eşit seviyede bir kesinlik arz ediyorsa (zihin ve zihin dışının uyumu ve bunun bizdeki yansımaları tam ortada ise) bir bilgiden değil, bir şüpheden bahsedeceğiz. Şayet söz konusu yansıma, eşit seviyede değilse ağır basan tarafa zan, bunun karşısında yer alan tarafa ise vehim diyeceğiz.”⁸³

⁸⁰ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/126-127.

⁸¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 101-103; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 115-120; Necip Taylan, *Mantık: Tarihiçesi Problemleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 132-138.

⁸² Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 4b.

⁸³ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 5a.

6. Nazarî Bilginin Kesinlik Değeri: Burhan

Burhan, öncülleri yakîniyyâttan (kesin bilgiler) meydana gelen kıyastır. İbn Sînâ yakiniyyâtı evveliyât (aksiyomlar), tecrübiyyât (deney verileri) ve mahsûsât (duyu verileri) tarzında ele almıştır. Burhan, kesin öncüllerden meydana gelmiş olması ve bütün bilgiler için en güvenilir delil addedilmesinden ötürü “mu'temed” diye de isimlendirilmiştir. Burhanın öncülleri zarurî ve bedîhî (aksiyom, apaçık bilgi) önermeler olabildiği gibi söz konusu bu önermelerden tefekkür sonucu çıkarılmış bilgiler de olabilir. Sonraki dönem mantıkçıları bunların ilkinde burhân-ı vicdânî (burhân-ı kabî, apriorik delil), ikincisine de burhân-ı nazarî ismini vermişlerdir. Tecrübî verilere istinat edenlere burhân-ı tecrübî, hem aklî hem tecrübî sonuçlardan oluşanlara burhân-ı mahlût ismi verilmiştir.⁸⁴

Beş sanat içinde burhanın konumunu ve kıymetini ortaya koyan bir mülâhazasında Urmevî, burhanın diğer dört sanattan ayrıldığını ve ilk sırada geldiğini belirtmiştir. Beş sanatın birbirinden ayrıştığı noktaları gösteren Urmevî, bu hususta şöyle demektedir:

“Burhânî kıyas, öncüllerinin kabul edilmesi, zorunluluk ifade eden bir kıyastır. Cedelî kıyas, öncülleri meşhur (önermelerden kurulmuş bir kıyastır). Hatâbî kıyas, öncülleri zannî (önermelerden meydana gelen bir kıyastır). Şiîrsel kıyas, öncülleri muhayyele (olan önermelerden kurulu bir kıyastır). Safsatalı kıyas, öncülleri kabulü zorunlu gibi görünen (önermelerden kurulu bir kıyastır). Muşâgabeli kıyas, öncülleri meşhûrâta benzeyen (önermelerden kurulu bir kıyastır). Safsatalı bir kıyas ortaya koyan kimse, hikmetli filozofun (hakîm) karşıtı olarak ve muşâgabeli bir kıyas ortaya koyan ise cedelî (kıyas tesis edenin) karşıtı olarak kabul edilir.”⁸⁵

Urmevî'yi aralarında burhanın da yer aldığı kıyas çeşitleri noktasında diğer düşünürlerden ayıran husus, onun kıyas türlerini altı çeşit olarak düşünmüş olmasıdır. Ancak o, altıncı kıyasın ismini vermekle yetinmiş ve biliniyor olduğunu düşünerek üzerinde hiç durmamıştır. Malum olduğu üzere kıyas çeşitleri beş sanat olarak şöhret bulmuş ve klasik mantıkta hep beş nevi olarak ele alınmıştır. Urmevî, bu hususta burhanı da değerlendirmiş olduğu pasajlarda, meşhur şerhinde şöyle demektedir:

“Ben derim ki: Altı sınıf kıyas (tasım) vardır: Burhanî, cedelî, hatâbî, şiîrsel, demagojik ve bozuk kıyas. Bunlardan her birinin kendine özgü öncülleri vardır. Burhanî kıyas, kabulü zorunlu öncüllerden kurulur ve sen bunu (artık) öğrenmiş bulunuyorsun. Şayet bu öncüller zorunlu iseler bünyelerinde barındırdıkları zorunluluk hasebiyle sonuç da zorunlu olur. Şayet (öncüller), mümkün ise ihtiva ettikleri imkân hasebiyle netice de mümkün olur. Cedelî (diyalektik) kıyas, yaygın ve onaylanmış öncüllerden oluşur ki sen bunları da tanımış bulunuyorsun. Bunlar; ister zorunlu (vacip) ister mümkün isterse imkânsız (mümteni) olsun, fark etmez. Retorik (hatabî) kıyas (tasım), meşhur (yaygın) olmayan, kabul görmüş ve zanna istinat eden öncüllerden ve bunlara benzeyenlerden oluşur. (Bunlar); ister zorunlu (vacip) ister mümkün ister imkânsız (mümteni) olsun, fark etmez. Şiîrsel (poetik) kıyas, hayale dayalı öncüllerden oluşur. (Bu öncüller), yanlış ya da doğru olabilir. Hâsılı bunlar, belli bir biçimi olan ve insan doğasının benimsediği yani ilgilendiği öncüllerden

⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/430.

⁸⁵ Akkanat, *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr*, 118-119.

oluşturulur. (Nefsin bunlara meyli), bünyelerindeki öykünme ve andırmadan kaynaklanır. (Nefsin), doğru oldukları için bunlarla alakadar olmasında bir mânia yoktur. Zira öncüllerin hayale dayanması yanlış olmalarını gerektirmez. Söz konusu bu hayallemeyi insan nefsinde bulunan bir ölçü (kalıp), tuhaf bir etki ile revaçta tutar ki tecrübe edenler bunu bilir.⁷⁸⁶

7. Tenezzüh, İrfan ve Müşâhede: el-Ârifü'l-Mütenezzih

Urmevî, el-İşârât şerhinde 8. namatın 6. meselesi olan “Saadete Erenlerin Türleri”nin 1. bölümünde Arifler hakkında şöyle demektedir:

“Saadet ehlinin ilk nev’i aklı nurları tanıyan, arınmış, bedeninin ilgilerinden soyutlanmış, cesedin alıkoyucularından uzaklaşmış olan Ariflerdir. Kuşkusuz ki onlar, saadetin (mutluluk) sebebiyle onu engelleyenin yokluğunu bir arada toplamışlardır. Onlar, bedenlerini terk ettiklerinde beden hapisanesinin darlığından kurtulurlar ve kudsiyet âleminin engin genişliklerine açılırlar. Ve onlar, en yüce yetkinlikle bezenip donanırlar ki bunlar zikretmiş olduğumuz akletmelerdir. Ve onlar için en yüce haz ve en büyük mutluluk hâsıl olur.”⁷⁸⁷

Urmevî, Ariflerin makam ve dereceleri ile ilgili olarak şerhinin ilgili pasajında şöyle demektedir:

“Ariflerin çok parlak makamları ve yüce dereceleri bulunur. Ve bunlar (makam ve dereceler), dünyada yalnızca onlara özgüdür. Bu makam ve derecelerin cümlesinden biri de onların bedene ait ilgi ve bağlardan, cismani durumlardan arınmış ve soyutlanmış olmalarıdır. Üstelik bu, onların bedenle ilgi ve alakaları kesilmeden önce olmaktadır. Ve onlar Cenabı Hakka ve kutsî âleme yönelmiş durumdadırlar. ‘Bedenin elbiseleri’ ile bedeninin cilt ve derileri kinaye olunmuştur.”⁷⁸⁸

Urmevî, Ariflerin gizli halleri ve kerametlerine dair ise şöyle demektedir:

“Ariflerin bir kısım gizli halleri bulunur. Bunlar, nefsin psikolojik durumları ile ilgilidir. Bu durumlar, onlara mutluluğu sağlayan durumlardır. Ve onlardan açık bir şekilde zuhur eden mucize ve kerametler söz konusudur. Gizli ve açık olan bu gibi durumları inkâr edenler onları yadırgar. Tanıyıp kabul edenler ise onları takdir ve tazimle karşılar.”⁷⁸⁹

Urmevî, el-Ârifü'l-mütenezzih olanlarla böyle olmayanları çok ilginç bir eğretilme ile ortaya koymuş ve aralarındaki farkın büyüklüğüne dikkat çekmiştir. Bu hususta o şerhinde şöyle demektedir:

“Hakkın sevinci ile sevinç duymaktan bîhaber olanların ve eksik duyuşal hazlara alışmış bulunanların Allah’i tanıyıp bilen ve onun sevinci ile sevinç duyan Ariflerin konumlarına kıyasla durumları, çocukların birçok denemeden geçmiş tecrübeli yetişkinlere kıyasla olan durumlarına benzer. Çocuklar yalnızca oyun ve eğlenceden etkilenirler. Oyunun verdiği hazlar ve eğlencenin güzellikleri onlar için yeterli olmaktadır. Onlar, yetişkinlerin sahip oldukları (hazlardan ve güzelliklerden) bîhaberdirlere. Özellikle de duyuşal, hayali ve aklı hazlardan nasibini almış tecrübeli kişilerin hazlarından. Kuşkusuz ki onlar, yetişkinlerin oyun ve eğlencenin haz ve güzelliklerinden yüz çevirmelerine şaşırıp kalırlar. Yani yetişkinlerin, oyun ve eğlenceden ve bunların haz ve

⁷⁸⁶ Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 91b ve 92a.

⁷⁸⁷ Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 234b.

⁷⁸⁸ Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 238a.

⁷⁸⁹ Urmevî, Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 238a.

güzelliklerinden tiksinnmeleri ve bunlardan hoşlanmayıp yüz çevirmeleri ve bunların dışındaki hazlara ve güzelliklere yönelmeleri onları hayrete düşürmektedir.”⁹⁰

Urmevî, zorlu egzersizler sonucu manevi tümel hazlara ulaşmış orada takılıp kalan Arifin, söz konusu bu tavrıyla bile Hak'tan uzaklaşacağı görüşündedir.⁹¹ Urmevî, Arif-i mütenezzih'in riyazetle manevî makamları kat ederken mutlaka elde etmesi gerekli olan dört dereceden bahsetmiştir. Söz konusu bu dereceler; ayırma, savma, terk ve reddetme dereceleridir.⁹² Urmevî'ye göre Arif, tüm egzersiz ve riyazetlerini Arif olmak maksat ve gayesi ile yapmaz. Onun yegâne gaye ve maksadı, irfanı yine Hak için talep etmiş olmasıdır.⁹³

Urmevî, Ariflerin gaipten haber verebilmeleri hususunda onuncu namatın üçüncü meselesinde şöyle demektedir:

“Ben derim ki: Sana bir arifin daha sonra vuku bulacak olan gaybî bir mesele hakkındaki sözü ulaştığında ki bu, ya bir müjdeli haberdür ya da ikaz edici bir husustur, bunu sakın ola ki yadsıyıp uzak görme. Kuşkusuz ki bunun doğada bilindik sebepleri mevcuttur. Deneyim ve kıyas, uyku halinde insanın bir nevi gaybî malumata nail olabileceği hususunda ortak kanıt teşkil ederler. Böyle bir şey, uykuda caiz olunca bunun uyanıklık halinde de geçerli olmasına bir engel yoktur. Ancak bir engel varsa da bu, ortadan kaldırılabılır. Bilakis böyle bir şey, uyanikken daha çok meydana gelebilir.”⁹⁴

Tenezzüh, irfan ve müşahede Urmevî'ye göre Arif-i mütenezzihte *el-İşârât*'ta zikredilen tüm makam ve derecelerin elde edilmesinden sonra vuku bulacak olan olgulardır. Söz konusu makam ve dereceler elde edilmeden irfânî bilginin tahsili mümkün değildir. Malum olduğu üzere tasavvufta riyazetin çok büyük bir önemi vardır. Urmevî, İbn Sînâ çizgisini takiple Arif-i mütenezzih'in ancak belirli terbiye ve riyazet yollarını katettikten sonra tenezzüh, irfan ve müşahede mertebesine ereceği kanaatini taşımaktadır. Urmevî, Arif-i mütenezzihte meydana gelen olağanüstü hallerin hemen inkâr edilmemesi gerektiğini, bunların doğada makul izahlarının bulunduğunu düşünmesi noktasında tıpkı İbn Sînâ gibi bir tavır içerisinde. Şüphesiz ki söz konusu düşünce çizgisinde doğaya, doğa kanunlarına kuvvetli bir atıf vardır ve bu düşünce tarzı kelimeler ehli ile taban tabana zıtlık arz etmektedir. Denilebilir ki Urmevî, diğer tüm felsefî hususlarda olduğu gibi bu hususta da birebir İbn Sînâ'yı takip etmektedir.

Sonuç

Urmevî'ye göre nefis, insan bedeninin parçalarında doğal ve ihtiyarî hareketle tasarrufta bulunan bir cevherdir. İnsan bedenindeki idrak hadiseleri onun vasıtası ile. Söz konusu bu cevher, Urmevî'ye göre bizim her birimizde bir ve aynıdır. Her birimiz zorunlu olarak bilmektedir ki kendisi tek bir insandır. İşte bu, kendisine 'ben' ve 'sen' diye işaret edilen şeydir. Urmevî'ye göre nefis ve bedenden oluşan şeyin tek bir canlı olması gerekmektedir.

⁹⁰ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 241a.

⁹¹ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 245b.

⁹² Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 245b.

⁹³ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 246a.

⁹⁴ Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (III. Ahmed Kitaplığı, 3269), 250a.

Şayet böyle olmamış olsaydı o vakit aralarında herhangi bir irtibatın olmadığı iki ayrı tözden bahsetmek gerekirdi. Urmevî'ye göre bedenın bozulmasından sonra düşünen nefis (nefs-i nâtıka), varlığını sürdürmeye devam edecektir ve o bedenle irtibatı kesildikten sonra da akletmeyi sürdürecektir. Urmevî, nefsin kendi bedeninde tasarruflarda bulunabileceği gibi onun başka beden ya da cisimler üzerinde de birtakım etkilerde bulunabileceğini tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmektedir. Kuşkusuz o, her bir nefsin böyle bir yetiye sahip olduğunu ileri sürmemektedir. Ancak bazı egzersizlerden geçtikten ve bazı şartlara haiz olduktan sonra ehil olan insan nefslerinin böyle bir şeyi yapabileceğini iddia etmektedir.

Urmevî'ye göre duyumsanır imajlarla ilgili idrakler üç kısımdır; duyuusal idrak, hayalî idrak ve aklî idrak. Ona göre idrak edici kuvve, ya tikelleri ya da tümelleri idrak etmektedir. Tikelleri idrak eden güç, dış duylardan oluşmaktadır. Urmevî'ye göre iç idrak güçleri ya yalnızca idrak eder ya da hem idrak eder hem de söz konusu bu idrakte tasarrufta bulunur. Urmevî, bilginin ya tasavvur ya da tasdikten ibaret olduğu fikrine kaildir. Bilgi denilen olgu, insanda ya kavram şeklinde ya da bir yargı tarzında vuku bulmaktadır. Bilginin meydana gelmesinde Urmevî'ye göre nefsin hayal gücünden istifade edilir. Bilginin elde edilmesinde Urmevî, ikinci bir yol olarak sezgiyi (hads) zikreder.

Urmevî'ye göre bizde mevcut olmayan bir bilgi, ancak bizdeki mevcut bir bilgi sayesinde elde edilir. Bu da ancak ve ancak zihinde hazır olandan hazır olmayana bir sıçrama yaparak olur. Söz konusu zihnî intikal ve sıçrama iki yönde meydana gelir. İlki, nefsin hayal gücünden yararlanarak manalar arasında gezinmek suretiyle daha çok bilgiye ulaşma gayreti şeklinde kendini gösterir. Amaç, orta terime ulaşmaktır. Öncelikle ulaşılmak istenen belirlenir sonra zihin içte gizlenmiş öncüllere sevk edilir. Urmevî, bilginin zihin dışı âlem ile uygunluk içinde olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bilgi, zihin dışında yer alan bilgi objesi ile tam bir uyum içinde olmalıdır. Urmevî, bir bilgiden bahsedilebilmesi için zihin dışındaki objenin, zihindeki sureti ile tam bir uygunluk hali içinde olmasını şart koşmuştur. Urmevî, bilginin bir suret olarak akılda hâsıl olması noktasında kesin ve net bir biçimde İbn Sînâ gibi düşünmektedir. O, bilginin nefsi nâtıka'da hâsıl olması noktasında bariz bir şekilde suretleri verenin (Vâhibu's-suver) aktif ve başat bir rol oynadığı kanaatindedir. Urmevî'nin bilgiyi bir husûl olarak gördüğü ve onu husûl kategorisinde değerlendirdiği *el-İşârat ve't-tenbîhât* şerhinde çok bariz bir şekilde gözlemlenmektedir.

Urmevî, *el-İşârat ve't-tenbîhât* şerhinde zorunlu (zaruri) ve nazarî (kesbî/istidlâlî) bilgiye birçok pasajda temas etmiş ve bilginin bu iki çeşidini de kabul etmiştir. Urmevî, tıpkı İbn Sînâ gibi hem zorunlu bilgilerin hem de nazarî ve kesbî bilgilerin varlığına kaildir. Zorunlu ilk bilgiler, Sirâceddîn Urmevî'ye göre teorik (nazarî) bilgilere götüren vasıtalarlardır. Urmevî, zihnî varlığın tam bir soyutlama sonucu akıl tarafından husûle getirildiği kanaatindedir ve o, İbn Sînâ'yı izleyerek duyu idraki ile aklın idrakini kesin çizgilerle birbirinden ayırmaktadır. Dış duylar ona göre soyutlamayı gerçekleştirmez. Urmevî, tanımın dolayısıyla tasavvurun tasdik ve kıyastan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir.

Urmevî'ye göre bilgi (ilim), ya kavramdan (tasavvur) oluşur ya da önermeden (tasdik). Bunlardan her birisi elde edilişi bakımından ya bir fikre ihtiyaç duymayacak ölçüde zorunludur ya da tamamen nazarî olup elde edilmeleri fikrî bir çabaya ihtiyaç duyar. Nazarî olan bilgi, zorunlu olan bilgiden fikrî bir çaba sonucu kazanılır. Aksi halde devir ve teselsüle düşülür. Urmevî, egzersiz ve riyazetle kendini yetkinleştirmiş olan Arif-i mütenezzih'in ilham ve keşifle bilgiye ulaşabileceği kanaatindedir.

Kaynakça

Akkanat, Hasan. *Kadı Sirâceddîn el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Akyüz, Turgut. "Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri". *Felsefe ve Sosyal-Siyasi İlimler İlmi-Nazari Jurnal*, (2017), 4-23.

Arıcı, Mustakim. "VII. /XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Râzi Ekolü". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 1-37.

Aster, Ernst Von. *Bilgi Teorisi ve Mantık*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, thk. Yûsuf Mahmûd. 3 Cilt. Katar: Dâru'l Hikme, 1433/2012.

Bedirhan, Yaşar & Öztop, Fatih. "XI. ve XIII. Yüzyılda Kafkasya İle Anadolu Arasında Kurulan Kültür Köprüsü ve Bunun Mimarları". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2015), 107-132.

Bingöl, Abdülkuddüs. "Türkler ve Mantık Bilimi". Erişim 7 Ağustos 2019. <https://www.tarihtarih.com>

Çağrı, Mustafa. "Sirâceddîn el-Urmevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/262. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çapak, İbrahim. "Urmevî ve Mantık", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd.. 1/76-77. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.

Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.

Çapak, İbrahim. *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2005.

Duran, Recep. "İslam Felsefesinde 'Vücûd-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 33-57.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2007.

İbn-i Bibi. *el-Evâmirü'l-alâ'iyye fi'l-umûri'l-alâ'iyye (Selçuk-Name) II*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- İbn Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye*. thk. Hâfız Abdülalîm Hân. 2 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1407/1986.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kaya, M. Cüneyt. "Bir Filozof Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (v.1283/682): Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 1-45.
- Kutluer, İlhan. "Zihin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/405-407. İstanbul TDV Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Urmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-u Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 131-162.
- Serkîs, Yûsuf bin İlyân bin Musa. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-arabiyyeti ve'l-muarrabeti*. Mısır: Matbaatu serkîs, 1928.
- Sübki, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 8 Cilt. Kahire: Hicr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî, 1413/1993.
- Taylan, Necip. *Mantık: Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Baskı, 1994.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/157-161. İstanbul TDV Yayınları, 1992.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Marifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/54-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Urmevî, Sirâceddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, 3269, 1a-260b.
- Urmevî, Kadî Sirâceddîn. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6/430. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

MUSLİHUDDİN KESTELÎ'NİN HÂŞİYETÜ'S-SUGRÂ 'ALE'L-MUKADDİMÂTİ'L-ERBA'A ADLI ESERİ: TAHLİL VE TAHKİK*

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dr. Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir

Dr. Research Assistant, Dokuz Eylul University Faculty of Theology, İzmir/Turkey

gocmenbey@gmail.comorcid.org/0000-0001-6879-2620ror.org/00dbd8b73

Öz

Sadrüşerî'nin (öl.747/1346) başlattığı dört önerme (*Mukaddimât-ı Erbaa*) metni kelam, felsefe ve fıkıh zemininde tartışması yürütülen hüsün-kubuh problemi ile bağlantılı bir biçimde insan eylemlerini konu edinir. Metin üzerine Teftâzânî (öl.791/1390) etkili ve eleştirel bir şerh yazmıştır. *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesinde Kestelî (öl. 901/1496) iki temel sorunu tartışmaktadır. Bunlardan biri hüsün-kubuh, diğeri insan fiilleridir. Hüsün-kubuh aksiyolojik, fiiller ontolojik yapısıyla incelenmektedir. Ahlâkî değerlere köken arayışı hüsün-kubuh tartışmasıdır. Fiillerin ontolojideki hiyerarşisini tespit etmek ise bir diğer problemidir. Bu çalışmanın temel amacı Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazılmış *Hâşiyetü's-sugrâ 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*'da yer alan kelâmî tartışmaları araştırmaktır. Haşiyeye temelde, ahlâkî yargıların kökenini, hüsün-kubuh problemiyle irtibatlandırılan insan eylemlerindeki özgürlük ve kader sorununu ele almaktadır. Hüsün-kubuh ve insan fiilleri sorununu tartışmaya açmak ise Tanrı, tabiat ve insan anlayışı çerçevesinde belki tüm düşünce sistemini ilgilendiren başka alt başlıkların etrafında soruşturulmasını gerekli kılmıştır. Haşiyeye bakıldığında tartışılan meselelerin ana kaynaklarını daha çok *Tavzîh-Telvîh* isimli fıkıh usûlü kitapları oluşturmaktadır. Bu iki kaynaktan doğrudan alıntılar veya dolaylı aktarımların yapıldığı kolayca görülebilir. Yan kaynaklara müracaat nadiren yapılmıştır. Fakat birincil kaynaklardan yapılan iktibaslar müellif tarafından yorumlanarak ve açıklanarak yeniden güncellenmiştir. Bu makalede Kestelî'nin yorumları tahlil edilecektir. O'nun *Hâşiyetü's-sugrâ 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* adlı eseri derinlikli analiz edilecek ve ilk kez tahkikli neşri sunulacaktır. *Mukaddimât-ı Erbaa* metni eleştiri kültürünün bir ürünüdür. Eleştirel düşüncenin iki temeli vardır: Çürütmek ve ispat etmek. Eleştirel düşünce çift yönlüdür. Eleştiri faaliyetini tek yönlü yürütmek yanlıştır. Karşit fikri yalnızca çürütmek yetersizdir. Yanlışı göstermek yeterli değildir. Doğru fikrin de temellendirilmesi gerekir. *Tavzîh*'de Sadrüşerî hüsün-kubuh ve insan fiilleri özelinde Eş'arî'yi eleştirmektedir. Bu eleştiriye göre iyilik-kötülük akılla temellendirilmelidir. Öte yandan insan eylemlerinde özgürdür. Bilindiği üzere Eş'arî'ye göre dinle temellendirilir. İnsana verilen kesb ise belirsizdir. *Tavzîh* üzerine *Telvîh* adıyla şerh yazan ise Teftâzânî'dir. O'nun yorumları kelâmî açıdan başarılıdır. Ancak bu yorumlar, onun *Mukaddimât-ı Erbaa* kabul ettiği anlamına gelmez. Teftâzânî açısından Sadrüşerî'nin kanıtları zayıftır. *Tavzîh* ve *Telvîh*'deki teolojik çekişmeler gerilim düzeyine ulaşmıştır. Ayrışmanın kökleri, Mâtürîdî ve Eş'arî farklılaşmasına dayanır. Aslında bu ekoller, kullandıkları yöntem bakımından birbirinden farklı değildir. Yürünen yollar aynı olmasına rağmen ulaşılan sonuçlar farklı olmuştur. Bununun temel nedeni, meselenin muğlak olmasıdır. Hüsün-kubuh sorunu çok boyutludur. Tanrı ve insanla doğrudan ilgilidir. Bilgi alanı kadar varlık alanıyla irtibatlıdır. Hüsün-kubuh meselesindeki pozisyon diğer teolojik sorunları belirleyicidir. Kötülük probleminin kökeni, bu soruna dayanır. Burada sorgulanan Tanrı ve insan eylemleridir. Eylemlerin alacağı değer yargıları irdelenmektedir. Hangi eylem ahlâkî ve iyidir? Bu

* Bu makale Metafizik ve Ahlak ilişkisi isimli "2017.KB.SOS.013" numaralı BAP projesiyle desteklenmiştir.

makalede tartışılan diğer bir önemli sorun insanın eylemleridir. İnsan iradesinin özgürlüğü meselesidir. Mutlak Tanrı karşındaki insanın konumu bir sorundur. Çünkü Tanrı'nın mutlak kudreti, iradesi ve ilmi vardır. Öte yandan Tanrı insana sorumluluk yüklemiştir. Fakat bu sorumluluğun sınırları nedir? Kesteli tüm bu sorunları Sadruşşerîa ve Teftâzânî bağlamında tartışmaktadır. Büyük resimde Mâtürîdî ve Eş'arî ekolleri vardır. O yeni bir resim çizmemektedir. Fakat resimdeki çizgileri belirginleştirmektedir. Bu makalede metinlerin karşılıklı analizi yapılacaktır. Kavramların içeriklerine ve kullanımlarına önem verilecektir. Fikirler, ana kaynaklarından elde edilerek tartışılacaktır. Meselelerin köklerine ve değişik uzanımlarına temas edilecektir. Farklı düşünce ekollerinin etkileşimlerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kesteli, *Hâşiye 'alâ muqaddimâtî'l-erbaa*, Hüsün-Kubuh, İnsan fiilleri.

A CRITICAL EDITION OF THE “*HÂŞHIYA 'ALÂ MUQADDIMÂT AL-ARBA'A*” OF MUŞLİFŪ'D-DĪN AL-KASTALĪ AND AN ANALYTICAL INTERPRETATION OF THE WORK

Abstract

The text of “The Four Premises” (*Muqaddimât al-Arba'a*), which began with Sadr al-Sharî'ah (d. 747/1346), centralizes on the actions of human beings by connecting it with the problem of good and evil in the field of kalâm, Islamic philosophy and logic, and fiqh. It was also commented in with incisive and critical footness by Sa'd al-Din al-Taftâzânî (d. 791/1390). In *Hâshiya 'alâ Muqaddimât al-Arba'a*, al-Kastalî (d. 901/1496) discusses the two main issues. One of them is good/*husn*-evil/*qubh*, the other is human actions. Good-evil dichotomy here is axiological, whereas the human actions are examined within an ontological structure. The quest for the origin of moral values is a *husn-qubh* debate. Identifying the hierarchy of human actions in ontology is another problem. The main purpose of this study is to investigate the theological discussions in the *Hâshiya 'alâ Muqaddimât al-Arba'a* which were written following the order of Sultan Mehmed the Conqueror/Fatih. This text addresses the origin of moral judgment and the question of freedom and destiny in human actions linked to the problem of good and evil. Discussing these two fundamental issues, has made it necessary to thoroughly investigate perhaps all the subheadings which concern the entire paradigm that falls under the framework of understanding the God, nature, and humanity. By looking at the treatise, the main sources of the issues being discussed are mostly generated from an Islamic jurisprudence works, entitled *Tawdîh* and *Talwîh*. It can easily be discerned that the direct quotations that were made or taken indirectly were from these two sources. References to other sources were quite seldom. However, the excerpts that were taken from primary sources were interpreted and expounded by the author and amended anew. In this article al-Kastalî's comments will be analyzed. He's work *Hâshiya 'alâ Muqaddimât al-Arba'a* will be analyzed in depth and will be published for the first time with a critical edition. Text of *Muqaddimât al-Arba'a* is a product of a culture of criticism and critical thinking has two foundations: Disproval and verification. Critical thinking is then bidirectional. It is wrong to carry out the criticism activity in only one direction. It is insufficient to simply refute the opposing idea. It is not enough to show the wrong. The so-called right idea also needs to be justified. In the *Tawdîh*, Sadr al-Sharî'ah criticizes al-Ash'arî in the issues of *husn-qubh* and human actions. According to this criticism, good and evil should be based on the reason. On the other hand, human is free in his actions. As it is known, goodness and badness was based on religion according to al-Ash'arî. Acquisition (*kasb*) given to man was unclear. It is al-Taftâzânî who wrote an annotation on *Tawdîh* with the name of *Talwîh*. He's comments are successful in terms of theology. However, these interpretations do not mean that he accepted the *Muqaddimât al-Arba'a*. In terms of al-Taftâzânî, proofs of Sadr al-Sharî'ah is weak. The theological disputes in *Tawdîh* and *Talwîh* have reached the level of tension in the following works. The origins of the divergence are based on the differentiation between the schools of al-Mâturîdî and al-Ash'arî. In fact, these schools are not different from each other in terms of the method they use. Although the roads walked were the same, the results achieved were different. The main reason for this is that the issue is ambiguous and the problem of good and evil is multidimensional. It is directly related to God and human. It is also connected with ontology and epistemology together. The position on the *husn-qubh* issue is also decisive for other theological problems. The root of the evil problem or theodicy is mostly based on this problem in Islamic thought. The actions of God and human are questioned here. The value judgments that actions will take are examined. Which action is more moral and better? Another major problem discussed in this article is human actions. It is a matter of freedom of human volition. The volition of man

before the absolute God is a problem. Because God has absolute power, will and knowledge. On the other hand, God imposes responsibility on man. But what are the limits of this responsibility? Al-Kastali discusses all these problems in the context of Sadr al-Shari'ah and al-Taftazani. In the big picture there are representatives of the schools of al-Maturidi and al-Ash'ari. Al-Kastali doesn't paint a new picture, rather makes the lines in the picture clear. In this article, the texts will be analyzed mutually. The content and uses of the concepts will be given importance. Ideas will be discussed from their main sources and the roots and different reach of the issues will be touched. The interactions of different schools of thought will also be included.

