



T.C.
Hitit Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

NÂSIRUDDİN EL-BEYZÂVÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
VE OSMANLI KELÂM GELENEĞİNDEKİ YERİ

Mustafa AYKAÇ

Doktora Tezi

Çorum 2016

**NÂSIRUDDİN EL-BEYZÂVÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
VE OSMANLI KELÂM GELENEĞİNDEKİ YERİ**

Mustafa AYKAÇ

Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**

ÇORUM 2016

KABUL VE ONAY

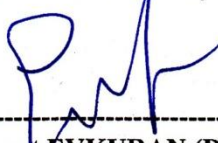
Mustafa AYKAÇ tarafından hazırlanan “Nâsiruddîn el-Beyzâvî'nin Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri” başlıklı bu çalışma, 30/05/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza



Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (Başkan)

İmza



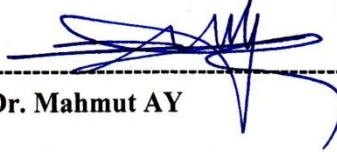
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Danışman)

İmza



Prof. Dr. Hilmi DEMİR

İmza



Prof. Dr. Mahmut AY

İmza



Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.30../.05../2016)

Tezi Hazırlayan

Mustafa AYKAC

ÖZET

AYKAÇ, Mustafa. *Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri*, Doktora Tezi, Çorum, 2016.

İslâmî ilim dallarının tamamına yakını ile ilgili birçok eser telif eden el-Beyzâvî güçlü bir ilmî şahsiyettir. Tefsir ve kelâm alanlarında verdiği eserler İslâm coğrafyasında çok etkili olmuş, yüzyıllarca kendinden söz ettirmiştir. Osmanlı padişahlarının sırf el-Beyzâvî Tefsiri okumak için “huzur dersleri” adı verilen ve üst düzey devlet adamlarının katıldığı dînî sohbetler düzenlediğini yine onun kelâm kitabının uzun yıllar Osmanlı medreselerinde okutulduğunu biliyoruz.

Biz de bu çalışmamızda, el-Beyzâvî'nin kelâm kitapları *Tavâli'u'l-Envâr* ve *Misbâhu'l-Ervâh* temelinde kelâmî görüşlerini incelemeye çalıştık.

Çalışmamızın giriş bölümünde, müellifimizin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalıştık. İlk bölümünde, kelâm ilminin temel prensipleri ve mantık kuralları incelenmiştir. İkinci bölümde, âlem görüşü ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Allah, sıfatları ve fiilleri ele alınmıştır. Dördüncü bölümde peygamberlik, cennet-cehennem, imâmet konuları incelenmiştir. Beşinci bölümde ise, el-Beyzâvî'nin görüşlerinin Osmanlı kelâm geleneğindeki yeri araştırılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kelâm, el-Beyzâvî, Eş'arîlik, Tavâli', Osmanlı.

ABSTRACT

AYKAÇ, Mustafa. *Naser Addin al-Baidawi's Theological Thought and His Place On Ottoman Theology Tradition*, PhD. Thesis, Çorum, 2015.

al-Baidawi who made reviews about all of the Islamic branches, is a strong scientific personality. His studies that about commentary and Islamic theology have hardly been effected on Islamic geography. We know that The Ottoman sultans had organized religious conversations which are called as "Peace lessons" and important state men participated in these lessons. And we also we know his theological books had been studied in Ottoman madrasahs for long years.

In this study we have tried to examine theological thoughts of al-Baidawi according to his books, *Tavâli 'u'l-Envâr* and *Misbâhu'l-Ervâh*.

In the introduction of this study I focused on al-Baidawi's life, historical and social period in which he lived and the works of al-Baidawi. In the first part; I tried to give informations about principles of theological epistemology and the logic. In the second part, universals-possible realities were studied. In the third section: We have attempted to examine al-Baidawi commentary in the esence of God, attributes of God and acts of God. In the fourth section: we tried to give informations about Prophethood, Garden and Fire and supreme leadership of the muslim community. In the fifth section: al-Baidawi's comments about Islamic theology and his place at the Ottoman theology tradition has been researched.

Key Words: Theology, al-Baidawi, Asha'irah, Tavâli', Ottoman.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. el-Beyzâvî'nin Hayatı Ve İlmî Şahsiyeti.....	1
1.1. Hayatı.....	1
1.2. İlmî Şahsiyeti.....	6
2. Yaşadığı Dönemde Siyâsî ve Fikrî Ortam.....	16
2.1.Siyâsî Ortam	16
2.2. Fikrî Ortam.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-UMÛRU'L-ÂMME

1. Tasavvur-Tasdik-Bilgi.....	24
2. Nazar ve Hükümleri.....	26
3. Allah'ı Bilme Açısından Nazar.....	29
4. Tanım ve Çeşitleri.....	33
5. Delil ve Çeşitleri.....	38
5.1. Akıl Yürütme (İstidlâl) Aracı Olarak Delilin Çeşitleri.....	38
a) İstisnâî Kıyas.....	42
b) İktirânî Kıyas.....	44
5.2. Kaynak Açısından Delil Çeşitleri.....	48
a) Aklî deliller.....	49
b) Naklî deliller.....	50

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEM GÖRÜŞÜ

1. Genel Kavramlar.....	52
1.1. Bilinenlerin Kısımları.....	52
1.2. Varlık ve Yokluk.....	53
1.3. Mahiyet.....	56
1.4. Vücub, İmkan / Kıdem, Hudus.....	58
1.5. Teklik, Çokluk.....	60
1.6. İlet, Ma'lül.....	63
2. Arazlar.....	65
2.1. Kemmiyet (Nicelik).....	67
2.2. Keyfiyyet (Nitelik).....	73
2.3. Nisbî Arazlar.....	79
3. Cevherler.....	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİYAT GÖRÜŞÜ

1. Allah'ın Zâtıyla İlgili Konular.....	84
1.1. Allah'ı Bilmek.....	84
1.2. Allah'ı Tenzih Etmek.....	89
1.3. Tevhid.....	112
2. İlâhî Sıfatlarla İlgili Konular.....	114
2.1. Allah'ın Fiilî Sıfatları.....	116
2.2. Diğer Sıfatları.....	128
2.3. Allah'ın Ahirette Görülmesi.....	136
3. Allah'ın Fiilleri Hakkındaki Görüşleri.....	140
3.1. Tahsin ve Takbih.....	146
3.2. Allah üzerine Vücûbiyet.....	148

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVÂT MESELELERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. Nübüvvet.....	151
1.1. İnsanların Peygamberlere Olan İhtiyacı.....	151
1.2. Mucizelerin İmkânı.....	158
1.3. Hz. Muhammed'in Peygamberliği.....	163
1.4. Peygamberlerin Günah İşlememeleri.....	178
1.5. Peygamberlerin Meleklerden Üstün olmaları.....	188
1.6. Kerâmetler.....	195
2. Meâd.....	198
2.1. Yok Olanın Tekrar dirilmesi.....	198
2.2. Cesetlerin Haşri	201
2.3. Cennet ve Cehennem.....	206
2.4. Sevâb ve İkâb.....	210
2.5. Şefaât.....	214
2.6. Kabir Azâbı.....	220
2.7. İman.....	223
3. İmamet ve Hilâfet.....	225
3.1. İmâm Tayin Etmenin Vücûbu.....	225
3.2. İmâmın Sıfatları.....	228
3.3. İmâmet Nasıl Gerçekleşecek?.....	232
3.4. Hz. Peygamberden Sonra Gerçek İmâm.....	234
3.5. Sahabenin Fazileti.....	240

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI KELÂM GELENEĞİ VE EL-BEYZÂVÎ

1. Osmanlı Dönemi Öncesi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri.....	242
2. Osmanlı Dönemi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri.....	248
3. Osmanlı Dönemi Kelâm Öğretiminde el-Beyzâvî'nin Yeri.....	253

4. Osmanlı Döneminde el-Beyzâvî'den Etkilenen Âlimler ve Yaptıkları Çalışmalar.....	259
5. Tavâli'ü'l-Envâr'ın Plan ve İçerik Açısından Önceki ve Sonraki Kelâmî eserlerle Etkileşimi.....	268
SONUÇ	284
KAYNAKÇA	288

KISALTMALAR

Age	: Adı Geçen Eser
Agm	: Adı Geçen Makale
agmd	: Adı Geçen Madde
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜDTCFD	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
b.	: Bin
Bask yy.	: Baskı Yeri Belli Değil
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DTCF	: Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi
H.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.Ö.	: Ölümü Hicrî
Hz.	: Hazreti
İFD	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
İİED	: İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
MEBİA	: Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
M.Ö.	: Ölümü Milâdî
M.	: Milâdî
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
S.	: Sayı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tah.	: Tahkik Eden
TDK	: Türk Dil Kurumu

ts. : Yayın Tarihi Belli Değil
TTK : Türk Tarih Kurumu
TYEKB : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
n. : niversitesi
Yay. : Yayınları

ÖNSÖZ

İslâmî bilim dallarının tamamına yakını ile ilgili birçok eser telif ederek “Allâme” ünvanını kazanan el-Beyzâvî, güçlü bir ilmi şahsiyettir. Hayatından bahseden yazarlar, onun üstün ilmî kabiliyete ve geniş bir kültüre sahip olduğunu belirtmektedirler.

Envâru't-Tenzil adlı eseri, onun tefsirciliğini gösteren en önemli kaynaklardan biri olup, bir i'caz harikası olarak kabul edilmiştir. el-Beyzâvî, bu eserinde kendisinden önceki başlıca tefsir kitaplarını özetlemiş, âyetlere getirdiği yorumlar yanında, dil kaidelerine dayanarak yaptığı açıklamalarla da büyük bir tefsir ustası olduğunu göstermiştir. Kur'an'daki aklî istidlâllerin, mantikî esaslara göre cereyan ettiğini bilen el-Beyzâvî, kelâmî görüşlerini de bağlı bulunduğu Eş'arî geleneğe uygun olarak tefsirine yansıtmıştır. Onun tefsirdeki ustalığı sebebiyle, ünlü tefsiri medreselerin kuruluşundan kapatılışına kadar vazgeçilmez bir eser olarak yüzyıllarca okutulmuş, üzerine tarihte eşine az rastlanır sayıda şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Osmanlı ilim dünyasında o kadar etkili olmuştur ki, Osmanlı padişahları sırf el-Beyzâvî tefsiri okumak için “huzur dersleri” adı verilen ve üst düzey devlet adamlarının katıldığı dînî sohbetler düzenlemişlerdir.

Dînî ilimlerin en şerefli ve aslı olarak kabul ettiği kelâm ile uğraşmayı kendisi için önemli bir görev sayan el-Beyzâvî, kelâm alanında *Tavâli 'u'l-Envâr min Matâli 'i'l-Enzâr* ve *Misbâhu'l-Ervâh fî Usûli'd-Dîn* adlarında müstakil iki eser vermiştir. Zamanında, yaşadığı coğrafyanın diğer İslâm coğrafyalarına göre daha müreffeh ve sakin olması ilmî zenginlik sağlamış, Onun felsefî fikir ve cereyanlardan haberdar olmasını sağlamıştır. Bu entelektüel birikimle felsefecileri anlayarak, İslâmî ilimler açısından değerlendirmiştir. İslâmî ilimlerin el-Gazâlî ile felsefeyle tanıştığı, er-Râzî ile felsefe konularının kelâm kitaplarına girdiği, el-Âmidî ve el-Beyzâvî ile felsefe ile kelâmın mezcolmaya başladığı, daha sonraları el-Îcî, el-Cürçânî ve et-Teftazânî ile felsefe ile kelâmın birbirinden ayırt edilemez hale geldiği ileri sürülmektedir.

Müellifimizin tefsiri üzerine çok fazla sayıda çalışma yapılmasına rağmen, kelâm kitapları üzerine yapılan sistematik çalışmalar sınırlı kalmıştır. Onun herhangi bir konudaki kelâmî görüşünü öğrenmek-anlatmak isteyenler, çoğunlukla tefsirine yönelerek ilgili âyetlere yaptığı yorumları tahlil edip değerlendirerek, kelâmî görüşlerini öğrenmek yoluna gitmişlerdir. İşte biz bu tezde, müellifimiz Kâdî el-Beyzâvî'nin önemli kelâm kitapları olan *Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr* ve *Misbâhu'l-Ervâh fî Usûli'd-Dîn* temelinde, gerekli görüldüğü takdirde el-İsfehânî'nin eseri *Matâli'i'l-Enzâr alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr* dan da faydalanarak kelâmî görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

Çalışmamızın ikinci amacı, el-Beyzâvî'nin kelâm kitabı *Tavâli'u'l-Envâr*'ın, Osmanlı kelâm literatüründeki yerini tespit etmektir. Bilindiği gibi *Tavâli'u'l-Envâr*, müellifimizin tefsiri kadar uzun olmasa da, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Öncelikle, Osmanlı medreselerindeki kelâm öğretiminde bu eserin yerini tespit etmek için, *Tavâli'u'l-Envâr*'ın, şerh ve hâşiyelerinin ne zaman ve ne kadar süre Osmanlı medreselerinde okutulduğunu öğrenmeye çalışacağız. Daha sonra da Osmanlı Devletinde yaşamış ilim adamlarının, *Tavâli'u'l-Envâr* üzerine yaptığı çalışmaları araştırıp değerlendireceğiz.

Çalışmamızdaki hedeflerden biri de, el-Beyzâvî'nin kelâm kitabı *Tavâli'u'l-Envâr*'ın, diğer kelâm kitapları arasındaki konumunu belirlemektir. Bu amaçla çalışmamızın son bölümünde el-Beyzâvî'nin bu eserini, önce yazılmış olan Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassalıyla* ve kendisinden sonra yazılan Adûduddin el-Îcî'nin eseri *el-Mevâkıf* ile karşılaştırmayı uygun gördük. Burada yapacağımız çalışma, *Tavâli*'in bu eserlerle konuların dizilişi ve içerik açısından benzerliğini veya farklılığını ortaya koymaya odaklanacaktır.