Keywords: Kalām, al-Kastali, Hāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a, Good-Evil, Human actions.

Atf / Cite as: Öztürk, Mustafa Bilal. "Muslihuddin Kesteli'nin Hāshiyetü's-sugrā 'ale'l-muqaddimāti'l-erba'a Adli Eseri: Tahlil ve Tahkik". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 666-724. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.797731>

Giriş

Musluhuddin Kesteli (öl. 901/1496)¹ Fatih Sultan Mehmed'in açık talimatı² üzerine *Muqaddimât-ı Erba'a* hakkında biri küçük diğer büyük iki haşiye kaleme almıştır.³ Burada araştırması yapılacak olan *Hāshiyetü's-sugrā 'ale'l-muqaddimāti'l-erba'a*⁴ isimli ilk haşiyesidir.⁵ Her iki haşiyenin de yazım nedeni siyasidir. Burada asıl soru: *Tavzîh* ve *Telvîh* adındaki fıkıh usûlü kitabının içinde yer alan bir bölüm üzerine neden çok katımlı haşiye yazmak gereği duyulmuştur? Bu nedeni bulmak için metinlerin kendi bağlamlarına gitmek gerekecektir.⁶

¹ Kesteli'nin hayatı ve eserleriyle ilgili derli-toplu bir araştırma için bk. İsrail Şen, "Molla Kesteli'nin Hayatı ve Eserleri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/4 (Aralık 2019), 318.

² *Muqaddimât-ı Erba'a* üzerine haşiye yazması için Fatih Sultan Mehmed'in talimat verdiği diğer ulemanın isimleri için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/498.

³ Büyük haşiye üzerine bir tahkik çalışması yapılmıştır. Kesteli'nin büyük haşiyesi, Alâeedin Arabî, Hatîbzâde ve Hacı Hasan başta olmak üzere diğer haşiye yazarlarının yorumları üzerine kuruludur. Yapılan tahkik çalışması aynı dönemde kaleme alınan haşiyeler arası var olan yakın irtibatı açıkça göstermediği için eksik bırakılmıştır, bk. Oğuz Bozoğlu, *Kesteli ve Hāshiyetü 'Ale'l-Muqaddimāti'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkik ve Tahlil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42.

⁴ Bu haşiye mütercimim ifadesiyle birkaç paragraf hariç tercüme edilmiştir, bk. Musluhuddin Kesteli, "Hāshiyetü's-Sugrā alā Mukaddimât-ı Erba'a", çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, haz. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 877. Ayrıca bir tez çalışması içinde küçük haşiyenin genel tanıtımı yapılmıştır, bk. Mustafa Bilal Öztürk, *Muqaddimât-ı Erba'a Hāshiyelerinde Kelâmî Tartışmalar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 26-28.

⁵ Kesteli'nin kelâmî görüşleri *Hāshiyetü 'alâ Şerhi'l-'Akā'id* adlı tek eseri bağlamında incelenmiştir. Kesteli bu haşiyede çağdaş Hayalî'nin *Hāshiyetü 'alâ Şerhi'l-'Akā'id*'i'n-Nesefiyye adlı haşiyesini eleştirmektedir. Bu önemli bilgi için bk. Musluhuddin Kesteli, *Hāshiyetü Kesteli 'alâ Şerhi'l-'Akā'id* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1315/1897), 1. Sözü edilen tez çalışması haşiyenin bu yönünü yakalayamadığı için Hayalî'den hiç bahsetmemiş ve sönük kalmıştır, bk. Fatih Akal, *Kesteli Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 80.

⁶ Fatih döneminde *Muqaddimât-ı Erba'a* üzerine haşiye yazılmasını, yerinde bir tespitle Maturîdî ekolün yeniden canlandırılması olarak değerlendiren bir araştırma için bk. Mehmet Kalaycı, "Maturîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 33.

Her şeyden önce haşiye çalışmalarının bir metni ve en az bir şerhi bulunmak zorundadır. Mesela *Muḳaddimât-ı Erba'a* metni *Sadrüşşerîa*'ya (öl. 747/1346), şerhi de *Teftâzânî*'ye (öl. 791/1390) aittir. İslam düşüncesinin büyük resminde bu iki metin-şerh çalışmasının durduğu yer bulunmaksızın *Kesteli*'nin yorumlarını anlamak mümkün değildir.

Hanefî-Mâtürîdî kökenli *Sadrüşşerîa* Tanrı, tabiat ve insan bağlamında ontoloji içerikli dört önermeden oluşan *Muḳaddimât-ı Erba'a* ile insanın fiillerinde özgür özne olduğunu temellendirmeye çalıştı.⁷ Bu temellendirmenin doğrudan muhatabı cebrî yaklaşımı savunan, müteahhirin dönemde Eş'ârî ekolün yeniden sistemleştiricisi *Fahreddin Râzî* (öl. 606/1210) idi. *Fahreddin Râzî* kendi kitaplarında "insan fiilleri" başlığı altında doğrudan cebrî anlayışı savunmuş değildi.⁸ Onun vurgusu daha çok insanın Tanrı'dan bağımsız kalamayacağı üzerineydi.⁹ Nitekim meselenin cebr-kader sarmalı, Tanrı'nın sıfatlarındaki irade, kudret ve ilmin mutlaklığına dayanmaktaydı.¹⁰ Ancak ahlâkî değerlerin kaynağını din ile temellendirmek bağlamında cebrî görüşü destekleyen kanıt tarzına yer vermişti.¹¹

İnsanın eylemlerine değer yükleyebilmek için öncelikle o insanın özgür eylemde bulunuyor olması gerekiyordu. Özgürlük yoksa değerlerin bir anlamı yoktu. İnsan özgür

⁷ Kalam tarihinde "cüz'i irâde" kavramsallaştırmasının detaylı araştırılması gerekmektedir. Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm kendi eserlerinde "irade-i cüzîyye" ter kibini kullanmazlar. Dahası II. Mehmed döneminde kaleme alınan *Muḳaddimât-ı Erbaa* haşiyelerinde hiçbirinde bu kullanım yoktur, bk. Öztürk, *Muḳaddimât-ı Erbaa Haşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar*, 232. Ancak o iki kelamcının konuyla ilgili etkili çalışmaları iradenin ontolojisine yeni bir boyut katmıştır. Bu yeni boyut sayesinde cüz'i irade, yaratmanın konusu olmaktan çıkarılmıştır, bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüzîyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41/2 (Aralık 2019), 95. Üstelik Tanrı'nın mutlak yaratmasına halel getirilmemiştir. bk. Abdullah Namlı, "Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'i İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (Haziran 2020), 157. İrade var da olmayan yok da olmayan ara bir varlık formu olarak değerlendirilmiştir. Böylece mutlak yaratma ile insan iradesi arasındaki irtibat izah edilebilir tarza kavuşturulmaya çalışılmıştır. Sadrüşşerîa, irade-i cüzîyye kelimesinin kullanmamış ama onu anlatabilmek için Mutezile'den ödünç aldığı "hâl" kavramını kullanmıştır. İbnü'l-Hümâm ise "cüzî kudret" kullanımıyla ve "azmi musammem" kavramıyla meseleye büyük katkı sunmuştur. Kemâlüddîn es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-keḷâm ve'l-aḳâ'id-i't-tevhîdiyyeti'l-münciye fî'l-âhire* (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 1348/1929), 58-60. Görünen o ki "cüz'i irâde" tamlamasını ilk kullanan Fahreddin Râzî'dir, bk. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye min 'ilmi'l-ilâhi*, nşr. Abdüsselam Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 3/63. Fakat Râzî'nin "cüz'i irade" kullanımını Mâtürîdîlerin kullandığı içerikten farklıdır. Onun kullanımını insan iradesini değil, daha çok feleklerin iradesini külli ve cüzî diye ayırmak içindir, bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Maḳâşid* (Pakistan: Dârü'l-me'ârifî'n-numâniyye, 1981), 2/35. Elbette "cüz'i irade" tamlamasını kelime olarak kullanmak ile Osmanlı'daki "irade-i cüzîyye" risalelerindeki gibi kavram olarak kullanmak birbirinden farklıdır. Mesele üzerine bu yönüyle derin araştırmaların yapılması gerekmektedir. Özellikle kelimenin kavramsallaşma süreci üzerine durulmalıdır.

⁸ Fahreddin Râzî, *Me'âlimü uşûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Amman: Dârü'l-Fetih, 2010), 433-435. Fahreddin Râzî, *İşârât fî 'ilmi'l-keḷâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 2009), 160.

⁹ Fahreddin Râzî, *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn fî uşûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: el-Mektebetü's-Sekâfi, 1990), 59.

¹⁰ Fahreddin Râzî, *Muḳaşşalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 196.

¹¹ Fahreddin Râzî, *el-Maḳşûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/131.

değilse eylemlerine yüklenen değerler anlamsızdı. *Fahreddin Râzî*'ye göre mutlak Tanrı karşısında varlık bakımından insan eylemlerinin iki seçeneği vardı: Zorunluluk/ızdırârî veya rastgelelik/ittifâkî.¹² İnsanın eylemleri ister zorunlu, isterse rastgele var oluyor olsun her iki durumdaki eyleme de değer yüklemek anlamsızdı. İnsan fiillerini işlemeye zorunlu ve mecbur ise zorla yaptığı bir şey iyi veya kötü olamazdı. İnsanın eylemleri rastgele ise insan dışındaki diğer canlıların eylemlerine benzeyecekti. Mesela kedi ve farelerin eylemleri rastgele idi ve iyi-kötü kapsamında değildi. Nihai anlamda insanı sorumlu tutmak ve eylemlerine değer yüklemek için geriye tek yol ve çare olarak din kalmaktaydı. *Fahreddin Râzî* teolojik imaları bulunan cebrî bir anlayışa varmıştı. Böylece ahlâkî değerlerin din temelli nihai merciini tespit ettiğini düşünmüştü.

Sadrüşşerîa izlenen yolu ve varılan sonucu birden eleştirmiştir: Cebrî görüş yanlıştır, insan özgürdür ve ahlâkî değerler akıl temeline dayandırılmalıdır.¹³ *Teftâzânî*'ye göre insan fiillerini yeni baştan tasarlamaya çalışan *Sadrüşşerîa*'nın gayreti beyhudedir.¹⁴ Dört önerme insanın fiillerinde özgür olduğunu temellendirmekten yoksundur. Çünkü kudret ile fiil arası öngörülen doğrudan ilişkiyi göstermede yetersizdir. Üstelik ahlâkî değerlerin kaynağına din yerine akli ikame etmek adına ortaya konulanlar da boşunadır. Çünkü ahiretin varlığı mümkündür. Öyleyse ahirete bağlı olan sevap-cezanın zorunlu olabilmesi geçersizdir. Nitekim aslı mümkün olanın feri mümkünden başka bir şey olamaz.

Birbiriyle iç içe geçmiş meselelere dair tüm bu anlatılanları *Kestelî*, büyük resim olarak önünde hazırca bulmuştur. *Kestelî* bu büyük resmi yeni baştan çizmiş değildir. O, bahsedilen resme fırça darbeleriyle müdahalede bulunmuştur. Onun müdahalelerini, katkılarını anlayabilmek için büyük resimdeki yerini iyi tespit etmek gerekecektir. Takdir edilecektir ki yapboz (*puzzle*) parçalarının tek başına anlamları yoktur. Onları anlamlı kılan bütün içindeki yerleridir. Parçanın anlamı, bütünün içindeki konumuna göredir.

1. Ahlâkî Değerlerin Kaynağı Sorunu: Hüsün-Kubuh Problemi

Kelâm tarihinin *Fıkhü'l-ekber* ve *'Akîdetü't-Ṭahâviyye* gibi ilk yazılı metinlerinde hüsün-kubuh bir mesele olarak yer almaz.¹⁵ İlk dönem sorunların temelinde Allah'ın insanları sorumlu kılması anlamında "teklif" yatmaktadır. İlahiyat ve nübüvvet konuları ardından büyük günah, iman-küfür, kaza-kader vb. meseleler teklif etrafında dönmektedir. Genel varlık tasavvuru içerisinde insan fiillerinin ontolojik konumu öne çıkmıştır.

Varlık anlayışı bilgi anlayışından ve hatta değerler anlayışından bağımsız değildir. Varlık hükümleri ile aklın hükümlerinin paralel olması bunu göstermektedir. Varlık vacip-

¹² Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣal*, 194.

¹³ Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *Tavzîḥ li-metni'tenkiḥ fi uşûli'l-fikh*, thk. Zekeriyya Umeyrâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/380.

¹⁴ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ala't-tavzîḥ*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/404.

¹⁵ Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 70; Ebû Ca'fer Tahâvî, *'Akîdetü't-Ṭahâviyye*, nşr. Abdüsselâm Şennâr (Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009), 16.

mümkün şeklinde tasnif edilirken, aklın hükümleri de vücûb-îmkân ve îmkânsızdır.¹⁶ Keza varlıktaki kadîm-hâdis ayrımı, bilgedeki bedihî-nazarî ayrımına yansımıştır.

Kelâm tarihinin hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarına gelindiğinde varlık-bilgi anlayışlarının değerler yaklaşımını da belirlediği görülmektedir. Yöntem birlikteliği mahfuz tutularak Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılış nedeni *halku'l-kur'ân, rü'yetullah* meselesi ve insan fiilleri problemi şeklinde sıralanmaktadır. Bunlara ilaveten Eş'arî'den yaklaşık iki asır sonra üretildiği tahmin edilen "üç kardeş" meselesi de rivayetler arasında yerini almıştır.¹⁷ Her ne olursa olsun Ehl-i sünnet sisteminde Tanrı hakkında bilgi veren sübûtî sıfat sınıflandırmasında adalete işaret eden bir sığata yer verilmemiştir.¹⁸ Hayat, ilim, kudret, irade, semi-basar, kelim diye sıralanan yedi kadîm sıfatla sınırlandırılmıştır.¹⁹ Eş'arî-Mâtürîdî ekol arası tartışılan sekizinci "tekvin" sıfatı, ontolojik temelli bir tartışmanın ürünüdür. Tekvin sıfatının muhtevasında ahlâkî değerlere gönderme kesinlikle bulunmamaktadır. İlâhî sıfatlar öğretisinin gerisinde belirli teolojik saikler bulunmaktadır.²⁰

ilâhî sıfatlar yaklaşımı ile hüsün-kubuh konusundaki pozisyon yakından irtibatlıdır. Mutezile Tanrı'da adalet ilkesini benimseyerek varlık ve bilgi anlayışını değerler alanına taşımıştır. Tanrı'nın varlığı ve birliği herhangi bir dine intisap etmeksizin bağımsız akıl tarafında bilindiği gibi Tanrı'nın adaletli olması da benzer biçimde bilinmektedir. Çünkü

¹⁶ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM yayımları, 2010), 19.

¹⁷ İlk rivayet; salah aslah bağlamında ilâhî fiillerin gerekçelendirilmesi sorunudur, bk. Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176), *Tebyinü kezibi'l-müfteri fî mâ nûsibe ile'l-îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983), 39. İkinci rivayet ilâhî isimlerin tevkîfî olup olmaması sorunudur, bk. İbn Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (öl. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdır, 1994), 2/446. Üçüncüsü daha çok retorik içerikli rüyada peygamberin görülerek hadîslerin savunulmasıdır, bk. Tâceddin es-Sübkî (öl. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdülfettâh el-Hulv - Mahmûd et-Tanâhî (Kahire: Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî, 1992), 2/245. Tanrı'nın adaleti ve hikmeti bağlamında üç kardeş meselesine yer veren kelim kitapları ise Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin Râzî'dir. Rivayet meselesinin doğruluğunu tartışan ve zayıflığına dikkat çeken bir araştırma için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 104-108.

¹⁸ Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-îmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü kütübi'l-'ilmiyye, 2007), 123; Abdülaziz Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhü şerhi'l-'akâ'id* (İstanbul: Asitâne Kitabevi, 2009), 333.

¹⁹ Ebû Hâmîd Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-îtikâd*, nşr. Enes Adnan eş-Şerfâvî (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1433/2012), 139.

²⁰ Fahreddin Râzî sayılanların üstünde ilave ilâhî sıfat veya sıfatların bulunmadığına dair *İşârât*'ta özel bir başlık açmıştır. Varlığını kanıtlayıcı delili olmayan bir şey reddedilmelidir, bk. Fahreddin Râzî, *İşârât fî 'ilmi'l-kelem*, 266. Kısıtlayıcı ve daraltıcı bu bakış açısını sonradan kendisi *Muhaşşal* ve *Me'âlimü uşûli'd-dîn* adlı eserlerinde bir nebze esnetmiştir. Fahreddin Râzî *Muhaşşal*'da farklı sıfatları Tanrı'ya izafe edenlerle uzunca tartışır, ardından varlığı ve yokluğu ispat edilemeyen bir konuda yapılması gerekenin *tevakkuf* olduğunu söyler. Hatta Tanrı'nın yedi veya sekiz sıfatından başka bir sıfatı yoktur, görüşünü zâhirî ekol kelimcilerine izafet eder, bk. Fahreddin Râzî, *Muhaşşal*, 280. Benzer esnek tavır *Me'âlim*'in Tilimsânî şerhinde de devam ettirilir. Bir şeyi bilmemek onun yokluğuna delil teşkil etmez, bk. Şerefüddin Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim fî uşûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Me'ârif, 2011), 327. Ancak gelenek bu sıfatların dışında başka bir sübûtî sıfatı Tanrı'ya nispet etmemek şeklinde oluşmuştur.

akıl için adaletin iyi olduğunu bilmek bedihidir. Eş'arî ekolün temsil ettiği Ehl-i Sünnet mezhebinin Tanrı tasavvurunu ahlâkî değerlerle irtibatlandıran akıl değil, peygamberdir.

Kelâmî yöntemi ilke edindiklerinden ötürü Mutezile-Eş'arî-Mâtürîdî vb. düşünce geleneklerinin varlık-bilgi anlayışlarında köklü bir farklılık bulunmaz. Meseleleri izah tarzlarında farklılık bulunmakla birlikte fâil-i muhtar kişi Tanrı, sonlu evren, sorumlu insan görüşlerinde kelamcılar tek cephe. Aynı birlik ve yeknesaklık değerler anlayışında sağlanmamıştır.²¹ Değerler alanında farklı ilkelerin benimsenmesi, Tanrı tasavvurunu ve Tanrı-insan irtibatını etkilemiştir.

Eş'arî düşüncede Tanrı'nın fiilleri ile dinî hükümler birbirinden ayırmıştır. Dinî ve fikhî hükümlerin nedenleri vardır,²² ama ilâhî fiillerin nedenleri yoktur.²³ Buna karşın Mutezile'de ister ilâhî, ister beşerî tüm eylemler ahlâkî değerlerin konusudur. Adalet-zulüm, hakkaniyet-ihanet, hikmet-abes, inayet, ahde vefa, şükredene karşı mükâfat ve doğruluk-yalan vb. ahlâkî ilkelerin bağlayıcılığında Tanrı ve insan eşittir.²⁴ Adaletli ve ahlâkî Tanrı tasavvurunun temelinde "vücûb ala Allah" fikri yatmaktadır. Adaletli Tanrı deyimi ahlâkî göndermeleri bulunan bir tabirdir. Adaletli olmak Tanrı için bir eksiklik değil, zorunluluk ve mükemmellik ifadesidir. Mutezile düşüncesi Tanrı-evren irtibatında Tanrı adına ontolojik bir zorunluluk öngörmez. Onlara göre Tanrı evreni yaratmak zorunda değildir. Ancak evrensel denilebilecek ahlâk yasaları Tanrı için bağlayıcıdır. Öyleyse burada ahlâkî zorunluluktan bahsedilmektedir.

İnsanlar için geçerli olan ahlâkî ilkeler, Tanrı için de aynen geçerlidir. İlkeler tespit edilirken insana uygulanan kurallardan hareketle Tanrı'nın neden kötülük yapmayacağı çıkarılabilir. Ahlâkî değerlerle ilgili toplumsal ve beşerî kurallar, metafizik ve ilâhî düzeyde de geçerlidir.

İnsan niçin kötülük yapar, sorusunun yanıtı Mutezile'de cehalet ve muhtaçlıktır. Kötünün kötü olduğunu bilmek ve o kötüyü işlemeye muhtaç olmamak, kötülük yapmanın önündeki en büyük engeldir. Mutezile için insan ya cehaletinden, ya da gereksiniminden dolayı kötülük yapar. Tanrı için bilgisizlik ve muhtaçlık düşünülemez için Tanrı kesinlikle kötülük yapmaz, çünkü buna gerek duymaz.²⁵ Bilgi ve zenginlik (müstağnilik) bakımından mükemmel olan Tanrı'nın kötülüğü seçmeyeceği kesindir.²⁶ Adalet ilkesi rastgele seçimin ve keyfi iradenin önüne getirilmiş fizik ve metafizik bir engeldir.

²¹ Konuyla ilgili müstakil bir risale için bk. Anonim, *Risâle fi't-ta'îl*, Rize Müftülüğü Kütüphanesi, 643, vrk. 119^a.

²² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 3/296; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/154.

²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/294.

²⁴ İnsan yaptığında kötü olan bir şey, Tanrı yaparsa da kötü olur, bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-ğamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Arapça-Türkçe nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/23.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kâhire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-'âmme, 1962), 6/181.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-ğamse*, 2/11.

Eş'arî düşüncede bilgi ve istiğna durumu insan için kesinlik değil, genellik ifade eder. Mutezile'nin bedahet iddiasına karşı çıkılarak ahlâkî ilkelerin temellendirilmesi nazarî zemine çekilmiştir. Bilgili ve zengin insan çoğunlukla kötülük yapmaz, bu doğrudur. Lakin sayılan şartlar kesinlik vermekten uzaktır. Çünkü bilgili ve zengin insanlar da kötülük yapmaktadırlar veyahut kötülük yapmak iradeleri ellerinde her daim mahfuzdur.

Tanrı tasavvurundaki farklılıklar hüsün-kubuh ile yakından bağlantılı diğer tüm kelâmî sorunlara sirayet etmiştir. Sözelimi insan, Tanrı'yı bilmekle yükümlü müdür? Yükümlü ise bu yükümlülüğün kaynağı nedir? Tanrı insanı güç üstünde bir şeyle sorumlu tutar mı veya tutabilir mi? Tanrı'nın iyi olduğuna dair bilginin kaynağı akıl mıdır, din midir? Sözen dönmek Tanrı için neden bir eksiklik? Yalan söylemek Tanrı için kötü sayılabilir mi? Tanrı için yalanı kötü saymanın gerekçesi dinî midir, aklî midir? Bu tür ahlâkî soruların muhtevası değerler alanıyla ilgilidir ve kelâmî ekollerin başkalaştığı yerleri göstermektedir. Eş'arî ekolde Tanrı ile ahlâkî değerlerin sahih irtibatı akılla değil, peygamberle tesis edilmektedir. Çünkü ahlâkî değerlerin hiçbirini insan akli bedihi olarak bilemez.²⁷ İman-küfür, doğru-yalan, adalet-zulüm, ihsan-ihanet vb. eylemler doğrudan insan davranışlarıyla alakalıdır ve bu davranışların ahlâkî değerlerini temellendirmek için dinî emir şarttır.

Ekol farkı gözetilmeksizin kelâmî düşüncenin birtakım yapısal özellikleri bulunmaktadır. Kelâm sisteminde varlık-bilgi anlayışı temelde benzer olmakla birlikte detaylara doğru değişik yorumlarla karşılaşmaktadır. Mesela kelâmî geleneklerde, beşerî ve hâdis bilginin tanımlarındaki farklı izah tarzları bir kenara koyulursa bilgi; bedihî ve nazarî şeklinde tasnif edilmektedir. Bedihî bilgilerin içeriğine doğru yapılacak soruşturmalar kelâmî farklılaşmayı beraberinde getirmektedir.

Ontolojik-epistemik karakterli konularda bedihî bilgiler, kendisine yüklenen fonksiyonu sorunsuz icraa etmektedir. Özdeşlik, çelişmezlik ilkeleri gereği kelâmî ispat-ı vacip dinden bağımsız yapılabilmektedir. İnsan akli Tanrı'nın varlığını, tamlığını, mükemmelliğini idrak etmek potansiyeline sahiptir. Ancak aynı insan akli Tanrı'nın davranışlarına değer yüklerken açık vermektedir.

En temelde Tanrı'nın evreni yaratmasının ahlâkî gerekçe var mıdır? Tanrı evreni niçin yaratmıştır? Adaletinden dolayı mı, kemâlinde mi, cömertliğinden ötürü mü, saf iyiliğinden mi? Veyahut yine kendine dönük salt iradesinden dolayı mı? Dikkat edilirse Tanrı'yı tanımaya yönelik ontolojik sorular, aksiyolojide Tanrı'yı sorgulamaya evrilmektedir.

Kelâmî yöntemin, fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunda ısrarla durması sözü edilen sorulara kabul edilebilir yanıt vermek istemesindedir. Tanrı-evren irtibatı iradeyle izah edildiğinde ardından Tanrı-insan irtibatı kendini göstermektedir. Bu irtibatı tesis edişte kurucu rol üstlenen kişi peygamberdir. Peygamberliğin temelinde ise yine Tanrı'nın

²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 226; Ebü'l-Feth Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2004), 209; Fahreddin Râzî, *el-İşârât fi 'ilmi'l-keâm*, 236.

kelâmı vardır.²⁸ Peki, Tanrı'nın en genel anlamda yalan söylemeyeceğinin garantörü burada kimdir? Akıl mıdır, din midir?

Mutezilî düşünce sistemi insan aklıyla yoluna devam ederken, Eş'arî dizge bu yolda tek güvenilir kaynak olarak dinin zorunlu verilerini²⁹ görmüştür.³⁰ Mutezile'de Tanrı'nın varlığı istidlal edilebilir, benzer biçimde Tanrı'nın varlığını kavrayan kişi O'nun adaletini de bilmekle yükümlüdür.³¹ Mutezile'ye göre insan, zararlı yalanın kötü olduğunu bedaheten bilir.³² Hiçbir amaca matuf olmayan eylem, abestir, keza zararlı yalan beşerî düzeyde bedihi olarak kötü, ilâhî düzeyde ise nazarî olarak kötüdür.

Mutezile için insanî düzeyde ahlâkî değerler bedihi olarak kabul edilmelidir. Aksi halde Tanrı'nın adaletini ve hikmetini bilmek imkânı ortadan kalkacaktır.³³ Zira yalanın, zulmün ve ihanetin kötü olduğunu bilmek için kanıt aramak boşunadır. Nazarî bilgilerin zarurî bilgilerden sonlandırılmaması teselsüle yol açacaktır. Sayılanların ahlâkî değerleri kendi içindedir, kendinde saklıdır. Eylemlerin kendisini bırakarak, yine onların değerlerini tespit için ilave fikir yürütmeye gerek yoktur. İnsan peygamberden önce doğru sözün iyi olduğunu zarurî olarak bilmiyorsa gerçek peygamberin sözünün iyi olduğunu ilanihaye bilmeyecektir. Nazarî olarak bilinenlerin arkasından delilin gelmesi zorunludur. Doğru sözün iyi olduğunun kanıtı yoktur, zaten açık-seçik olan değer o eylemde vardır. Çünkü aksi düşünülecek olsa Tanrı veya peygamber doğru söylediğinde doğrunun iyi veya kötü olduğunu bilmediğimiz için Tanrı'yı tasdik etmek ve peygambere ittiba etmek mümkün olmayacaktır.³⁴ O nedenle değerler akılda temellendirilmeksizin dinde temellendirmesini yapmak yanlıştır, geçersizdir.

Eş'arî ekol için ilk yaratılıştan bu yana süregiden köklü alışkanlar insana, eylemlerin değerlerini zarurî biliyormuş izlenimi vermektedir. Toplumsal yaşamda kendini tekrar eden davranış kalıpları, sürekli ülfet, biteviye karşılaşma ve âdet-örf gereği değerler gelenekselleşmiş; insan düşüncesinde kökleşmiş durumdadır, deyim yerindeyse değerler insan ve toplum ruhuna kazınmıştır. İnsanın kendini bu değerlerden yalıtması, toplumu ve tarihi karşısına almakla gerçekleşebilecektir. İnsan, toplumdaki ve tarihten bağımsız saf aklına müracaat ettiğinde eyleme ahlâkî değer yükleyemediğinin farkına varacaktır.

²⁸ Bazı tartışmalar olmakla birlikte Allah'ın kelimeler sıfatı aklen değil, naklen temellendirilir. Kelam sıfatında peygamberlerin tevatürleri esas alınmaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/128.

²⁹ Burada mevzubahis edilen klasik ifadeyle "zarûrât-ı dinîyye" kavramıdır.

³⁰ Abdülhakîm Siyalkûtî, *Hâşiyetü 'ala şerhi'l-mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içinde), nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 8/331-334.

³¹ Mutezile'de Tanrı'nın tevhidî gibi adaleti bedihi değil, nazarîdir, bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûlî'l-ĥamse*, 2/717.

³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muĥnî*, 6/26.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûlî'l-ĥamse*, 2/35.

³⁴ Rüküddîn el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûlî'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 122.

Çünkü bütün parçadan büyüktür, önermesinde yakalanan bedahet seviyesi yalan kötüdür, önermesinde yakalanmamıştır.³⁵

Eş'arî ekolde yalanın kötü olduğunu nazarî olarak bilmek, peygamber doğru söylediğinde onu tasdik etmek için yeterlidir, ayrıca zaruret iddiasında bulunmaya gerek yoktur. Öte taraftan Tanrı'nın yalancı peygamber göndermesinin imkânı üzerine yapılan bir tartışmayı vukuu cenahına çekmek yanlıştır. Burada mesele aklî imkândır, yoksa neyin vaki olup olmadığı değildir. Elbette Tanrı hiçbir zaman yalancı peygamber göndermemiştir.

Tanrı'nın hikmeti, adaleti, imanın iyi ve yalanın kötü değerinde dair Mutezile tarafından söylenenlerin gücünü hesaba katan Ehl-i Sünnet içerisindeki kimi Hanefî-Mâtürîdîler hüsün-kubuh meselesinde aklı öne almışlardır.³⁶ Mâtürîdî ekolde Tanrı'nın iyi olduğunu ve yalancı peygamber göndermesinin imkânsız oluşunu dinden bağımsız akıl temellendirmelidir. Adaletin, ihsanın, vefanın, nimet verene şükürün iyi değerinde olması dinden bağımsızca bilinebilmektedir.

Eş'arî dizge çerçevesinde ahlâkî değerleri dine dayandırmanın birtakım teolojik sıkıntıları kendini göstermiştir. Eş'arî kökenli *Îmâmü'l-Haremeyn Cüveynî* (öl. 478/1085) ve *Adudüddin İcî* (öl. 756/1355) bunların en tipik örneklerini vermiştir. *Cüveynî*'ye göre iyi-kötü sırf dine bağlandığında lafzî Allah kelamını yalandan tenzih etmek kapısı kapanacaktır. Ona göre lafzî kelamı yalandan tenzih etmenin tek çaresi ve yegâne yolu Mutezile gibi aklî iyi ve kötüyü benimsemektir.³⁷ *İcî* de sıfatlardaki eksiklik ile fiillerdeki eksiklik arasında gözetilen ayrımı tam anlamadığını söylemiştir. Ona göre fiil ve sıfat arasında yapılan ayırım anlamı değiştirmeksizin kelimeleri değiştirmekten ibarettir.³⁸ Yalan eksiklikler, diye lafzî kelamdan yalanı tenzih etmekle Tanrı'nın fiillerini eksiklikten tenzih etmek aynıdır.

Teftâzânî hüsün-kubuh bağlamında Eş'arî düşüncede tutarsızlık imasında bulunan *Cüveynî* ve *İcî*'nin anılan sözlerini aktarmanın ardından onlara şaşkınlığını gizlememiştir.³⁹ *Teftâzânî* durduğu kelâmî pozisyondan emindir. Ona göre yalanın dinden önce de kötü olması sorun değildir. Asıl sorun yalanın uhrevi karşılığı ve Allah katındaki değerini

³⁵ İbn Sînâ açısından "bir ikinin yarısıdır" önermesi bedihi, "yalan kötüdür" yargısı ise meşhûrattır. Fahreddin Râzî zaviyesinden "zulüm kötüdür" önermesi insan için geçerli, ama Tanrı için geçersizdir. Bu nedenle her iki önermeyi, aynı güçte görmek sorunludur, bk. Fahreddin Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1994), 1/199. Bu iki önermeden ilki teorik akılda, ikincisi pratik akıldadır. Bu iki seviyeyi dikkate almayanlar bedihi bilgilerde eşitsizlik bulmuştur. Oysa bu yanlıştır, bk. Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık* (Kum: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 2006), 296.

³⁶ Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-Îmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 82; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 408; İbrâhîm Lekânî, *'Umdetü'l-mürîd li-cevhereti't-tevhîd*, nşr. Câdullah Bassâm Sâlih - Ahmed el-İdrîs (Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 2/691.

³⁷ Ebü'l-Meâli Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâlih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2009), 263.

³⁸ Adudüddin İcî, *Mevâkıf*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beirut: Dârü'l-Cil, 1997), 3/140.

³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/105.

bilmektir.⁴⁰ İşte Eş'arîlerce metafizik seviyedeki Allah'ın hükmü yalnızca Allah'ın bildirmesiyle bilinmektedir.

Kestelî için beşerî-ilâhî, şâhid-gâib, fizik-metafizik, dünyevî-uhrevî fark gözetken *Teftâzânî*'nin şaşkınlığı yersiz ve anlamsızdır. Üstelik bir yandan sıfatlarda bulunan ahlâkî değerlerin bedahetini kabul edip, öte yandan fiillerdeki bedaheti inkâr etmek *Sadrüşşerîa*'nın vurguladığı üzere tutarsızlıktır.⁴¹ Bilgi bir sıfat olarak iyi ise bilmek de bir fiil olarak iyi sayılmalıdır. Elbette buradaki iyilik değeri bedihidir. Sıfatlardaki iyilik değeri Eş'arîlerce teslim edilmiştir. Teslim edilen şey ardından sıfat-fiil ayrımına gitmek aslında bir ve aynı şeyi aynı anda hem kabul, hem ret anlamı taşır ki bu açık bir safsatadır.

Cüveynî ve *İcî*'nin samimi açıklamaları hakkı teslimin ifadesidir. Ahlâkın ilkelerini akıldan bağımsız temellendirmek yanlıştır. *Kestelî* açısından *Teftâzânî* de farkına varmaksızın aslında iyi-kötüyü aklen temellendirmiştir. *Teftâzânî* tanımının diğer uzantılarını hesaba katmaksızın yalanın eksiklik yönünü açıklarken tamamen Mutezile'nin söylemlerini kullanmıştır. Buna göre *Teftâzânî* için yalan cehalet, acziyet ve abes barındırdığı için eksikliklidir.⁴² Kaldı ki cehalet, acziyet ve abes birer sıfattır. Eksik ve eksiklik bildiren sıfatlardan veya fiillerden Allah'ın tenzih edilmesinin tek yolu *Kestelî* için onları aklen kötü saymaktan geçmektedir.

Kestelî'nin küçük haşiyesinin temel sorunu hüsün-kubuh, tali sorun ise bununla ilişkilendirilmiş insan fiilleridir. Haşie hüsün-kubuh meselesi ile başlar ve yine hüsün-kubuh çözümlemesiyle biter. Bu arada “insan fiilleri” problemini çözümlenmek hüsün-kubuh bağlamında delil kullanılmasından ötürüdür.

Hüsün-kubuh sorunu ile bağlantısı kurulan insan fiilleri problemi, ikinci alt başlığa ertelenebilir. Hüsün-kubuh sorununu çözümlenmek ve tartışma noktasını belirginleştirmek adına tüm iyi-kötüleri kapsayacak üçlü sınıflandırma yapılmıştır. Tasnifin temel amacı insan için bilinebilecek iyi-kötü gibi tüm değerleri bir çatı altında toplamaktır. Tasnifin iddiasına göre hiçbir değer yargısı bu kapsamın dışında değildir. Elbette değerleri yüklenici olan fiillerdir. Burada fiillerin ahlâkî değerleri kazanma keyfiyetini sorgulamaktır. Fiillerin dışında kalan değerler varsa da burada konu edilmemektedir. Temel sorun ahlâkî değerlerin fiillerle olan ilişkisidir.

Birinci sınıf değerler insana en yakın olandan başlamaktadır. *Fahreddin Râzî* çizgisinde bu sınıf doğaya uygunluk olarak adlandırılırken,⁴³ *Seyfeddin Âmidî* (öl. 631/1233)⁴⁴ çizgisinde amaca uygunluk olarak isimlendirilmiştir.⁴⁵

⁴⁰ Teftâzânî, *Telvîh 'ala't-tavzîh*, 2/415.

⁴¹ Sadrüşşerîa, *Tavzîh li-metni'tenkih fi usûli'l-fikh*, 1/404.

⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/104.

⁴³ Fahreddin Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/131.

⁴⁴ Seyfeddin Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrâzık 'Âffî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1424/2003), 1/79.

⁴⁵ İslam düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde konuyla ilgili neşet eden dakik çizgilerden bizi haberdâr eden *Kestelî*'nin kendisidir. Buna göre Fahreddin Râzî çizgisi Kâdî Beyzâvî ve Sadrüşşerîa tarafından devam

Kestelî için bu farklı isimlendirmeler tek bir anlam içindir. Her iki isimlendirmedeki anlam tektir. Bu anlam insanın somut iyilerinde temsil edilebilmektedir. Sözelimi doğaya uygunluk amaca uygunlukla eşdeğerde görülebilir. İnsanın amacına uygun olan şeyin gerçekleşmesi demek, doğasına da uygun demektir.

İkinci sınıf değerler insan için soyut kalan alanın tamamını ifade etmektedir. İlim iyidir, cehalet kötüdür. İkinci sınıf değerlerin fiilleri mi sıfatları mı nitelediği tartışılmıştır. Kimileri fiillerin tartışıldığı bir ortama sıfatların getirildiğini söyleyerek⁴⁶ ikinci sınıf değerleri, konu dışına çıkmakla eleştirmiştir.⁴⁷ Bilindiği üzere bilgi veya cehalet tek başlarına birer fiil değil, sıfattır. Burada asıl mesele sıfatların değil, fiillerin değerleri edinme sürecidir.

Kestelî fiil ve sıfat arasına getirilen bu keskin ayrıma karşı çıkmıştır. Ona göre teoride sıfat-fiil ayrımı geçerli olsa bile pratikte bu ikisini ayırmak neredeyse imkânsızdır. Fiiller için öngörülen ahlâkî değerlerin aynısı sıfatlar içinde geçerli olmalıdır.

Üçüncü sınıf değerler ise uhrevi ve metafizik bir alanla ilgilidir ve tartışmanın (*mahalli niza*) tam nirengi noktasıdır. Mesele Allah'ın hükmünün, fiillerin ahiretteki ödül-ceza karşılıklarının tespit edilmesidir. Eş'arî ekol değerler için insana en uzak üçüncü sınıf ihdas etmekle her türlü iyi-kötüyü dine bağlamak yolunu bulmuştur. Artık sorun adaletin, ihsanın, imanın, doğruluğun iyi; zulmün, ihanetin, küfrün, yalanın bağlamsız ve insanî düzeyde kötü olması değildir. Temel sorun adaletli olmanın veya iman etmenin ahiretteki ve Allah'ın hükmünden değerini tayin etmektedir. Böylece insanların herhangi bir eyleme çoğunlukla veya genellikle verdikleri değer önemsizleşmiş, Allah'ın bu eyleme ne dediği ve ne değer biçtiği önemli hale getirilmiştir.

Eş'arî sisteme göre adaletli olmak dünya düzleminde iyidir, bunda tartışma yoktur. Ancak adalet eyleminin uhrevi karşılığını ve Allah'ın hükmündeki yerini kestirmek insanın harcı değildir. Burada mutlaka ilâhî irade devreye alınmalıdır. Din gelmeden önce insanların ahlâkî değerleri bilebilmesi önemli değildir. Önemli olan eylemlerin Allah katındaki ahlâkî değerleridir.

Allah'ın bir eyleme verdiği değeri bilmek, yine kendisine müracaat ile bilinir. Çünkü Allah'ın hükmünü en iyi Allah'ın kendisi bilmektedir. Öyleyse ilâhî düzleme dair insanın

ettirilmiştir. Âmidî çizgisini İbnü'l-Hâcib ve Molla Fenârî temsil etmektedir, bk. Kestelî, *Hâşiyetü'l-kübrâ 'ale'l-muqaddimâti'l-erba'a*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, vrk. 70^a. (Anılan bilgi derkenar notundan aktarılmaktadır.)

⁴⁶ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, thk. Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 2/40.

⁴⁷ Kestelî, sıfat-fiil ayrımını gözetmediği için nüshaların derkenarına yazılan notlarda eleştirilmiştir. Bunlara göre temel tartışma fiiller hakkındadır. Fiillerin kapsamına girmeyen sıfatları burada konuşmak yersizdir, bk. Kestelî, *Hâşiyetü's-sugrâ 'ale'l-muqaddimâti'l-erba'a*, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2122, vrk. 22^b; Kestelî, *Hâşiyetü's-sugrâ 'ale'l-muqaddimâti'l-erba'a*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4994, vrk. 50^b; Kestelî, *Hâşiyetü's-sugrâ 'ale'l-muqaddimâti'l-erba'a*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 1570, vrk. 152^a.

verdiği hükümler tahminden öteye geçmeyecektir. Zira beşerî bilgilerle ilâhî iradeyi kayıt ve kontrol altına almak olası değildir.

Eş'arî ve Mutezile ekolleri arasında eksen değiştirici rol oynayan hüsun-kubuh meselesinde Hanefî-Mâtürîdî ekolden her iki tarafa yaklaşan önemli isimler olmuştur. Her ne kadar Mâtürîdîlerin çoğunluğu Mutezile safında yer alsa da bir kısım Hanefî-Mâtürîdî isimler Eş'arî yaklaşımında ısrarlıdır. *Kestelî* Mâtürîdî olup da hüsun-kubuh konusunda Eş'arî dizgeyi benimseyenlere örnek olarak *Ebü'l-Yüsr Pezdevî* (öl. 493/1100) ve *Şemsüleimme Serahsî* (öl. 483/1090 [?]) isimlerini zikretmiştir. Mâtürîdî ekolün eklektik yapısı dikkate verilmiştir.

Kestelî her ne olursa olsun meselenin derinliğini ve zorluğunu anlamıştır. Düşünce geleneklerinden her iki tarafın da haklılık paylarının olabileceğini teslim etmiştir. Ona göre *Teftâzânî*'nin *Sadrüşşerîa* eleştirileri ciddiye alınmaya değmez. Çünkü bu eleştirilerin altında *Sadrüşşerîa*'nın ortaya attığı fikirlerin, *Teftâzânî* tarafından küçük görülmesi ve alaya alınması yatmaktadır. Son tahlilde *Kestelî* açısından bu tepeden bakma ve kibir tavrı, yine onun ifadesiyle İslam'da devrilen ilk çam değildir.

Her şey bir yana metafizik seviye denilen uhrevî ödül ve cezayı bilmeyi akla müracaatla çözen Mutezile ile nakle başvurarak çözen Eş'arî arası gelgitli düşüncelerin kıskacından kurtulmak gerekir. Anılan alan çok boyutlu düşünmeye oldukça elverişli münbit toprağa benzemektedir. Hakikate tek yönden bakmak onu eksik kavramak anlamına gelecektir.

2. Tanrı-İnsan İrtibatı: İnsan Fiilleri Problemi

Eş'arî düşüncede ilk kez *Fahreddin Râzî* insanın cebr altında oluşunu gerekçe göstererek eylemlerin ahlâkî değerlere konu olamayacağını ileri sürmüştür. Buna göre insan fiillerini yapmaya mecburdur. İnsan yaptığı fiilleri yapmaya mecbur ise onun eylemlerini iyi-kötü diye kategorize etmek mümkün değildir.⁴⁸ Çünkü insan fiillerinde özgür değildir. İnsan iradeli gibi gözükmektedir, aslında kendisine ait bir iradesi yoktur. İnsan için iradeli olmak görüntüden, görünüşten, yanılmadan ve yanılısamadan ibarettir. Gerçekte insan iradesiz bir varlıktır. İnsan kendini iradeli sanmaktadır. Ancak sanrıların gerçeği değiştirme gücü yoktur. Onlar sadece bir şeyi olduğunda farklı gösterir ve yansıtır. Hakikatte insan zorunlu, görünüşte iradelidir. Bu gerçekte, ilk izlenimlere kurban edilemez. Ayrıca insanın sanrısı ve vehmi bu gerçeği değiştiremez.

Şu halde mutlak Tanrı karşısında kendine ait bir alanı olmayan insanın yaptıklarına ahlâkî değer biçmek aklın sınırları içinde değildir. *Fahreddin Râzî* için ahlâkî değerlerin tespiti için başvurulması gereken asıl kaynak dindir. Din kaynağına başvurmamak değerler alanını yanlış anlamaya yol açmaktadır. Aksiyoloji çerçevesinde sunulan diğer kanıt türlerinden ziyade cebr kanıtı bütün varlık içerisindeki insan fiillerinin ontolojik hiyerarşisini değiştirmeye yöneliktir. Bu nedenden ötürü klasik dünyada sözü edilen girişim ontolojiye gedik açmak şeklinde algılanmıştır. Genel varlık anlayışına bir tehdit

⁴⁸ Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣal*, 293.

olarak konumlandırılan cebr delilini iptal etmek, insana özgürlük alanı tanımak için *Sadrüşşerîa dört önerme* getirmiştir.⁴⁹

Sadrüşşerîa ve onu izleyen *Kestelî* açısından *Fahreddin Râzî* hüsün-kubuh meselesini dine dayandırmak için getirdiği cebre mahkûm edici yaklaşım temelden yanlıştır. Cebrî görüş gibi yanlış temel üzerine kurulan hüsün-kubuh binası da yanlıştır. Bir yandan *sıfatlardaki* iyi-kötüyü aklî temele dayandırmak, öte yandan *fiillerdeki* değerleri din ile izaha girişmek, dizgenin kendisiyle çelişkilidir. Çünkü akıl zorunlu ve ittifâkî eylemler üzerine değer yargı vermez. Akıl iradeli eylemlere iyi-kötü değerlerini verir. Bunda zaten kuşku yoktur. Hâlbuki zorunlu eylemler üzerine de akıl pekâlâ değer yargısı vermektedir. Sözelimi Allah yüce sıfatlarına karşılık övülmektedir. Oysa Allah sıfatlarını kendi seçmemiştir. Sıfatlarını seçmediği halde o sıfatlarından ötürü övgüye layıktır. Dolayısıyla seçimsiz sıfatlara övgü gelebildiği gibi iradeli-iradesiz ayrımı gözetmeksizin fiillere karşı da aynı övgü verilebilir.

Eş'arî sıfatlardaki yetkinlik ve eksiklikten ötürü aklın bunlara değer biçeceğini kabul etmektedir. Buna binaen her kemal sahibi övülür, her noksan sahibi de yerilir. Sıfatlarda kabul edilen aklî değeri, fiillerde reddetmenin hiçbir anlamı yoktur. Böyle yapan kendisiyle çelişmiş olacaktır.

Sıfatlardaki kemalin bedaheten iyiliği kesin ise sıfatların kendi sahibine övgü sağlayacağı da kesindir. Birindeki kesinlik, ötekine geçecektir. *Kestelî*'ye göre *Teftâzânî* bu geçişi görmezlikten gelmiş ve kesinlik aktarımını dikkate almamıştır.

Fahreddin Râzî'ye özgü cebr kanıtına *Sadrüşşerîa* dört önermeyle (*Mukaddimât-ı Erbaa*) ile yanıt vermiştir.⁵⁰ Birinci önerme fiil için varlık alanı öngörmektedir. Biri kök anlamında fiil, diğeri kökten türemiş anlamında fiildir. Sözelimi "koşmak" kök anlamında bir fiildir, "koşuyor olmak" ise kökten türemiş bir anlamdır. Bunlardan ilki varlık alanına çıkmamış soyut alandır. İkincisi ise varlık alanına çıkmış somut alandır. Her iki alan için de irade söz konusudur. Ancak ilkinde irade için varlık alanında gerçek bir alan açmaya gerek yoktur. Çünkü fiil varlık alanında değildir. İkincisinde ise iradenin varlığını inkar etmeye gerek yoktur. Fiilin aşamalandırılması onun her düzeyde nesne gibi algılanmasının önüne geçmiştir. Fiillerin düzey farklılıkları dikkate alınmıştır. Bu sayede her düzeydeki fiil veya nesne için özne bulmaya gerek kalmamıştır.

Birinci önermenin temel sorunu iradeyi; hariçte varlığı olmayan itibarî/görelî varlık kategorisine koymaktır. Çünkü iradeye özne dışında bir varlık alanı tanırsa her iradenin bir irade edicisi illet bakımından ilanihaye sonsuza kadar teselsül edecektir. Buysa bilfiil sonsuzun varlık alanına çıkmasını gerektirecektir. Kelâm ilminde kullanılagelen *Burhân-ı Tatbîk* sonsuz var olanlar teselsülünü bitirmektedir.

Burhân-ı Tatbîk illet ve malul olmak üzere çift yönlü işleve sahiptir. illet yönüne doğru bilfiil sonsuzluktaki teselsül, kelâm ve felsefe sistemlerinin ortak kanaatleriyle sonludur.

⁴⁹ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1/380.

⁵⁰ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1/380.

Teftâzânî burada ince bir noktaya dikkat çeker. *Burhân-ı Tatbîk* illet ve geçmiş yöne doğru sonluluğu ittifakla ispat etmektedir. Ancak aynı ittifak, malül ve gelecek yöne doğru sonluluğu ispat etmede sağlanamamıştır. Kimilerine göre gelecek ve malül yönlü sonsuzdaki teselsülü sonlandırmada burhan yeterli değildir.

Kestelî burhanın çift yönlülüğüne dikkat etmediği için zayıflık alanını yanlış yorumlamıştır. Çünkü *Teftâzânî* için evrene başlangıç sağlamada *Burhân-ı Tatbîk* başarılıdır. Kainatın tamamına ait bir başlangıç vardır. Ancak malül yönlü kainatın bir sonu var mıdır? Sözelimi gelecek uhrevî hayat sonlu mudur? İşte *Teftâzânî*'ye göre *Burhân-ı Tatbîk* malul yönlü sonsuz teselsülü sonlandırmada başarılı değildir.⁵¹

Kestelî, *Teftâzânî*'nin illet ve malül yönlü ayırımına dikkat etmemiştir. Bu nedenle *Burhân-ı Tatbîk* kanıtının başarısızlığını, yol açtığı teolojik sıkıntılarla açıklamak istemiştir. *Kestelî*'ye göre *Burhân-ı Tatbîk* sayıların sonsuz teselsülünü iptal edememektedir. Ayrıca burhan Tanrı'nın bilgisiyle kudreti arasında bir eşitsizliğe yol açmaktadır. Bu da onun bir başka teolojik zaafıdır.

Kestelî bu sorun üzerinde fazla yorum yapmamıştır. Kelâm ve felsefe sistemlerindeki *Burhân-ı Tatbîk* farklılıklarına temasla yetinmiştir. Elbette tatbik akılda olmaktadır. Sonsuza doğru uzayıp giden halkanın fertlerini toplu veya ayrıntılı bilmeyi şart koşmak bir sorundur. Ayrıntılı bilgi şart koşulursa *Kestelî* için burhan herhâlükarda işlevini yitirecektir. Felsefe ayrıntılı bilgi şarttır, ayrıca fertlerin kendi aralarında sıra düzeni (*tertip*) ve her bir ferdin varlık alanıyla bütünleşmesi (*içtima*) iki ayrı şarttır.

Kelamcılar için toplu ve genel bir bilgi yeterlidir. Tatbik edilecek fertlerin varlık sahasına girmiş olmaları yeterlidir. Bunun haricinde fertlerin kendi aralarında sıralı ve bütünleşmiş olmalarına gerek yoktur. Felsefenin koştuğu şartlar kelamcılar için *Burhân-ı Tatbîk* kanıtını temelsiz bırakmaya yöneliktir.

İkinci önerme her türlü mümkün varlıkla yaratıcı arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Mümkünün varlığa geliş şartlarının toplamını kanıtlamaktadır. Yaratıcı ile yaratılan arası kurgulanan “toplam: *cümletü ma yetevakkaf aleyh*” fikri önemlidir. Toplam var ise mümkün varlık, zorunlu olarak var; yok ise mümkün zorunlu olarak yoktur.

Sadrüşşerîa “icat/yaratış” kavramına ontolojik özel bir konum vermiştir. Ona göre icat tam illetin parçası değildir. Ayrıca mümkün varlığın kendisine bağlı olduğu toplam içinde icat yoktur. *Kestelî*'ye göre *Sadrüşşerîa*'nın bu hamlesi bir sorun olarak gözüke bile aslında sorun değildir. Hedef burada icadın tam illetin sonucu yapmaktadır, bu nedenle “icat” tam illetin içinde değil dışında sayılmıştır.

Kestelî için de “icat” illetin eseridir, sonucudur ve illete bağımlıdır. Ancak icat tam illetin bir parçası değildir. Çünkü icat demek, tesir şartlarının tamamını kendinde toplamış müessir demektir. Elbette bu ince ayırım, basit illet ve bileşik illet ayırımına dayanır.

⁵¹ Teftâzânî, *Telvîh 'ala't-tavzîh*, 1/380.

Sadrüşşerîa icadı mümkün varlığın bağlı olduğu toplamın içine alarak, onu tam illetin parçası kılabilirdi. Böylece illet var olduğunda malülün varlığını zorunlu kılmak nazarı değil bedihî olurdu. Bu sayede tüm tereddütler ortadan kaldırılırdı. Çünkü icadın anlamı başkasını var kılmaktır. İletin icadı, malülün varlığı olmaksızın düşünülemezdi. Ancak bu anlatıda icat, illetin sonucu ve eseri olmamıştır. *Kestelî*'ye göre *Sadrüşşerîa*'nın temel amacı icadı illetin sonucu kılmaktır. Bu nedenle bedihî bir açının nazarı seviyeye çekilmesi göze alınmıştır ve icat haklı bir şekilde basit illetin sonucu kılınmıştır.

İkinci önermede Tanrı-evren irtibatını tesis edici bir “toplam/cümle” fikri vardır. Tam illet, toplam veya cümle varsa mümkünün varlığı zorunlu, yoksa yokluğu zorunludur. Zorunluluk fikri olmaksızın mümkün varlık bulamaz. Bu konuda geniş çaplı bir uzlaşma sağlanmış gözükmektedir.⁵² Çünkü mümkünün tam illeti varsa, varlığı zorunlu olur, yoksa yokluğu zorunlu olur, diğer deyişle varlığı imkânsız olur. Zorunluluk veya imkânsızlık yerine evleviyeti koymaya çalışmak yanlıştır.

Kestelî'ye göre tam illet fikri üç temel önerme üzerine inşa edilmektedir. Bir, mümkünün illete ihtiyacı zarurî/bedihî görülmelidir. Mümkünün muhtaçlığı tartışmaya açık değildir. İhtiyacı kanıtlamaya yönelik söylenenler, tenbih etmekten ve hatırlatmaktan ibarettir. İki, tam illet varsa mümkünün varlığı zorunludur. *Kestelî* için bu zorunluluk, zarurî olmadığı için tartışmaya açıktır. Üç, tam illet yoksa mümkünün yokluğu zorunludur. *Kestelî* için üçüncü önerme zarurîdir. *Sadrüşşerîa* bu önermenin bedahetini kelam-felsefe yöntemlerinin ortak kanaatlerine dayandırmaktadır.⁵³

İkinci önermede sıkça kullanılan “icat/yaratış” ve “icâb/zorunlu kılış” kavramlarını *Kestelî* izah etmektedir. Temelde “icat” kavramı “icâb” ile aynıdır. Farklı kullanım alanları olsa bile hakikatte birdir. İletin “varlık/vücûb” ve “zorunluluk/vücûb” diye iki ayrı ontolojik eseri ve ürünü yoktur. Diğer deyimle illet, ilk önce varlığı sonra zorunluluğu tercih ediyor değildir. Varlığı tercih, zorunluluğu tercihtir. Dolayısıyla varlığı için veya varlık bakımından gerekli olan illet demek, aslında varlığını ve zorunluluğunu tercih eden illet demektir. Mevzubahis edilen “varlık” olduğu için o öne alınmış, “zorunluluk” onun tamamlayıcısı gibi algılanmıştır. Bu nedenle kimi zaman biri diğerinin yerine kullanılmıştır. Oysa her ikisi de bir ve aynı şeydir.

Üçüncü önermede tam illet, toplam, cümle ve mecmu vb. kelimelerle ifade edilen kavramın içeriği araştırılmaktadır. Yaratan ile yaratılan irtibatını tesis eden toplamın tamamı; sırf mevcutlardan, sırf madumlardan veya her ikisinin karışımından oluşmak ihtimalleri tek tek değerlendirilmektedir. Toplamın tamamı mevcut ise yeni bir şeyin yaratılması mümkün değildir. Hâlbuki yeni şeyler sürekli yaratılmaktadır ve bu devam etmektedir. Üstelik toplamın tamamı mevcut ise bunun iki zorunlu sonucu vardır; ya (i)

⁵² İbnü'l-Melâhimî mümkünün varlık kazanması için zorunluluğa varmayan “evleviyet” sınırını yeterli görmüş ise de bu görüş ilk ortaya çıkışından itibaren eleştirilmişti Nasîrüddîn Tûsî, *Çavâ'idü'l-'akâ'id*, nşr. Ali Hasan Hâzîm (Lübnan: Dârü'l-Gurbe, 1413/1992), 59.

⁵³ *Sadrüşşerîa*, *Tavzîh*, 1/383.

hâdis varlık kadîm olacaktır, ya da (ii) yaratıcı kadîm varlığa gerek kalmayacaktır. Kelâm sistemine göre her ikisi de yanlıştır.

Öte yandan toplamın tamamı madumlardan oluşamaz, çünkü yok olanların var olanlara tesir etmesi mümkün değildir. Toplamın tamamı mevcut ve madumların birleşiminden de oluşamaz, çünkü kadîm yokluk buna elverişli değildir, hâdis yokluk ise varlığından bir şey eksilerek mevcut olabilmektedir. Varlığından hiçbir eksilmeden hâdis varlığın var olması muhaldir. Bu yolla her üç ihtimal de elenir. Böylelikle üçüncü önermede toplam içinde mevcut olmayan, madum da olmayan ara bir kategorinin ihdas edilmesi ispatlanmış olur. *Sadrüşşerîa* ara varlık kategorisini anlatabilmek için “hal” kavramından yardım almıştır. Tanrı'nın iradesiyle özdeşleştirilen hal kavramının, mümkün varlık yaratılmadan önce ve sonra varlık statüsü değişmektedir. Bu değişim onun var da olabilen, yok da olabilen yapısıyla açıklanmalıdır.

Hâdis evrenin, kadîm Tanrı'yla irtibat keyfiyetini açıklarken kullanılan var da olabilen, yok da olabilen ara ve itibarî bir varlık kategorisi *Sadrüşşerîa* tarafından “hâl/ahvâl” diye isimlendirilmiştir.⁵⁴ *Kestelî* için “hâl” yerine irade ve ika kavramlarıyla yetinilebilirdi. Çünkü kendi ifadesiyle kavramları birbiri yerine koyarak “*tecdid-i istilah*” yapmak anlamsızdır.