Bu çalışmam sırasında, doktora eğitimi sürecinde bana her türlü kolaylığı ve yardımı sağlayan, teşvik edici ve anlayışlı yaklaşımlarından dolayı tez danışmanım sayın Prof. Dr. Mehmet EVKURAN hocama ve ufuk açıcı ve yol gösterici görüşlerini benimle paylaşma nezaketi gösteren sayın Prof. Dr. Hilmi DEMİR hocama teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

GİRİŞ

1. EL-BEYZÂVÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Hayatı:

Taceddin es-Sübkî'nin, künyesini Abdullah bin Muhammed bin Ali Ebû'l-Hayr el-Kâdî Nâsiruddin el-Beyzâvî¹ şeklinde zikrettiği el-Beyzâvî, şâfiî fikhına dair yazdığı *Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ* adlı eserinde kendini şu şekilde takdim etmektedir: “el-Kerîm Kâdî'l-Kudât ibnü'l-Kerîm Kadî'l-Kudât ibnü'l-Kerîm İmami'l-Milleti ve'd-din Abdullah ibni İmâmi'l-Milleti ve'd-dîn Ebi'l-Kasım Ömer bin Kadî'l-kudât es-Saîd Fahrüddin Muhammed ibnü'l-İmami'l-Mâzî Sadreddin Ebi'l-Hasen Ali el-Beyzâvî.”² Doğduğu yer olan bugünkü İran sınırları içindeki Şiraz'ın Beyzâ kasabasına izafeten “el-Beyzâvî” lakabını almıştır.³

Çocukluğu bu kasabada geçen el-Beyzâvî'nin babası, o zamanki Şiraz atabeyi Ebubekir bin Sa'd'a yakın kimselerden olup, kendisini Şiraz kadî'l-kudâtı yapmıştı. el-Beyzâvî'nin dedesi Muhammed de aynı şekilde bu makamda görev yapmıştır. el-Beyzâvî, dedesinin kendisine bir akîde kitabı yazdığını belirterek, ona minnettarlığını da bildirir. Aynı şekilde, büyük dedesi Ali el-Beyzavî'nin de zamanının âlimlerinden olduğunu belirterek, bu sebeple onu “imâmu'l-mâzî” olarak isimlendirir. Zamanının büyük şehirlerinden olan, doğduğu Şiraz'a nisbetle “Şirâzî” şeklinde de lâkaplandırılmıştır.⁴

Lakabından dolayı Kâdî Ebubekir el-Beyzâvî ve Kâdî Ebu Abdullah el-Beyzâvî ile karıştırılmış olup, bazen hangi kitabın, kime ait olduğu konusunda karışıklık olmuştur. Örneğin; Ebubekir el-Beyzâvî'ye ait olan *et-Tezkiretü fi'l-Fürû'* isimli eser, Bağdât'lı İsmail Paşa tarafından Nâsiruddin el-Beyzâvî'ye nispet edilirken, yine Kâtip Çelebi de, Nâsiruddin el-Beyzâvî'ye ait böyle bir eserin varlığından söz etmektedir.⁵

¹ Taceddin es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Tah: Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâu Kütübi'l-Arabî, Bask yy ts. C. VIII, s. 157.

² Kâdî Nâsiruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetva*, Tah: Ali Muhyiddin Ali Karadâğî, Beyrut 2008, C. I, s. 61.

³ Şehâbeddîn İbni İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, Tah: Abdulkadir el-Arnaûtî, Mahmud el-Arnaûtî, Beyrut 1991, C. VII, s. 685.

⁴ el-Beyzâvî, *Ğâyetü'l-Kusvâ*, C I, ss. 64-65.

⁵ Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'il-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâiretü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. C. I, s. 392; el-Beyzâvî, *Ğâyetü'l-Kusvâ*, s. 116.

Yine Ebubekir el-Beyzâvî'ye ait olan *et-Tabsîratü fi'l-Fıkh* ve *el-İrşâdu fi'l-Fıkh* eserleri de Şâkir Kütübî (H.Ö. 764) tarafından Nâsıruddin el-Beyzâvî'ye nispet edilse de,⁶ Sübkî gibi bazı âlimler, hatayı tespit ederek, bu eserlerin Ebubekir el-Beyzâvî'ye ait olduğunu ifade etmiştir.⁷

el-Beyzâvî'nin "Ebu'l-Hayr", "Ebû Saîd" ve "Ebû Muhammed" şeklinde künyeleri de vardır. Şiraz'ın Beyzâ kasabasında doğan el-Beyzâvî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber, çocukluğu Beyzâ'da geçmiştir. Babasının Şiraz kâdı'l-kudâtı olması sebebiyle, ailesiyle Şiraz'a gelen müellifimiz, hayatının büyük bölümünü burada geçirmiştir.

el-Beyzâvî'nin yaşadığı Hicri VII. asır, siyasi açıdan İslâm ülkelerinde büyük karışıklıkların yaşandığı bir dönemdir. Bu devirde zamanın en büyük İslâm devleti olan Abbasilerin iktidarı yıkılmış, İslâm'ın kültür merkezi durumunda bulunan önemli yerleşim bölgeleri Moğolların ve Tatarların işgaline uğramış, Abbasi hâkimiyetindeki bölgelerin siyasi bütünlüğü bozulmuş ve Abbasi Devleti parçalanma sürecine girmişti. İslâm dünyasının siyasî gücü doğuda Selçukluların; Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen'de Eyyubîlerin; Mağrib ve Endülüs'te Berberilerin; Fars ülkesinde ise Harizmîlerin ve Salgurlu Atabeglerinin elinde bulunuyordu. Moğol istilasının her tarafı yakıp yıktığı bir dönemde, Fars Salgurlu Atabeglerinin Moğollarla iyi geçinmesinden dolayı, İran bölgesinin korunaklı bir yer olması (ki Cengiz Hanın torunu tarafından yakın bölgede 1256 yılında bir Moğol devleti olan İlhanlı Devleti kurulacaktır) Şiraz ve Tebriz'i âlimlerce tercih edilen bir yer haline getirmiştir.⁸ Bu şartlarda el-Beyzâvî, birçok Ehl-i Sünnet âliminden ders alarak kendini geliştirmiştir. Böylece memleketinden ayrılmadan kendini yetiştirme imkânı bulmuştur.

İlk derslerini dedesinden alsa da, *Ğâyetü'l-Kusvâ* adlı eserinin mukaddimesinden zamanın önemli âlimlerinden olan babası Ömer b. Muhammed'den çeşitli fen bilimlerini, fikhî, fıkıh usulünü, mantık ve felsefeyi öğrendiğini biliyoruz. Şeyh Muhammed bin Muhammed el-Kütahtâî de onun ikinci hocası olarak zikredilir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen Muhammed bin Muhammed el-Kütahtâî'nin, zamanın Moğol sultanı Hülâgü'nün oğlu Ahmet Ağâ'ya yakın isimlerden olduğu, Sultan Ahmet

⁶el-Beyzâvî, *Ğâyetü'l-Kusvâ*, s. 116.

⁷ Taceddin es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, C. IV, s. 97.

⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî" DİA, İstanbul 1992, C. VI, s. 100.

Ağa'nın kendisinden etkilendiği ve cuma geceleri zikir ve ziyaret için yanına geldiği el-Beyzâvî tarafından zikredilir.⁹

Babasından başlayarak geriye doğru bir silsile ile ilminin kaynağını Hz. Peygambere (s.a.v.) kadar dayandıran el-Beyzâvî¹⁰, Nasîruddin et-Tûsî (H.672) ve Şehabeddin es-Sühreverdî (H.632) ile aynı tarihlerde ve yakın coğrafyada yaşamış bir âlimdir. Bunlarla arkadaşlık yapma ihtimalini değerlendiren Yusuf Şevki Yavuz, bu ihtimali düşük görmektedir. O'na göre, Hülâgü için bir rasathane yapan ve vezirlik görevinde de bulunan et-Tûsî H.656 yılı civarında, Hülâgü'nün yanında bulunmuş, bu tarihten itibaren Bağdat'a gidip ölene kadar (H.672) orada kalmıştır. el-Beyzâvî'nin ise, et-Tûsî'nin Bağdat'a gitmesinden önce, Şiraz'dan ayrılmadığı bilinmektedir. es-Sühreverdî'nin H.632'de vefat ettiği, el-Beyzâvî'nin ise, Şiraz'dan O'nun vefatından sonra çıktığı bilinmektedir. Dolayısıyla el-Beyzâvî'nin, hem Nasîruddin Tûsî ile hem de Şehabeddin es-Sühreverdî ile arkadaşlık yapmış olma ihtimali zayıftır.¹¹

Fahreddin eş-Şirâzi'den boşalan Şiraz başkadılığına tayin edilen el-Beyzâvî, bir müddet bu görevde kalarak talebe yetiştirmiştir. Tanınmış öğrencilerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

Kemaleddin el-Merağî, künyesi Ömer b. İlyas b. Yunus ebu'l-Kâsım es-Sûfî el-Merâğî'dir. H. 643 yılında Azerbaycan'da doğmuştur. Kaynakların ekserisi onun el-Beyzâvî'nin öğrencisi olduğunu zikreder. Âlimlerin çoğu el-Beyzâvî'nin tefsirindeki yorumlarını el-Merâğî yoluyla nakletmişlerdir.¹²

Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehanî, *Minhâc ve Tavâli 'u'l-Envâr*'ın şârihi Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdurrahmân el-İsfehânî'nin babasıdır.¹³

Ahmed b. Abdurrahmân el-Mevsilî'nin, el-Beyzâvî'nin öğrencisi olduğu, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfehanî tarafından rivayet edilmiştir.¹⁴

Ahmed b. Hasan Fahrüddin el-Cârberdî, sarf, nahiv ve tefsir usulü alanlarında eserler vermiştir. Adududdin el-Îcî'nin hocaları arasında sayılan Cârberdî, Kâdî el-

⁹el-Beyzâvî, *Ğayetü'l-Kusvâ*, s. 79.

¹⁰el-Beyzâvî, *Ğayetü'l-Kusvâ*, s. 75.

¹¹Yusuf Şevki Yavuz, agmd, ss. 100-101.

¹²el-Beyzâvî, *Kitâbu Misbâhu'l-Ervâh fî Usuli'd-Dîn*, Tah: Saîd Fûdi, Dâru'r-Râzî, Bsk yy 2007, s. 29. (Muhakkikin önsözünden) (Bu eser bundan sonraki dipnotlarda "Misbâh" olarak yazılacaktır.)

¹³ Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, Şam 1999, s. 47.

¹⁴*Misbâh*, s. 29.

Beyzâvî'nin talebelerinden olup, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına ve el-Beyzâvî'nin fıkıh usulü eseri olan *Minhâc*'ına bir şerh yazmıştır.¹⁵ Fıkıh ile ilgili olarak *Şerhu'l-Hâvî's-Sağîr*, nahiv ilmi ile ilgili *Şerhu'ş-Şafiyyeti li ibni Hâcib* isimli eserleri olup, H.746 yılında Tebriz'de vefat etmiştir.¹⁶

Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail ez-Zencânî, de el-Beyzâvî'nin öğrencisi olup, Şiraz'da yaşamıştır. Ailesi zamanında İran'ın büyük şehirlerinden olan Zencan'dan gelmiştir. Hükümdar elçisi olarak, birçok ülke gezmiştir. el-Beyzâvî'nin *Minhâc*'ına şerh yazmıştır. Şezerhân adlı bir eseri mevcuttur.¹⁷

Zeynuddin el-Henkî, Taşkoprîzâdenin bildirdiğine göre, el-Beyzâvî'nin öğrencisi, Adududdin el-Îcî de Zeynuddin el-Henkî'nin öğrencisidir.¹⁸

Müellifimiz, çeşitli ilim meclislerinde katıldığı münazaralarla ün kazanmıştır. Çağdaşlarından İbn Mutahhar el-Hillî ile yazılı münazaralarda bulunarak, ona karşı üstünlüğünü kabul ettirmiştir. Kadılık görevinde fazla titiz ve bir anlamda müsamahasız davrandığı için, bu makamdan azledilmesi üzerine, muhtemelen H.680'de (M.1281) Salgurluların yeni başşehri olan Tebriz'e gitmiştir.¹⁹

el-Beyzâvî, kadılığı tekrar almak için Tebriz'e gittiğinde, kalburüstü kimselerin katıldığı bir ilim meclisine rastgeldi ve meclisin gerilerinde bir yere oturdu. Bu sırada ders anlatan âlim, ince bir ilmî meseleden bahsetti. Orada bulunanlara, bu mesele ile ilgili bir soru sorarak cevap vermelerini istedi. Kimsenin o soruya cevap verebileceğini ummadığı için, eğer sorunun cevabını veremezlerse, hiç olmazsa soruyu anladıklarını göstermeleri için kendisine tekrar etmelerini istedi.

Ders anlatan âlim sözünü bitirince, el-Beyzâvî sorunun cevabı hakkında açıklama yapmaya başladı. Fakat soruyu soran âlim, el-Beyzâvî'ye; "Soruyu anladığına kalbim kanaat getirmediğçe seni dinlemem (sen önce soruyu bir anlat bakalım)" dedi. Bunun üzerine el-Beyzâvî, kendisine; "Soruyu lafız olarak mı yoksa mânâ olarak mı tekrar edeyim?" diye sorunca, soruyu soran âlim şaşırıldı. Çünkü böyle bir cevapla karşılaşacağını hiç tahmin etmiyordu. el-Beyzâvî'ye "Lafzıyla aynen tekrar edip anlat"

¹⁵ Tahsin Görgün, "*Adüduddin İcî*", DİA, İstanbul 1988, C. I, s. 411.

¹⁶ Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, s. 46.

¹⁷ Misbâh, s. 33-35.

¹⁸ Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-Saade ve Misbâhu's-Siyade*, Beyrut 1985, C. I, s. 195. (Taşkoprîzâde bu âlimin künyesini "Hebkî" olarak zikretmektedir.)

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, agmd, ss. 101-102.

deyince, O da aynı kelimelerle soruyu anlattı. Sonra, sorunun tertibinde bozukluk olduğunu izah etti. Soruyu doğru olan şekliyle düzeltip, cevabını da söyledi.