Sadrüşşerîa itibarî ve ara varlık kategorisinde görülen irade kavramını, zorunlu Tanrı anlayışından kurtulmanın bir çaresi olarak sunmaktadır. Yine ona göre fâil-i muhtar Tanrı yaklaşımını benimsemek, ontolojide ara unsurlara yer vermekten geçmektedir.⁵⁵

İtibarî varlık kendinde veya kendi başına var bulunmayan, ancak ve ancak başkasıyla var bulabilen bir yapıdır. İtibarî varlık bu yapısı nedeniyle hâdis varlığın illetinden bir parça olabilmektedir. Tanrı-evren ilişkisinde kendini gösteren tam illetin Tanrı'ya bakan yönü iradeyle, hâdis varlığa bakan yönü ise zorunlulukla açıklanmalıdır. Kelâmî dizgede tam illet fikri Tanrı'nın iradesini iptal etmez, bilakis tahkik eder.⁵⁶ Zorunluluk ilâhî iradeyi öncelemez. İlâhî irade sonrasında zorunluluk gerçekleşir. Hâdis varlıklardaki zorunluluk fikrinin ana kaynağı ilâhî iradedir. İlâhî irade dikkate alınmaksızın mümkün varlıklar için herhangi bir zorunluluktan bahsedilmemektedir.

Varlık ve yokluk anlayışını var/ıcab ve yok/selb ile kısıtlayanlar “hal” kavramını çelişmezlik ilkesine aykırı bulurlar. Çünkü onlara göre var ve yok bir araya toplanamaz,

⁵⁴ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1/391.

⁵⁵ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1/394.

⁵⁶ Felsefe sisteminde zorunlu fâil Tanrı'nın kîdemi, malulün kadîm olmasını gerektirir. Çünkü illet kadîm ise malül de ondan geri kalmayacağı için kadîm olmalıdır, bk. Ebül-Bekâ Kefevî, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısıf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 62. Kelamcılarda tam illet, Tanrı'nın kendisi veya Tanrı'yla beraber değildir. Tam illet hâdis varlığın varlık bulma şartlarının tamamını temsil etmektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/297; Ayrıca bk. Abdünnebî Nigerî, *Düstârü'l-'ulemâ': Câmî'u'l-'ulûm fi iştilâhâtî'l-fünûn*, çev. Hasan Hânî Fahs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/228. Muhtarın malülü hâdis, zorunlunun malulu kadîmdir. Ancak ilk önermeye Fahreddin Râzî, ikinci önermeye Seyfeddin Âmidî karşı çıkmıştır. Oysa Teftâzânî'ye göre her ikisi de zarurete karşı gelerek safsataya düşmüştür, bk. Abdülaziz Ferhârî, *en-Nibrâs*, 206.

bu bedihidir. *Sadrüşşerîa* var da olmayan, yok da olmayan “hal” kavramına ontolojik bir statü atfemektedir. Çünkü ona ve ara kategoriye benimseyenlere göre varlık ve yokluk tanımları ilkinden farklıdır. Bu nedenle ara varlık kategorisini “hal” ile açıklayanlar bedahete karşı gelmekle itham edilmemişlerdir. Onlara göre “kendinde sübut bulan şey” mevcudun, “kendinden veya başkasında sübut bulamayan şey” ise madumun tanımıdır.⁵⁷ *Kestelî* için “hal”; varlık, var olan ve var ediş irtibatını anlamlandırmadaki izafet kabilinden olduğu için genel ontoloji anlayışına ters değildir.

Kestelî'ye göre varlık ve yokluk tanımları üzerinden giderek yapılan eleştiriler iradenin var da olabilen, yok da olabilen yapısını çürütemezler. Sadece lafzî ve istilâhî zeminde kısır bir mücadeleye girmiş olurlar. Çünkü eylem işlenmeden önce bir irade yoktur, ancak eylemi işleme sırasında ise iradeye yok demek mümkün değildir. İşte bu iradenin var olmayan, yok da olmayan ontolojik yapısıyla ilgilidir.

Üçüncü önermede varlık olarak “irade” ile evrenin ve Tanrı'nın ilişkisi ayrı ayrı sorgulanmıştır. İradenin, Tanrı'ya zorunluluk yoluyla dayanması imkansız görülmüştür. Çünkü *Sadrüşşerîa*'ya göre irade, Tanrı'ya zorunluluk yoluyla bağlı ise bu, hâdis varlığın kademini veya ilâhî varlığın iptalini gerektirecektir.⁵⁸ Elbette ikisi arasında bağlantıyı kuramayanlar olmuştur. Ancak her ne olursa olsun hâdis varlık için gereken metafizik nedenin (*illet*) zorunluluk seviyesine ulaşması istenmektedir. Anlaşıldığı üzere bu zorunluluk evrene bakan yönüyle bir zorunluluk teşkil etmektedir, burada Tanrı'nın yapmasını veya yapmamasını zorunlu kılan bir husus yoktur. Zira varlık gibi zorunluluk da ilâhî iradenin eserleridir. Zorunluluk, evren açısından olduğu için ilâhî iradenin yetkin otoritesini tahkim etmektedir.

Varlık bakımından iradenin Tanrı'ya bağlanma keyfiyeti için iki seçenek öngörülmüştür, bunlardan biri (i) itibarî varlık olan iradelerde teselsül genel ontoloji yaklaşımına ters görülmez,⁵⁹ diğeri (ii) ise iradeyi irade etmenin yine aynı iradeyle açıklanması gerektiğidir. İki seçenekten birini kabul edilerek iradenin ardından gelen varlığı zorunlu kılış, ilâhî iradenin gücünü göstermektedir. Öyleyse zorunluluk özneyi değil nesneyi bağlayıcıdır.

Kestelî için öngörülen iki seçenek de sıkıntılıdır. Zira başta mucit olmaksızın mümkünün varlığı anlamında; tercih eden olmaksızın rüçhân imkansız kabul edilmişti. Haddizâtında bu metafizik ilke, var da olabilen, yok da olabilen iradelerde geçerli sayılmamaktır. Genel ilkeyi bir yerde geçerli kılıp, diğeri yerde geçersiz kılmak *Kestelî*'ye göre aklî ilkelerde

⁵⁷ Teftâzânî'ye göre “hal”i benimseyenler varlığı *meleke/potansiyel*, ademi *adem* ile açıklamaktadırlar. Ancak ne ile açıklanırsa açıklansın Teftâzânî için “hal” kavramı üzerine kurulu her düşünce yanlıştır, tahminden ibarettir, bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâsîd*, 2/211.

⁵⁸ *Sadrüşşerîa*, *Tavzîh*, 1/393.

⁵⁹ İtibarlarda teselsül olabilir demek teselsül itibarlarda gerçekleşir ve kanıtla sonlandırılmaz demek değildir. Bilakis itibarlarda teselsül iki açıdan gerçekleşmez demektir. Bir; (i) itibarlardaki teselsülü itibar eden, itibarını kesmesiyle teselsül sonlanır. İki; (ii) itibarlardaki birinci parça ile ikinci parça aslında aynıdır, birinden ikincisine geçiş demek, yine birincisine dönüş demektir. Bu iki nedenden ötürü gerçek sonsuz teselsül yoktur, bk. Nîgerî, *Düstûrül-'ulemâ*, 1/298.

tahsise gitmek anlamı taşımaktadır. Öte yandan iki irade arasında ister biri diğèrinin aynısı, isterse başkası olsun "iradenin iradesini iradenin kendisi" saymak da *Kestelî*'ye göre makul değildir.

Dördüncü önerme Tanrı, tam illet/toplam, mümkün varlık ve insan arası bağlantının tamamlanması için iradenin ilişeeği alanları konu edinir. İrade her daim varlık-yokluk arası ara bir konuma yönelmektedir.⁶⁰

Kestelî'ye göre *Sadrüşşerîa*'nın dördüncü önermesi yok olan/madum mümkün üzerine kuruludur. Kendisi bakımından madum mümkünün, yokluğu varlığına eşittir. Nefsü'l-emr/gerçeklik uzayı veya olduğu hal bakımından yokluk varlıktan üstte yer almaktadır. Çünkü madum mümkün, varlıktan önce yokluk ile nitelenmiştir. Madum mümkün, yokluktan varlığa yükselerek mevcut mümkün olmaktadır. Bilindiği üzere sözü edilen yükseliş sağlayan varlığı yokluğa tercih eden öznenin *kast*, *irade*, *ika* özelliği vardır.

İradenin karşısında ontoloji esaslı dört temel alan bulunmaktadır. Bunlar yukarıdan aşağı *tercih*, üst alan *râcih*, eşit/orta alan *müsavi*, alt alan *mercûh* olarak sıralanabilir. Sıralandırmanın temeli metafiziğe ve ontolojiye dayanmaktadır. İrade iradeye/tercihe ilişerek onu var etmez, zira bir şey kendini var edemez. İradenin ilişeeği alanlar *Kestelî*'ye göre diğèr üçüdür.

İrade yok olana ilişmektedir. Yok olanın varlık statüsü *mercûh* yani alt alandır. İrade alt alanla ilişir, demek aslında *Kestelî* için irade diğèrlerine ilişmez demek değildir. İrade alt ve orta alana ilişebildiği gibi (*râcih*) üst alana da ilişebilmektedir. Üst alanı iradenin kapsam dışında görmek yersizdir. İrade üst alana da ilişir hatta ilişmektedir. Ancak sorun irade eden açısından irade edilen üst alanda mıdır, değil midir? Teknik ifade bir kenara Tanrı açısından evren üst alana mı tekabül etmektedir, yoksa eşit alana mı? Filozoflara göre evren üstte, kelamcılara göre ise evren Tanrı açısından eşit veya alt alandadır.

Özneye ait iradenin, nesneye ilişmesi için ayrıca başka bir fizik veya metafizik nedene ihtiyacı yoktur. Kâdir öznenin eylem yapabilmesi için iradesine ilave edilmesi gerek başka bir şey yoktur. İrade tek başına tercih etmek için yeterlidir. Ancak iradenin irade sayılması için iki eşitten birini seçmesine veya seçmiş olmasına gerek yoktur. Diğèr deyişle irade iki eşitten birini ister seçsin ister seçmesin, yine irade olarak anılmaktadır.⁶¹

Kelamcılar için irade iki eşitten birini nedensiz seçebilir. Filozoflar iki eşitten birinin seçilmesine karşı çıkmazlar. Filozofların karşı çıktıkları husus nedensiz seçim üzerinedir.⁶² Çünkü onlara göre iradeyle seçen her özne seçtiği fiiliyle kemale erişir. Tanrı zaten

⁶⁰ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1/395.

⁶¹ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1/396.

⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985), 286. İbn Sînâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-'alâmi'l-İslâmî, 1983), 53, 100. Ayrıca bu yorumun haklılığını temellendirme uğraşısı veren tarihi bir örnek için bk. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd [v. 595/1198], *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), 439. İbn Rüşd'e göre kadim irade akıl dışı bir bidattır, bk. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), 130.

mükemmel ve tam olduğu için O'nun kemale erişmesi düşünülemez.⁶³ Bu nedenden ötürü evrenin varlığı seçimle ilgilidir, evet, ama bu iradeyle seçim değil, zorunlulukla seçimdir.⁶⁴

Kelamcılar nedensiz salt iradenin gerçeklik zemininde geçerli olduğunu göstermek adına *yırtıcıdan kaçan adam* örneğini getirmiştir. Yırtıcı bir hayvandan kaçan bir adamın önüne iki yol çıktığında hangi yolu seçerse seçsin bu seçimine bilinçli bir neden gösteremez. Kelâmî sistemi temsil eden *Sadrüşşerîa* için örnekteki öznenin nedeni bilmemesi nedensiz iradeyi ispat için yeterlidir.⁶⁵ Sırf iradesini neden göstererek eylem yapılabilir. Filozofları temsil eden *Nasîrüddîn Tûsî* (öl. 672/1274) için öznenin nedeni bilmemesi, hiçbir neden olmadığını göstermez, belki nedenin bilinmediği gösterir. Nedeni bilmemek olmadığı anlamına gelmez.⁶⁶

Sadrüşşerîa için doğru yönü bilmemek, fâilin doğru yön hakkında bilgisi olmadığını gösterir. Buna karşı çıkmak bedaheti inkar etmektir.⁶⁷ Bu bilgisizlik hali fâilin yırtıcıdan kaçarken bilgisiyle değil, saf iradesiyle hareket ettiğini ortaya koyabilmek için yeterlidir. *Kestelî*, *Sadrüşşerîa*'ya karşı gelmenin muhtemel yolunu vermiştir. Kaçan adam örneğinde bedahetle bilinen olay gerçekleştikten sonra şuan, o nedeni bilmiyor oluşumuzdur. Olayın dehşetiyle nedenin farkına varılmamış olabilir. *Kestelî* için gerçekten de o bilgiyi bilmemek veya farkında olmamak o nedenin gerçekten olmadığını göstermez. Üstelik olayın gerçekleştiği sırada nedeni bilmediğimize dair bir bedahet geçersizdir.

Tercih eden müreccih, ika, icat kavramları beraberinde zorunluluk getirirler. Dolayısıyla Tanrı var kıldığında (*icat*) eylem olmak zorundadır, icat etmediğinde de olmamak zorundadır. *Sadrüşşerîa* Tanrı iradesiyle zorunluluğu kabul etmesine rağmen ilâhî iradenin insan fiilini zorunlu kılacağına karşı çıkmaktadır, beşer fiilinde tercih edici insanın kendisidir.⁶⁸

Birinci önermede fiil; (i) masdar/kök ve (ii) hâsıl bil-masdar/kökten türeyen anlamında iki ontolojik alana ayrılmıştı. Tercih eden bulunduğu hâsıl bil-masdar anlamındaki fiil zorunlu olmaktadır. Ancak masdar anlamındaki fiilde bu zorunluluk yoktur. Çünkü henüz varlık alanında değildir. Ara form denilebilecek ne var, ne yok *ika* alanındadır.

Fizik dünyada zayıf varlıklardan güçlü olayların ortaya çıkmasını anlamında hârikulâde, olağanüstü ve mucize türü gerçeklikler, ilâhî iradenin evrene doğrudan müdahalesi

⁶³ “Zorunluluk” kavramının dört farklı anlamı için bk. Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/120.

⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-şifâ/ilahiyât*, thk. Hasanzâde Âmûlî (Kum: Mektebetü'l-'ilâmi'l-İslâmî, 1997), 393. Konuyla ilgili farklı yorum tarzlarıyla ilgili bk. Ebü'l-Bekâ Kefevî, *Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısırfî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 931.

⁶⁵ *Sadrüşşerîa*, *Tavzîh*, 1/397.

⁶⁶ Korkuyla kaçmanın verdiği dehşet hali, tercih ettirici sebebi perdelemiş olabilir. Filozoflar için her durumda, bunun farkında olsun veya olmasın özneyi tercih ettirici mutlaka bir husus vardır. Nasîrüddîn Tûsî, *Naqdü'l-muhasşal*, nşr. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 152.

⁶⁷ *Sadrüşşerîa*, *Tavzîh*, 1/397.

⁶⁸ *Sadrüşşerîa*, *Tavzîh*, 1/397.

göstermektedir. *Kestelî*'ye göre Tanrısal bu müdahalelere sığınarak insan fiillerini de Tanrı'nın yapıyor olmasına yormak yanlıştır. Öncelikle kötü insanların iç (*tefevvuru'd-devâi*) ve dış (*selâmetü'l-âlât*) etken şartlarını sağlamalarına rağmen peygamberlere dilediklerini yapamamış olmaları Tanrı'nın yaratmak anlamındaki müdahalesini göstermektedir. *Kestelî*'ye göre bu anlatı kesinlikle insanın bağımsız iradesini kötürümleştirmez ve geçersiz kılmaz. Çünkü yaratmak düzeyindeki etki, *kesb* düzeyini örseleyici ve ortadan kaldıracı değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Tarihler 15. yüzyılı gösterdiğinde İslam düşüncesi olgunluk seviyesine ulaşmıştır. Felsefe, kelâm ve nazarî-işrâkî tasavvuf ekolleri belirli bir düzeye gelmiştir. Düşünce ve araştırma gelenekleri oluşum ve gelişim dönemlerini geçirmişler ve geride devasa bilgi birikimi bırakmışlardır. İslam düşüncesinin büyük resmi ana hatlarıyla teşekkül etmişti. Emevî, Abbâsî, Selçuklu ve nihayet Osmanlı devleti tarih sahnesine çıkmıştı. Fakat burada mesele Osmanlı'nın, İslam düşünce dünyasına eklenme sürecidir. Eklenmenin olduğu bir vakıdır ama bunun keyfiyeti ileri araştırmalarla açıklığa kavuşturulmalıdır. Genel ve yüzeysel bir okuma yapıldığında, bir yazım türü olarak metin-şerh geleneğine Osmanlı uleması *haşiye* türü çalışmalarla eklenmiş gözükmektedir. *Kestelî*'nin çalışması böylesi bir geleneğin ürünüdür.

Mukaddimât-ı Erba'a metni eleştiri kültürünün bir örneğidir. Muhtevasında hüsün-kubuh ve insan fiilleri bağlamında Sadrüşşerîa'nın Eş'arî eleştirisi bulunmaktadır. Metin üzerine şerh yazan ise *Teftâzânî*'dir. Şerh, metni açıklama sırasında Eş'arî bakış açısıyla da değerlendirmiştir. *Tavzîh* ve *Telvîh* adlı fıkıh usulü kitabında cereyan eden çekişmeler gerilim düzeyine ulaşmıştır. Karşılıklı eleştiriler üzerine yazılan *Kestelî*'nin haşiyesi üst üste getirilmiş katmanlı yorum faaliyetidir. Katmanların bağlamı bilinmeksizin *Kestelî*'nin yorumlarını anlamak neredeyse mümkün değildir. Ayrıca hüsün-kubuh ve insan fiillerinden sökün eden diğer felsefî, kelâmî ve fikhî tartışmaların farkında olmak gerekmektedir.

Mukaddimât-ı Erba'a Fahreddin Râzî'nin cebr delilini geçersiz kılmak için düzenlenmiştir. *Fahreddin Râzî* insan fiillerini nesne olarak kavramış ve her nesnenin nihai öznesi olarak Tanrı'yı görmüştür. Ancak bu yaklaşımda, iradenin ve onunla ilişkili fiillerin değişebilen düzeyleri dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla Tanrı her fiilin irade edicisi konumunda değerlendirilmiş ve böylece insanın irade alanı tamamen kapatılmıştır. Özgür iradenin yok sayılması, insanın ahlâkî sorumluluk alanını ortadan kaldırmıştır. Varılan sonuca göre teklif ve sorumluluk temelsiz bırakılmıştır. *Sadrüşşerîa*'ya göre teklifi temellendirmek sorunu, iradeye yüklenen farklı bir anlamla çözülebilir. Buna göre var da olmayan, yok da olmayan değişim esasına dayanan irade dikkate alınırsa mükellefiyet meselesi çözülecektir.

Dört önermenin (*Mukaddimât-ı Erba'a*) toplam sonucuna göre insan eylemlerinde mecbur değildir. Hüsün-kubuh için getirilen diğer deliller gibi cebr delili de gerçeklerle

bağdaşmamaktadır. *Sadrüşşerîa* açısından değerleri aklı öteleyerek din gibi tek kaynağa indirgemek yanlıştır.⁶⁹ *Teftâzânî* ise dört önermenin insan fiillerini çözümlemedeki yetersizliğine gönderme yapmıştır. Çünkü kudret ile fiil irtibatında insanın bilgi eksikliği her daim mevcuttur. Ayrıca ona göre metafizik düzeydeki hüsün-kubuh için tek kaynak dindir.

Kestelî bahsedilen kudret-fiil irtibatını tesis ederek genel bir bilgiyi yeterli görmüştür. Çünkü fiilin öznesi olmak için ayrıntılı bilgi şart değildir. Eş'arî dizge insanın eylemlerinde hakiki özne olmadığını ispat sadedinde her bir fiil için gerekli tüm detaylara dair bilgiyi şart koşmuştu. Oysa bu bilgi *Kestelî*'ye göre yaratmak için şart koşulur, *kesb* etmek için değil. Fiil için gerekli olan organın kullanımına dair genel bilgi, fiilin gerçek öznesi sayılmak için yeterlidir. Ayrıca organın içindeki organizmaları, hücrelerin hareketini, protein harcama miktarını bilmeyi şart koşmak, fiilin öznesi sayılmak için gerekli değildir. Evet, fiilin her aşamasındaki en ince ayrıntıyı bilen fiili yaratandır. Zaten *Kestelî* için insan fiilini yaratmaz, ancak *kesb* eder. Fiilin öznesi olmak için de fiilin işleyişine dair genel bir bilgi yeterlidir. Ayrıntı bilgi şart koşmak takatin üstüne çıkmak ve insanın özne olmasını bulanıklaştırmak için yapılır.

Kestelî'nin haşiyesi boyunca yaptığı tüm açıklamalarının arkasında “özgür insan” fikrinin bedaheti yatmaktadır. Diğer deyimle insanın, hür iradeli bir varlık olduğuna dair bilgisi apaçıktır, kanıtlanması gereken insanın *cebr* altında oluşudur. Kelâmî terminolojide bir bilgi açık-seçik, bedihi ise bu tür bir bilgiye kanıt getirerek karşı çıkılamaz. Bedihi bilgiye karşı durmanın iki sebebi vardır; akîl denge bozukluğu veya safsatadır. Bedihi bilginin kanıtı yine kendi içindedir, dışarıdan ayrıca bir kanıt ve kanıtlamaya ihtiyacı yoktur. Bu nedenle insanın özgür, iradeli varlık olmasını kanıtlamaya gerek yoktur. Yapılması gereken farkındalık oluşturu bir uyarıdan ibarettir.

Kestelî için bedahet fikriyle çatışacak her türlü yorum, aslında insanın kendi gerçekliği ile bağdaşmayacaktır. Allah'ın eylem bağlamında insanın kullanımına verdiği iki özellik vardır: Kudret ve irade. Kudretli insan irade ettiğinde fiilini gerçekleştirir. *Cebrîyye* için insanda kudret ve irade yoktur. *Cebrîyye*'nin en büyük açmazı istemli eylem ile istemsiz eylem arasını ayıran bedihi bilgiyle çelişmesidir. Eş'arîyye ise *cebre* düşmemek ve bedihi bilgiye ters gelmemek için insanda bulunan kudreti kabul eder, ancak kudretin tesiri yetisini ortadan kaldırır ayrıca irade kullanım hakkını tamamen insana vermez. Bu orta halli (*cebr-i mutavassıt*) olarak nitelenir.

Kudreti insana verirken iradeyi elinden alan orta hal anlayışı *Sadrüşşerîa* ve *Kestelî* için *cebre* düşmemek için yeterli görülmez. Dolayısıyla yapmak ile yapmamak arası muhayyer olan insana kudretle birlikte irade hakkı tanınmalıdır. Aksi halde orta halli çözümün ortası kaçırılacaktır.

Kestelî hüsün-kubuh ve insan fiilleri konusunda Mutezile sistemine yaklaşmakta bir beis görmemiştir. *Kestelî*'nin her iki meselede de kelâmî pozisyonu açıktır. Ancak her ikisi

⁶⁹ Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1/404.

üzerine yapılan vurgu tonunda bir farklılık da gözetmiştir. Hüsün-kubuh gibi temel ahlâkî değerler ile iradeli insan yaklaşımına gösterilen vurgu *Kestelî* de aynı değildir. İradeli insan anlayışında *Kestelî* ödünsüzdür. Çünkü insan iradesine yönelik yapılacak olumsuz söylem, “sorumlu insan” algısını sekteye uğratacaktır. Cebre benzeyen yorumlar, bedihi bilgiye karşı güveni sarsacak, dinî emir ve yasakları temelsizleştirecek, peygamberlerin gönderilmesini anlamsızlaştıracaktır. Sayılan tüm çıkmazlara karşı iradeli/sorumlu insan perspektifinde ısrarlı olunmalıdır.

Kestelî insan fiillerinde tavizsiz duruşunun aynısını hüsün-kubuh meselesinde göstermemiştir. Ona göre iman, adalet, hikmet vb. ahlâkî değerler neseldir. Ancak Allah'ın hükmü bağlamında eylemlerin uhrevi karşılığını tartışırken meselenin çok boyutluluğu göz önüne alınmalıdır. İnsan açısından temel iyilerin tespiti bedihi bilgilerle sağlanmaktadır. Meseleye Allah açısından bakıldığında temel iyilerin eskatolojik mükâfatı tehlikeli teolojik göndermeler barındırmaktadır. Sözelimi temel iyileri işleyen insana, Allah ahirette bir ödül vermek zorunda mıdır? Kelâmî sistemde ahiretin yaratılması insan ve Allah açısından bir imkân meselesidir.

Kestelî temel ahlâkî değerlerin tespitinde bedihi bilgiye sahip akla güvenmekle birlikte bu güven, genel kelâmî pozisyonu bozacak nitelikte değildir. Bu nedenle hüsün-kubuh bağlamında Mutezile-Eş'arî ve Mâtürîdî araştırma geleneklerine mensup ulemanın birbirinden farklı seçimleri olabilmıştır. Azınlıkta kalan Hanefî-Mâtürîdî bilginler özellik hüsün-kubuh konusunda Eş'arî görüşü tercihe şayan bulurken, çoğunlukta kalanlar ise genel dinî kanaatlerle ters düşmeyen, itikadî sorunlardan yalıtılmış tarzdaki Mutezile'ye yaklaşmışlardır.

Hüsün-kubuh ve insan fiilleri gibi iki temel kelâmî konuda *Kestelî*, Eş'arî menşeli *Teftâzânî* yerine Mâtürîdî-Hanefî kökenli *Sadrüşşerîa'yı* haklı bulmaktadır. Haşiyesi boyunca *Kestelî*, *Teftâzânî*'nin eleştirilerine karşı deyim yerindeyse Mâtürîdî ekolün manifestosunu yazmıştır. *Kestelî*, Mâtürîdî düşünce sisteminin kırmızı çizgilerini çekmiş ve bununla bir geleneğe yön vermiş gözükmektedir. Buna göre insanın özgürlüğü meselesinde hiçbir gerekçeye itibar edilemez. Bu tavır, Osmanlı'da gelenek haline gelen, bir çarpıda sayılamayacak sayıda *irade-i cüziyye* risalelerine yansımıştır. *Kestelî* hüsün-kubuh konusunda direktmemiş ve ısrarlı söylemlerde bulunmamıştır. Henüz erken bir yargıyla söylenecek olursa *irade-i cüziyye* risalelerindeki çarpıcı sayılara hüsün-kubuh risaleleri ulaşmamıştır. Bu ilmî pozisyonundan ve performansından dolayı olacak ki diğer tüm haşiyeye yazarlarının görüşlerini değerlendirme görevi kendisine tevdi edilmiştir. Bu siyasi görev uyarınca o da, çağdaşlarının açıklamalarını kritik eden ikinci bir haşiyeye kaleme almıştır. İkinci haşiyeye hesaba katılarak ileri çalışmaların yapılması gerektiği izahtan varestedir.

Kaynakça

- Akal, Fatih. *Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrâzık 'Âfîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1424/2003.
- Anonim. *Risâle fî't-ta'lîl*. Rize Müftülüğü Kütüphanesi, 643, vrk. 118^a-120^a.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bozoğlu, Oğuz. *Kestelî ve Hâşiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' isimli Eseri: Tahkik ve Tahlil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. thk. Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman 'Umeyra. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsenne, 1941.
- Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.
- Demir, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Hanîfe. *Fıkhü'l-ekber*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ferhârî, Abdülaziz. *en-Nibrâs: Şerhü şerhi'l-'akâ'id*. İstanbul: Asitâne Kitabevi, 2009.
- Fûde, Said. *Hâşiyetân 'alâ şerhi'l-mukaddimâti'l-erba' li-sadri's-şerîa fî ef'ali'l-ibâd li'l-Allâme el-Kazâbâdî ve ve'l-Allâme el-Kefevî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-'Asleyn, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-itiikâd*, nşr. Enes Adnan eş-Şerfâvî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1433/2012.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41/2 (2019), 85-129.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.

- İbn Hallikân, Bermekî Erbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1994.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*. nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû Âlî. *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Âlî. *eş-Şifâ/ilahiyât*. thk. Hasanzâde Âmûlî. Kum: Mektebetü'l-'ilâmi'l-İslâmî, 1997.
- İbn Sînâ. Ta'likât, thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-'alâmi'l-İslâmî, 1983.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr, Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 6. Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr, Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Arapça-Türkçe nşr. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 9-72.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kestelî, Musluhuddin. "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa". çev. Mustafa Bilal Öztürk. *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*. haz. Recep Alpyağıl. 877-900. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kestelî, Musluhuddin. *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Aşkâ'id*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1315/1897.
- Kestelî, Musluhuddin. *Hâşiyetü'l-kübrâ 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 69^a-96^b.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslam Hukuku Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 27 (2016): 101-132.

Lekânî, İbrâhîm. *‘Umdetü’l-mürîd li-Cevhereti’t-tevhîd*. nşr. Câdullah Bassâm Sâlih & Ahmed el-İdrîs. 4 Cilt. Amman: Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, 2016.

Namlı, Abdullah. “Sadruşşeria ve İbnü’l-Hümâm’a Göre Cüz’i İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (Haziran 2020), 152-176.

Nigerî, Abdünnebî. *Düstûrû’l-‘ulemâ’: Câmi’u’l-‘ulûm fi iştilâhâtî’l-fünûn*. çev. Hasan Hânî Fahs. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2000.

Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Râzî, Fahreddin. *el-Maḥşûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997.

Râzî, Fahreddin. *el-Mesâ’ilü’l-ḥamsûn fi uşûli’l-dîn*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: el-Mektebetü’s-Sekâfî, 1990.

Râzî, Fahreddin. *el-Meṭâlibü’l-‘âliye min ‘ilmi’l-ilâhi*, nşr. Abdüsselam Şâhîn. 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1987.

Râzî, Fahreddin. *İşârât fi ‘ilmi’l-keḷâm*. thk. Hânî Muhammed Hâmîd. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye. 2009.

Râzî, Fahreddin. *Me‘âlimü uşûli’l-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Amman: Dârü’l-Fetih, 2010.

Râzî, Fahreddin. *Muḥaşşalü efkâri’l-müteḳaddimîn ve’l-müte’ahḫirîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-ḥükemâ’ ve’l-müteḳellimîn*. nşr. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1984.

Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü’l-‘ukûl fi dirâyeti’l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Daru’z-Zehâir, 2010.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî. *Şerḫu Ta’dîli’l-‘ulûm fi’l-Kelâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798, 141b-305a.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî. *Şerḫu Ta’dîli’l-‘ulûm fi’l-Mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 724, 1a-285b.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî. *Tavzîḫ li-metni’tenḳiḫ fi uşûli’l-fikh*, thk. Zekerîyya Umeyrâ. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1996.

Siyalkûtî Abdülhakîm. *Hâşîye ‘ala Şerḫi’l-Mevâkıf* (Şerḫu’l-Mevâkıf içinde). nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2012.

Sübkî, Tâceddin. *Ṭabaḳâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. nşr. Abdülfettâh el-Hulv - Mahmûd et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Hicr Li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1992.

Şehristânî, Ebü’l-Feth. *Nihâyetü’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-keḷâm*. thk. Ahmed Ferid Mezidi. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2004.

Şen, İsrâfil. “Molla Kestelî’nin Hayatı ve Eserleri”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/4 (Aralık 2019), 295-330.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *'Aķidetü't-Tahâviyye*. nşr. Abdüsselâm Şennâr. Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-'Aķā'id*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Maķāşid*. 2 Cilt. Pakistan: Dârü'l-Me'ârifî'n-Numâniyye, 1981.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telvîh 'ala't-tavzîh*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Tehânevî. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tilimsânî, Şerefüddîn. *Şerhu'l-Me'âlim fi uşûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Me'Ârif, 2011.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 2. Basım. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Ķavâ'idü'l-'aķā'id*. nşr. Ali Hasan Hâzim. Lübnan: Dârü'l-Gurbe, 1413/1992.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Naķdü'l-MuĶaşşal*. nşr. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.

Tahkikte İzlenen Yöntem ve Yazma Nüshaların Özellikleri

Tahkikte model bir yöntemi ve açık standart esasları olması nedeniyle “İSAM Tahkikli Neşir Esasları” benimsendi. Bu çalışmada tahkiki gerçekleştirilen risalenin nüshalarına ait remizler aşağıda gösterildi. Nüshalarda olmayan başlıklandırmalar takibi kolaylaştırmak adına tarafımızdan köşeli parantezle sonradan ilave edildi. Paragraf başları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak tarafımızdan düzenlendi. Eser isimleri vurguyu göstermek adına kalın ve koyu/bold yazıldı. Bundan başka risalenin alıntı yaptığı klasik ana kaynaklar tümüyle tarandı. Risale ana kaynaklardan doğrudan iktibasla aktardığı alıntılar üç cümleden fazlaysa içerlek içine alındı. Üç cümleden az alıntılar ise «...» şeklindeki iktibas içine alındı ve kullanılan birinci el kaynak dipnotta belirtildi. İktibasla aktarılan alıntılarla birinci el kaynaklar karşılaştırıldı; anlam bütünlüğü sağlaması amacıyla birtakım ilave edilen kelime veya cümleler yine doğrudan birinci el kaynaktan alınarak köşeli parantez içinde metne eklendi. Tırnak işaretleri, parantezler kıyasların öncüllerini ve önermelerini vurgulamak amaçlı da kullanıldı. Derkenara not edilen yazılar ve açıklamalar dipnota “hamiş” ibaresiyle not edildi. Hangi nüshadan alındığı belirtildi. Son olarak güncel Arapça imlasına uygun yazım tarzı tercih edildi.

Klasik aktarım ifadelerinden “kavulu/onun sözü” ibareleri *Tavzîh* ve *Telvîh* kitaplarından doğrudan alıntı olduğu için vurgulamak adına kalın/koyu halde yazıldı ki böylece Kestelî'nin hangi cümleyi yorumladığı açık hale getirildi. Üstelik tahkikli metin öncesine içerik eklenerek haşiyenin kullanımı kolaylaştırıldı. Kestelî'nin **Mukaddimât-ı Erbaa** üzerine yazdığı küçük haşiyesi, kütüphanelerde farklı isimlerle künyelenmiştir. Nüshaları tanıtırken bu farklı isimlendirmelere kısa değinilecektir. Tüm farklı isimler *Hâşiyetü's-sugrâ 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* adı altında birleştirebilir. Sekiz el yazma nüshası bulunan haşiyenin Bağdatlı Vehbi/2027 ve Rağıp Paşa/1459 nüshalarında eserin Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazıldığını içeren kısa bir dibace kısmı vardır. Sanatsal dibace diğer nüshalarda bulunmadığı için tahkikte bu iki nüshadan biri diğerine tercih edilerek asıl kabul edilmiştir. Tahkikte varak numaraları takip edilen asıl nüsha Bağdatlı Vehbi nüshasıdır. Çünkü Rağıp Paşa nüshasının son kısmında bulunan yaklaşık bir varaklık fazlalık diğer hiçbir nüshada yoktur. Bu nedenle Rağıp Paşa nüshası tercih edilememiştir. Anılan fazlalık dipnota eklenmiştir. Diğer nüshalarla sıkıntılı yerlerin karşılaştırılması yapılmış farklılıklar dipnota yerleştirilmiştir. Nüshalara ait bilgiler şöyle sıralanabilir:

1. **Bağdatlı Vehbi, 2027**, [84^b-98^b vr.] (⊔).

Hicri 1044/ miladi 1634 yılında istinsah edilmiştir. Bu nüsha Mukaddimât-ı Erbaa koleksiyonu hüviyetindedir. İçerisinde Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Kestelî'nin değerlendirmelerini derkenara not edilmiş bir şekilde Hacı Hasanzâde haşiyesi, Samsûnî büyük ve küçük haşiyeler, Kestelî'nin büyük ve küçük haşiyeler bulunmaktadır. Nüshada yer alan Kestelî'nin büyük haşiyesinin müstesna bir yeri vardır. Zira Kestelî'nin isim vermeksizin eleştirdiği kişilerin isimleri derkenarlara titizlikle kayıt edilmiştir. Ferağ kaydında ise müstensih ismi Fazlullah b. Süleyman'dır. İstinsah tarihi; hicri 1044 Şevval ayının Cumartesi günüdür.

2. **Rağıp Paşa, 1459**, [85^a-99^a vr.] (,).

Kelam, felsefe, nazarî tasavvuf vb muhtelif disiplinlere ait risaleleri kapsayan bu nüsha oldukça kıymetli bir mecmuadır. Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesinin sonunda (hicri 970/ miladi 1563) yılında istinsah edildiği kayıtlıdır. 85^a varakta önemli bir bilgi yer almaktadır. Buna göre Kestelî ilk olarak küçük haşiyesini yazmış, ikinci olarak büyük haşiyesini kaleme almıştır. Rağıp Paşa nüshasının son tarafına doğru yaklaşık bir varaklık fazlalık vardır. Bu fazlalık diğer hiçbir nüshada bulunmamaktadır. Üstelik konu birliği ve bütünlüğü açısından anlam bir anda farklı bir mecraya kaymış gözükmektedir. Bu nedenle bahsedilen fazla kısım metne alınmadı ve dipnota yerleştirildi.

3. **Veliiyüddin Efendi, 1005**, [46^b-55^b vr.] (,).

Dibacesiz bir nüshadır. Kestelî'nin ismi; Mustafa b. Muhammed Muslihüddin el-Kastali ve haşiyesinin ismi ise “*Ta'likat ale'l-Mukaddimati'l-Erba'a mine't-Telviḥ*” biçiminde verilmektedir. Müstensih Receb b. Habib'tir. Koleksiyonda Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Kestelî'nin büyük ve küçük haşiyeleri, Samsûnî'nin büyük haşiyesi ve Hacı Hasanzâde haşiyesi bulunmaktadır. Alâeddin Arabî haşiyesi hicri 962 yılında istinsah edilmiştir.

4. **Veliiyüddin Efendi, 2122**, [64^b-86^b vr.] (,).

Dibace yoktur. Eserin bu kütüphanedeki ismi “*Haşiyet ala Mebahisü't-Tevziḥ ve't-Telviḥ fi Mebahisi'l-Hüsn*” şeklinde kayıt edilmiştir. İlk varakta bulunan üç adet derkenar notu, diğer nüshalardakiyle benzerlik göstermektedir. Ciltin kapağında *havâşî el-müteallika bi'l-mukaddimâti'l-erba'a* yazısı mevcuttur. Dolayısıyla *Mukaddimât-ı Erbaa* Haşiyelerine özel tahsis edilmiş bir cilttir. Ciltin içinde sırası: Mevlânâ Hâcî Hasanzâde, Mevlânâ Hasan es-Sâmsûnî, Mevlânâ Musluhüddin el-Kastallânî, Mevlânâ Hatibzâde, Hatibzâde ala mağlatatü cezri'l-esamm, Uhrâ li-Mevlânâ el-Kastallânî, Mevlânâ Arab ve son olarak Kadî Burhaneddin'in Tercih ala'-tavzîḥ çalışması bulunmaktadır.

5. **Nuru Osmaniye, 4994**, [49-61 vr.] (,).

Bu nüshada eserin önemli dibacesine yer verilmemiştir. Hicri 1149/ miladi 1736 yılında istinsah edilmiştir. Kütüphanenin demirbaş kayıtlarına eserin ismi “*Haşiyet ale'l-Mukaddimati'l-Erbaa fi't-Telviḥ*” biçimindedir. Zahriyyesinde *Hâşiyetü Mevlânâ Mollâ Kestelî 'alâ mukaddimâti'l-erba'a fi't-telviḥ min usûlü'l-fikh* şeklinde yazı bulunmaktadır. Yazı tarzı oldukça okunaklıdır. Cilt içerisinde 17. Yüzyıl müelliflerinin eserleri vardır. Bu bilgi dikkate alınırca nüshanın istinsah tarihinin geç dönemlere karşılık geldiği söylenebilir. İlk varakta bulunan beş adet önemli derkenar not tahkikte gösterilmiştir.

6. **Murad Molla, 706**, [1-18 vr.] (,).

Nüsha dibace ile başlamamaktadır. Kestelî [büyük] haşiyesinin ve aynı şekilde Alâeddin Arabî, Hatibzâde ve Samsûnî ve Hacı Hasanzâde [Rebiülâhîr] haşiyesinin ferağ kaydı sonunda: Hicri 1099/ miladi 1688 yılı Rebiülevvel ayının ilk günlerinde istinsah edildiği yazılıdır. Müstensih ismi Halil b. Abdullah'tır. Bu nüsha *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerine özel ayrılmış bir koleksiyon niteliğindedir. İçerisinde Fatih döneminde kaleme alınan

Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Hacı Hasanzâde, Samsûnî'nin büyük ve küçük haşiyeleri, yine Kestelî'nin büyük ve küçük haşiyeleri yer almaktadır. Ayrıca o dönem Mukaddimât-ı Erbaa bağlamında yoğunca tartışılan yalancı paradoksu sorunuyla ilgili Hocazâde'ye ait "Maglatatü'l-Cezri'l-Esam" risalesi de cilt içerisinde mevcuttur. Tüm bu risalelerin tek bir nüshada toplanmış olması nüshayı ayrıcalıklı kılmaktadır.

7. **Şehit Ali Paşa, 672**, [1-15 vr.] (ث).

Nüshada dibace yer almaz. Risalenin ismi "Haşiye ale'l-Mukaddimati'l-Erba'a" şeklinde yazılmıştır. Kavluhu ifadeleri kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. İstinsah tarihi ve istinsah edenin bilgileri yoktur. Tek cilt içerisinde sırasıyla: Kestelî, Alâeddin Arabî, Muhyiddin Muhammed b. İbrahim Hatibzâde, Abdüssamed (küçük haşiye) Samsûnî tarafından yazılmış Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri bulunmaktadır. Ciltte başka esere yer verilmemiştir.

8. **Atıf Efendi, 1570**, [151^b-164^b vr.] (ع).

İlk iki nüshada bulunan dibace bu nüshada yoktur. Araştırmanın merkezindeki âlimin ismi bu kütüphane kayıtlarında "Musluhiddin Mustafa el-Kastalani" şeklinde geçmektedir. Eserin ismi ise "Talika ala Mukaddimâti'l-Erbaa' mine't-Telvîh" dir. Nüshanın en ayırıcı vasfı ferağ kaydındaki nottur. Müstensih nüshasını, haşiyenin müellifine okunmuş bir kitaptan istinsah etmiştir. Ancak müstensih isim ve istinsah tarihi vermemiştir. İsim, tarih ve ilk baştaki önemli dibaceye yer verilmemesi nüshanın değerini gölgelemektedir. Bu nedenle anılan nüsha asıl kabul edilmemiştir. Ama sorunlu yerlerde bu nüshaya da başvurulmuş ve farklılıklar dipnotta gösterilmiştir. Nüshanın baş tarafında yer alan derkenar yazıları, diğer nüshaların derkenar notlarıyla karşılaştırılmış ve aynı oldukları tespit edilmiştir.

MUSLİHUDDİN KESTELİ'NİN HÂŞİYETÜ'S-SUGRÂ 'ALE'L-MUQADDİMÂTİ'L-
ERBA'A ADLI ESERİNİN TAHKİKİ NEŞRİ

فهرس المحتويات

697 [معاني الحسن والقبح]
705 [المقدمة الأولى: المعاني التي يطلق عليها الفعل]
706 [المقدمة الثانية: كل ممكن يتوقف وجوده على موجد]
708 [المقدمة الثالثة: الأمور الالاموجودة الالامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن]
714 [المقدمة الرابعة: الرجحان بلا مرجح باطل]
715 [الإرادة لا تعلق]
715 [مثال المتكلمين على تجويز ترجيح المختار أحد المتساويين]
720 [سبب الاعتراض لمصنف على الأشاعرة في مسألة الحسن والقبح]
723 [المرجع والمصادر]

حاشية صغرى لمولانا كستلي

للمقدمات الأربع سلمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين¹

[84] والحمد لله الذي عمّ البرايا بإفاضة العوارف والعطايا، وخصّ نوع الإنسان بمزيد من الفضل والإحسان، وشرفهم بتعليم النطق الفصيح، وكرمهم بإعطاء العقل المميّز بين الحسن والقبح، والصلاة على أشرف المخلوقات محمد النبي المبعوث من أشرف الأرومات وعلى آله السعداء الأبرار وصحابته الأتقياء الأخيار والذين اتبعوهم بإحسان ما دار الفلك الدوّار وتعاقب الليل والنهار.

وبعد فهذه نكت قليلة وشفّ عليلة مما سمح به الخاطر الفاتر والنظر القاصر جمعتهما على تشتت الحال وتوزع البال بإشارة ممن لا يستطيع مخالفته ولا يسع أحدًا من الخلائق إلّا مطاوعته مالك رقاب الناس بالإرث والاستحقاق ظلّ الله على عباده في الأطراف والآفاق أقلّ شأنه قصر القياصرة وأهون أفعاله كسر الأكاسرة الفلاح عنده تلاح والحصول ليس فيها شيء عنه مصون بأسطة بساطه الأمن والأمان ما هو منها والعدل والإحسان صاحب النفس القدسيّة حاوي الفضائل الإنسيّة السلطان ابن السلطان سلطان محمد بن مراد خان خلّدت خلافته وأيدت بأيد من الله سلطنته ولا زال سرادق رأفته على أرباب الكمال مقصورًا ممدودًا وما برح سنان الشأن مقصورة أمور مقصورًا ممدودًا والمأمول من عواطف كرمه ومحاسن شيمه أن ينظر فيها نظر الإستيفاء والإستقصاء ليتميز عنده أين منزل صاحبها من منازل العلماء وأسأل الهداية والرشاد والتوفيق للصواب والسداد والعصمة عن الزلل ومفارقة ما فيه الخلل إنّه على ذلك قدير وبالإجابة جدير وهما أنا شرعت في المقصود ومتوكّلاً على الملك المعبود.²

[معاني الحسن والقبح]

قوله: (وقد اختلفوا في أنّ حسن المأمور به) إلخ. قال في الميزان:

إنّ الحسن الثابت للمأمور به من مدلولات الأمر عندنا، وعند أصحاب الحديث من موجباته. وهو بناء على مسألة العقل أنّه هل يُعرف به الحسن والقبح أم لا؟ فعندهم لا حظّ له في ذلك، وإنّما يُعرف بالأمر والنهي.

¹ هامش ر: هذه رسالة ألّفها المرحوم مصلح الدين القسطلاني على المقدمات الأربع من كتاب التلويح له رسالتان على هذه المبحث وهذه هي الرسالة التي كتبها أولاً.

² هذه الديباجة مهمة جدًا وموجودة في نسخة "ر" و"ب" وباقي النسخ خالي عن هذه الديباجة.

فيكون الحسن ثابتاً بنفس الأمر. وعندنا³ لما كان للعقل/[84ظ] حظ في معرفة حسن بعض المشروعات دون بعض كان الأمر دليلاً ومعرفاً لما ثبت حسنه بالعقل وموجباً لما لم يُعرف به.⁴

وفي كلامه بحث من وجهين.

الأول: أنّ معنى كون الحسن من مدلولات الأمر أنّه ثابت للفعل في نفسه والأمر كاشف عنه وبناء عليه بمعنى أنّه حسن فأمر به. فإنّ الشارع لا يأمر بفعل ليس له عاقبة حميدة ومعنى كونه من موجبات الأمر أنّه ليس للفعل في نفس جهة حسن؛ بل أمر به فحسن لأجله حتى لو نهي عنه لكان قبيحاً، وعلى هذا فلا وجه لبناء هذه المسألة على مسألة العقل؛ بل الظاهر العكس فإنّه إذا ثبت للفعل حسن وقبح في حد ذاته أمكن معرفة العقل إياه وإن لم يرد به الشرع وإذا كان ذلك⁵ متفرغاً على ورود الأمر أو النهي فلم يمكن للعقل أن يحكم به ما لم يعرف ورود الأمر بالفعل أو النهي عنه.

الثاني: أنّ القائلين بأنّ حسن الفعل من مدلولات الأمر وقد أطبقوا على أن الأمر كذلك في جميع الأفعال ويدل عليه صدر كلامه⁶ أيضاً وقد صرّح به حيث قال:

الحسن لعينه يتنوع على نوعين، نوع: يعرف حسنه بالعقل وحده [دون قرينة الشرع] كالإيمان [بالله] وأصل العبادات [وكذا العدل والإحسان وشكر المنعم]. ونوع آخر: يعرف حسنه بالشرع لا بالعقل وحده نحو مقادير العبادات وهيئاتها وشروطها وأوقاتها فإنّه لو كانت الصلاة على غير هذه الهيئة المشروعة فالعقل لا يجيلها ولو شرعت بدون الوصف يمكن في العقل أيضاً فإنّ أصل العبادات، وهو الإيمان يحسن بدون الطهارة، فالصلاة أول؛ لكن متى ورد الشرع بما على وجه قبله العقل وعرف أنّه هو الحكمة وإن لم يقف على وجه الحسن والحكمة.⁷

فهذا تصريح في أنّ⁸ الأمور التعبدية ليس حسنها لورود الأمر بها؛ بل رواد الأمر بما حسنها فلا وجه لقوله «الأمر دليل ومعرف لما ثبت حسنه بالعقل وموجب لما لم يعرف به» بل الوجه أن يقال الأمور مؤيدة للعقل ومؤكدة

3 هامش وو ن ع: أي عند الماتريدية والإعتزال.

4 ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: 539 هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1404 هـ - 1984 م، ج. 1، ص. 176-178.

5 ر: الأمر.

6 ر: الكلام.

7 ميزان الأصول، علاء الدين السمرقندي، ج. 1، ص. 178-179.

8 ر: حسن.

لحكمة فيما ثبت حسنه به ومعرّف ودليل لما لم يعرف به كما هو المشهور في الكتب، وربما يمكنك أن تتكلف في الجواب عن هذين الوجهين فتدبر.⁹

قوله: (وفقت؛ أي / [85و] جعلت الأسباب متوافقة) الظاهر أن يقال أي جعلت هذا متوافقة الأسباب فإما أن يقرأ بلفظ الغيبة واللام عوض عن المضاف إليه أي جعلت أسبابي متوافقة أو بلفظ الحكاية والأسباب يدل من ضمير المتكلم.

قوله: (فبالمعنى الأول الحلو حسن والمر قبيح). هذا إنما يستقيم على ظاهر ما ورد في الكتاب من تفسير الحسن والقبح بملائمة الطبع ومنافرة متابعة للإمام الرازي لا على ما ورد به في أكثر الكتب من تفسيرهما بملائمة الغرض ومنافرة وقد يعبر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة أيضًا؛ إذ قد صرحوا بأنّ الحسن والقبح بهذا المعنى من خواص الفعل وأتّهما أمران إضافيّان¹⁰ يختلفان باختلاف الإضافة. فإن قيل: قتل زيد مصلحة لأعدائه ملائم لغرضهم مفسدة لأوليائه منافر لغرضهم وهذا التفسير أوفق للفرق. ويمكن أن يأول ملائمة الطبع بملائمة الغرض فإنّ حصول غرض المرء ملائم لطبعه.

قوله: (وبالمعنى الثاني العلم حسن والجهل قبيح). فإنّ العلم كمال والجهل نقصان إذ المراد بالكمال ههنا: حصول ما ينبغي للشيء ووصوله¹¹ إلى ما يليق به والنقصان عبارة عن عدم الكمال عما من شأنه.¹² وقد صرحوا بأنّ الحسن والقبح بهذا المعنى من خواص الصفات لا يوجدان في الأفعال؛ إذ من الظاهر المكشوف أنّ ارتفاع الموصوف وإنحطاطه إنما يكونان بالمعاني القائمة به الراضية فيه كالفضائل والردائل بخلاف الأفعال فإنّهما لسرعة زوالها وعدم تقررهما في الموصوف بها لا يعتد بها ولا يعد كمالاً أو نقصاناً إلا باعتبار ما يدل عليه من مبادئها من الأخلاق والملكات.¹³ والشارح لما غفل عن هذه النكّة تعجب عما ورد من التفات العارفين بموضع النزاع في مسألة الحسن والقبح: «من أنّه [قال إمام الحرمين] لا يمكن [التمسك في] تنزيه الله تعالى عن الكذب في

⁹ هامش وو؛ و ن ع : أما وجه الجواب عن الوجه الأول فإنه لما بين في الكلام أنّ العقل هل يعرف به الحسن والقبح أم لا؟ صار أصلاً مبني عليه في أصول الفقه أنّ الأمر هل يدل على الحسن أو يوجبه وإن كان مبني هذين المسئلتين في العلمين على ثبوت الحسن والقبح للأفعال قبل ورود الأمر والنهي وعدم ثبوتهما لها إلا بعد ورودهما. وأما وجه الجواب عن الوجه الثاني فإنّ العقل إذا أمكن أن يهتدي لحسن شيء أو قبحه فالأمر والنهي يكون دليلاً عليه والعقل مرشداً إياه لما ثبت عنده وإذا لم يكن ذلك كان مثبتاً لشيء لم يكن يثبت عندنا وإن ثبت في نفس الأمر. منه

¹⁰ ر: إضافيان.

¹¹ و: وحصوله.

¹² هامش وو ن ع: وذكر المعنى الثاني قصداً إلى التفصيل وإلا فالأنسب تركه لأنّ الكلام في الأفعال دون الصفات. منه

¹³ هامش وو ن ع: والأظهر أنّ المعنى الثاني لا يتناول الأفعال بناء على أنّ المتبادر من الصفة هي الحقيقة كما مرت إليه الإشارة.

الكلام اللفظي بأنه نقص إلا باعتراف بالقبح العقلي [لأنّ الكذب عندنا لا يقبح لعينه].¹⁴ إذ لا فرق بين النقص والقبح في الأفعال على أنه اعترف [التفتازاني] به من حيث لا يدري حيث بيّن وجه النقص في الكذب بأنه أمانة الجهل أو العجز / [85ظ] أو العيب والجهل والعجز من الصفات والعيب لا يمكن تنزيهه الله تعالى عنه إلا بأنّ يقال قبيح عقلاً.¹⁵

قوله: (ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار). حسن الكذب النافع لو ثبت فلا شبهة في أنه شيء جلبي يحكم به العقل في بادئ الرأي بناء على كونه جالباً للمنفعة، وكذا قبح الصدق الضار يحكم به العقل بجلبه¹⁶ المضرة من غير احتياج إلى نظر وتأمل وإنما الذي يظهر له بدقيق النظر قبح الكذب وإن كان نافعاً وحسن الصدق وإن كان ضاراً وبهذا¹⁷ وقع التمثيل بهما في الكتب المشهورة ولعل ما وقع تمثيل¹⁸ للشارح سهو من القلم لا قصد للمخالفة.

قوله: (ولا غاية لفعله). أي ليس لفعله علة غائية باعثة له على الإقدام على الفعل وأما الغاية بمعنى الأمر المترتب ففعله مشتمل على غايات لا تحصى ومصالح وحكم لا يخفى¹⁹.

قوله: (ومعنى كونه صفة كمال). بناء على ما توهمه من جريان الحسن بهذا المعنى في الأفعال. وقد عرفت جلوية الحال. والمشهور أنه قد يكتفي في حسن الفعل وقبحه بكونه متعلق المدح أو الذم من غير اعتبار قيد تعلق الثواب أو العقاب به وأفعال الله تعالى كلّها حسنة بهذا المعنى إذ لا يخلو فعل من أفعاله عن حكمة باهرة وعاقبة حميدة؛ بل لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى؛ لأنّ الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كيف يشاء.

¹⁴ شرح المقاصد للتفتازاني، ج. 2، ص. 104. قال التفتازاني: «وقال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً وإن كان سمعياً لزم الدور وهذا مبني على أن مرجع الأداة السمعية إلى كلام الله تعالى وصدقه وأن تصديقه النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات إخبار خاص وقد عرفت ما فيه. وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه. وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات وتحقيق هذا مع القول بأن الأزل مدلول اللفظي عسير جداً وكذا القول بأن المتصف بالماضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم.» أنظر: شرح المقاصد، ج. 2، ص. 104-105.

¹⁵ قال التفتازاني في شرح المقاصد: «فالذم الكذب نقص بانفراق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من إمارة العجز أو الجهل أو العيب.» أنظر شرح المقاصد للتفتازاني، ج. 2، ص. 104.

¹⁶ ر: لجلبه.

¹⁷ ر: لهذا.

¹⁸ ب-: تمثيل.

¹⁹ ب: محصى.

قوله: (لائفاقهم على أنه ليس بمأمور به.) يمكن أن يقال يريد بما أمر به ما استعمل فيه صيغة الأمر مراد أنّها معانيها المتعلقة بالأحكام الخمسة؛ أعني الوجوب والندب والإباحة بقرينة دخوله²⁰ في تعريف الحسن غاية ما في الباب أن يكون فيه نوع خفاء يزول بالتفسير الوارد منهم والتصريح بتعيين مرادهم.

قوله: (ولأنه ليس متعلق المدح والثواب وهو معنى الحسن.) هذا الحصر ممنوع. فإنه قد ثبت منهم تفسير الحسن والقبح بما لا حرج في فعله وما فيه حرج؛ أي أثم وتبعه وهم مصرحون بأنّ الحسن بهذا المعنى يعمّ المباح أفعال الله تعالى وأفعال البهائم، وأنّ القبيح هو الحرام فقط وتفسيرهما بما يتعلق به المدح والذم والثواب والعقاب اصطلاح آخر أيضاً لهم فهذا النظر إنّما نشأ من اشتباه أحد الاصطلاحين بالآخر.

/[86] قوله: (ليشمل المباح.) وقد سبق منه أنّ الحسن ما يتعلق بفعل المدح والثواب والمباح ليس كذلك فكيف يصح تعريفه بما يشمله إلاّ أنّه لم يلتفت إليه لما أنّ تفسير الألفاظ مبني على الوضع والاصطلاح ولا سيّما إذا ثبت منهم اصطلاح آخر كما عرفت فالمراد أنّ من أراد التعميم فالأوضح تعريفه بما لم ينع عنه إذ في تعريفه بما أمر به على هذا التقدير نوع خفاء كما مرّ.

قوله: (لأنّ ما لها أن يفعلاه قد لا يكون حسناً بل قبيحاً) إلخ. المشهور أنّ فعل العاجز والمجنون وما في حكمهما لا يوصف عندهم بالحسن والقبح ولا يصح أن يقال فيه له أن يفعل ولا يفعل؛ إذ لا حكم للعقل إلاّ في الأفعال الاختيارية الصادرة عن له علم تام واختيار كامل.

قوله: (الأول أنّ الفعل الغير المقذور والذي لا يعلم حاله.) ليس المراد من الفعل الغير المقذور ما لا يدخل تحت قدرة الفاعل إذ لا يجوز أن يكون له وجود فضلاً عن أن يكون واسطة؛ بل ما هو مثل فعل الملجأ. وكذلك ليس المراد ب"ما لا يعلم حاله" ما لم يُعلم حاله بالعقل وأنه يمكن العبد²¹ من العالم بحاله؛ لأنّه ربّما يكون حسناً وربّما يكون قبيحاً؛ بل ما لا سبيل للعقل للاهتداء²² إلى العلم بحاله أو الشرع لم يرد بعد أو لم يصل وعلى هذا فلا حكم للعقل فيهما عندهم فلا إشكال في خروجهما عن التعريفين وكوئهما واسطة فإنّهم مصرّحون بذلك وبأنّ المنقسم إلى الحسن والقبيح هو الفعل الذي تعلق به حكم من قبل العقل أو الشرع ومعنى قولهم لا واسطة؛ لأنّه ليس من القسم فرد بأنّه غير داخل في القسمين كما في التعريف الأول؛ بل الإشكال في جعله من قسم القبيح على خلاف اصطلاحهم وفي إدراجه في تعريف القبيح ما ليس له أن يفعل فإنه قول بوجود المنع من فعله على خلاف ما ذهبوا إليه.