Sonra, o sorunun benzeri bir soru tertip edip, önceki soruyu soran âlimi, sorusunu cevaplamaya davet etti. Fakat el-Beyzâvî'nin tertipettiği soru, o âlime ağır geldi. Meclistikilerin arasında sultanın veziri de vardı ve bütün bunları izleyen vezir, el-Beyzâvî'yi yerinden kaldırtıp, yanına çağırdı. Ona; "Sen kimsin?" dedi. O da cevaben "el-Beyzâvî'yim, Şiraz'dan kadılık almak için geldim" dedi. el-Beyzâvî'yi beğenen vezir, kendisine ikramlarda bulunarak, kıymetli elbiseler hediye etti ve ihtiyaçlarını karşılayarak Şiraz'a Kâdî'l-Kudâtı (Temyiz Yargıcı) yaptı.²⁰

Kâtip Çelebi'nin naklettiği bir rivayete göre de, kadılık makamından alınan el-Beyzâvî, Tebriz'e gelerek hocası şeyh Muhammed el-Kütahtâî'den eski görevine tekrar iade edilmesi için, vezirden ricacı olmasını ister. Hocası da vezire kendisini göstererek "Şu yanındaki adam cehennemden seccade kadar bir yer talep etmektedir" diyerek kadılığa iade edilmesini istemiş, vezir de şeyhin emrini derhal yerine getireceğini söylemiştir. Hocasının sözünden çok etkilenen el-Beyzâvî makam mevkiden vazgeçmiş ve hocasının yanında kalarak onun da işareti ile tefsirini yazmıştır. Ölene kadar hocasından ayrılmayan el-Beyzâvî, Tebriz'de ölünce de hocasının kabrinin yanına defnedilmiştir.²¹

Kadı el-Beyzâvî'nin vefat tarihi hususunda farklı bilgiler mevcuttur. O'nun vefat tarihi ile ilgili olarak farklı görüşler öne çıkmaktadır. İlk görüşe göre el-Beyzâvî'nin vefat tarihi H.685 senesidir. Bu görüşte olanlar Kâtip Çelebi (M. 1609-1657), Salâhuddîn es-Safedî (H.Ö. 764), İbni Kesir (M. 1301-1373), Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî (H.Ö. 764) ve İbni Habîb (H.Ö.779)'dir.²² Bunlardan Kâtip Çelebi, el-Beyzâvî'nin H.685 yılında vefat ettiğini söyledikten sonra, adını vermeden bir kısım âlimin el-Beyzâvî'nin vefat yılı ile ilgili olarak H.692 yılını kabul ettiğini beyan etmiştir.²³ Taceddin es-Sübki (H.Ö.771), İbrahim el-Esnevî (H.Ö.

²⁰ Şemseddin Muhammed ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts, C. I, ss. 248-249; *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, C. VIII, ss. 157-158.

²¹ Ebu'l-Fidâ İsmail İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Tah: Riyaz Abdulhamit, Muhammed Hassan Abîd, Şam 2010, C. XV, s. 523; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saade*, C. II, s. 92; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. I, ss. 187-188

²² İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XV, s. 523; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. I, s. 186; İbni İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, C. VII, s. 685.

²³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. I, s. 186.

721) ve Bağdât'lı İsmail Paşa (M. 1839-1920) el-Beyzâvî'nin vefat tarihi olarak H.691 senesini bildirmektedirler.²⁴ Bunlardan Bağdât'lı İsmail Paşa isim vermeden müellifimizin vefat yılı olarak H.696 yılının da söylendiğini nakletmiştir.²⁵ MEB İslâm Ansiklopedisindeki “el-Beyzâvî” maddesini yazan Brockelmann da el-Beyzâvî'nin vefat yılı olarak H.685'i belirttikten sonra H.716 tarihinde vefat etmesinin de muhtemel olduğunu zikretmektedir.²⁶ Taşköprizade ise, el-Beyzâvî'nin ölüm tarihi olarak H.641 yılını kabul etmektedir.²⁷

Görüldüğü üzere el-Beyzâvî'nin vefat tarihi ile ilgili bilgiler muhteliftir. Ancak bunlardan H.685 senesi rivayetlerin çokluğu sebebi ile genel kabul görmüş, el-Beyzâvî'nin tahkik edilen eserlerinde muhakkiklerin de kullandığı gibi son dönem makale, madde ve kitaplarda da bu tarih kullanılmıştır.

1.2. İlmî Şahsiyeti:

el-Beyzâvî, tefsir usulü, tefsir, fıkıh usulü, fıkıh, Arapça, mantık konularında çok bilgili ve ileri görüşlü olmasının yanında aynı zamanda ibadete düşkün, salih, zâhid ve safî bir ilim adamı idi.²⁸ Eserlerini sayacak olursak:

1- Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl: Tefsir alanında yazmış olduğu eseridir. Başlıca kaynakları arasında Râgıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredat*'ı, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı yer alır. Sübkî, bu eseri ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşaf* isimli tefsirinden faydalanarak yazdığı muhtasar bir eser olarak anlatır.²⁹ el-Beyzâvî, kelimelerin iştikâkı ile taşıdıkları değişik anlamların tespitinde el-Müfredât'tan, fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve tabiat ilimlerinde *Mefâtihu'l-Ğayb*'dan; Kur'an'ın i'caz vecihleri, lafız ve terkiplerin edebî tahlili, lügat ve belâgat kaideleri, sûrelerin faziletlerine ilişkin rivâyetler ve Mu'tezile'nin görüşleri gibi konularda da *el-*

²⁴el-Bağdâdî İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn*, İstanbul 1951, C. I, s. 463; ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 249; İbni İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, C. VII, s. 686.

²⁵el-Bağdâdî İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, C. I, s. 463

²⁶Carl Brockelmann, “*Beyzâvî*” MEBİA, C. II, s. 593.

²⁷Taşköprizade, *Miftâhu's-Saade*, C. II, s. 92.

²⁸ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, C. VIII, s. 157.

²⁹es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, C. VIII, s. 157.

Keşşâf'tan faydalanmıştır. Bunlar arasında *el-Keşşâf*'tan fazlaca iktibaslar yaptığından *Envâru't-Tenzil*, bazı âlimlerce onun bir özeti olarak kabul edilmiştir.³⁰

el-Beyzâvî'nin tefsirinde genel olarak ez-Zemahşerî'nin tefsiri esas alınmasına rağmen, bazı işârî yorumlar da bulunmaktadır. Bilindiği gibi el-Beyzâvî, yukarıda anlattığımız bir rivayete göre, hayatının son dönemlerinde kadılığı bırakıp tasavvufa meyletmiş, şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'nin sohbetlerine devam etmiş ve hatta tefsirini de onun işaretiyle yazmaya başladığı rivayet edilmiştir. Böyle olunca, O'nun tefsirinde bulunan işârî yorumların sebebi ve kaynağı kısmen açığa çıkmaktadır. Ayrıca, el-Beyzâvî'nin ikinci dereceden kaynağı olan er-Râzî (v. 606/1209)'nin de tefsirinde işârî yorumlara yer verdiğini³¹ dikkate alırsak, el-Beyzâvî tefsirindeki işârî yorumların kaynağı büyük oranda anlaşılmaktadır. Öyleyse el-Beyzâvî, kısmen şeyhinin sohbetlerinden, kısmen de er-Râzî'nin tefsirinden ve başkalarının eserlerinden istifade ederek, eserinde işârî yorumlara yer verdiğini söyleyebiliriz.

Celâleddîn es-Süyûtî, el-Beyzâvî tefsiri üzerine yazmış olduğu *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr* adlı haşiyesinde, “Kâdî Nâsiruddin el-Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* isimli kitabı, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine yapılan muhtasarların efendisidir. Kâdî el-Beyzâvî, *el-Keşşâf*'ı kısaltmış ve bunda muvaffak da olmuştur. Mu'tezile inancı ile ilgili olan yerleri ortaya çıkarmış, bunları dirayetli bir şekilde yok etmiştir. Bozuk yerlerini ve mücadele konularını almamış, ayrıca kıymetli ilaveler de yapmıştır. Böylece bu tefsir, bir altın gibi ortaya çıkmış, gün ortasındaki güneş gibi şöhrat bulmuştur. İlim ehli kimseler, onu tartışmaya devam eder olmuş, onu anlatanlar, güzelliklerinden bahsetmiş, onu tanıyanlar inceliklerindeki lezzeti tatmışlar, âlimler ders vermek için ona yönelmişler, onu kabul edip, rağbet göstermişlerdir.” diyerek onu övmüştür.³²

el-Beyzâvî'nin tefsiri İslâm ilim hayatında kabul görmüş, yıllarca medreselerde okutulmuş bir eser olup, birçok defa basılmıştır. Osmanlı döneminde ileri gelen devlet adamlarının katıldığı “huzur dersleri” denilen üst düzey ilim meclisleri sırf bu tefsirin okutulması için kurulmuştur. Bu eserin İstanbul 1285, 1305, 1314; Kahire 1313,1320-

³⁰ İsmail Cerrahoğlu, “*Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*” DİA, İstanbul 1995, C. XI, s. 260,

³¹ Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, s. 43.

³² Celâleddîn Süyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, Suudi Arabistan Ümmü'l-Kurâ Ün. Doktora çalışması olarak Tah: Ahmet Hacı Muhammed Osman, H.1423-1424, s. 13. (Ayrıca muhakkik önsözünde tefsirle ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir.)

1321; İnan 1283; Lucknov 1269, 1873; Bombay 1869 baskıları mevcuttur. Ayrıca, bu eser üzerine 250 civarında şerh ve haşiyeye yazılmıştır. Bu şerhlerden de basılanları mevcuttur. İbnü't-Temcid haşiyesi 7 cilt halinde 1287'de İstanbul'da, Muhammed b. Mustafa el-Kucâvî Şeyhzâde şerhi 4 cilt halinde 1283'te yine İstanbul'da, Abdülhakim es-Siyalkûtî şerhi 1271'de yine İstanbul'da, el-Hacâfî şerhi 1283'te 8 cilt halinde Bulak'ta³³, İsmail b. Muhammed el-Konevî'ye ait çalışma da İbni Temcid haşiyesiyle birlikte basılmıştır.³⁴

Bugünkü Türkçe'ye ise Abdülvehhab Öztürk tarafından 5 cilt halinde, Şadi Eren tarafından 3'er ve 4'er ciltler halinde çevrilerek basılmıştır. Eserin 3-4-5'er ciltlik tahkikli Arapça neşirleri elektronik ortamda mevcuttur.

2- Havâssu'l-Kur'an: Müstakil bir eser olarak el-Beyzâvî'ye nispet edilen, ancak eserlerini zikreden kaynaklarda adına rastlanmayan bir eserdir. Sûrelerin faziletine dairdir. Süleymaniye Kütüphanesinde yazma halinde bulunmaktadır. (Halet Efendi, no: 800, vr. 213a-221a)

3- Nizamu't-Tevârîh: Hz. Âdem'den itibaren başlayarak 1275 yılına kadarki sürede yaşayan peygamberlerin ve halifelerin hayatlarının, Emevîler, Abbasiler, Samanoğulları Devleti, Saffârîler, Gazneliler, Selçuklular, Salgurlu Aatabegliği ve Moğollar dönemleri ile ilgili önemli olayların zikredildiği bir eserdir.³⁵ Bu eserin en önemli özelliği, Moğol devletini doğuşundan itibaren yükselmesi ve yaptığı istilâ açısından ayrıntılarıyla değerlendirmesidir. Dili Farsça olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası (Ayasofya, no: 3605) bulunan eser, Osmanlı padişahlarından III. Mehmed'in emriyle, Mustafa b. Abdurrahman tarafından *Enîsu'l-Mülûk* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu tercüme de Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur. (Hamîdiye, no: 890) Ayrıca, Bitlis'li Ebu'l-Fadl Mehmed Efendi de eseri Türkçe'ye çevirmiştir. Eser, Seyyid Mansur tarafından 1930 yılında Haydarabad'da Hindçe açıklamalarıyla neşredilmiştir. Eserin Arapça tercümeleri de mevcuttur.

³³ Matbaaları ile ünlü bir mısır şehridir. XIII. yüzyılda, Nil'in yatağını batıya doğru 1-1,5 km. kadar değiştirmesiyle terkettiği kumsallar üzerinde eski liman şehri Meks'in yerinde kurulmuştur. Günümüzde eski Kahire'nin 2 km. kuzeybatısında ve Nil nehrinin batı kıyısında yer alır.

³⁴ Carl Brockelmann, *agmd*, s. 593.

³⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, 1959; Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdi el-Beyzâvî*, s. 164.

4- Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetva: el-Gazâlî'nin *el-Vasîtu'l-Muhît bi Aktâri'l-Basit*'in muhtasarı şeklindeki şâfiî fikhına dair bir eserdir.³⁶ Muhyiddin Ali Karadâğî, tarafından tahkik edilerek 1982'de Kahire'de ve 2008 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Eser elektronik ortamda mevcuttur.

5- Minhâcu'l-Vusul ilâ İlmi'l-Usul: Fıkıh usulü kitabıdır. Bir mukaddime ve yedi bölümden müteşekkildir. Üzerine birçok şerh yazılmıştır.³⁷ Hafız Zeydeddin Abdurrahim bin Hüseyin el-İrakî'nin (H.806) içinde geçen hadisleri değerlendirdiği tahrici ile birlikte Mustafa Şeyh Mustafa tarafından tahkiki yapılarak 2006-2013 yıllarında Beyrut'ta, Şa'ban Muhammed İsmail tahkikiyle 2008'de Beyrut'ta, Selim Fehd Şeb'aniye tahkikiyle 2009'da Şam'da basılmıştır. Ayrıca H.1326/M.1908 yılına ait Kahire baskısı da mevcuttur. Eser elektronik ortamda mevcuttur.

6- Tuhfetu'l-Ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-Sünne: Bu kitap Ferra el-Begavî'nin (H.516) *Mesâbihu's-Sünne* adlı hadis kitabının şerhidir. Giriş kısmında İslâm ilimlerinin taksimi ve hadis usûlüne dair bilgilerin yer aldığı bu şerhte itikâdî ve fikhî mezheplerin farklı görüşleri belirtilir. Eserin birçok yazma nüshası vardır. (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no: 149; Fatih, no: 968; Hasan Hüsnü Paşa, no: 235) Eser elektronik ortamda da mevcuttur.³⁸

7- Lübbü'l-Elbâb fî İlmi'l-İ'rab: Osman bin Ömer bin Ebû Bekr İbni Hacib'in (H.646) nahiv konusunda yazdığı *el-Kâfiye* isimli eserinin muhtasarıdır. İbni Hacib'in zikretmediği nahiv kaidelerine temas ederek *el-Kâfiye*'nin eksiklerini tamamlamıştır. Bu esere Birgivî Mehmet Efendi (H.981) *İmtihanu'l-Ezkiyâ* adıyla bir şerh yazmıştır. Yine bu esere I. Mahmut zamanında Bâyezîd b. Abdulğaffar el-Konevî tarafından *Müdricü'l-Fevâid limâ Elhega bihî mine'z-Zevâid* adında bir şerh daha yazılmıştır. Bu eserde el-Beyzâvî'nin eseri şerh edilmekle yetinilmemiş, Birgivî Mehmet efendi'nin şerhi de eleştirilerek çeşitli itirazlarda bulunulmuştur. Ayrıca Muhammed b. Ali el-Kunyâtî el-Hindî (H.Ö.941) tarafından yapılmış *Hulâsatü'l-Kütüb* adında bir şerh daha vardır. el-Beyzâvî'nin bu eserin iki nüshası 640 ve 364 numara ile Kahire Mısır Kütüphanesi

³⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1192; ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1878; ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248.

³⁸ Eser Suudî Arabistan Ümmü'l-Gurâ Üniversitesi, Davet ve Kelâm Fakültesinde uzmanlık çalışması olarak Abdulaziz b. Mübarek Yahya Fehmî tarafından Tahkik edilmiştir. Kayıt no: 42688147.

nahiv bölümünde bulunmaktadır.³⁹ Eser şerhleriyle beraber elektronik ortamda da mevcuttur.

8. *Risale fi Ta'rifati'l-Ulûm ve Mevzûcâtihâ:* Dînî ve din dışı ilimlere ait tariflerin yapıldığı ve ilgili konularının açıklandığı risale, orta boy üç buçuk varaktır. Yazma halindedir. (Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi, no: 3668/ 14)

9. *Münteha'l-Münâ bi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ:* Bu eser bir giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Kitabın giriş bölümünde, Allah'ın zât ve sıfatlarının mahiyetini bilme hususunda insan aklının yetersiz kaldığı açıklanmıştır. Eserin birinci bölümünde Allah'ın doksan dokuz ismi ve anlamları hadis-i şerifler bağlamında ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise hadis-i şeriflerde zikredilmeyip, Kur'an'da ve diğer hadislerde geçen Allah'ın isimleri açıklanmaya çalışılmıştır. Eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa kitaplığında 428 numara ile mevcuttur. Eserle ilgili bilgi veren kaynaklar, eserin adını “*Münteha'l-Münâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*” şeklinde “fî” harf-i cerri ile vermektedir. Ancak eserin adı, edindiğimiz İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde Şehid Ali Paşa, 428 no'lu nüshasında kitabın adı aşağıdaki resminde görüldüğü gibi “bi” harf-i cerri kullanılarak yazılmış olup, kitabın adı yukarıda verdiğimiz şekildedir. Halid el-Cündî tarafından tahkik edilerek 2011'de Beyrut'ta basılmış olan eserin ilk sayfasının fotoğrafını aşağıda görebilirsiniz.

³⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1546; Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, ss. 170-171.

شرح أسماء الله الحسنى للعلامة القاضى البضاوى رحمه الله
تمهيد من شرح أسماء الله الحسنى وهو شرح من الله. وشرح
كلمة عزير الوجود



من كتبها ضعف عماد الليل
عزيم اسمعيل غفر الله له ولوالديه
وأحسن إليهم والجار بكافة
في شهر ربيع الثاني
والفنت
ثم صمد كبرياكاف من
الغنى عبد الحكيم
عبد الحكيم
على يد

هذا الكتاب من تصانيف
الشيخ العلامة القاضى البضاوى
رحمه الله تعالى وهو شرح
من أسماء الله الحسنى وهو
شرح من الله وهو شرح
كلمة عزير الوجود



Süleymaniye Kütüphanesi	
Kişi:	Behid Ali Paşa
Yeni No:	428
Eski No:	No.

10. Misbâhu'l-Ervâh fî Usûli'd-Dîn: Bir mukaddimesi ile üç bölümü olan bu eser kelâma dairdir. Mederese öğrencilerine yönelik olarak hazırlanmış bir kelâm kitabıdır. Müellifin kelâm ilmine dair yazdığı *Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr* isimli eserinin özeti şeklindedir. Mukaddimesinde bilgi kaynakları olan tasavvurlar ve tasdikler ele alınmıştır. Birinci bölümde mümkünât ve halleri, ikinci bölümde Allah'ın zâtı ile sıfatları, üçüncü bölümde de nübüvvet ile ilgili konular ele alınır. Saîd Fûdi tarafından tahkiki yapılarak 2008'de, Said Abdüllatif Fevde tahkiki ile de Şam'da basılmıştır. Eserin farklı baskıları elektronik ortamda da mevcuttur.

Bu eser, Ubeydullah b. Muhammed el-Fergâni tarafından “*el-izah*” adıyla şerhedilmiştir.

11. Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr: el-Beyzâvî'nin kelâm ilmine dair yazdığı en önemli eseridir. Araştırmamız boyunca da yararlandığımız başlıca kitaptır.

Bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelmektedir. Eserin mukaddimesinde kelâma ait temel prensipler, akıl yürütme ilkeleri, tanım ve özellikleri, bilgi kaynakları olan tasavvurlar ve tasdikler ele alınmıştır.

Birinci bölümde mümkünâttan üç bab halinde bahsedilmektedir. Birinci babta genel kavramlar, bilinenlerin kısımları, vücud-adem, kıdem-hudus, vücub-imbân, vahdet-kesret, illet-malul, ikinci babta arazlar, üçüncü babta ise cevherlerden bahsedilmektedir.

İkinci bölüm ilâhiyatla ilgili olup konu, üç bab halinde ele alınır. Birinci babta Allah'ın zâtı, ikinci babta Allah'ın sıfatları, üçüncü babta da Allah'ın fiilleri anlatılır.

Üçüncü bölümde de nübüvvet ile ilgili konular ele alınarak nübüvvetin yanı sıra haşr ve ceza, imâmet gibi semiyât konularına değinilir. Eser, Abbas Süleyman tarafından tahkik edilerek 1991 yılında Beyrut'ta, 2007 yılında da Kahire'de basılmıştır. Eserin bu baskısı elektronik ortamda da mevcuttur. Ayrıca eserin 1339 tarihli olarak Kahire baskısı da mevcuttur.

Çalışmamızın başında biz de bu eserin tercümesi için zaman harcadık. Ancak biz bitirmeden önce Prof. Dr. İlyas Çelebi'nin bu eseri tercüme ettiği duyularını aldık. Hocamızın bu çalışması *Tavâli'u'l-Envâr, Kelâm Metafiziği* adıyla Türkiye Yazma

Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından Arapçası ile beraber İstanbul'da 2014'te basılarak bu konudaki eksikliği gidermiştir.

Eser üzerine yazılan şerhler:

1- Ebu's-Senâ Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî'nin *Matâli'u'l-Enzâr alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr* adlı eseri Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin haşiyesi ile birlikte M.2008/H.1428'de basılmıştır. el-İsfehânî, H.674 yılında İsfehan'da doğmuş, H.749'da Mısır'da vefat etmiş, şafîî bir âlimdir. Bu eser, el-İsfehânî tarafından Memlûk Sultanı Nâsır Muhammed'e ithaf edilmiş olup, *Tavâli'* haşiyelerinin en önemlisi ve üzerine en çok çalışma yapılanıdır. Çalışmamız boyunca en çok istifade ettiğimiz kitap bu kitap olup, elektronik ortamda mevcuttur. Yazmaları ise Ezher-i Şerif Kütüphanesinde 2494, 6380, 6382, 7360, 27591, 33378, 44768, 48442; Kahire Mısır Kütüphanesinde 1117, 1186, 194; İskenderiyye Kütüphanesinde 2477, 3050, 3806, 1955 tescil numaralarıyla mevcuttur.

2- Kâdı Burhaneddin Abdullah İbn Muhammed el-İbrî el-Fergânî'nin (H.Ö. 743-M.Ö.1342) *Şerhu't-Tavâli'* isimli eseri, Mısır Kütüphanesinde 1878, 166, 100; İskenderiyye Kütüphanesinde 1779, 1951; Süleymaniye Kütüphanesinde 3044; İstanbul Üniversitesi Arapça bölümünde 4341 sicil numaralarıyla mevcuttur. Tebriz'li olan el-İbrî fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm ile ilgilenmiştir.

3- Celaleddin Muhammed bin Es'ad bin Sâdıgî ed-Devvânî'nin fıkıh kelâm ve mantık alanlarında eserleri vardır. Şiraz'da yaşamış, H. 928 yılında da ölmüştür. *Şerhu Dibâce* adında *Tavâli'* şerhi vardır. Eser bu isimle Süleymaniye Kütüphanesinde Reîsü'l-Küttâb, No:1147'de, İskenderiyye Kütüphanesinde ise *Şerhu Hutbetu't-Tavâli'* adıyla no: 152'de, *Hâşiyetü alâ Hutbeti't-Tavâli'* adıyla da no: 95'te kayıtlıdır.

4- Muhammed Es'ad el-Yemenî Bedreddin et-Tusterî' ye (H.Ö. 1332) ait *Kâşifu'l-Esrâr an Meânî Tavâli'i'l-Envâr* adında bir *Tavâli'* şerhi olup, bu yazma nüsha Süleymaniye Kütüphanesinde Köprülüzâde Fazıl Ahmed, No: 831'de mevcuttur.

5- Ubeydullah el-Aberî'nin *Şerhu't-Tavâli'i'l-Envâr* isimli eseri Nuruosmaniye Kütüphanesi 1762 numarada kayıtlıdır.

6- Hüseyin b. Muîniddin el-Meybezî'ye (H.Ö. 870) ait *Tavâli'* şerhi, Mısır Kütüphanesinde İlm-i Kelâm bölümünde 1383 numara ile kayıtlıdır.

7- Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî'ye ait *Levâmiu'l-Efkâr fi Şerhi't-Tavâli'i'l-Envâr* adındaki bu şerh, Mısır Kütüphanesinde, 146 numarada; İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi Laleli Kitaplığında 2297 numarada kayıtlıdır.

8- Siraceddin el-Halebî'ye ait (H.Ö. 850) *Şerhu't-Tavâli'* isimli eser, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümünde, No: 2940'da kayıtlıdır.

9- Ğıyâseddîn Mansûr'un (H.Ö. 949) *Şerhu't-Tavâli'* adlı eseri, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli Kitaplığı No: 2296'da kayıtlıdır.

10- Mevlâ Isâmuddîn İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî'nin (H.Ö.943) de bu eser üzerine bir şerhi vardır.⁴⁰

11- Mu'în b. Hasan'ın *Şerhu't-Tavâli'* adındaki eseri, Süleymaniye Kütüphanesi Hüsnü Paşa Kitaplığı No: 2904'te kayıtlıdır.

12- Abdussamed b. Mahmud el-Fârâbî (H.Ö.707) de bu eser üzerine basit bir şerh yazmıştır.

13-Şemseddin Leysî'nin (H.Ö. 888) *Şerhu't-Tavâli'* adındaki eseri Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Kitaplığı No: 1596'da kayıtlıdır.

14- İbni Şeyhi'l-Arabî e1-Mevsîlî'nin *Şerhu't-Tavâli'* adlı eseri, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kitaplığında 788 numaralı eserdir.

15- Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Kazvînî'nin de *Tavâli'* üzerine bir şerhi mevcuttur.

16- Muhyiddîn Tâlişî'ye ait olan *Şerhu't-Tavâli'i'l-Envâr* isimli eser, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığı No: 3052'de mevcuttur.

17- Ebu'l-Mehâmîd Nizâmî'nin *Şerhu't-Tavâli'i'l-Envâr'ı*, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Laleli Kitaplığında 2295 numarada kayıtlıdır.

18- Kâdî Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, H. 926 yılında vefat etmiş olup, faydalı bir şerh yazmıştır.⁴¹

19- Şemseddin el-İsferânî'nin (H.Ö.759) de bu eser üzerine bir şerhi vardır.

⁴⁰ Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, s. 157.

⁴¹ Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, s. 157.

Hâşiyeleri:

1- Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye ait (H.Ö. 816) *Hâşiye alâ Metâli'i'l-Enzâr* isimli eser, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Kitaplığı No: 2554'te kayıtlıdır. Bu eser el-İsfehânî'nin şerhi olan Matâli'in sonuna eklenerek basılmış olup, bu şekilde elektronik ortamda edinilebilir.

2- Sirâceddin el-Ermevî'nin (H.Ö. 1161) *Hâşiye ale'l-Matâli'*, isimli eseri Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi No:911'de kayıtlıdır.

3- Nasîruddîn el-Cillî'nin eseri *Hâşiye alâ Şerhu't-Tavâli'* Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Kitaplığı No: 1167'de kayıtlıdır.

4- Halil bin Hasan'ın eseri *Hâşiye ale'l-Matâli'*, Süleymaniye Kütüphanesinde 763 numara ile kayıtlıdır.

Burada zikredilen şerh ve haşiyelerin dışında Osmanlı Devleti zamanında da çok miktarda şerh ve haşiye yazılmıştır. Çalışmamızın bir amacı da el-Beyzâvî'nin Osmanlı kelâm geleneğindeki yerini belirlemek olduğundan, Osmanlı devrinde telif edilen bu eserleri tezimizin ilgili bölümünde yazmayı uygun gördük.

Kaynaklarda el-Beyzâvî'ye nispet edildiği halde günümüze kadar ulaşmayan eserlerde şunlardır:

el-İzah fî Usûliddin: el-Beyzâvî'in kelâm ilmine dair yazdığı eserdir.⁴² Misbâhu'l-Ervâh'ın şerhi niteliği şeklinde olduğu düşünülmektedir.⁴³

Şerhu Matâli'i'l-Envâr: Sirâceddin el-Urmevî'nin mantığa dair eserinin şerhidir.⁴⁴

Mirsâdu'l-Efham ila Mebâdi'i'l-Ahkâm: Fıkıh usulü alanında İbni Hâcib'in Muhtasar'ına yaptığı şerhidir.⁴⁵

Şerhu'l-Minhâc: Kendi eserine yaptığı şerhtir.⁴⁶

Şerhu Mukaddimeti İbni Hâcib: Fıkıh usulüyle ilgilidir.⁴⁷

⁴²ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248.