20 ر: وقوعه.

21 ر: الفعل.

22 ب: للابتداء.

قوله: (ويمكن الجواب عنه بأن المراد هو المكروه كراهة التحريم.) لم يرد²³ أن المراد بالمكروه المعدود من القبح ليس المكروه باصطلاحهم؛ أعني ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله حتى يناقش في كونه مما ليس للعالم بحاله أن يفعله؛ بل المراد المكروه كراهة التحريم على ما ذهب الإمام محمد / [86ظ] بن الحسن [؟] وهو ما منع عن فعله بدليل ظني ولا شبهة في قبحه وحرمة ما سبق.

قوله: (فالمكروه لكراهة التنزية داخل في الحسن.) وهو بعيد كان هذا الاستبعاد مما لا وجه له لما سبق من أن الحسن يطلق ويراد به ما لا حرج في فعله والمكروه كراهة التنزية داخل فيه بلا شبهة وقد اعترف به نفسه في فوائد شرح أصول ابن الحاجب²⁴. والمتبادر من قولنا له أن يفعل اطلاق الفعل له وعدم منعه فيه كما أن المتبادر من ليس له أن يفعل المنع وعدم الاطلاق فالأول يتناول الأحكام الخمسة²⁵ والثاني مختص بالحرام على ما أشير إليه في المنهاج وصرح به في شرحه²⁶ ثم إنه أمر وضعي هو مبني على الوضع والاصطلاح وإذا ثبت هذا الاصطلاح من الجمهور فكيف يستبعد من أبي الحسين أن يقبح²⁷ على منوالهم وأما حكم المصنف بدخول المكروه فيما ليس له أن يفعل فمبني على أنه أراد به المكروه كراهة التحريم وقد عرفت أنه حرام ممنوع عنه فلا خلاف في المعنى.

قوله: (إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه.) يمكن أن يناقش بأنه إن أريد تعقله بالكنه فممنوع وإن أريد بالوجه فلا يجدي نفعاً ويدفع بأن المدعى جلي والغرض التنبيه دون الاستدلال وأنه لا شبهة أننا نعقل بعض الأفعال بالكنه مع الغفلة عن حسنه وهذا القدر كافٍ.

قوله: (وإلا لما صدق على المعدوم.) أنه قبيح لا حسن كترك العبادات المفروضة وكان التعرض لاتصافه بالقبح لتحقق اتصافه باللاحسن وإلا فلا حاجة إليه.

قوله: (الثاني أن الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية.) يريد أن حمل الشيء على المعدوم حمل الاشتقاق لا يقتضي كونه أمراً عديمياً؛ إذ ربما يكون محمولاً على الموجود أيضاً فيكون حصّة منه موجودة وأخرى معدومة وهذا إما يتصور إذا كان المحمول مشتركاً لفظاً وأما إذا كان مشتركاً معنوياً فيكون شيئاً واحداً حقيقةً. فكيف يتصور أن يكون وجودياً وعديمياً؛ فإنّ الوجودي يمكن وجوده بخلاف العدمي واختلاف اللازمين يدل على اختلاف الملزومين.

23 و | ر: يريد.

24 فوائد شرح أصول ابن الحاجب لسعد الدين التفتازاني (ت. 791 هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م، ج. 2، ص. 37.

25 ر: الأربعة.

26 شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني (ت. 749)، نشر لناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، 1332هـ-2011م، ج. 1، ص. 32.

27 و: ينسخ.

فإن قلت: المراد بالحِصَّة ليس ما هو المشهور أن المعنى المشترك مضموناً²⁸ إليه غيره بل المجموع المركب من المعنى المشترك/[87و] والأمر المنقسم إليه فيجوز أن يكون إحدى الحصتين وجودية والأخرى عدمية.

قلت: المعنى المشترك إن كان أمراً وجودياً لا يجوز قيامه بالمعدوم²⁹ فلا يحمل عليه حمل الاشتقاق وإن كان عدمياً كان المركب منه ومن غيره أيضاً عدمياً فلا يتصور أن يكون حصة منه موجودة. فالصواب الاقتصار على ما أشار إليه بقوله [؟]: وبالجملة وتحقيقه أنّ السلب عبارة عن نفي الوجود والوجود قد يكون وجوداً للشيء³⁰ في نفسه وقد يكون وجوداً له لغيره فحرف السلب المضموم إلى الشيء قد يكون لسلب وجوده في نفسه فيكون ما صدق عليه هذا السلب معدوماً لا محالة وقد يكون لسلب وجوده لغيره فلا يلزم عدمه إذ الموجود في الخارج يجوز سلبه عن غيره بعدمية³¹ ما صدق عليه صورة السلب يتوقف على وجودية المسلوب وكون حرف السلب لسلب وجوده في نفسه فالاستدلال بعدمية السلب على وجودية المسلوب دور.

قوله: (ولا يخفي انه لا وجه للتخصيص بالقبح.) لا شبهة على ذي مسكة ان التعرض للقبح ليس للتخصيص بل على سبيل التمثيل والتصوير والقدوة فيه الإمام الرازي حيث قال في **المحصل**: «دخول هذه القبائح في الوجود إما [أن يكون] على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح العقلي باطل.»³² والوجه في تعيينه لذلك أنّ عدم اتصاف الاضطراري والاتفاقي بالقبح عند العقل أظهر فهو إن يذكر في معرض الإلزام أخرى وأجدر.

قوله: (وأنه لا حاجة على تقدير عدم التمكن [من الترك] إلى ما ذكره من الاستدلال.) وإنما احتاج إليه لما استشعر من أنّ عدم التمكن من الترك ربما يكون من جهة ومترتباً على اختياره فلا ينافي كون الفعل اختيارياً فدفعه بما ذكره من الاستدلال كما فعل مثل ذلك هو وغيره فيما إذا تمكن من الترك واحتياج الفعل إلى مرجح يجب وجوده عنده.

قوله: (فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فإن نفي الخاص لا يوجب نفي العام.) فلا يلزم من عدم توقفه على مرجح من عند الفاعل عدم توقفه على مرجح أصلاً. وجوابه إنّما فرضنا الفاعل متمكناً من الفعل والترك فلو

28 ر: مضمومان.

29 ر: بالعدم.

30 ر: وجود الشيء.

31 و: بعدمية.

32 **المحصل**، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ-1997م، ج. 1، ص. 124.

احتاج في الفعل إلى مرجح لا من عنده // [87ظ] فإن وجب الفعل عنده كان اضطرارياً ولم يكن الفاعل متمكناً من الفعل والترك وإن لم يجب كان وقوعه تارة وعدمه أخرى رجحاناً من غير مرجح.

قوله: (لم يصح كونه اتفاقياً³³) فيه منع³⁴ إذ لا نسلم أن عدم توقف الممكن في وجوده على مرجح ينافي كونه اتفاقياً فإن النافين لاحتياج الممكن إلى المؤثر قائلون بأن وجود العالم بطريق الاتفاق وقد صرح بذلك في شرح المقاصد³⁵ وقال الإمام في الموصول: إن توقف الفعل على المرجح «فإتقا من الفاعل»³⁶ أو من غيره أو لا منه ولا من غيره³⁷ وبين كل واحد من الأقسام الثلاثة. ثم قال: «وإن لم يتوقف على المرجح كان اتفاقياً...» وقال أيضاً: «إن كان المرجح لا من الفاعل العبد ولا من غيره كان وجوده اتفاقياً» وأما أنه لا بد للاتفاقي من وجود جميع ما يتوقف عليه وجوده فمسلم لكنه لا يندفع به الرجحان من غير مرجح؛ إذ الاتفاقي ما وجد لا عن سبب يرجح وجوده على عدمه سواء وجد لا عن سبب أو وجد عن سبب لا يتعين به وجوده وأما أن يوجد من غير أن يوجد³⁸ ما يتوقف عليه وجوده فكلاً.

قوله: (والمصنف أورد المنع) إلخ. فيه نظر؛ والصحيح أن المصنف أورد المنع على كل واحد من المقدمتين المذكورتين على تقدير إرادة كل من المعنيين المذكورين لكن الصواب عنده منع المقدمة القائلة بأنه "إذا وجب الفعل [عند] وجود المرجح يكون اضطرارياً" إذا أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر وأما منع المقدمة القائلة بأنه "إذا توقف على مرجح يجب وجوده عنده" على هذا التقدير فقد صرح بأنه مبني على تسليم مقدمة إقام البرهان على بطلانها في المقدمة الثانية لكنها لما كانت مما ادعاها البعض رأيت إثبات المطلوب على ذلك التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط وإذا أريد بالفعل نفس الإيقاع والإحداث فالخيار عنده منع المقدمة القائلة بأنه "إذا توقف على مرجح وجب عنده" لكنه أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه "إذا وجب عند وجود المرجح يكون اضطرارياً" توسعاً في الجواب وبدلاً للمجهود في إثبات المقصود ولو أنه عكس القضية وقال أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه "إذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً" // [88و] إذا أريد بالفعل الحاصل بالمصدر وعلى المقدمة القائلة بأنه

33 و: اتفاقية.

34 و: شرح.

35 «..وقوع الممكن بلا سبب كذيقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق...» شرح المقاصد للتفتازاني، ج. 1، ص. 124.

36 في متن الموصول بدلاً عن كلمة "الفاعل" يوجد "العبد".

37 الموصول، فخر الدين الرازي، ج. 1، ص. 126.

38 ر-: من غير أن يوجد.

"إذا توقف على مرجح وجب عنده" إذا أريد به نفس الإيقاع لأمكن توجيه كلامه³⁹ بأنه إذا اعتبر ما عليه القوم⁴⁰؛ بل عند المصنف ولم يلتفت إلى غيره وستطلع على جليّة الحال إذا أفضت⁴¹ النوبة إليه.

قوله: (وعن الرابع) الاعتراض الرابع هو أننا نلتزم إنَّ الفعل يتوقف على مرجح لكن لا يلزم كونه اضطراريًا إذ المرجح اختيار العبد والوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه؛ بل يحققه وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه لكنّه اعتمد في ذلك على ما سبق من أننا نقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى ينتهي إلى مرجح لا يكون منه دفعًا للدور والتسلسل.

[المقدمة الأولى: المعاني التي يطلق عليها الفعل]

قوله: (وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل المصدر). قد يطلق على الوصف الحاصل للمفعول أيضًا كالنقش والخط والرسم إلى ما لا يحصى.

قوله: (وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام). كأنّه يريد ما ذكره في شرح المقاصد من أنّه منقوض بمراتب الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته. لا يقال هي أمور معدومة والتطبيق لا يجري إلّا في الموجودات؛ لأنّ نقول لا تطبيق إلّا بحسب العقل فإن كفى فيه ملاحظة أجزاء الجملتين على الإجمال أمكن التطبيق في الموجودات والمعدومات بلا تفاوت وإن احتيج إلى ملاحظة أجزاءهما على التفصيل فلا تطبيق لا في المعدومات ولا في الموجودات هذا. والمشهور أنّ الملاحظة الإجمالية كافية في الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأما المعدومات والموجودات التي لا ترتب فيما بينهما أو لا اجتماع لاحادها في الوجود فلا يتصور التطبيق فيها إلّا بملاحظة أجزائها مفصلةً هذا عند الحكيم. والمتكلمون على أنّ الملاحظة الإجمالية كافية في الأمور التي ضبطها الوجود في الجملة سواء كان بين آحادها ترتيب واجتماع في الوجود أو لا.

قوله: (ولا يخفي أنّه إنما يلزم) إلخ. إيقاع الشيء إيجاده وإذا أوجد الفاعل شيئًا فالفاعل الصادر منه ليس إلّا إيجاده فلا يتصور أن يكون الشيء موجودًا بفعل فاعل وإيجاده موجودًا بفعل غيره؛ إذ لا معنى لصدوره عنه إلّا صدور / [88ظ] إيجاده على أنّه يكفي للاستدلال⁴² فرض الكلام في الفاعل على الاستقلال⁴³ وفي المعلول الأول للمبدأ الأول.

39 و: الكلام.

40 ب: التعديل.

41 ب: اقتضت.

42 و: الاستدلال.

43 ر: الاستدلال.

قوله: (ولا يلزم منه نفي التكوين لحادث عند تعلق القدرة والإرادة بوجود الشيء.) إن أُريد بالتكوين مفهومه الظاهر؛ أعني الإيجاد والإحداث ولا شك أنه صفة للمكوّن⁴⁴ قائم به فلا يجوز أن يكون له وجود حادث وإلا لزم كونه تعالى محلاً للحوادث والشيخ الأشعري لا يقول به فحين لم يقل بقدمه يلزمه القول بكونه أمرًا اعتباريًا لا تحقق له في الأعيان، وإن أُريد به المكون والمحدث على ما هو محكي عن الشيخ الأشعري أنّ التكوين نفس المكون فلا كلام فيه ولا نزاع وإنما المدعى أنّ نفس الإيقاع لا وجود له في الأعيان على أنّ الشارح وجهه بأن المراد أنّ شيئًا ما إذا أوجد شيئًا فالذي حصل في الخارج هو الأثر وأما الإيجاد والإحداث فأمر عقلي لا تحقق له في الأعيان والمشهور عن الأشاعرة في إنكار التكوين أنّه إن أُريد به الإيجاد والإحداث فهو صفة نسبية إضافية حادثة عند حدوث المكوّن لا وجود لها في الأعيان، وإن أُريد مبدؤه فهو القدرة بعينها فلا يثبت صفة وراء السمع المشهور وبالجملة كون التكوين بمعنى الإيجاد والإحداث أمرًا موجودًا في الأعيان مع ظهور بطلانه مما لا قائل به. وإنما النزاع في أنّه هل له مبدأ موجود غير القدرة والإرادة أم لا؟

[المقدمة الثانية: كل ممكن يتوقف وجوده على موجد]

قوله: (وإن لم يتوقف وجوده على موجد كان واجبًا.) الأظهر أن يقال كان وجوده رجحانًا بلا مرجح فإنّ ما لا يتوقف وجوده على موجد إنّما يلزم كونه واجبًا لو ثبت أن كل ممكن يتوقف وجوده على موجد فيكون كالاستدلال على الشيء بما يتوقف عليه.

قوله: (والحق أنّه اعتبار عقلي.) يعني أنّ وجود الممكن لو توقف على الإيجاد فلا يجوز أن يتوقف على وجوده الخارجي؛ إذ لا وجود له في الخارج على ما مرّ؛ بل على وجوده الذهني وهو أيضًا باطل؛ لأنّه نسبة بين الممكن وعلته متأخّرة عنهما ذهنيًا وهذا إنّما يتم لو توقف على وجوده في نفسه وأما إذا توقف على وجوده في غيره واتصاف الغيريّة في الخارج كما هو الواقع فلا يتم. نعم؛ [89] ويرد على المصنف أنّ الإيجاد لو جعل من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجزءًا من العلة التامة لكان وجوب وجود المعلول عند وجود علته أولى غنيًا عن البيان بما ذكره من الاستدلال ولم يكن لعاقل مجال أن يتردد فيه ويذهب إلى خلافه فإنّ معنى الإيجاد جعل الغير موجودًا فلا يتصور إيجاد من العلة بدون وجود المعلول؛ بل الحق أنّ الإيجاد أثر من آثار العلة ولازم من لوازمها فلم يجعل من أجزاء العلة التامة؛ إذ المراد ههنا هو المؤثر المستجمع بشرائط التأثير ولهذا أمكنهم القول بالعلة البسيطة فإنّ العلة عندهم منقسمة إلى علة بسيطة وعلة مركبة.

قوله: (لأنّ نسبته إلى جميع الأوقات على السوية [وبطلانه ضروري]) إذ المفروض أنّ جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن متحقق في جميعها فلا تفاوت فيها بالنسبة إليه فيما يرجع إلى وجوده وله مدخل في علته وإن أمكن وجود التفاوت في غيره فوجود المعلول في بعضها دون بعض رجحان بلا مرجح كما أنّ اتصاف العلة بالإيجاد

⁴⁴ ب: للتكوين.

ولزومه لها في بعض الأوقات دون بعض كذلك فلا فرق بين وجود المعلول وإيجاد العلة في ذلك؛ بل المفعول بالذات هو الإيجاد على ما هو معنى المفعول المطلق وأما الأثر الحاصل فإثما هو مفعول للعللة ثانيًا وبالواسطة.

قوله: (فإن قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويته). كما ذهب بعضهم من أن الفاعل المختار يصدر عنه الفعل بمجرد الأولوية من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب أراد أن ينزع⁴⁵ شبهتهم بعبارة مفصلة فأورد هذا السؤال تقريرًا لمذهبهم، وأجاب عنه بما فصله وإلا فقد ثبت بالبرهان السابق أنه لا بد للممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها، فلم يتصور للممكن حصول الأولوية الغير المنتهية إلى حدّ الوجوب فضلًا عن أن يوجد بها وذلك لأنّ الممكن إن وُجد علته التامة وجب وجوده وإلا امتنع ولا أولوية مع الامتناع.

قوله: (يعني أنّها مع كونها أولوية مشهورة [لم يناع فيها إلا قوم من المتكلمين]) قد ظهر من التقرير السابق / [89ظ] أن هذه القضية؛ أعني احتياج الممكن إلى علته يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها يتضمن ثلاثة مطالب. الأول: احتياج الممكن إلى العلة وهو ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه على ما نبه عليه فيما سبق. الثاني: وجوب وجوده عند وجودها وظاهر أنه غير ضروري ولهذا يمكن الخلاف فيه. والثالث: وجوب عدمه عند عدمها والظاهر أنه ضروري وغرض المصنف ههنا دعوى الاتفاق والشهادة بين الحكماء والمتكلمين بالنسبة إلى الثاني من هذه المطالب، فقوله: «أولوية» لم يقع موقعه.

قوله: (واعترض عليه الحكماء). وأجيب عنه تارة باختياره أنّ اختياره حادث وسيظهر وجه النقض عمّا لزمه، وأخرى باختياره أنه قديم ولا يلزم قدم المعلول؛ لأنّ اختياره متعلق من الأزل بوجود الحادث لوقت وجوده.

فإن قيل: إذا كان اختياره متعلقًا بهذا الطرف من الأزل كان هذا الطرف واجب الوقوع وهو مناف لكونه تعالى قادرًا. أجيب بما مرّ من أنّ الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه؛ بل يحقّقه.

قوله: (بناء على أنه اعتبار عقل هو تأكيد الوجود). قد عرفت أنّ كون الشيء اعتبارًا عقليًا لا ينافي توقف وجود الممكن على وجوده لغيره؛ بل الوجه في عدم اعتباره من أجزاء العلة التامة ما سبق من أنّ المراد بها هو المؤثر المستجمع شرائط التأثير والوجوب السابق أثر لعللة يترتب على فعلها وتأثيرها بعد تمامها بشرائطها؛ بل لا أثر للعللة بالحقيقة غيره فإنّ طبيعة الممكن مستعدة لقبول الوجود والاتصاف به وطبيعة الوجود سالحة؛ لأنّ يكون صفة لها لكن الممكن لإمكانه واستواء طرفي الاتصاف بالوجود وعدمه بالنسبة إلى ذاته احتاج إلى مرجح يرجح أحد طرفيه على الآخر فاذا حصل من العلة رجحان طرفي الاتصاف بالوجود اتصف به من غير توقف على أمر آخر فالفعل الأول للعللة ليس إلا ترجيح جانب الوجود فالإيجاد هو الإيجاب بالحقيقة فليس للعللة أثران ذاتيان هما الوجوب والوجود، وإذا قالوا علة الشيء على الشيء ما يحتاج إليه في وجوده، أرادوا ما يحتاج إليه في ترجيح وجوده؛ أعني

45 ب: ترجيح.

وجوبه / [90و] لكن الأمر الظاهر والأثر المطلوب لما كان هو الوجود وكان الوجوب من مقدماته وامتّماته مع نوع خفاء فيه أقاموه مقامه ونزلوه منزلته أخذًا بالحاصل ونظرًا إلى الظاهر.

قوله: (كأنّه تنبيه على منشأ الغلط.) وذلك لأنّ ظاهر كلامهم مشعر بسبق بالوجوب حقيقة وفي نفس الأمر لا بحسب اعتبار العقل فكأنّه اشتبه عليهم أحد السبقين بالآخر هذا ولو أنّه قال كأنّه توجيه لكلامهم بعد إبطال ما يدل عليه بظاهره لكان أحسن.

[المقدمة الثالثة: الأمور اللاموجودة اللامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن]

قوله: (وبهذا يندفع ما يقال) إلخ. فإنّ هذا الكلام يتناول بعينه فإنّ ترجيح الإرادة إن كان حادثًا لم يكن جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث قديمًا، وإن كان قديمًا كان له اختصاص بوقت معيّن فكان ذلك الوقت من جملة ما يتوقف عليه وجوده وإلا لكان وجوده في ذلك الوقت رجحانًا من غير مرجح.

قوله: (بل الأظهر أنّه لا حاجة إلى هذه المقدمات.) يريد أنّه لا حاجة إلى المقدمات القائلة بأنّ علة الحادث لا يجوز أن يكون قديمًا بأسرها وإثما جعلها مقدمات باعتبار ما ذكر في بيانها من المقدمات وههنا تأمل. فإنّه لو لم يثبت هذه المقدمة لجاز أن يكون علة الحادث موجودات محضة أو موجودات مع معدومات ويكون العدم الذي له مدخل فيها عدمًا قديمًا فلا يثبت دخول أمور لا موجودة ولا معدومة في علة الحادث فإنّ حاصل الحجة على دخول تلك الأمور في علة الحادث أنّ البعض الحادث من تلك العلة ليس بموجود؛ إذ الموجود لاستناده إلى الواجب يجب⁴⁶ أن يكون قديمًا ولا معدوم محض ولا مركب منهما؛ إذ العدم القديم لا يصلح لذلك والعدم الحادث لا يحصل إلا بانتفاء وجوده وهو محال لاستناده إلى الواجب إلى آخر ما قرره هناك فيجب أن يكون أمرًا لا موجودًا ولا معدومًا ولو جاز أن يكون علة الحادث قديمًا بتمامها لم يحتج إلى ذلك الأمر وأما قوله «والأظهر» فمع أنّه من باب تعيين الطريق ففيما ذكره المصنف دفع لما يقال من أنّ القديم المختار بإرادته القديمة المتعلقة بالحوادث لأوقات وجودها علة قديمة لها فلا يثبت المطلوب. / [90ظ]

قوله: (إذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرًا فإنما أنّ يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق.) ردّ عليه بأنّه لا يلزم من دخول المعدوم في علة الحادث توقفه على عدمه السابق أو اللاحق لجواز توقفه على نفس المعدوم بالعدم⁴⁷ المستمر كالأمر الاعتبارية الممتنعة الوجود في الخارج فظاهره غير مستقيم. فإنّ الأمور المستمرة العدم مستمرة أزلاً وأبدًا فلا ينفع اعتبارها في العلية في حدوث المعلول لكن المقصود أنّ الأمور الاعتبارية وإن لم يكن له ثبوت في أنفسها لكن جاز ثبوتها لغيرها فيجوز أن يكون المعبر في علة الحادث اتصاف مفهوم من

46 وو- : يجب.

47 ع- : بالعدم.

المفهومات بتلك الأمور ولا يجب استناد ذلك الاتصاف إلى الواجب بطريق الإيجاب فلا يلزم قدم الحادث إلا أن هذا بعينه ما اختاره المصنف في كيفية استناد الحادث إلى القديم لكتته جعل تلك الأمور واسطةً بين الموجود والمعدوم فالموجود عنده ما له ثبوت في نفسه والمعدوم ما لا ثبوت له في نفسه ولا لغيره وجعل الأمور الوجودية التي لا ثبوت لها في نفسها ولها ثبوت لغيرها واسطةً كإضافات ولا نزاع معه إلا في تسمية تلك الأمور أحوالاً وتخصيص المعدوم بما لا ثبوت له في نفسه ولا لغيره إذ في كلامه ما يشعر بأنه لا واسطةً بين الموجود والمعدوم بمعنى ما ليس بموجود وهذا نزاع لفظي راجع إلى الوضع والاصطلاح.

قوله: (إذ لو وجد علة الوجود والبقاء.) وعلة البقاء بقاء العلة كما أن علة الوجود وجود العلة.

قوله: (فيكون وجود جميع الموجودات المفتقر إليها مستلزماً للمعدوم الذي له مدخل في العلية.) لا يخفي عليك أنه إذا كان جميع الموجودات التي لها مدخل في العلية مستلزماً للعدم الذي له مدخل فيها كان ذلك العدم في حكم تلك الموجودات فلا ينفع في حدوث المعلول. وقد تبيننا على أن الحادث لما وجب حدوث شيء من علته فالمقصود تعيين ذلك البعض بأنه ليس بموجود ولا معدوم ولا مركب منهما فيكون واسطةً وبهذا أسقط أيضاً قوله «ولا شك أن لعدم المانع دخلاً» إذ لا ينكر دخول العدم / [91] في العلية أصلاً وإنما ينكر أن حدوث المعلول لحدوث العدم الذي له مدخل في العلية وقد ثبت هذا بثبوت القضية المذكورة فتدبر.

قوله: (ويمكن تقرير بوجه آخر.) هذا التقرير لا طائل تحته إذ المقصود أن علة الحادث لا يجوز أن تكون موجودات مع معدومات وقد حصل ثبوت القضية المذكورة وبيان استلزام القضية المذكورة لاستحالة عدم⁴⁸ زيد الحادث المسبوق بالعدم مما لا دخل له في هذا المقصود؛ بل الذي ثبت به أن الموجودات التي حكمنا بأنها لو وجدت وجد زيد لا يجوز أن يكون علة لزيد وإلا لزم قدمه وهذا بعينه ما ذكره سابقاً من أن علة الحادث لو كانت موجودات محضة لزم قدم الحادث أو انتفاء القديم فالإستدراك المذكور باقي بحاله مع زيادة التعرض بما لا حاجة إليه. والأوجه أن يقال لما فرغ عن إقامة البرهان على ثبوت القضية المذكورة أشار إلى ما يلزمها وتحسس في تحققها من استحالة أمر ثابت في الواقع؛ أعني عدم زيد الحادث المسبوق بالعدم لولا القول بدخول الأمور الالاموجودة والالامعدومة في علته، وهذا نوع إثبات لتلك الأمور أيضاً ولهذا عقبه بقوله «فيثبت» إلخ على وجه توهم ترتيبه عليه جريا على صيغة الإبهام والتورية.

قوله: (فإن قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات) إلخ. أي التي يفتقر إليها وجود زيد الحادث فاعل بالاختيار ويكون عدم زيد لعدم إيجادها باختياره لا لعدم شيء من جملة علته فتكون القضية المذكورة مستلزماً لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر إليها كما زعمتم.

48 ع +: عدم.

وتقرير جوابه أنّ الكلام على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فيكون إرادة المختار من جملة العلة أيضًا؛ إذ لا وجوب بدونها فإن كانت قديمة لزم تخلف الحادث عن علته التامة وذلك مناف للتقدير المذكور وإن كانت حادثة كان عدمها السابق لاستنادها إلى الواجب مستلزمًا لانتفاء الواجب. وقد خُفي توجيه هذا السؤال على بعضهم/[91ظ] فقال⁴⁹ هذا السؤال ليس بمعارضة ولا مناقضة ولا نقض إجمالي ولا تعلق له بما سبق من الدليل الدال⁵⁰ على إبطال الأقسام الثلاثة كيف؟ وقد صرح فيما سبق بعدم وروده على الدليل المذكور.

قوله: (وضعف هذا الكلام غني عن البيان). فإنّ المناسبة بين العلة والمعلول من كل الوجوه وعلى أشد ما يتصور غير واجبة وليس بين الموجب والمختار من البعد والمنافرة ما ينقبض الفعل⁵¹ عن صدره منه وأيّ مانع⁵² في ترتيب وجوب المعلول على إرادة الفاعل واختياره ولو صح ما ذكر لم يتصور فعل اختياري.

قوله: (والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب أثرًا يجب زواله). هذا حق؛ ولكن إنّما يتم على مذهب من يجعل الحركة عبارة عن الكون الثاني ومعنى عدم استقرارها أنّ كل فرد⁵³ منها كما يوجد ينعدم ويوجد آخر مثله والفلاسفة على أنّ الحركة أمر بسيط سيّال يعقل سيلانه أمرًا ممتدًا لا اجتماع لأجزائه المفروضة في الخارج وهذا معنى عدم استقراره فهو بحسب ذاته يصلح أن يكون أثرًا للفاعل الموجب الذي يمتنع عليه التغيّر وسيلانه وعدم استقراره يقتضي⁵⁴ إذا وقع في مقولة من المقولات أن يوجد من نوعها عرض سيّال غير مستقر مثله فهو بذلك الاعتبار معدّ لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد بلا محذور.

قوله: (ماهية الحركة ليست ماهية محققة؛ بل هي ماهية [اعتبارية]) هذا إنكار لوجود الحركة مع أنّهم يعدونها من المحسوسات. لا يقال الموجود المحسوس جزئياته؛ لأنّ وجود جزء جزئيات⁵⁵ الشيء وجود لماهيته. نعم؛ لو قيل لا وجود للمطلق إلّا في ضمن الجزئيات فحدوثها حدوثه لكان شيئًا لكنّه مدفوع بأنّ المراد من المطلق أنّه لا يتصور جزء من أجزاء الأزل لا يوجد فيه جزء من جزئياته وحدوث الجزئيات لا يناهز قدم المطلق بهذا المعنى غاية

49 هذا القول نُسب إلى سيد شريف الجرجاني لكن نحن لم نعثر عليه في تأليفات الجرجاني. أنظر: محمد بن الحاج حسن، حاشية على مقدمات الأربع، مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، 2844، 58/ظ. أيضا ورد نفس القول بصيغة "قيل" دون أي إشارة إلى قائلها في حاشية خطيب زاده. خطيب زاده، حاشية على مقدمات الأربع، مكتبة السليمانية، راغب باشا، 1459، 30/ظ.