⁴³ Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdî Beyzâvî*, s. 150.

⁴⁴ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248.

⁴⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C. II, s. 1655.

⁴⁶ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248.

Ta'lik alâ Muhtasari İbni Hâcib: Fıkıh usulü ile ilgili bir eserdir.

Şerhu'l-Mahsul min İlmi'l-Usûl: Fahreddin er-Râzî'ye ait fıkıh usulü kitabına yazdığı şerhtir.⁴⁸

Şerhu Müntehâbi'l-Mahsul fi'l-Usûl: Fahreddin er-Râzî'ye ait fıkıh usulü kitabına yazdığı şerhtir.⁴⁹

Muhtasar fi'l-Hey'e: Astronomiye dair bir eserdir.

Şerhu'l-Fusuli li't-Tûsî: et-Tûsî'nin, astronomiye dair olan eserinin şerhidir.

Şerhu'l-Kâfiye: İbni Hâcib'in nahiv kitabına yazdığı şerhtir.⁵⁰

Şerhu't-Tenbih: Ebu İshak eş-Şirâzî'nin fıkha dair eserinin şerhidir. Dört ciltten oluşmaktadır.⁵¹

et-Tezhib ve'l-Ahlâk: Tasavvufa dair bir eserdir.⁵²

2. YAŞADIĞI DÖNEMDE FİKRÎ VE SİYÂSÎ ORTAM

2.1. Siyâsî Ortam:

Doğum tarihi bilinmeyen el-Beyzâvî'nin, vefat tarihi ile ilgili bilgilerin muhtelif olduğunu daha önce belirtmiştik. Hicrî 685 yılı ise genel kabul görmüş, el-Beyzâvî'nin tahkik edilen bütün eserlerinde muhakkiklerin de kullandığı gibi son dönem makale, madde ve kitaplarda da bu tarih benimsenmiştir.

Ölüm tarihi olarak H. 685 yılını alıp, ortalama 100 yıl yaşadığını varsaysak, el-Beyzâvî'nin Hicrî 585-685 yılları arasında yaşadığını söyleyebiliriz. Bu zaman aralığının mîlâdî karşılığı olarak yaklaşık, 1186-1286 yılları olduğunu söyleyebiliriz.

el-Beyzâvî'nin hayatının çoğunun geçtiği Şiraz, İran'ın güneyinde Fars idarî bölgesinin ortasında, İran körfezini kuzeyde İsfahan, Kum, Hemedan ve Rey, doğuda

⁴⁷ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248.

⁴⁸İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XV, s. 523.

⁴⁹ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248; İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XV, s. 523.

⁵⁰ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, s. 248; İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XV, s. 523.

⁵¹İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XV, s. 523.

⁵²el-Beyzâvî, *Ğayetü'l-Kusvâ*, C. I, s. 114; Y. Şevki Yavuz, *agmd*, s. 102.

Yezd ve Kirman gibi şehirlere bağlayan tarihî ticaret yolu üzerinde, denizden yaklaşık 1.600 m. yükseklikte ve Zağros dağları arasındaki bir düzlükte yer almaktadır.⁵³

Şiraz, Hz. Ömer döneminin sonlarına doğru Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Osman b. Ebu'l-Âs tarafından fethedilmiştir. H.255 (M.869) yılında Saffârîler'in hâkimiyetine giren Şiraz, bu hânedanın merkezi olmuştur. H.322'de (M.934) Büveyhîler'in egemenliğine geçmiş ve Adudüdevle zamanında zenginleşip imar edilmiştir. Bahâüdevle tarafından başşehir yapılan Şiraz'ın etrafı, Ebû Kâlicâr devrinde surlarla çevrilmiştir. Şehir H.448'de (M.1056) Şebânkâre emîri Fazlûye'nin, H.454 (M.1062) yılında da Selçuklu hânedanından Kirman hâkimi Kavurd Bey'in idaresine girmiştir. Tuğrul Bey'in ölümünden sonra Selçuklu tahtını ele geçiren Sultan Alparslan, kardeşi Kavurd Bey'in güçlenmesinden çekinip, Şiraz ve çevresinin idaresini tekrar Fazlûye'ye vermiştir. XII. yüzyılın ilk yarısında şehri yöneten Celâleddin Çavlı, Karaca Sâkı, Mengüpars ve Bozaba gibi güçlü Selçuklu emîrleri de Şiraz'da önemli imar faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Şiraz ve çevresi, Irak Selçuklu Devleti'nin zayıflamaya başladığı dönemde, Salgurlu Atabeglerinin yönetimine geçmiştir.⁵⁴

el-Beyzâvî'nin yaşadığı dönemde İran'ın Şiraz şehri (ki bu bölge İran'ın Fars Bölgesi olarak da isimlendirilir) Oğuzların Üçoklar boyuna mensup Salgur veya Salur boyu tarafından kurulan ve Selçuklu devlet yapısına sahip bir devlet hâkimiyetinde idi. Miladi 1147-1284 yılları arasında hüküm süren Salgurluların başta bulunan hükümdarı için "atabeg" ünvanı kullanıldığı için tarihte "Salgur Atabegleri" olarak anılmışlardır. el-Beyzâvî'nin babası, Atabeg Ebubekr zamanında kadı'l-kudatlık yapmış bir devlet adamıdır. Müellifimiz, bölgeye Salgur atabeglerinin hâkim olduğu yıllarda doğmuş ve ölmüştür. el-Beyzâvî'nin hayatının kahr ekseriyetinin geçtiği yer olan Şiraz, Salgurluların başkentliğini yapmış bir şehirdir.

M.1147-1284 yılları arasında hüküm süren Salgurlu hanedanının atabeglerini ve yönetimde kaldıkları tarihleri şöyle sıralayabiliriz:

1) Atabeg Sungur (H.543-556/M.1148-1161): Selçukluların Fars hâkimi Melikşah'ı yenip, Şiraz'ı ele geçirmiş, böylece Salgurlu hanedanının temellerini atmıştır.

⁵³ Osman Gazi Özgüdenli, "Şiraz", DİA, İstanbul 2010, C. XXXIX, s. 182.

⁵⁴ Özgüdenli, agmd, s. 182.

- 2) Atabeg Zengi (H.556-574 / M.1161-1178/9)
- 3) Atabeg Tekle (H.574-594 / M.1178/9-1197/8)
- 4) Atabeg Sa'db. Zengi (H.594- 13 Zilkade 623 / M.1197 - 5 Kasım 1226)
- 5) Atabeg Ebu Bekr (H.13 Zilkade 623-5 Cumâdâ 658 / M.5 Kasım 1226-18 Mayıs 1260)
- 6) Atabeg Muzaffereddin II. Sa'd (Yönetime geldikten 12 gün sonra ölmüştür.)
- 7) Atabeg Adududdin Muhammed (H.5 Cumâdâ 658-6 Muharrem 661 / M. 30 Mayıs 1260-20 Kasım 1262): Yaşı küçük olduğundan, naibliğini annesi Bibi Terken Hatun yapmıştır.
- 8) Atabeg Muzaffereddin Muhammed Şah b. Salgur Şah (H.6 Muharrem 661–662 / M.20 Kasım 1262 – 1263): Hükümet süresi 8 aydır.
- 9) Atabeg Muzaffereddin Selçuk Şah (H. 662- 664 / M.1263-Şubat 1264)
- 10) Atabeg Abiş Hatun (H. 664-11 Zilkâde 685 / M. Şubat 1264-29 Aralık 1286): Abiş Hatun döneminde, devlet tamamen Moğol hâkimiyetinde idi. Abiş Hatun'un vefatı ile de Salgurlu hanedanı hâkimiyeti sona ermiştir.⁵⁵ Abiş hatunun vefat ettiği H.685 yılı aynı zamanda müellifimiz Kâdî el-Beyzâvî'nin de vefat yılıdır.

el-Beyzâvî'nin kadılıktan azledildikten sonra, hakkını aramak amacıyla Tebriz'e gittiğini ve bir süre orada kaldığını biliyoruz.⁵⁶ Şiraz ile Tebriz arasının 1553 km olduğu ve bugünkü şartlarla yaklaşık ondört saat sürdüğü⁵⁷ düşünüldüğünde müellifimizin çok uzun ve meşakkatli bir yolculuk geçirdiğini söyleyebiliriz.

Tebriz, milâdî VII. yüzyılın sonlarında kurulduğu düşünülen bir şehir olup başlangıçta bir köy manzarası arzederken Abbasi halifesi Mütevekkil zamanında (M. 847-861) Revâd el-Ezdî ve oğullarının merkezi olarak müstahkem bir şehir görünümü kazanmıştır. M.885–929 yılları arasında, Azerbaycan'a Sâciler'in sahip olmalarıyla, Tebriz şehri de Sâciler'in hâkimiyetine girmiştir. M.937'den sonra Müsâfiriler, sonra da Revvâdiler Tebriz'e hâkim olmuşlardır. Tebriz XI. yy'ın sonlarından itibaren ise, Türk

⁵⁵ Merçil, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri*, TTK Yay, Ankara 1997, ss. 208-213

⁵⁶ ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, C. I, ss. 248-249; es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, C. VIII, ss. 157-158.

⁵⁷ Wilhelm Barthold, *Azerbaycan ve Ermenistan*, Ankara Ün. DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, Çev. İsmail Aka, C. VIII, S. 14, s. 79.

memlûkû Ak Sungur ve oğulları tarafından idare edilecektir. M.1055'te Tuğrul Bey tarafından alınan Tebriz, Selçuklular devrinde büyük bir önem kazanmıştır. Daha sonra Irak Selçuklularının hâkimiyetine giren Tebriz, M.1120'de Gürcülerin akınına uğramıştır. Şehir, M.1139'da Kara Sungur'un eline geçtiyse de, kısa bir süre sonra Azerbaycan Atabegliği'nin kurucusu İldeniz, bütün Azerbaycan'ı ele geçirmiştir. Tebriz, Atabeg Kızıl Arslan devrinde (M.1186-1191) Azerbaycan'ın merkezi olmuştur. Sultan Celaleddin Harzemşah, M.1225'te Tebriz'e gelerek atabegler hanedanına son vermiş fakat şehir, kısa süre sonra, M.1230'da Moğolların eline geçmiştir.⁵⁸

İran'ın Fars bölgesindeki Salgurlu Atabeyliği ile bölgede hâkim olan Üçoklar, İkinci Sa'd'ın kızı Abiş Hâtun'un H.685, M.1286 senesinde (el-Beyzâvî ile aynı yıl) ölmesiyle hâkimiyeti kaybetti ve bölge, resmen Moğol idaresi altına girdi. Fars Atabegleri doğrudan doğruya Moğol hâkimiyeti altına girdikleri bu tarihe kadar 138 yıl hâkimiyetlerini sürdürdüler. Bu durumda, el-Beyzâvî'nin 100 yıl yaşadığını düşünsek bile, hayatının tamamının bölgeye Salgurluların hâkim olduğu bir dönemde geçtiğini söyleyebiliriz.

Moğolların, Harezmsahları tarih sahnesinden silmesiyle, Salgurlular tamamen Moğolların güdümüne girmiştir. Hâkim buldukları Basra Körfezi ve buradaki Kays adası sayesinde, buradan geçen Hindistan-Çin ticaret yolunu da denetleyen ve bu sayede zenginleşen Salgurlular,⁵⁹ ileri görüşlü siyasetleri sayesinde bölgelerini uzunca bir süre Moğol istilasından korumuşlardır. Gittiği her yeri talan eden Moğolların zulmünden kaçan edebiyatçı, ilim ve din adamı için en güvenli sığınak Salgur başkenti Şiraz olmuştur. Salgurlu atabeglerinin ilmi ve ilim adamını himaye etmeleri sayesinde başkent Şiraz, bir ilim ve kültür merkezine dönüşmüştür.⁶⁰

Selçuklu Devleti, hâkim olduğu sahaları vasıtalı ve vasitasız olmak üzere iki şekilde yönetmiştir. Vasitasız yönetilen yerler, merkezden atanan valiler yoluyla yönetilirken, vasıtalı yönetilen yerler ise, vasal hükümdarlar tarafından yönetiliyordu. Her vasal devlet de, Büyük Selçuklu Devleti'nin küçük modeli olup, ayrı ayrı devlet teşkilatına sahipti. Salgurlular ilk önce Selçuklulara, daha sonra da Harzemşahlara ve Moğollara tâbi olmuşlardır. Salgurlular, bazen dolaylı bazen de direk olarak bağlı

⁵⁸ Cihat Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, Ankara Ün. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, ss. 12-14.

⁵⁹ Bertold Spuler, *İran Moğolları*, Çev. Cemal Köprülü, TTK Yay, Ankara 1987, s. 158.

⁶⁰ Erdoğan Merçil, a.g.e, s. 213.

oldukları, bazen de tamamen ayrı oldukları Selçuklularla aynı devlet yapısı ve geleneğine sahiptiler.⁶¹

2.2. Fikrî Ortam:

Her ne kadar Salgurlular zamanında yaşasa da Kâdî el-Beyzâvî'nin içinde yetiştiği ilmî ve fikrî ortamı anlamak için, Büyük Selçuklu ilim geleneğini iyi tahlil etmek gereklidir. Çünkü Salgurlular, dönemin diğer atabeglikleri gibi, hem devlet yapısı hem de ilmi gelenek açısından Büyük Selçuklularla aynı yapıda idi. Dolayısı ile Büyük Selçuklu dönemi ilmî yapının bilinmesi, el-Beyzâvî'nin içinde yetiştiği ilmî geleneğin bilinmesi açısından önemlidir.

İslam'ın ilk dönemlerinden Osmanlı dönemine kadarki süre zarfında, eğitim öğretim ve medreseler hakkında özet bilgi, çalışmamızın son bölümünde verilecektir. Bu sebeple, Salgurlu eğitim kurumlarına örneklik teşkil eden, Selçuklu eğitim kurumları olan medreseler konusuna girilmeyecektir.

Siyâsî, askerî, sosyal yapı bakımından, Büyük Selçuklularla aynı yapıyı taşıyan Salgurlu Atabegliğinde de Nizamiye medreselerine benzer medreseler vardı. Salgurlu atabegleri, kültür ve imar faaliyetlerine büyük önem vermiştir. Özellikle Şîrâz'da mescitler, ribatlar ve hastaneler yapılmış, şehir, bağ ve bahçelerle süslenmiştir. Atabeg Sungur'un, Şîrâz'da yaptığı ilmî eserlerin başında, kendi adına inşa ettirdiği Sunguriye Medresesi gelmektedir. Ayrıca, Atabeg Sa'd'ın yaptırdığı en önemli eserlerden ve ilmî merkezlerden biri, bugün de Şîrâz'da varlığını koruyan Mescid-i Nev veya Mescid-i Atabegi adıyla meşhur Câmî-i Cedîd-i Şîrâz'dır. Vezir Amideddîn Ebû Nasr da kendi adına izâfeten, Âmidiyye adıyla meşhur bir medrese yaptırmıştır. Terken Hatun da oğlu Atabeg Muhammed adına, Adûdiyye medresesini yaptırmıştır.⁶²

Bu bölgede yaşayan dönemin din adamı ve fakihlerini ise kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

⁶¹ Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yay, Ankara 1993, s. 97.

⁶² Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, TTK Yay, Ankara 1991, ss. 131-135.

a. *Ebu'l-Mübarek Abdulaziz b. Muhammed b. Mansur b.İbrahim el-Ademî*: Dönemin meşhur bir imâm, mutasavvıf, hadisçisi olup, her gün Mescid-i Nev'de (Câmi-i Cedîd-i Şîrâz) hadis dersleri verirdi.

b. *Zeyneddin Muzaffer b. Rûzbihan b. Tahir er-Rabâî*: Mescid-i Nev'de dini dersler veren Salgurlu Atabeglerinin hocası, mutasavvıf, vaizdir.

c. *Rûzbihân el-Baklî*: Rûzbihâniyye tarikatının kurucusu olan din âlimidir.

d. *Ebu'l-Feth en-Nîrîzî*: Atabeg Sa'd zamanı medrese hocalarından olup, dönemin önemli din âlimlerindedir.

e. *Ebu'l-Kasım Abdurrahim es-Servistânî*: Atabeg Ebubekr zamanı Şiraz medresesi müderrislerindedir.

f. *Kâdî Sirâceddin Ebu'l-İzz el-Fâilî*: Şiraz'da 40 yıla yakın süre kadılık yapan, Rûzbihâniyye tarikatı mensubu Şiraz müderrisidir.

g. *Kâdî Şerefuddin Muhammed*: Atabeg Sa'd zamanı Şiraz kadılarında olup, zamanının zenginlerindedir.

ğ. *Şihâbuddin Fazlullah Tûde Puştî*: Atabeg Ebubekr zamanı Şiraz fakih ve muhaddislerindedir.

h. *Sadreddin Ebu'l-Meâlî el-Muzaffer*: İlim ve fetvada döneminde tek olan ve Atabeg Ebubekr'in de müridi olduğu fakihdir. 64 kadar Arapça, Farsça eseri vardır.

ı. *Emir Asleddin Abdullah*: Dönemin hadis âlimi ve vaizdir.

i. *Fakih Müşerrefeddin*: Atabeg Sa'd dönemi şafii fakihlerinden olup, parasıyla bir medrese ve bu medreseye vakıflar yaptırmıştır.

j. *İzzeddin Mevdûd*: Dönemin meşhur mutasavvıflarındandır.

k. *Kadı Cemaleddin Ebûbekr*: Fars'ın kadı'l-kudâtı, zamanının büyük âlimlerindedir.

l. *Kadı Mecdeddin İsmail*: Atabeg Sa'd zamanında Fars'ın kadı'l-kudâtlığını yapmış devrin allâmelerindedir.

m. *Fakih Saîneddin Hüseyin*: Şehabeddin es-Sühreverdî tarikatı üyesi olan ve yıllarca ders veren ve eserler yazan âlim olup, eserlerinden en mühimi *Tarih-i Meşâyih-i Fars* 'tır.

n. *Ali b. Bozkuş*: Türk asıllı zengin, tüccar ve meşhur mutasavvıftır.

o. *Ebu İshak Şirazî*: Nizamiye medreselerinin ilk hocası, dönemin değerli âlimidir.

p. *Şerefüddîn Abdullah b. İzziddîn Fazlillâh b. Ebî Naîm-i Yezdî el-Vassâf*: (H.655-730/M.1255-1329/30) Salgurlular devrinde yetiştirilmiş meşhur tarihçi, bürokrat ve ediptir. Eserlerini, Salgurlu devletini yıkan Moğollar zamanında vermiştir.⁶³

Bu dönemde dinî ilimler yanında, Fars edebiyatı açısından da büyük gelişmeler olmuştur. M.1257 yılında Atabeg Ebubekir adına *Bostan*, oğlu II. Sa'd için de M.1258 yılında *Gülistân* isimli eserini yazan Sa'd-i Şîrâzî (M.1213?-1292) bu dönemde yaşamıştır. Sa'dî'nin babasının, Atabek Sa'd b. Zengî'nin hizmetinde bulunduğu sırada ölmesi sebebiyle, atabeg Sa'd onu himayesine almış, bundan dolayı da şair Sa'dî mahlasını almıştır. Onun şahsi gayreti veya atabegin tavsiyesi, onu Bağdad'a eğitim almaya sevk etmiştir. İlim tahsili tamamlayıp Şiraz'a döndükten sonra, memleketi hakkında anlattıklarından ülkenin adaletle yönetildiği, ilme ve ilim adamlarına önem verildiğini, halkın mutlu bir yaşam sürdüğünü⁶⁴ anlıyoruz. Mecd-i Hemger, Şemseddin Muhammed b. Kays er-Râzî, Kemâleddîn el-İsfehânî, Hümâm-ı Tebrîzî, atabeglerin ihsan ve himayesine mazhar olan sûfî, edip, âlim ve şairlere örnek olarak verilebilecek diğer şahsiyetlerdendir.

Moğol istilasının her tarafı yakıp yıktığı bir dönemde, Fars Salgurlu Atabeglerinin, Moğollarla iyi geçinmesinden dolayı, İran bölgesi korunaklı bir yer haline gelmiştir.⁶⁵ Salgurluların izlediği akıllı siyaset sayesinde, yağma ve baskıya maruz kalmayan bu bölge, ilim adamlarınca tercih edilen bir bölge olmuştur. el-İsfehânî, eş-Şîrâzî, et-Tebrîzî, el-Beyzâvî, el-Îcî, el-Cürcânî gibi lâkaplar düşünüldüğünde, İslâm ilim hayatında Salgurlu etkisinin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz.

⁶³ Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, ss. 135-140.

⁶⁴ Şeyh Sa'd-i Şîrâzî, *Bostan-Gülistan*, Çev. Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul 1980, s. 8.

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, *agmd*, s.100.

İşte müellifimiz el-Beyzâvî de, siyasi açıdan da Salgurlu atabeglerinin yönettiği, Eş'arî-Şafîî geleneğin daha baskın olduğu, Selçuklu ilim geleneğinin etkisini sürdürdüğü böyle bir ortamda yetişmiş bir âlimdir. el-Beyzâvî döneminin tarihi olaylarını da takip etmiş, *Nizamüt-Tevârih* isimli kitabında bunları yazmıştır. Yazdığı bu tarih kitabında, Selçuklular ve Moğollarla ilgili tarihî olaylar anlatılırken, Fars Salgur Atabegler dönemi özet olarak anlatılmıştır. Hayatını geçirdiği Salgurluları muhtasar olarak anlatması, onun Salgurlu atabeglerine olan kırgınlığının göstergesi olarak yorumlanabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-UMÛRU'L-ÂMME

1. Tasavvur, Tasdik, Bilgi:

el-Beyzâvî'ye göre, bilgimizin kaynağı tasavvurlarımız ve tasdiklerimizdir. Bir şey hakkında herhangi bir hüküm vermeksizin düşünmeye tasavvur denir. Bir şey hakkında hükümlerden biri ile hükmedildiği zaman ise, bu durum tasdik olarak isimlendirilir.⁶⁶

Tasavvur ve tasdikler bilgiyi elde etme yolları olup bedîhî (apaçık) ve kesbî (kazanılan) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bedîhî bilgi, ortaya çıkması için akıl yürütme ve tefekküre ihtiyaç duyulmayan, zorunlu ve apaçık olarak zihinde beliren bilgidir. “Varlığı ve yokluğu düşünmek” ve “Yoklukla varlık, aynı anda, aynı mahalde bulunmaz” demek, bedihî bilgiye örnektir. Kesbî bilgi ise, ortaya çıkması için akıl yürütme ve tefekküre muhtaç bilgi olup, “Melekleri ve cinleri düşünmek”, “âlemin hudûsuna ve yaratıcının kıdemine hükmetmek” kesbî bilgiye örnek olarak verilebilir. Tasavvurlarımız veya tasdiklerimiz tamamen ve sürekli olarak bedîhî kesbî olamaz. Eğer tasavvurlarımız veya tasdiklerimiz sürekli olarak bedihî olsaydı, bildiğimiz hiçbir şeyi unutmazdık veya düşünerek hiçbir bilgiye ulaşamazdık. Çünkü sonradan kazanılan (kesbî) nazârî bilgi, geçmişte bildiğimiz şeylere dayanır. Eğer, tasavvurlarımız veya tasdiklerimiz sürekli olarak kesbî olsalardı, bu kez de her bilinen, önceki bir bilinene bağlı olurdu ki, bu da devr ve teselsülü gerektirdiği için muhaldir.⁶⁷

er-Râzî'nin de, bilginin kaynağını tasavvur ve tasdikler diye ikiye ayırdığını görüyoruz. Ona göre de, tasavvur ve tasdik arasındaki fark, doğrularak bir hükümde bulunmaktır.⁶⁸ Tasavvur ve tasdiklerin bedihî ve kesbî olması konusuna da değinen er-Râzî, bunların tamamen bedîhî veya kesbî olamayacağını belirterek aksi durumda

⁶⁶Kâdî Nâsıruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metali'i'l-Enzâr*, Tah: Abbas Süleyman, Beyrut 1991, s. 55. (Bu eser bundan sonraki dipnotlarda “*Tavâli*” olarak yazılacaktır.)

⁶⁷*Tavâli*, s. 55.

⁶⁸Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarı'l-Mütekaddimîn ve'l-Mute'ahhirîn mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn*, Tah: Tâhâ Abdurraîf Sa'd, Ezher, Baskı yy. ts, s. 16. (Bu eser bundan sonraki dipnotlarda “Muhassal” olarak yazılacaktır.)

teselsül oluşacağını söylemektedir.⁶⁹ Buna göre, bu konuda müellifimizin er-Râzî ile paralel düşündüğünü söyleyebiliriz.

el-Beyzâvî'nin, *Tavâli 'u'l-Envâr*'ına şerh yazan Mahmud b. Abdurrahmân el-İsfehânî'nin, meseleyi biraz daha derinleştirerek, akıl yürütmeyi irdelediğini görüyoruz. O, bir şey hakkında akıl yürütmenin, o şeyin özünün gerektirmediği tüm arızî özelliklerden uzak olarak idrak etmek olduğunu, bu idrakin de müdrikte dört mertebede gerçekleştiğini ileri sürer: Hissetmek, tahayyül, tevehhüm ve taakkul. Hissetmek, bir şeyi ilişkili olduğu arızî ve maddî özelliklerle madde var olduğu müddetçe kavrama yeteneği olup, algılayan ve algılanan arasında özel bir ilişkidir. Tahayyül, bir şeyi ilişkili olduğu arızî ve maddî özelliklerle algılamak olup, algılananın varlığını ve özel bir koşul gerektirmez. Tevehhüm de hissedilenle ilişkili olarak cüzî, tam olmayan bir idraktır. Taakkul ise, bazı âlimlerce özel bir hissetmeyle oluşan algılama olarak kabul edilmiştir. Hissetmek, tahayyül, tevehhüm ve taakkulden her biri bilmenin aşamalı olarak çeşitleridir.⁷⁰

Müellifimizin ve el-İsfehânî'nin “Şeyh” olarak isimlendirdiği İbni Sînâ ise, bir şeyin iki yönden bilinebileceğini söyler. Birincisi, sadece tasavvur edilmesidir. Öyle ki o şeyin ismi olup da, bu isim telaffuz edildiğinde onun anlamı hemen zihinde canlanır. Bununla birlikte orada bir doğru ve bir yanlış yoktur. Mesela “insan” denildiğinde veya “şunu yap” denildiğinde sana söylenen bu şeylerin anlamını bildiğin zaman o anlamı tasavvur etmiş olursun. İkincisi ise, tasavvurla birlikte bir tasdik bulunmasıdır. Mesela “her aklık arazdır” denildiğinde, sen sadece bu sözün anlamını tasavvur etmekle kalmazsın, aynı zamanda onun öyle olduğunu da tasdik edersin. Her tasdik, bir tasavvurla birlikte var olur, ancak aksi geçerli değildir. Yani tasavvur, tasdikle beraber bulunmak zorunda değildir. Aynı şekilde, bir şeyin bilinmemesi de, tasdik ve tasavvur olmak üzere iki yönde gerçekleşir. Bunların her birinin bilinmesi de kesb (kazanım) ile mümkün olur.⁷¹

⁶⁹er-Râzî, *Muhassal*, s. 19.

⁷⁰Ebu's-Senâ Şemseddin b. Mahmud b. Abdurrahmân el-İsfehânî, *Matâli 'u'l-Envâr alâ Metni Tavâli 'i'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübî, Bask yy. 2008, s. 7. (Bu eser bundan sonraki dipnotlarda “Matâli” olarak yazılacaktır.)

⁷¹Ebü Ali İbni Sînâ, *eş-Şifâ (Mantığa Giriş)*, Çev: Ömer Türker, İstanbul 2013, s. 11; *Matâli*, s. 7.