50 ع-: الدال.

51 ع: العقل.

52 وو: ما نفي.

53 ر+: فيه.

54 ع: نقيض.

55 ع-: جزئيات.

ما في الباب أنه يلزم عدم تناهي الجزئيات ولا فساد فيه عندهم لما عرفت أنهم [يعني الفلاسفة] لا يقولون بالتطبيق إلا في الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود.

قوله: (لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق / [92و] إمكان البقاء). لأنّ البقاء عبارة عن استمرار الوجود فكما لا يتصور استمرار وجود المطلق إلا في ضمن من أفراده كذلك لا يتصور بقاءه إلا ببقاء فرد ما؛ غايته أنّ منشأ امتناع البقاء ربّما يكون ما في الأفراد من الخصوصيات لكن امتناع البقاء لما لزم كل خصوصيته فكانت إحدى الخصوصيات لا بعينها لازمة للمطلق كان امتناع البقاء لازماً للمطلق أيضاً.

قوله: (وهو لا ينافي ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات الفلكية إلى إرادات حادثة). ولقائل أن يقول: تلك الإرادات إما موجودات وهي مستندة إلى الواجب لا محالة فيلزم من حدوثها انتفاء الواجب وإما معدومات فلا يتصور حدوثها إلا بزوال⁵⁶ وجود وهذا غير ممكن لاستلزامه انتفاء الواجب فلا بدّ من القول بأمر لا موجودة ولا معدومة.

قوله: ((الإيجاد ليس اعتباراً عقلياً للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل أم لا [ولا أمراً محققاً موحوداً]) والأمر الاعتباري يطلق ويراد به معنيان ما وجوده بالعقل كفرادية الإثنين وزوجية الثلاثة ولا تحقق له إلا بفرض العقل واعتباره؛ وما وجوده في العقل لا به وهذا لا يتوقف⁵⁷ تحققه على اعتبار العقل، بل ولا على العقل نفسه، والشبهة المذكورة إنما نشأت من اشتباه أحد المعنيين بالآخر.

قوله: (واعلم أنني لو لم أزد) إلخ. قد استعظم الشارح توجيه هذا السؤال وجوابه وكان الأمر أهون من ذلك. فإنّ المصنف لما أثبت بالبرهان أنّ علة الحادث لا يجوز أن يكون موجودات محضة ولا معدومات محضة ولا مركبة منهما؛ بل لا بدّ في ذلك من أمور لا موجودة ولا معدومة فيكون وجود الحادث بهذا الوجه دليلاً على ثبوت تلك الأمور. ورد عليه وروداً ظاهراً أنّ المعدوم نقيض الموجود ولا واسطة بين النقيضين فتلك الأمور داخلية في إحديهما بلا شبهة فتبطل عليتها بالبرهان الدال على بطلان عليتها أيهما دخلت فيه فلا يثبت تلك الأمور بهذا الدليل. فأجاب بأنّ البرهان إنّما قام على بطلان عليته كل من الموجود والمعدوم / [92ظ] إذا فسّر بما لا يندرج تلك الأمور تحتها فإنّ أبيت⁵⁸ أنّ ذلك وفسّرهما بما لا بدّ من اندراجها تحت واحد منهما فأبىّ واحد منهما اندرجت تلك الأمور تحتها لا يتم البرهان المذكور لإبطال عليته؛ فإنّ ما يدل على بطلان الخاص لا يجب أن يدل على بطلان العام وهذا معنى واضح ينساق إليه كل ذهن سليم بعد اتقان ما مهّد إليه من تقرير البرهان على

56 ب بزوالها.

57 و+: إلا يتوقف.

58 ب فإنّ أنت أثبت ذلك.

إثبات الأمور الالاموؤوءة واللامعموءة وءطبقه على عبارة المصنف لا ءفاء ففه أفضًا عنء ذوءف الءءصفل فما كان فنبغف بمءل⁵⁹ كل هءا الءصلف⁶⁰ والءهوفل.

قوله: (لزم قءمها ضرورة قءم الوسائط) إلء. رءءه بأءه فمًا فلزم قءمها لو كان اسءناءها إلى الوسائط بطرفق الوؤوب وهو فر فر لازم لؤواز اسءناءها إليها بطرفق الصءة والاءءفار.

قوله: (قفل لاسءناء الموءوءاء إلى الواؤب.) وذلك لأنه لو جعل قفءًا لاسءناء تلك الأمور إلى الواؤب لم فكن للءرفء ففها بقوله "وؤفنفء فمًا أن فؤب أو لا فؤب" وؤه. واعءرض علىه بأءه لو أمكن اسءناء الوسائط إلى الواؤب بطرفق الصءة والاءءفار لم فكن إلى إءباء تلك الأمور ءاؤة فمًا بءل المصنف ءهءه⁶¹ لإءباء تلك الأمور بناءً على أن اسءناء الموءوءاء إلى الواؤب مع كوئها واءبة بالوؤوب السابق لا فءصور بءون ءوسء تلك الأمور. وسفصرء بأن إءباءها مءلص عن القول بالففاب ولولاهها لم فمكن نفف الموءب بالءاء فالصواب أن فءعل قفءًا لاسءناء تلك الأمور إلى الواؤب فءءكلف للءؤفه الءرفء المءكور بأءه بناءً على عءم ءزمه بانءفاء هءا الشق كما أشار إليه الشارء بقوله:

وهءان الطرفقان وإن أمكن ءمشفءهما بمنع اسءءالة الءسلسل فف فر الموءوءاء، ومنع مفافرة إفقاع الإفقاع للإفقاع بالءاء، بل لا ءفافر إلا بالاعءبار لكن القول بصدور الإفقاع عن العلة بطرفق الاءءفار ءون الوؤوب أظهر عنء العقول، وأؤءر بالقبول ففنا نؤء من أنفسنا أن المءءرك فوقع الءركة مع عءم وؤوب إفقاعها؛ بل مع ءساوف الإفقاع، وللإفقاع النسبة إليه.⁶² ولا امءناع فف ءرففء المءءار أءء المءساوفن.⁶³

ونءن نقول إنه قء ءزم بامءناعه ءفء قال: «ولا فمكن اسءناء تلك الأمور إلى الواؤب بطرفق الفباب» وففءه بأءه فسءلزم المءالاء المءكورة من قءم الءاءء وانءفاء الواؤب، ءم إن ءوهم المنفاة بفن هءا الءزم وبفن ذلك الءرفء على ما فءل علىه كلام الشارء والمءءرض مما ففضف⁶⁴ ففه⁶⁵ الءعؤب⁶⁶ فإن المءزوم به امءناع⁶⁷ كون الواؤب موءبًا

59 ع بمءله.

60 ب الءصلف.

61 ع -: ءهءه.

62 ع -: بمنع اسءءالة الءسلسل فف فر الموءوءاء، ومنع مفافرة إفقاع الإفقاع للفقاع بالءاء، بل لا ءفافر إلا بالاعءبار لكن القول بصدور الإفقاع عن العلة بطرفق الاءءفار ءون الوؤوب أظهر عنء العقول، وأؤءر بالقبول ففنا نؤء من أنفسنا أن المءءرك فوقع الءركة مع عءم وؤوب إفقاعها بل مع ءساوف الإفقاع، وللإفقاع النسبة إليه. ولا امءناع فف ءرففء المءءار أءء المءساوفن.

63 الءلوف لءفءناؤف، ء. 1، ص. 392.

64 ر: فءضمن منه.

65 ع: منه.

66 ر: العؤب.

بالذات بالنسبة إلى هذه الأمور والتزديد إنما هو بين وصولها/[93و] إلى مرتبة الوجوب وعدمه ولا شبهة في أنّ وصولها إلى مرتبة الوجوب لا يقتضي إيجاب فاعلها وعدم تمكنه من تركها لما مرّ غير مرّة من أنّ الوجوب ربّما يترتب على الاختيار فلا ينافيه؛ بل يحقّقه. فلهذا قال: "فإنّما أن يجب بطريق التسلسل أو بأنّ اختيار الاختيار عين الاختيار" فجعل وجوبها مترتباً على الاختيار ألبتة لئلا ينافي ما سبق من أنّ صدورها لا يجوز أن يكون على سبيل الوجوب؛ بل على سبيل الصحة والاختيار.

وأما إذا لم يجب فلا حاجة في صدورها إلى الاختيار الآخر⁶⁸ حتى يلزم التسلسل أو القول بأنّ اختيار الاختيار عين الاختيار؛ بل الذي يلزم على هذا التقدير الرجحان بلا مرجّح فإنّ الدليل الدال على الوجوب في الموجودات جاز ههنا بعينه فدفعه بتخصيص تلك القاعدة قائلاً بأنّ الرجحان بلا مرجّح بمعنى وجود الممكن بلا موجد محال. وأما رجحان صدور تلك الأمور على لا صدورها من غير مرجّح فلا استحالة فيه لكن لا يخفي عليك أنّه من قبيل التخصيص والقواعد العقلية وما ذكره من أنّ اختيار الاختيار وهو أيضاً غير معقول سواء كان أحدهما عين الآخر أو غيره فتدبّر.

قوله: (فالأنّ القول بكونه موجّباً بالذات). لزوم القول بكونه موجّباً بالذات على تقدير القول بأنّ كل ممكن لا بدّ له من علة يجب وجوده عند وجودها ظاهر فإنّ العلة الأولى هو الواجب؛ فإذا وجب وجود معلولاته عند وجوده يكون ذلك الواجب⁶⁹ موجّباً بالذات بلا شبهة ولا حاجة في ذلك إلى ما ذكره من التكاليفات وكون إثبات تلك الأمور مخلصاً عن القول بالإيجاب أيضاً ظاهر، أمّا إذا لم يصل إلى مرتبة⁷⁰ الوجوب فلا خفاء فيه، وأمّا إذا وصلت فلا أنّ وجوبها يجوز أن يكون مرتّباً على اختيار الفاعل بطريق التسلسل أو كون اختيار الاختيار عين الاختيار ولا محال مثله في الموجودات؛ إذ قد ثبت وصولها إلى مرتبة الوجوب وثبت بطلان التسلسل فيها ولا محال لحديث العينية فيها.

ثمّ إنّ خلاصة⁷¹ الأمر في التخلص عن القول بالموجب بالذات وإثبات الفاعل بالاختيار وهو أنّ هذه الأمور ليست من قبيل الموجودات وأنّ لها ثبوتاً لغيرها واتصافاً للغير وأنّ هذا/[93ظ] الثبوت والاتصاف لا يجب استنادها⁷² إلى ذلك الغير على سبيل الوجوب الذاتي؛ بل لا يجوز ذلك فيما هو علة الحادث، وأمّا أنّها ليست من

67 ر-: امتناع.

68 ع: اختيار آخر.

69 ر: الوجوب.

70 ع: قرية.

71 هامش وو: ملخص. | ر؛ ع: ملاك.

72 ب: استناده.

قبيل المعدومات أيضًا فلا دخل له في هذا الفرض فلا حاجة إلى التزام القول بالحال⁷³ لأجل هذا على أنك قد عرفت أنّ مرجعه إلى النزاع اللفظي وتحديد الاصطلاح فلا فائدة أصلاً.

[المقدمة الرابعة: الرجحان بلا مرجح باطل]

قوله: (الثاني أنّ وجود الممكن مساوٍ لعدمه نظرًا إلى ذاته ومرجوحًا نظرًا إلى ما هو الأصل والسابق أعني عدم علة الوجود.) وكون عدم أصلًا بالنسبة إلى علة الوجود ممنوع. فإنّ علة الوجود إما بالواجب تعالى أو شيء معلول له فالوجود هو الأصل؛ أي الراجح بالنسبة إليه. وأمّا أنّه سابق فنعم⁷⁴ إذا كان العلة أمرًا حادثًا لكنّه لا يقتضي رجحانًا لعدم المعلول على وجوده مطلقًا بل في الزمان السابق، وأمّا حال وجود المعلول فالوجود هو الراجح لوجود علته ح [حينئذ] نعم؛ ربّما يستعمل هذه المقدمة؛ أعني حديث⁷⁵ أصالة عدم في موقع الاستدلال على عدم الشيء مثلًا إذا وقع التردد في حدوث أمر يقال الأصل هو عدم الوجود لا بدّ له من دليل والأصل عدمه حتى إنّ بعضهم جعل لا دليل دليل لا و⁷⁶ هو غير ما نحن فيه من بيان أحوال الأشياء في أنفسها والمصنف فرض الكلام في الممكن المعدوم وحكم بأنّ عدمه مساوٍ لوجوده نظرًا إلى ذاته وراجح عليه في نفس الأمر؛ أي بالنظر إلى واقع الحال فإنّه موصوف بالعدم دون الوجود فيكون راجحًا، وكذا بالنسبة إلى عدم علته فإنّ علته أيضًا معدومة وهو مرجح لعدمه وهذا الكلام واضح لا غبار عليه.

قوله: (الثالث أنّ الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بما أحد المتساويين أو المرجوح.) أي في نظر المزيد؛ إذ قد تقرر عندهم أنّ القصد لا يتعلق إلّا بالمعدوم ولا شك أنّ وجوده مرجوح بالإرادة لا يتعلق إلّا بالمرجوح والمراد أنّ الإرادة قد يتعلق بالمساوي أو المرجوح لا أنّه لا يتعلق بالراجح أصلًا فإنّه مما لا شك في وقوعه بل النزاع في أنّه هل يجب أن يكون المراد راجحًا في نظر المرید أو لا؟

قوله: (فإنّ قبيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح.) أي [94و] من غير أمر حاصل لأحد المتساويين يكون داعيًا إلى ترجيحه؛ لأنّ هذا ترجيح حاصل من غير مرجح فاعل للترجيح.

73 ر: باطل.

74 وو: فيعم | ر: فتم.

75 ر: حدوث.

76 ع +: لا وصف. «صح»

[الإرادة لا تعلق]

قوله: (الإرادة لا تعلق). يريد أن تعلق الإرادة لشيء لا يحتاج إلى أمر يكون سبباً لتعلقها⁷⁷ به ولهذا جاز تعلقها بالمساوي والمرجوح؛ بل الإرادة بذاتها كافية في ذلك فيتعلق بكل من المتساويين على سبيل البدل بمجرد ذاتها من غير أمر خارج عن ذاتها منضم إليها، وهذا هو المعنى بقولهم الإرادة ترجيح لذاتها لا أن ترجيح أحد المتساويين مما يقتضيه ذاتها وإلا لم يكن لها أن ترجح الطرف الآخر أيضاً؛ لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه. لكن يرد عليه أن اتصافها بمرجحية كل من الطرفين لما كان في حد الإمكان والمساواة نظراً إلى ذاتها كان اتصافها⁷⁸ بمرجحية كل معين⁷⁹ منها رجحاناً من غير⁸⁰ مرجح وما ذكره من أن الإيجاب بالذات لا يعلل ففي حيز المنع فإن نسبة الموجب إلى معلوله ليست كنسبة إلى غيره فإتماً أوجب هذا لأن له نسبة خاصة إليه دونه.

[مثال المتكلمين على تجويز ترجيح المختار أحد المتساويين]

قوله: (واعلم أن نزاع الحكماء في ترجيح أحد المتساويين من غير من مرجح لا في ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحاً بالإرادة). قد عرفت أن هذا الترجيح يستلزم ذلك الترجيح، وأيضاً قد اشتهر منهم أن كل فعل اختياري مسبق بالتصديق يغايره فيه ولهذا جعلوا التصور الجزئي للأمر الملائم من مبادئ الأفعال الاختيارية وحكموا بأن كل مختار مستكمل بفعله والتزموا وجود المرجح في قصة الهارب والعطشان فظهر أنهم لا يجوزون ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحاً بمجرد إرادته.

قوله: (فإن قيل كيف يمنع نفس المدعى؟ قلنا بل هو جزء من الدليل) إلخ. المتبادر من هذا السؤال وجوابه أن المنع لا يتوجه على نفس المدعى؛ بل على مقدمات الأدلة وليس بموجه؛ إذ معنى المنع طلب الدليل والامتناع عن قبول ما لا دليل على ثبوته وهذا متوجه على كل قضية نظرية. نعم؛ إذا ادعى المعلل شيئاً وأورد عليه دليلاً فالمنع المورد عليه يجب صرفه إلى مقدمات دليله / [94ظ] لأن المطالبة بالدليل بعد الإتيان به غير موجه.

قوله: (وفيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده [لجواز أن يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه]) فيه بحث. فإنّ اللازم من كلام المصنف على تقدير تمامه عدم الرجحان في اعتقاده لا عدم العلم بوجود الرجحان في اعتقاده حتى يردّ عليه ما ذكره فإنه ادعى صدور الفعل من غير اعتقاد الرجحان واستشهد عليه بالوجدان ولهذا قال [صاحب التوضيح]: «فبطل قولهم غايته عدم العلم

77 ر: +: ما.

78 ر: اتصاف الإرادة.

79 ع: معنى.

80 ر: بلا مرجح.

بالرجحان»⁸¹ فإنّ عدم العلم بالرجحان؛ أي عدم اعتقاده حال المباشرة كافٍ وإنما طريق الرد عليه أن يقال المعلوم بالوجدان عدم علمنا الآن باعتقاد الرجحان حال المباشرة ولا يلزم من عدم العلم به عدمه في نفسه، وأما العلم بعدم اعتقاد الرجحان حال المباشرة فلا شهادة للوجدان عليه.

قوله: (لا حالة للممكن قبل الوجود يكون بما أقرب إلى جانب الوجود. لأنه حينئذٍ يكون معدومًا فلا يكون جانب الوجود راجحًا. هذا جيد؛ لكن من ادعى ثبوت الرجحان في الجانب المتخار قبل تعلق الاختيار لا يريد به حالة يكون بها الطرف المختار أقرب إلى الوجود بل حالة يكون سببًا لترجيحه وداعيًا لاختياره ولا امتناع في ثبوت الرجحان بهذا المعنى حالة عدم فلا يكون هذا الدليل منتقضًا⁸² عليه.

قوله: (إلا أنّ تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي). إذ المتكلمون لا يُسلمون حصول الترجيح للعدم قال الإمام في المحصل⁸³: «العدم لا يعلّل ولا يعلّل به. وقالت الفلاسفة: [علة عدم العلة] لأنّ الممكن دائر بين الوجود والعدم، وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجوديّة كذلك يستدعي رجحان عدم علة عدميّة. والجواب أنّ عدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان.»⁸⁴ على أنّ المصنّف قصر الاستحالة على الرجحان بلا مرجح بمعنى الوجود بلا موجد وإلا لأشكل عليه الأمر فيما سمّاه حالًا، كيف يوجد بلا وجوب وفي قصة الهارب والعطشان؟

قوله: (أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر). ولقائل أن يقول إذا توقف على أمر آخر فما فرضناه مرجحًا لا يكون مرجحًا إذ بدون ذلك الأمر يمتنع وجوده ولا رجحان مع الامتناع على أنّه صرح فيما تقدم بأنّ [95و] المرجح هو الإيقاع والإيجاد بحيث قال "يجب الفعل على تقدير إيجاد الله تعالى إياه ويمتنع على تقدير أن لا يوجد" وأيضًا قد سلّم وجوب الممكن عند وجود المرجح ولكنه منع لزوم الجبر وكون الفعل اضطراريًا بناءً على أنّ المرجح من قبل العبد. ولا أدري كيف ذهب هذا على الشارح مع كونه صريحًا في عبارة المصنّف ومن ههنا وقع فيما سبق من أنّ حاصل جواب منع المقدمة القائلة بأنّه يجب الفعل عند وجود المرجح إذا أُريد به الحالة الحاصلة بالمصدر.

قوله: (وإنّ أريد الثاني). أي الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضًا؛ لأنّه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولو سلم صدوره بطريق الوجوب فلا جبر أيضًا لكون المرجح من قبل العبد وهو إيقاعه، إمّا بطريق التسلسل أو بأنّ

81 التوضيح شرح التنقيح، عبيد الله بن مسعود المحبوبي صدر الشريعة (ت. 747)، محمد عدنان دوريش، دار الأرقام، بيروت، 1998، ج. 1، ص. 397.

82 ر: منتهضًا.

83 ر: الملخص.

84 محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، محمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، نشر طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، 1984، ص. 209.

إيقاع الإيقاع نفس الإيقاع وهذا معنى قوله بعين ما قلنا في الإيقاع. فحاصل الجواب على هذا التقدير، إقنا منع المقدمة القائلة يجب وجود الفعل عند وجود المرجح، وإقنا منع المقدمة القائلة بأنه لو وجب الفعل عند وجود المرجح يكون اضطرارياً فتأمل فلا تكن من الغافلين.

قوله: (والمجوس قائلون بوجود إلهين). الأظهر أن يقال بوجود أصلين على ما وقع في الملل والنحل⁸⁵ إذا لم يثبت من المجوس القول بإلهين ما جعلوه مبدأً للشور المسمى عندهم بأهرمن اللذين اسندوا إيجاد الشور إليه مع اختلافهم في حدوثه وقدمه.

قوله: (فبهذين الاعتبارين نسب القدر كل من الطائفتين إلى الأخرى). هذا ما يقتضيه شبههم بالمجوس، وأما ما يقتضيه النسبة إلى القدر فهو أيضاً مشترك بين الطائفتين؛ إذ كما يجوز أن يُنسب إلى الشيء من يثبتته كذلك يجوز أن يُنسب إليه من ينفيه إذا كان مولعاً بنفيه مبالغاً فيه؛ فإنّ ترجيح الأوّل بالظهور والتبادر رجح الثاني بالاتفاق على أن يجبر به، والقدرية طائفتان متقابلتان تقابل التضاد وبما روي عن النبي عليه السلام: «أنّ القدرية خصماء الله تعالى في القدر»⁸⁶ ومعلوم أنّ الخصومة لمن يسند بعض الأفعال إلى غيره لا لمن يفوض الأمر كله إليه وإنّ تعنتوا/[95ظ] فيه على أنه ذكر في التبصرة: «أنا أثبتنا القدر لله تعالى وهم أثبتوا لأنفسهم وعند التعارض كان إثبات الأسم لمن أثبت ذلك لنفسه أولى من إثباته لمن ينفيه عن نفسه ويثبتته لغيره»⁸⁷

قوله: (ولقائل أن يقول خوارق العادات) إلخ. لا ورود لهذا الاعتراض على خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية عن القوى الضعيفة وأما في عدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات فإنّه وإن اندفع به وقوع تلك الأفعال بخلق الله تعالى لكن لا يندفع عدم استقلال العبد فيها فنفي القدر أيضاً حاصل وهو المطلوب.

قوله: (فإنّ المحققين على أنّ الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد). ليس بصحيح؛ بل المحققون على أنّ الأفعال الاختيارية في الحيوان لها مبادئ أربعة مرتبة الأوّل: التصور الجزئي للشيء الملائم. الثاني: الشوق المنبعث

⁸⁵ عبارة الشهرستاني: «أثبتوا أصلين كما ذكرنا إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين بل النور أزلي والظلمة محدثة ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها: أمن النور حدثت والنور لا يحدث شراً جزئياً فكيف يحدث أصل الشر؟ أم من شيء آخر ولا شيء يشرك النور في الإحداث والقدم» أنظر إلى الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة - بيروت، 1404، ج. 1، ص. 232.

⁸⁶ هذا الحديث مشهور في كتب الكلام والمذاهب أنظر: تبصرة الأدلة للنسفي، ج. 2، ص. 359؛ الملل والنحل لشهرستاني، ص. 42. أخرجه الطبراني في الأوسط (162/7) قريباً من لفظه، لكن أورد ابن القيسراني في «الموضوعات» (112)، والسيوطي في «اللائي» (136/1) والفوائد (507) والموضوعات (278/1).

⁸⁷ تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (ت. 508)، حسين آتاي & شعبان علي دوركون، نشرات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 2003، ج. 2، ص. 363.

على ذلك التصور. الثالث: الإرادة المترتبة عليه المسماة بالقصد والإجماع. الرابع: التحريك الصادر عن القوة المنبثقة في العضلات وهو المبدأ القريب للحركة.⁸⁸ ثمَّ إنّ المصنّف قد أبدى الفرق بين الاختياري والاضطراري المشتاق إليه بآناً نعلم بأنَّ الأوّل بفعلنا؛ أي تابع لإرادتنا دون الثاني وبهذا القدر حصل مقصوده وهو أنّ الإرادة ليس مجرد الشوق وإلا يبق هذا الفرق المعلوم ولا يضّرّه وجود الفرق بأنَّ الأوّل مقدور دون الثاني لأنّ مراده أنّه لم يبق بينهما فرق بهذا الوجه المعلوم بقريّة السياق.

قوله: (وستعرف أنّ الفعل قد يكون متعلق الإرادة دون القدرة.) والإرادة المفترّفة بالصفة المخصّصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع لا شبهة في عدم تعلقها بغير المقدور على ما صرّح به في كلام الثقات وشهد به الوجدان الصحيح وغير المقدور لإيراد بل يتمنى، وفرقه ما بين التمني والإرادة مما لا يرخص للعاقل إغفاله والشارح مع اعترافه بوضوح المعنى المسمى بالإرادة وعدم التباس بغيره عند العقل جوّز تعلقها بغير المقدور وجعل تفسيرها بالصفة المخصصة /[96] لأحد طرفي المقدور غير مانع من ذلك؛ إذ يجوز أن يتعلق بالمقدور وغير المقدور ويكون المخصص هو التعلق بالمقدور ولم يبال باختلاف انعكاس تعريفها وكل ذلك تعسف وعدول عن الحق الصريح على أنّ المصنّف جعل القصد عبارة عن صرف القدرة ولا يتصور ذلك في غير المقدور.

قوله: (بخلاف المشي إلى المكروه.) صدوره له من غير داع من أنفسنا ممنوع؛ كيف وهو فعل اختياري مسبوق بالتصديق بفائدة فيه غاية أنّ الوصول إلى المكروه ليس غاية ذاتية له بخلاف الوصول إلى المحبوب وأيضاً الفرق بين الأفعال الاختيارية بأنَّ لبعضها داعياً من أنفسها دون بعض لو فرض صحته واستقامته في الجملة فمما⁸⁹ لا دخل له في المقصود أصلاً فإنَّ الغرض إبداء الفرق بين الاختياري وغير الاختياري نفيًا للجبر في الأفعال الاختيارية ولهذا ذكروا أوّلاً: التفرقة بين ما نقدر على فعله وتركه وبين ما لا نقدر لا على فعله ولا على تركه، وثانيًا: بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر بعد كون فعله مقدورًا، وثالثًا: بين ما نقدر على فعله وما لا نقدر فهذا أيضًا تفرقة بين المقدور وغير المقدور بوجه آخر وهو أنّ الفعل المنسوب إلينا قد يكون بداعية منّا أي تصور غاية وملاحظة فائدة كالمشيء وقد يكون لا بداعية مثل حركة الإرتعاش.

قوله: (ولا ندري أي عصبية يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة.) فيه بحث إذ قد سلّم أنّ القصد من فعلنا ولا فرق بين القصد إلى الفعل المخصوص وإيجاده في أنّ كلاً منهما مسبوق بتصوره؛ بل الموقوف على التصور أوّلاً وبالذات هو القصد والإيجاد المترتب عليه إنّما يتوقف عليه بواسطة ترتيبه عليه فلا محيص من التزام معرفة كل

⁸⁸ قارن مبادئ أربعة لأفعال الاختيارية: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، سمش الدين الأصفهاني (ت. 749)، خالد حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، 2012، ج. 1، ص. 511-512.

⁸⁹ وو: فيما.

عصبة⁹⁰ يجب تمديدتها في كل حركة قدر ما يحتاج إليه في التحريك وإن لم يجب معرفتها بسائر وجودها وكذا الحال في مخارج الحروف.

قوله: (ثمَّ القصد جواب سؤال). الظاهر أنّ المصنف لما بيّن حال الحركة الصادرة من العبد بأنّها مخلوقة لله تعالى خلقاً مترتباً على قصد العبد وحاول بيان حال القصد فذكر أنّه مفعولاً للبعد ابتداءً ومخلوقاً لله تعالى بمعنى /[96ظ] استناده؛ أي مخلوقة لله تعالى، وأمّا جعله جواباً عن السؤال الذي ذكره فغير ظاهر على ما لا يخفى؛ بل جوابه أن يقال القصد فعل اختياري للعبد بمعنى أنّه متمكن من فعله وتركه لا بمعنى أنّه مترتب على اختياره حتى يتسلسل، ولو سلّم فلا تسلسل أيضاً بناءً على أنّ اختيار الاختيار عين الاختيار ولو سلّم فلا استحالة تسلسل في الاختيارات.

قوله: (ولقائل أن يقول). هذا السؤال لا يتوجه على ما اخترنا من توجيهه كلام المصنف فأثّر ذكر أنّ القصد مضاف إلى العبد حقيقةً وإلى الله تعالى مجازاً بخلاف الفعل فإنّه مضاف إليه مجازاً إلى الله تعالى حقيقةً، وأمّا أنّ حال الفعل على مذهب الخصم كحال القصد على مذهبه وأنّ إضافة القصد إلى الله تعالى مجازاً لا ينافي حصوله بقدرة العبد فغير قادح فما ذكره المصنف أصلاً وإثماً نشأ هذا بهذا الاعتراض من جعل هذا الكلام جواباً لذلك السؤال فكأنّه قيل: القصد مخلوقاً لله تعالى فلا يلزم التسلسل وليس استناده إلى مخلوقات الله تعالى على سبيل الوجوب فلا يلزم كون العبد مضطراً فرد عليه أنّ الاستناد إلى الله تعالى بهذا المعنى لا ينافي حصوله بتأثير قدرة العبد فيعود التردد المذكور بأنّه إن كان باختياره يلزم التسلسل وإلا يلزم الجبر وكيف يظن عن المصنف هذا الجواب وهو مصرّح بأنّ القصد من فعل العبد وأنّ كونه مخلوقاً لله تعالى ينافي قدرة العبد.

قوله: (والجواب أنّ الاستناد لا على سبيل الوجوب) إلخ. ممنوع؛ إذ يتصور مثل ذلك في الموجودات المستندة إلى الله تعالى بواسطة تلك الأمور ولو سلّم فلا يندفع به المحذور؛ لأنّ القصد المستند إلى الله تعالى لا على سبيل الوجوب إن كان من فعل الله حقيقةً لزم الجبر وإن كان من فعل العبد عاد السؤال المذكور وأيضاً جعل المستند إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب من فعل الله تعالى والمستند إليها على سبيل الوجوب لا من فعله على ما يفهم من الجواب المذكور تحكّم بحت؛ بل الأظهر العكس لتصور البعد في الأوّل دون الثاني على أنّ القائلين باستناد أفعال العباد إليهم قائلون باستنادها إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب فوجب أن يكون من فعل الله تعالى بزعمهم.

قوله: (ثمّ ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع /[97و] والإيجاد) إلخ. منظور فيه؛ لأنّ توقف الفعل على أمور لا أثر للعبد في وجودها لا ينافي أن يكون الأمر الذي من العبد جزءاً آخر من العلة التامة للفعل وعلّة قريبة له فلا يظهر أن العبد ليس بموجد؛ بل كاسب على ما لا يخفى.

⁹⁰ ر: عضلة.

قوله: (ولقائل أن يقول.) وجوابه أنّ الفعل اذا وجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الله تعالى لا يكون للعبد فيه صنع بمعنى التأثير الاختياري بلا شبهة ولا يجدي فيه كون قدرة العبد وإرادته من جملة تلك الموجودات ما لم يتوسط أمر لا يجب بواسطة تلك الموجودات وفيه المطلوب. والقائلون بالقدر وإن كانوا لا ينازعون في أنّ الإقدار والتمكين من الله تعالى لكتّهم لا يقولون بوجود الفعل بما ولهذا لما ذهب أبو الحسن البصري إلى وجوب المرجح ووجوب الفعل عنده نسبه إلى ترك الاعتزال مع تصلبه فيه قال الشهرستاني: «والرجل فلسفي المذهب إلاّ أنّه زوج مذهبه على المعتزلة [في معرض الكلام فراج عليهم] لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب»⁹¹.

قوله: (لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته) إلخ. أراد به اذا كانت تلك القدرة والإرادة غير مستنديين إلى العبد مع وجوب الفعل عندهما لم يتصور للعبد التمكن من الفعل والترك فكان الجبر لازماً فإثبات التوسط بهذا المعنى لا ينفع المصنف فيما رآه لكن الظاهر أنّه الحق الذي ليس بعده إلاّ الضلال.

قوله: (وأنت خبير بأنّها مقدمة إجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة إليها.) قد سمعت أن الحسن والقبح بمعنى المتنازع فيه قد يعتبر فيهما أمران أحدهما تعلق المدح والذم بالفعل في الدنيا والثاني تعلق الثواب به والعقاب به في العقبى فيختصان بأفعال المكلفين وربّما يكفي فيهما بالأمر الأوّل فيعتان أفعال الباري والمسلم عند الخصم انتفاء المعنى الخاص عن الباقي والاضطراري والذي منعه المصنف انتفاء المعنى العام عنهما.

[سبب اعتراض المصنف على الأشاعرة في مسألة الحسن والقبح]

وإن شئت أن تطلع على حقيقة الحال فأصحّ⁹² في هذا المقال فاستمع لهذا المقال:

اعلم أنّ المصنف ذكر أولاً أنّ في دليل الأشعري على أصله الثاني مواقع غلط ضعيف على الناظرين فيه. ومهّد لبيانه أربع مقدمات فلّمّا أمّتها فزع عليها بيان تلك المغالط فظهر بذلك بطلان دليله/[97ظ] ولما كان مرجعه إلى إبطال الجبر جره ذلك إلى إبطال القدر وإثبات ما هو الحق من التوسط بينهما وأقام على ذلك دليلين ثمّ رجع إلى ما هو بصده من مسألة الحسن والقبح فأبطل ما ادعاه الأشعري من نفي الحسن والقبح العقليين في الأفعال وذكر أنّه في هذا الإنكار⁹³ إمّا مجازف ومناقض لنفسه وإمّا مذاهب⁹⁴ مكابرة لمقتضى عقله.

وذلك لأنّ الحسن والقبح إذا أخذنا بالمعنى العام الذي هو أحد جزئي المعنى الخاص فإنكار ثبوتهما في الأفعال مجازفة فإنّ العقل يجوّز ثبوتهما في الأفعال الاتفاقية والاضطرارية فضلاً عن الاختيارية إذ لا منع من جهة العقل عن

91 الملل والنحل لشهرستاني، ص. 77.

92 ر: واضح | ع: فاحتجّ.

93 وو: الإمكان.

94 ر: مباحث.

كون الفعل مستلزماً لذاته أو لصفة من صفاته لحوق المدح أو الذم لفاعله المتصف به كيف كان ذلك الاتصاف فإنّ ما يلزم الشيء لذاته يثبت بثبوته على أيّ وجه يثبت.

ألا ترى أنّ الله تعالى يحمّد على صفاته العليا باتفاق الأمة ولا يقدر فيه ثبوتهما له تعالى لا باختيار منه وإذا جاز ذلك في الصفات فلم لا يجوز في الأفعال على أنّها أيضاً أوصاف بمحالتها⁹⁵ على أنّ الأشعري لا ينكر ثبوت الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان عقلاً ولا شك أنّ كل كمال يحمّد عليه صاحبه وكل نقصان يذم عليه موصوفه والاعتراف بالملزوم اعتراف باللازم فإنكاره لذلك مناقضة لنفسه.

وأما إذا أخذ الحسن والقبح بالمعنى الخاص فالعقل السليم شاهد بثبوتهما في الأفعال الاختيارية على ما فصله⁹⁶ فإنكارهما مناقضة بينة محضة ومكابرة صريحة وإتّما عبّر عن هذا المعنى بكون الفعل متعلق الثواب والعقاب لأنّه أحد جزئيه وقد بيّن أن جزئه الآخر لا وجه لإنكاره. فالمراد ليس إلّا بيان حال هذا إلخ فحاصل هذا الكلام إبطال مدعاه بعد بيان بطلان دليبه على الأصلين اللذين بناه عليهما وهذا الكلام منقّح ليس فيه اختلال انتظام ولا ذهول عن محل النزاع.

وتوهم الشارح أنّه قدح في كبرى دليل الأصل الثّاني وذهب عليه أنّه بعد تمهيد تلك المقدمات قد تعرض لتفصيل مواقع الغلط في ذلك الدليل وتشبّث فيه لكل متشبّث بحيث لم يبق للمزيد/[98و] عليه مجال فلمّا قضي منه وطره انتقل إلى بحث آخر لا دخل⁹⁷ له في هذا المقصود؛ بل مجرد رعاية مقتضى السياق وطلب تكثير الفائدة؛ أعني نفي القدر وإثبات التوسط بينه وبين الجبر ولهذا قال بعد الفراغ عنه «ثمّ بعد ذلك رجعنا إلى ما نحن فيه من مسألة الحسن والقبح»⁹⁸ وبيّن ما نحن فيه بمسألة الحسن القبح لئلا يتوهم أنّ المراد ليس مجرد إبطال دليل الأشعري، بل ما ذكرناه من بيان حال إنكاره، وأما قوله فيما بعد "فلمّا أبطلنا دليل الأشعري رجعنا إلى إقامة الدليل على مذهبنا" فبناءً على أنّ الغرض الأصلي من هذه المباحث هو إبطال دليبه وما عداه كلام واقع في البيان.

وتوهم أيضاً أنّه إنّما أورد كونه تعالى محموداً على صفاته العليا سنّداً لمنع ثبوت الحسن فيما ليس باختياري وخفي عليه أنّ المقصود التنظير والتأسيس لجواز لحوق المدح على ما ليس باختياري وإنّ كان المدعى المدح على الأفعال وهذا حمد على الصفات.

95 ر: لمخالها.

96 ر: قوله.

97 ر: مدخل.

98 التوضيح لصدر الشريعة، ج.1، ص. 404.

ردّهم أيضاً أنّه إنّما ادعى التناقض في كلام الأشعري لاعترافه بأنّ الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلاً فتعجب [التفتازاني] من ذلك ولم يتنبه أنّ المراد أنّ الحسن بمعنى الكمال يستلزم حقوق المدح لأجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم حقوق الذم والقول بملزوم قول باللازم وإنكار اللازم للملزوم فيكون القول بالملزوم والإنكار لزامه متناقضين بهذا الاعتبار. ثمّ بنى على ما توهم ما قال: «ثمّ أورد مذهب الأشعري على سبيل الترديد والاحتمال...»⁹⁹ ولم يدر أن المقصود تفصيل القول بالأمريين المعترضين في مفهوم كل من الحسن والقبح بالمعنى

99 +: وجود بين ولو سلّم فالملزوم لا يجب أن يكون علته اللازم ويمكن دفع الأول بأنّ الأمر العدمي وإن لم يكن له وجود في نفسه لكن له وجود بغيره فهو يحتاج في ذلك إلى علة تعطيه والثاني بأنّ العارض من حيث أنّه عارض محتاج إلى معروضة فهو معلولة بهذا الوجه والجوابان ضعيفان أمّا الأول فلأنّ الأمر العدمي يكفي في ثبوته لغيره أمر عدمي مثله فإمّا أن [لا] نسلم إذ لا برهان على امتناع التسلسل في الأعدام أو ينتهي إلى عدمي ممتنع الثبوت للعلّة لذاته وعلى التقديرين فلا انتهاء إلى المقوم وأمّا الثاني فلأنّه لا نزاع في أنّ حيثية العلة الفاعلية ولا بد من وجودها وقد عرفت حاله وعن الثاني بأنّ هذه الدلالة مخصوصة بالمبدأ الأول ولا بدّ أن يكون علة للوازمة على أنّ المراد من كون الواحد مبدا لوجوب الإثنين كونه مستقلاً في ذلك وإلا فوجوب الإثنين بالحقيقة ليس عنه بل عنه وغيره غيره فلا بدّ أن يكون حيثيات مستندة إليه.

قوله: وحيث أنّ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم يعني إذا كان أحد الحيثيين من مقوماته والأخرى من لوازمه يكون الحيثية اللازمة معلولة فنقود الطلب إلى حيثيتها وهذا إلى أن ينتهي إلى المقوم ولم يتعرض لحال الحيثية المقومة مع أنّها يقتضي التركيب لأنّه الآن بصدد بيان انتهاء حيثية اللزوم إلى حيثية التقويم حتى ينتج منه لزوم التركيب لأنّه على كل حال كما أشار إليه بقوله وعلى الجملة ففي جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في ماهية ذلك الشيء والظاهر باطل فيما ذكر من أقسام التركيب أن يقال التركيب إمّا بالنظر إلى ماهية وهو القسم الأول أو بالنظر إلى وجوده وتحققه وهو القسم الثاني أو بالنظر إلى عوارضه بعد وجوده وهو القسم الثالث قد أورد على كلامه أن حصول التركيب بالترفة غير معقول وهو أن المنقسم إلى الجزئيات يستحيل أن يكون مركباً منها والجواب أنّ التركيب إمّا هو في الشيء الذي وجب عنه إثبات بأن ينقسم إلى جزئين فيجب عن كل جزء واحد من الإثنين فالذي وجب عنه الإثبات هو المجموع المركب من الجزئين وكذا الحال في المنقسم إلى الجزئيات ثمّ ظاهر من كلام الشيخ أن يقول الحيثيتين للشيء إمّا لأنّه ماهية بأن يلتزم ماهية منها أو لأنّه موجود ما فإنّه قد يدخل في الشيء من حيث أنّه موجود ما لا يدخل في ماهية الوجود والتشخيص أو بالترفة بأن يقوم حيثية لأنّه ماهية ما وأخرى لأنّه موجود ما لكن ما ذكر الشارح في أكثر فائدة وأتمّ مقابله مع الواحد الحقيقي فهذا اختاره وما قيل من أنّ حصول القسم الثاني قسماً يفهم من ظاهر كلام الشيخ تقويم الحيثيتين للوجوب وأنّه غير معقول فهذا عدّ عنه الشارح فغير ظاهر كما لا يخفى.

قوله: عارض الفاضل الشارح إطلاقه المعارضة على ما أورده إمّا يصح من جهة الوضع اللغوي فإنّه قد أتى في محل الوفاق بما أتى به المعلل في محل الخلاف وهو في اصطلاح المناظرة بنقض إجمالي للدليل المذكور يتخلف الحكم عنه في صورته النقض وحاصل ما أجاب به الشارح هو منع تخلف الحكم في تلك الصورة فإنّ سلب الأشياء الكثيرة عن شيء الواحد واتصافه بما هي قبوله ليس من حيث هو واحد بل من حيثيات مختلفة وجهات شتى عرضت له في الصورة المذكورة على ما فصلها بما لا مزيد عليه والدليل لم يقدّم إلا على أنّ الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لكثير فلا نقض. **قوله:** واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر إلى اختلاف حال القابل يعني في نفسه من غير نظر إلى المقبول بخلاف السلب فإنّه يكفي في سلب الكثير عن الواحد اختلاف حاله مقيساً إلى المسلوب وكذا الحال في الاتصاف بالإضافات وأمّا الاتصاف بالصفات الحقيقية فمرجعه إلى القبول. **قوله:** وإلا لامتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد ضرورة أنّ المعلول الأوّل له صدور عن المبدأ فإذا احتاج الصدور إلى أمرين يتعدد ما به كالسلب ونظيره ولا شك أن المعلول متأخر عن الصدور يلزم التعدد في المبدأ بالضرورة وقد نبّه ذلك بأنّ الصورة اذا توقفت على أمرين يكون أحدهما ممكناً لاستحالة تعدد الواجب فيكون صدور يتوقف على أمرين يلزم التسلسل وعدم الانتهاء إلى ثمّ اعترض بمنع لزوم التسلسل بناءً على أنّ الصدور يفتقر إلى أمرين هما المصدر والصادر وله

المتنازع فيه وبيان قبح إنكاره في كل واحد واحد على التفصيل والتعيين لاختصاص كل واحد منهما بدليل خاص به. ومن العجب أنّ المذكور أخيراً ليس مذهب الأشعري بل أحد جزئيه فهذا يدل على أنّ ما وقع له في هذا المقام إنّما ينشأ من قلة التأمل والإكتفاء بما ظهر له في النظرة الأولى لاستخفافه بكلام المصنّف والاستهانة بتصرفاته وليس هذا أوّل [98ظ] قارورة كسرت في الإسلام ثمّ إنّ معرفة الثواب والعقاب عقلاً على ما ادعاه المصنّف مبحث طويل الدليل للفكر فيه مجال فسيح وكثير من مشايخنا كفخر الإسلام وشمس الأئمة موافقون فيه للشيخ الأشعري ولعلّ الحق اللائق بأن يتبع فالأولى أن يكتفي بهذا القدر من الكلام ويقنع والله ولي الهداية والرشاد وبيده أزمة العصمة والسداد. تمّ

المرجع والمصادر

التوضيح شرح التنقيح،

عبيد الله بن مسعود المحبوبي صدر الشريعة (ت. 747)، محمد عدنان دوريش، دار الأرقام، بيروت، 1998، ج. 1، ص. 397.

تبصرة الأدلة في أصول الدين،

أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. 508)، حسين آتاي & شعبان علي دوكون، نشرات رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، 2003.

تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد،

شمس الدين الأصفهاني (ت. 749)، خالد حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، 2012.

ميزان الأصول في نتائج العقول،

علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: 539 هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1404 هـ - 1984 م.

هو هذا الصدور المفتقر إليه فلا ريب في وجه هذا الاعتراض ظاهر إذ المفروض توقف الصدور على أمرين بتعدد ما به والصدور الإضافي غير مراد وغير الإضافي غير متقدم على وجود الصادر وغير متأخر عن ماهيته. قوله والثاني كون العلة بحيث مصدر عنها المعلول فهل إطلاق الصدور عليه لا يتوافق العرف واللغة بل الصدور غير الإضافي معقول والحق أنّ إطلاق اسم الشيء على مبدئية طريقة معهودة وأما أنّ الصدور غير الإضافي غير معقول فإنّ أراد أنّ معناه الحقيقي إضافي وغير معقول أن يكون غير إضافي فلا كلام فيه ونزاع وإنّ أراد أنّ المعنى المراد منه أعني حيثية الصدور غير معقول في نفسه أو في كونه غير إضافي فهذا ما لا يتفق به محصل وهو نفسه مصرّح بخلافه وإنّ أراد معنى أخرى فغير معقول وقد يقال ليس المراد تصوّر النقص أيضاً ما ذكرتموه من المعنى الإضافي حتى يفتقر كل منهما إلى أمرين (يتقدما نه على ما صوّموه؟) بل المراد بما حيثية السلب وحيثية الانتصاف وحيثية القبول على قياس ما ذكر في حيثية الصدور والدليل المذكور جار في هذه حيثيات التردد والاحتمال...

حاشية على مقدمات الأربع، [مخطوط]

محمد بن الحاج حسن، مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، 2844.

حاشية على مقدمات الأربع، [مخطوط]

خطيب زاده، مكتبة السليمانية، راغب باشا، 1459.

الخصول،

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ - 1997 م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،

محمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، نشر طه عبد الرؤوف سعد، ناشر مكتبة الكليات الأزهرية، 1984.

الملل والنحل،

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. 548)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، 1404.

شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين،

محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني (ت. 749)، نشر ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، 1332 هـ - 2011 م.

شرح المقاصد في علم الكلام،

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. 791 هـ)، دار المعارف النعمانية باكستان، 1401 هـ - 1981 م.

فوائد شرح أصول ابن الحاجب،

سعد الدين التفتازاني (ت. 791 هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004 م.



YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere (dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç) 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce öz (150-250 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ *Kader*'in yazı dili Türkçedir. Bununla birlikte her sayıda yayınlanan makalelerin üçte birini aşmayacak bir oranda İngilizce ve Arapça makaleler yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Makalelerin hakem süreci tamamlandıktan sonra, ilk etapta gönderilmiş olan 150-250 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özetin giriş, yöntem, bulgular, değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar dâhil olmak üzere araştırma içeriğini yansıtacak şekilde 500-700 kelime aralığına genişletilmesi gerekmektedir.
- ◆ Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı *Kader*'e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, “Word” formatında gönderilmesi gerekmektedir.
- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 4 cm boşluk bırakılarak, en az, 12nk' satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “İsnad Font” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bu yazı karakteri İSNAD atıf sistemi sitesinden [indirilebilir](#). Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde İSNAD atıf sistemi 2. Edisyonu kullanılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazar telif hakkı devir formu imzalayarak sisteme yüklemelidir. ([Telif hakkı devir formu](#))
- ◆ **Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:**
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Bunun yanında yazarın çalıştığı kurumun ROR Id'si belirtilmelidir (<https://ror.org/>). Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.
- ◆ **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**
- ◆ KADER, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

YAYIN ARALIKLARI VE MAKALE KABUL TARİHLERİ

Haziran (30 Haziran)

Makale kabul tarihleri: 1 Ocak - 15 Nisan

Aralık (31 Aralık)

Makale kabul tarihleri: 1 Temmuz - 15 Ekim

ETİK KURALLAR

KADER'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. KADER, yayın etiği kapsamında tüm paydaşlardan aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklemektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

1. Yazarların Etik Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen yazılar için telif hakkı talep edilemez.
- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir.
- Kaynakça listesi eksiksiz olmalı ve alıntı yapılan kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yayın için gönderilmiş çalışmalarını gecikme veya diğer bir nedenle dergiden çekmek isteyenlerin bir yazı ile başvurmaları gerekir.
- Yazar(lar)ın potansiyel çıkar çatışmaları belirtilmelidir.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.
- Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- Yayın kurulu, KADER için gönderilmiş yazılarda makale sahiplerinin bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayar.

- Yazarların KADER'e gönderdikleri çalışmalar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- **a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- **b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- **c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- **ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines](#)"

for Journal Editors" ve "COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors" rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editöryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körlük hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

Yayın kurulu ile ilişkiler

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

Editöryal ve kör hakemlik süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel verilerin korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve tartışmaya açıklık

Editörler;

Dergide yayınlanan esere ilişkin inka edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikayetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.
- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmalarını değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasal inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabi olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

4. Yayıncının Etik Sorumlulukları

Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
- Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

5. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen kaderdergi@gmail.com adresine e-posta yoluyla bildiriniz. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılıyoruz, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](http://www.isnadsistemi.org) 2. Edisyonunu kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemini <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden inceleyebilir, yazım kılavuzu ve şablonlarını <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresinden indirebilirsiniz.

Genel Kısaltmalar

b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
bl.	Bölüm
bs.	Baskı
c.	Cilt
trc.	Tercüme eden
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
hk.	Hakkında
krş.	Karşılaştırmız
Ktp.	Kütüphane/Kütüphanesi
m.ö.	Milattan önce
m.s.	Milattan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
sy.	Sayı
s.nşr.	Sadeleştirerek neşreden
ş.	Şemsî
ts.	Tarihsiz
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
y.y.	Yayın yeri yok

PUBLICATION STANDARDS

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Papers may not exceed 10.000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. (and excluding keynotes, bibliographies, abstracts and summaries in English). Papers must be submitted with abstracts both in Turkish and English (at least 150-250 words) along with key words (5-7 words).
- ◆ The language of KADER is Turkish. However, each issue may include papers in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of papers in the issue.
- ◆ The editorial board peruses the submitted paper with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, the submitted paper is sent to two referees. If the paper is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any paper to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for a paper to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their papers.
- ◆ After the evaluation process, it is requested to extend the Turkish and English abstract comprising the introduction, methodology, findings, discussions and conclusion sections briefly to 500-700 words.
- ◆ A paper cannot be withdrawn by its author after the completion of the evaluation process without a reasonable justification within the scope of publication ethics. In case of such a request, the paper is removed from the system by rejection.
- ◆ The authors have to take notice of referees' report. The authors assume the responsibility of the paper with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. The texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in KADER are copyrighted by the journal; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in "word" file format without specifying name and surname, after being a member of KADER, by paper sent button.
- ◆ The texts submitted for publication should be written in A4 size with white space at the top, bottom, right 4 cm and 5 cm from the left side with at least 12nk line spacing, two sides, without line hyphenation and 10 points Isnad font (You can [download the font here](#)). However, the submitted tables, figures, pictures, graphics and etc. should not exceed 12X17 cm in order that they will not go beyond the edges of the page and will be for easy usage.

Therefore, smaller points and single space could be used in tables, figures, pictures, graphics and etc. [the ISNAD Citation Style](#) 2nd Edition is highly required in footnotes and references.

- ◆ Papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not.

The information below must be given:

- ◆ The title of the paper (both in Turkish and English), the name and surname of the author, his/her title, institution, ROR ID of the institution (<https://ror.org/>) and ORCID ID number must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

Processing Charges

- ◆ KADER does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30th June)

Submissions: 1st January – 15th April

December (31th December)

Submissions: 1st July – 15th October

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style](#) 2nd edition. For more information you can visit the website <http://www.isnadsistemi.org/en/guide/> and download the handbook and templates from <http://www.isnadsistemi.org/en/downloads/>.

ETHICS POLICY

Publication Ethics

The publication process at KADER is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher,

reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. KADER expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

1. Ethical Responsibilities of Authors

The authors who submit their manuscripts to KADER are expected to comply with the following ethical responsibilities:

- There is no charge for the paper submitted to the journal.
- Author(s) must submit original studies to the journal.
- If author(s) utilize or use other studies, they must make the in-text and end-text references accurately and completely.
- People who have not contributed to the study at the intellectual level should not be indicated as author.
- If the manuscripts submitted to be published are subject of conflicting interests or relations, these must be explained.
- During the review process of their manuscripts, author(s) may be asked to supply raw data. In such a case, author(s) should be ready to submit such data and information to the editorial board.
- Author(s) should document that they have the participants' consent and the necessary permissions related with the sharing and research/analysis of the data that are used.
- Author(s) bears the responsibility to inform the editor of the journal or publisher if they happen to notice a mistake in their study which is in early release or publication process and to cooperate with the editors during the correction or withdrawal process.
- Authors cannot submit their studies to multiple journals simultaneously. Each submission can be made only after the previous one is completed. A study published in another journal cannot be submitted to KADER.
- Author responsibilities given in a study (e.g., adding an author, reordering of author names) cannot be changed if the review process has begun.

2. Ethical Responsibilities of Editors

The editors of KADER should hold the following ethical responsibilities that are based on the guides "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" and "[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" published as open Access by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

General duties and responsibilities

Editors are responsible for each study published in KADER. In this respect, the editors have the following roles and responsibilities:

- Making efforts to meet the demand for knowledge from readers and authors,
- Ensuring the continuous development of the journal,
- Managing the procedures aimed to improve the quality of the studies published in the journal,
- Supporting intellectual freedom,
- Ensuring academic integrity,
- Following the procedures without making concessions on intellectual property rights and ethical standards,
- Being transparent and clear in issues that require correction or explanation.

Relationships with Readers

Editors must make decisions taking into consideration the knowledge, skills and expectations of all readers, researchers and practitioners that they need. Editors must also ensure that the published studies should contribute to literature and be original. Moreover, they must take notice of the feedback received from readers, researchers and practitioners and provide explanatory and informative feedback.

Relationships with Authors

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with authors:

- Editors must make positive or negative decisions about the studies' importance, originality, validity, clarity in wording and suitability with the journal's aims and objectives.
- Editors must take the studies that are within the scope of publication into pre-review process unless there are serious problems with the study.
- Editors must not ignore positive suggestions made by reviewers unless there are serious problems with the study.

-
- New editors, unless there are serious issues, must not change the previous editor's decisions about the studies.
 - "Blind Review and Review Process" must be published and editors must prevent possible diversions from the defined processes.
 - Editors must publish an "Author's Guide" that is comprehensive enough in answering queries by authors. This guide must be updated regularly.
 - Authors should be provided with explanatory and informative feedback.

Relationships with Reviewers

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with reviewers:

Editors must

- respect that their own papers are evaluated by appropriate independent referees from the editorial board.
- choose reviewers according to the subject of the study.
- provide the information and guidance reviewers may need during the review process.
- observe whether there are conflicting interests between reviewers and authors.
- keep the identities of reviewers confidential in blind review.
- encourage the reviewers to review the manuscript in an unbiased, scientific and objective tone.
- evaluate reviewers regularly based on criteria like performance and timing.
- develop practices and policies that increase the performance of reviewers.
- take necessary steps to update the reviewer pool dynamically.
- prevent unkind and unscientific reviews.
- make effort to ensure the reviewer pool has a wide range.

Relationships with the Editorial Board

Editors must make sure that the members of the editorial board follow the procedures in accordance with the publication policies and guidelines, and must inform the members about the publication policies and developments. The editors must also train new members of the editorial board and provide the information they need.

Moreover, editors must

- ensure that the members of the editorial board review the manuscripts in an unbiased and independent manner.
- select the new members of the editorial board from those who can contribute to the journal and are qualified enough.

- send manuscripts for review based on the subject of expertise of the editorial board members.
- regularly communicate with the editorial board.
- arrange regular meetings with the editorial board for the development of publication policies and the journal.

Relationships with the Journal's Owner and Publisher

The relationship between the editors and publisher is based on the principle of the independency of editors.

Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of "Blind Review and Review Process" stated in the journal's publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects' consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee's approval about the population given in such studies.

Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must

- pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism.
- grant the right of reply to the author(s) of the criticized study.
- not ignore or exclude the study that include negative results.

Complaints

Editors must examine the complaints from authors, reviewers or readers and respond to them in an explanatory and enlightening manner.

Political and Economic Apprehensions

Neither the owner of the journal, publisher or any other political or economical factor can influence the independent decision taking of the editors.

Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner.

3. Ethical Responsibilities of Reviewers

The fact that all manuscripts are reviewed through “Blind Review” has a direct influence on the publication quality. This process ensures confidentiality by objective and independent review. The review process at KADER is carried out on the principle of double blind review. Reviewers do not contact the authors directly, and the reviews and comments are conveyed through the journal management system. In this process, the

reviewer comments on the evaluation forms and full texts are assigned to the author(s) by the editor. After the blind review process is completed, the accepted papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not, and they have been previously published or not. In this context, the reviewers doing review work for KADER are supposed to bear the following ethical responsibilities:

- Each paper submitted to the journal is evaluated by two referees at least.
- If one of the two referees rejects a paper while the other accepts it; the paper is sent to third referee or to the editor for making final decision.

Reviewers must

- agree to review only in their subject of expertise.
- review in an unbiased and confidential manner.
- inform the editor of the journal if they think that they encounter conflict of interests and decline to review the manuscript during the review process.
- dispose the manuscripts they have reviewed in accordance with the principle of confidentiality after the review process. Reviewers can use the final versions of the manuscripts they have reviewed only after publication.
- review the manuscript objectively and only in terms of its content and ensure that nationality, gender, religious and political beliefs, and economic apprehension do not influence the review.
- review the manuscript in a constructive and kind tone, avoid making personal comments including hostility, slander and insult.
- review the manuscript they have agreed to review on time and in accordance with the ethical rules stated above.

4. Ethical Responsibilities of Publisher

The Board of KADER is conscious of the fact that they must observe the ethical responsibilities below and act accordingly:

- KADER does not charge any article submission from authors.
- Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to KADER will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
- The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
- However, the journal has left the database open on the internet.
- The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

5. Unethical Behavior

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at kaderdergi@gmail.com.

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2nd edition. Articles that submitted to our journal should be written in accordance with this style. You can review ISNAD citation style at <http://www.isnadsistemi.org/guide/>.

ABBREVIATIONS

abr.	abridged by
b.	born
ca.	about, approximately
cf.	compare
chap. /chaps	chapter/chapters
comp.	compiler/compiled by
d.	died
diss.	dissertation
ed.	edited by/edition/editor
eds.	editors
et al.	and others
fn.	footnote
n.d.	no date
no.	number/issue
n.p.	no place/no publisher
p./pp.	page/pages
par.	paragraph
pt.	part
rev. ed.	revised edition
sec.	section
trans.	translated by
vol.	volume