İlk dönem kelamcılarının da kitaplarının ilk bölümlerinde, ilmin ne olduğunu tartıştıklarını görüyoruz. İmin “bilinen şeyi olduğu hal üzere bilmek”, “bilinenin olduğu hal üzere tebeyyün etmesi” veya “mahallinin âlim olmasını gerektiren şey” olduğu şeklinde farklı tanımların öne çıktığını ve haber kaynakları olarak akıl, duyu organları ve sadık haberin kabul edildiğini söyleyebiliriz.⁷² Daha sonra ise, bilginin kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrıldığını, Allah’ın bilgisi ile kulun bilgisi arasındaki farkın açıklanmaya çalışıldığını, kulun bilgisinin çeşitlerinin ve bilgi edinme yollarının ele alındığı görmekteyiz.

Bilginin tasavvurlar ve tasdikler olmak üzere iki farklı kaynaktan elde edilebileceğine dair, ilk yorumun sahibi Fârâbî olup,⁷³ daha sonraki filozoflar aynı hususu benimseyerek, onun izinden gitmiştir. Felsefe-kelâm etkileşiminden sonra kelâm kitaplarında da, meselenin ele alınış tarzının değiştiğini görüyoruz. er-Râzî ile beraber kelam kitaplarında bilgi bahsinin mütekaddimîn kelâmcılarının tarzı terk edilerek felsefecilerin tarzıyla ele alınır olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da görüldüğü üzere bilginin kaynağı ile ilgili olarak görüşünü zikrettiğimiz gerek felsefeci gerek kelâmcı âlimler tasavvur ve tasdikleri bilginin kaynağı olarak görerek bu iki kaynağın da bedîhî ve kesbî olduğu konusunu tartışmışlardır. Müellifimiz el-Beyzâvî’nin de konuyu selefleri ile aynı minval üzere ele aldığını görüyoruz. el-İsfehânî de, bu konuda müellifimizin İbni Sînâ’dan etkilendiği⁷⁴ tespitinde bulunmaktadır.

2. Nazar ve Hükümleri:

Bir bilgi kaynağı olarak tasdikten bahseden el-Beyzâvî, öncelikle kişinin tasdike ulaşmasında araç olarak kullanılan akıl yürütmeyi (nazarı) tarif etmiştir. Fahreddin er-Râzî’nin, başka hükümlere ulaşmak amacıyla, birtakım önermeleri düzenlemenin nazar olduğu şeklinde yaptığı tanıma⁷⁵ yakın bir tanım yaparak nazarı, bilinmeyi bilinen yapacak şekilde bilinenlerle ilgili şeyleri düzenlemek, tertip etmek olarak tanımlamıştır.

⁷²İmâmu’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Abdu’l-Melik el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fî Usûli’l-İtikâd*, Beyrut 1985, s. 33. (el-Cüveynî son tanımın el-Eş’arî’nin tanımı olduğunu söylemektedir.)

⁷³Süleyman Hayri Bolay, *Fârâbî ve İbni Sînâ’da Kavram Anlayışı*, MEB Yay, İstanbul 1990, s. 7.

⁷⁴*Matâli*, s. 7.

⁷⁵er-Râzî, *Muhassal*, s. 40.

Bu tertip etme işi, eğer bilinmeyi düşünmeye götürürse buna muarraf (tanım) veya açıklayıcı söz denir. Eğer tertip etme işi bir şeyi tasdiğe götürüyor ise, o zaman da delil veya hüccet adını alır. Sahih nazar ilim ifade eder. Müellifimizin bildirdiğine göre, Sümeniyye⁷⁶ sahih nazarın ilim ifade ettiğini tamamen reddetmiştir. Matematik ve geometri ilmiyle uğraşanlar ise metafizik konularında nazarın ilim ifade edemeyeceğini söylemişlerdir. Müellifimize göre, sahih nazar metafizik konularında da kullanılabilir. Bir kimse bir şeyin başka bir şey için gerekliliğini bilirse, bununla beraber melzumun da varlığını veya yokluğunu da bilir. Mesela gündüzün varlığının güneşin doğmasına bağlı olduğundan hareketle güneşin doğmasını bilebilir. Aynı şekilde âlemin mümkün olduğunu ve her mümkünün bir sebebinin olduğunu bilen bir kimse âlemin de bir sebebinin olduğunu bilecektir.⁷⁷

el-Beyzâvî, Sümeniyye'nin sahih nazarın ilim ifade edemeyeceğine dair üç itirazını naklederek, bunlara cevap vermektedir. Sümeniyye'ye göre "Nazar akabinde hâsıl olan bilgi zarûridir" denirse, bu bilginin tersinin olmaması gerekir. Çünkü zaruri bilgi, kesin bir bilgidir. Eğer zarûrî değil de, nazari bir bilgiye götürdüğü söylenirse, bu durumda da teselsül gerekir. Zîra nazarî bilgi, diğer bir nazarî bilgiye dayanmaktadır. Müellifimiz, bu iddiayı kabul etmeyerek iki mukaddimenin beraberce kullanıldığı ve özel bir tertibe göre sıralanarak elde edilen bilginin zarûrî/kesin bir bilgi olacağını söylemektedir. Çünkü sağlam ve doğru akıl yürütme sonrasında hata edilmesi mümkün değildir.⁷⁸

Sümeniyye'nin "Aranan bilgi, eğer biliniyorsa aramaya gerek kalmaz. Eğer bilinmiyorsa, bulunduğu zaman aranan bilginin o olduğunu nasıl anlayabiliriz ki?"

⁷⁶İsfehânî, *Matâli' u'l-Enzâr*'nın 28. sayfasında Sümeniyye'nin putlara tapan bir kavim olduğundan bahsetmektedir. İbni Nedîm ise *Fihrist*'inde Horasanlı bir kişinin yazdıklarından rivayetle, Sümeniyyeye mensup olanların diğer din mensuplarının en cömerti olduğunu, peygamberlerinin Budâsef adında biri olduğu, eski dönemlerde Mâverâünnehir halkının çoğunluğunun bu mezhepten olduğunu, "hayır" demekten kaçındıklarını belirtir. Sümeniyye'ye göre hayır sözü Şeytanın işi olup kaçınmak gerekir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, ts. s. 484.) Batı kaynaklarında ise, Sümeniyye kelimesinin kaynağının Sanskritçe olduğu, Yunanca'ya "samanaioi" olarak geçtiği, bu kelime ile doğu İran ve doğu Irak'tan Hindistan'a kadar olan bölgede yaşamış olan budistlerin kastedildiği düşünülmektedir. (Edwin E. Calverley, Sumaniyyah, *Muslim World*, Volume 54, Issue 3, New York 1964, ss. 200-202)

⁷⁷*Tavâli*, s. 65.

⁷⁸*Tavâli*, s. 65.

şeklindeki görüşünü ele alan müellifimiz, akıl yürütme sırasında iki mukaddimenin bilineceğini, ancak bu iki mukaddimenin aralarındaki bağlantının belirsiz olduğunu söylemektedir. Akıl yürütmede amaç, bu bağlantının açığa çıkarılmasıdır. Mantıkî hedef, yani tasdik elde edilince, bu bağlantı açık hale gelerek bu iki mukaddime ile diğer ögeler birbirinden ayrılır ve zarurî bir bilgi ortaya çıkar. Bu durumda el-Beyzâvî'nin, doğruluğunda şüphe duyulmayan iki bilgiden, üçüncü bir bilgi elde etmede, insan aklına tam olarak güvendiğini söyleyebiliriz.⁷⁹

Son olarak, Sümeniyye, insan zihninin aynı anda iki mukaddimeyi düşünemeyeceğini ileri sürerek, “Kendi tecrübelerimizden bütün dikkatimizi bir mukaddimeye verdiğimizde, diğer mukaddimeyi değerlendiremediğimizi biliyoruz. Tek mukaddime ile de herhangi bir bilgi üretilemeyeceği açıktır” şeklinde bir itirazda bulunmuştur. Bu itiraza da müellifimiz el-Beyzâvî, insan zihninin aynı anda iki mukaddimeyi düşünebileceğini ve aralarında zıtlık, gereklilik gibi hükümler verebileceğini söyleyerek cevap vermiştir.⁸⁰

Yukarıda zikrettiğimiz üzere sahih nazarın metafizik konularında da kullanılabileceğini söyleyen müellifimizin, müşahede âlemindeki varlıklardan hareketle, akıl yürüterek, fizik ötesi âlem hakkında bazı bilgilere erişilebileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. er-Râzî'nin de, Sümeniyye'nin nazarın ilâhiyât konularında delil olamayacağına dair iddialarını ele aldığını görüyoruz. O da, müellifimiz gibi Sümeniyye'nin bu iddiasını reddederek, sahih nazarın ilahiyat konularında delil olabileceğini kabul etmektedir.⁸¹ Gerek er-Râzî'nin gerekse el-Beyzâvî'nin bu kabulü, şahidin gâibe delil getirilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, müteahhirîn dönemi kelâmı istidlâl metodları arasından “şahidin gâibe delil getirilmesi” delilinin çıkarıldığı şeklindeki görüşün genel geçer bir durum olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

⁷⁹*Tavâli*, ss. 65-66.

⁸⁰*Tavâli*, s. 66.

⁸¹er-Râzî, *Muhassal*, s. 42. (er-Râzî'nin Sümeniyye'den naklederek eleştirdiği beşinci ve altıncı itirazlar bu konu ile ilgilidir.)

3. Allah'ı Bilme Açısından Nazar:

Bu husus, İslâm kelâmında Allah'ın varlığını bilmede, nazarın yeterli olup olmadığı ve bu hususta akıl yürütmenin vücubiyeti çerçevesinde tartışılmıştır.

Eş'arî kelâm sistemi kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin marifetullah konusunu, akıl ile Allah'ı bilmek ile Allah'ı bilmenin vücubiyetini birbirinden ayırarak iki aşamada ele aldığını görüyoruz. Ona göre bütün varlıkların bilgisine ulaşmak gibi Allah'ın bilgisine de akılla ulaşılabilir. Ancak vücubiyet nakil iledir.⁸²

el-Gazâlî, Allah'ı bilmek amacı ile akıl yürütmenin naklen vacip olduğunu söylerken, “Yakında onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde olan âyetlerimizi göstereceğiz ki, onlar bunun gerçek olduğunu anlasınlar”⁸³ ve “Muhakkak ki yerin ve göklerin yaratılmasında, gece ve gündüzün peşpeşe gelmesinde işaretler vardır”⁸⁴ âyetlerini ileri sürer. Ona göre, bu âyetlere göre Allah, akıl sahipleri için varlığına dair açık deliller yaratmıştır. Bu hususta elde edilebilecek bilgiler, nakil olmaksızın akılla bilinebilecek bilgilerdir. Ancak, akıl yürütmenin vücubu için, şerât şarttır.⁸⁵

Mu'tezile Allah'ı bilmenin vacip olduğu, bunun da yolunun akıl yürütmek olduğu, bu sebeple akıl yürütmenin de vacip olduğu hususunda ittifak etmiştir. Allah'ı bilmenin vacip olmasının delili, marifetullahın dinen yapılması gerekenleri yapmada, kötülükten uzaklaşmada bizim için bir lütuf olmasıdır. Lütuf, kişiyi vacipleri yerine getirmeye, kötülüklerden kaçınmaya yaklaştıran şeydir. Allah'ı bilmek de bir lütuftur. Bu lütuf olmasaydı, insan için sözkonusu sevaplara ulaşmak mümkün olmayacaktı. Bir şey lütuf ise vaciptir.⁸⁶

el-İsfehânî'nin bildirdiğine göre, Mu'tezilîler akıl yürütmenin de aklen vacip olduğunu söylerken akli delil getirirler. “Görmediniz mi Allah, göklerde ve yerde olanları, sizin emrinize vermiştir...”⁸⁷ âyetinden yola çıkarak, Allah'ın kulu üzerindeki

⁸²Abdulkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Tah: Alfred Guillaume, Mektebetü Sakafetü'd-Diniyye, Kahire 2009, s. 363.

⁸³Fussilet, 41/53.

⁸⁴Âl-i İmrân, 3/190.

⁸⁵Ebü Hamid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Tah: İnsâf Ramazan, Beyrut 2003, ss. 151-152.

⁸⁶Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, TYEKB Yay, İstanbul 2013, C. I, s. 105.

⁸⁷Lokman, 31/20.

nimetlerinin çokluğunu beyan etmiş, bu nimetlerin çokluğundan dolayı kulun Allah'a şükretmesinin bir yükümlülük olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde üzüntü ve korkuyu insandan uzaklaştırmak gerekli olup, bunun yolu da Allah'a şükretmekten geçmektedir. Şükür ise Allah'ı tanımadan olmaz. Allah'ı tanımak da akıl ve nazar kullanmadan gerçekleşmez. O halde Allah'ı bilmek amacıyla, akli kullanmak da, aklen vaciptir.⁸⁸

Maturidîlere göre, Allah'ın varlığı akılla bilindiği gibi, Allah'ın varlığına ulaşma hususundaki vücubiyet için de akıl yeterlidir. Buna göre nakil olmasa da, akıl sebebiyle kişi Allah'ın varlığına ulaşmakla mükelleftir. en-Neseffî'ye göre, bu şekilde akıllı olup da kendine vahiy ulaşmayan kişi, Allah'a inanmama konusunda mazur değildir. Ashab-ı Kehf'in yaptığı gibi, akıl yürüterek "Rabbimiz yerin ve göklerin rabbidir"⁸⁹ demesi gerekir. Hz. İbrahim'in istidlâli de, bu hususta delildir. Kur'an'da "Böylece İbrahim'e Allah'ın gökler ve yer üstündeki hâkimiyetiyle ilgili bir kavrayış kazandırdık ki, mutmain olanlardan olsun. Gecenin karanlığı bastığı zaman bir yıldız gördü ve haykırdı: "İşte bu benim rabbim!" Ama yıldız kaybolunca, "Ben batan şeyleri sevmem" dedi. Sonra ayın doğduğunu görünce, "İşte bu benim rabbim!" dedi. Ama Ay batınca, "Gerçektende rabbim beni doğru yola iletmezse, kesin sapıklığa düşmüş kimselerden olurum!" dedi. Sonra Güneşi görünce "İşte benim rabbim bu! Hepsinin en büyüğü!" diye haykırdı. Ama o da kaybolunca "Ey halkım! Sizin yaptığınız gibi Allah'tan başka ilâh yakıştırmak benden uzak olsun!" dedi."⁹⁰ buyurulmuştur. Âyette anlatıldığı gibi Hz.İbrahim âlemdeki delillerden Allah'ın varlığına ulaştıran güzel bir istidlâlde bulunmuştur. Diğer kulların da buna benzer şekilde akıl yürütmesi gerekir. Bu noktada en-Neseffî'nin, Eş'arîlerin ve Hanbelîlerin görüşlerine yer verdiğini görüyoruz. Onun bildirdiğine göre onlar, "Bu kişinin Allah hakkında bilgi edinmemesi mazur görülebilir. Akıl yürütmesine gerek yoktur." şeklinde bir yaklaşım sergilemektedirler. Onları böyle bir yargıya götüren sebep, "Biz, kendilerine bir peygamber göndermeden hiçbir topluluğa azap etmedik"⁹¹ mealindeki âyetin zahirine takılıp kalmalarıdır.⁹² Burada en-

⁸⁸Matâli', s. 34.

⁸⁹Kehf, 18/17.

⁹⁰En'am, 6/75-78.

⁹¹İsrâ, 17/15.

⁹²Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, Tah: Dr.Veliyyuddin Muhammed Salih Ferfur, Mektebetü Dâru'l-Ferfur, Şam 2000, ss. 82-83.

Nesefî'nin, Eş'arîlerin ve Hanbelîlerin görüşlerini ve onları bu görüşe götüren sebebi anlatırken “takılıp kalmak” fiilini kullanmasının, zımmî bir eleştiri olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Mehmet Vehbi Efendi'nin bildirdiğine göre, mükellefin üzerine vacip olan ilk şey hakkında ihtilaf edilmiş olup, Mu'tezile, kul üzerine ilk vacip olan şeyin, marifetullah hakkında akıl yürütmek olduğunu söylemiştir. el-Bâkılânî ve el-Cüveynî'ye göre de ilk vacip, nazarın ilk cüzüdür. İlk vacip marifetullah hakkında nazar olunca, cüz külden önce olacağı için, nazarın ilk cüzü ilk vacip olmaktadır. İmam el-Eş'arî, meseleyi biraz daha ayrıntılı ele almış ve ilk vacipin marifetullah hakkında nazar için ihtiyar ve kast olduğunu söylemiştir. el-Gazâlî, er-Râzî ve Kâdî el-Beyzâvî'ye göre ise marifetullah hakkında nazarın vücubiyeti, en ufak bir düşünce ve çevremize şöyle bir bakmakla ortaya çıkabilecek açıklıkta bedhîdir. Nazarı derinleştirmeye gerek olmayıp, bu konuda aslolan, her mükellefe bunun vacip olmasıdır. “Bil ki, muhakkak Allah, kendinden başka ilâh olmayandır”⁹³ âyeti de, teklifin sebebi olan aklın, Allah'ın varlığı hususunda illet olduğunu gösterir.⁹⁴

Aynı âyet hakkında yorum yapan et-Teftazânî de, bu âyetin mânâya delâletinin zannî olduğunu, bu ve benzeri âyetlerden Allah hakkında düşünmenin vacip olduğuna dair sonuç çıkarılamayacağını söylemektedir.⁹⁵

Müellifimiz, öncelikle Allah'ın varlığını bilmede nazarın yeterli olduğunu söyleyerek, meselenin birinci boyutu hakkındaki görüşünü izhar etmektedir. Bu noktada müellifimiz, İsmailiye mezhebi mensuplarının buna karşı çıkarak, iki itirazda bulduklarını bildirmekte ve bunlara tek tek cevap vermektedir.

İsmailiye'nin itirazlarından ilkinde göre, eğer sağlam bir mantıkî düşünce Allah'ın varlığını bilmede yeterli olsaydı, insanlar Allah'ın varlığı konusunda hemfikir olurdu. Ama insanlar arasında bu konuda zıt fikirler, ısrarcı münakaşalar sürüp

⁹³ Muhammed, 48/19.

⁹⁴ Mehmet Vehbî b. Hüseyin Efendî el-Hâdimî, *el-Akâidü'l-Hayriyye fî Tahrîri Mezhebi'l-Fırkati'n-Nâciye ve hümm Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati ve'r-Reddü alâ Muhâlifihim*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Baskı yy, ts, s. 8.

⁹⁵ Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Sadettin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Tah: Dr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1998, C. I, s. 265.

gitmektedir. el-Beyzâvî bu itiraza, düşünen insanı işaret ederek, insanların sahih bir akıl yürütme yapmadıklarını, sahih bir akıl yürütme yaptıkları takdirde, hepsinin Allah'ı bulacaklarını ve Allah'ın varlığı konusunda hemfikir olacaklarını söyleyerek bu itiraza cevap vermiştir. İkinci olarak, insanın örgü, dikiş, dilbilgisi gibi basit konuları bile kimseden yardım alarak yapamadığı, Allah'ı bilmek gibi zor bir konuda kendi kendine doğruya erişemeyeceği fikrinden hareketle, İsmailiyye, insana bu hususta rehberlik edecek masum bir yol göstericiye, masum bir imâma ihtiyaç olduğu sonucuna ulaşmaktadır. el-Beyzâvî'ye göre, bu konudaki zorluk tartışmasızdır ve İsmailîlerin dediği gibi, mantikî düşüncenin ilkelerini, Allah'ın varlığının delillerini anlatan bir yol gösterici olması tabii ki iyi olurdu. Ama buradaki ihtilafli ve tartışılan konu, böyle bir yol gösterici olmazsa, insan aklının sahih düşünce ile Allah'ı bilip bilemeyeceğidir. Dolayısı ile bu itirazın konu ile ilgisi yoktur.⁹⁶

el-Beyzâvî'ye göre de, sağlam bir mantikî düşünce Allah'ın varlığını bilmede yeterlidir. İnsana bunu öğretecek bir öğretmene veya ona delalet edecek bir işaretçiye gerek yoktur. Müellifimiz daha sonra meselenin ikinci boyutu ile ilgili görüşünü açıklamaktadır. Ona göre, Allah ve insanın konumlarına ve “Yerde ve göklerde neler olduğuna bakınız”⁹⁷ âyetine uygun olarak, Allah'ı tanıma hususunda akıl yürütme işi, bir yükümlülüktür. Ancak, bu yükümlülük aklen değil, naklendir. Çünkü Allah, “Biz, bir peygamber göndermeden hiçbir toplumu cezalandırmadık”⁹⁸ buyurmaktadır. Bu âyet bize;

1. Teklifinin peygamber gönderilmesiyle (nass ile) başladığını,
2. Teklifinin nass haricinde hiçbir kaynak sebebi ile gerçekleşmeyeceğini göstermektedir.⁹⁹

Müellifimizin, İsmailiyye'nin görüşlerine cevap verirken, marifetullah konusunun zor bir iş olduğunu, yol gösterecek birinin olmasının iyi olacağını söylerken

⁹⁶*Matâli*, s. 32; *Tavâli*, s. 68

⁹⁷Yunus, 10/101.

⁹⁸İsra, 17/15.

⁹⁹*Tavâli*, s. 69.

daha sonra aklın bu konuda yeterli olduğunu, bir yol göstericiye gerek olmadığını söylediğini görüyoruz. Bu iki yargının, birbiriyle çeliştiği gözlerden kaçmamaktadır.

Genel görüşleri itibarı ile müellifimiz, Eş'arî geleneğe uygun hareket ederek, aklın Allah'ı bilmede yeterli olup olamayacağı konusu ile Allah'ı bilmenin vücubiyetini birbirinden ayırarak, aklın marifetullahın bilgisine ulaşmada yeterli olacağını, ancak marifetullah hakkında istidlâlin vücubiyeti hususunda şerîat nassının gerekli olduğu belirtmiştir. Onun akla seleflerine göre daha fazla önem vererek aklın nasslar olmadan da iyi ve doğruyu bulabileceğine dair bu görüşü, onun bu konuda Mâturîdîliğe yaklaştığını göstermektedir.

4. Tanım ve Çeşitleri:

el-Beyzâvî, tanım ve çeşitleri konusunu “el-Akvâlu’ş-Şariha” (açıklayıcı sözler) başlığı altında işlemektedir. Bu tabir, ilk olarak İbni Sînâ tarafından kullanılmış olup,¹⁰⁰ kelâm literatüründe ilk kullanan ise el-Beyzâvî’dir. Bu durum, onun felsefecilerle olan etkileşimine verilebilecek bir örnek olarak kabul edilebilir.

Müellifimize göre, bir şeyin tarif edeni (muarrifi), o şeyin zorunlu olarak bilinmesini gerektiren şeydir. Bu sebeple tarif edeni (muarrifi) bilmek, tarif edileni bilmekten öncedir.¹⁰¹

Müellifimizin, tanımın/muarrifin şartları ile ilgili tespitleri şunlardır:

Birincisi: Tanımda “Çift sayı, tek olmayan bir sayıdır.” cümlesinde olduğu gibi bir şey açıklık veya kapalılık açılarından, kendine eşit olanla tarif edilemez.

İkincisi: Tanım bir şeyi, “İnsan, beşer bir hayvandır.” veya “Hareket nakildir.” cümlelerinde olduğu gibi, kendisiyle de tarif edemez.

Üçüncüsü: Tanımda, tanımlanacak şey,

a) “Güneş, gündüze mensup bir yıldızdır.” veya “gündüz, günün doğduğu zamandır” tariflerinde olduğu gibi tek mertebeli tariflerde;

¹⁰⁰İbni Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, Bask yy. ts, s. 52.

¹⁰¹*Misbâh*, s. 56.

b) “iki”yi önce “çift sayı” olarak, sonra “çift sayı”yı “eşit iki parçaya bölünebilen” olarak, sonra da “eşit iki parça”yı “birbirinden eksik veya fazlası olmayan” olarak, en son olarak da bu eşit iki parçanın “iki” ile tarif edilmesi gibi birkaç mertebeli tariflerde;

c) “Ateş nefse benzeyen bir şeydir” tarifinde olduğu gibi mertebesiz tariflerde;

Olduğu gibi, kendisinden daha kapalı veya kapalılıkta eşit bir yolla tanım yapılamaz.

Dördüncüsü: Tanımda yaygın olan kavram, özel olandan önce gelmelidir.

Beşincisi: Tanımda mecaz ve bilinmeyen kavramlar kullanılmamalıdır.

Altıncısı: Tanımda tekrarlardan kaçınılması gerekir. Mesela, insanı “hayvan cisimli konuşan varlık” olarak tanımlamak uygun değildir. Çünkü hayvan, zaten cisimli bir varlıktır.¹⁰²

Müellifimizin, tanımın çeşitlerine geçmeden önce, tanımda bulunması gereken özelliklerle ilgili ayrıntılı bilgiler verdiğini görüyoruz. Buna göre bir tanım;

a) Tarif edilecek şeyin tüm kısımlarını kapsamaması için tanım, genel (âm) ve özel (hâs) olması bakımından, tarif ettiği şeyle eşit olmalıdır.

b) Umum ifade eden kelime, açık ve meşhur olduğu için, husus ifade edenden önce olmalıdır.¹⁰³

c) Tanımladığı şeyin tüm parçalarını kapsmalıdır.

d) Tarif ettiği şeyi gayrından ayırmalıdır.

e) Tarif ettiği şeyin, dâhilindekilerle haricindekileri birleştirmemelidir.¹⁰⁴

Tanım ile kastedilenin bütün parçaları biliniyorsa, buna hadd-i tam (tam tanım) denir. Örneğin, insanı konuşan hayvan diye tanımlamak gibi.¹⁰⁵ Tanım ile kastedilenin sadece diğerlerinden ayırıcı özelliği biliniyorsa, o zaman hadd-i nakıs (eksik tanım)

¹⁰²*Tavâli*, ss. 56-57.

¹⁰³*Misbâh*, s. 57

¹⁰⁴*Tavâli*, s. 57.

¹⁰⁵Örnekler Mustafa Sıdkı'nın eseri olan *Tavâli 'u'l-Envâr Tercümesi* 'nden alınmıştır.

olur. Örneğin, insanı, nâlık olarak tanımlamak gibi. Eğer tanım ile kastedilenin hem cinsi hem de kendine has ve kapsayıcı olan bir özelliği biliniyorsa, resm-i tam (tam çizim/tanıtım), bunlardan sadece biri biliniyorsa, resm-i nakıs (eksik çizim/tanıtım) denir.¹⁰⁶

İbni Sînâ'nın da tanımı, bir şeyin mahiyetine delâlet eden ifade şeklinde tarif ettiğini görmekteyiz. Ona göre tanım, şüphesiz olarak tarif edilen şeyin cins ve faslına beraber içermelidir. Bileşiğin ortak ve özel olan parçaları bir araya gelmeden, o şeyin hakikatı tanınamaz. Bu durumda tanımlanacak şey bir bileşiktir.¹⁰⁷

er-Râzî ise, bir şeye icmâlî olarak delâlet eden bir ismin açıklanmasının tanım olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Buradan er-Râzî'nin, varlığın mahiyeti yerine ismini kullandığını, dolayısı ile bir varlığın isminin onun mahiyetini tam olarak yansıtması gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Buna göre tanımın bu ismi açıklaması gerekecektir.

Bu durumda, İbni Sînâ'nın, tanımın varlığın mahiyetini tanımlaması gerektiğine; er-Râzî'nin ise, tanımın mahiyete delâlet eden bir ismi tanımlaması gerektiğine inandığını söyleyerek, bu iki âlimin görüşünü özetleyebiliriz. İlk bakışta aynı şeyler gibi gelse de, aslında bu iki görüş tanım yöntemi açısından farklı yollar önermektedir. İbni Sînâ mahiyetin tanımlanmasını isterken, mahiyeti oluşturan cüz/cüzleri ön plana çıkararak tanımın bu cüzleri bilinir yaparak yapılması gereğine işaret etmektedir. er-Râzî ise, sadece mahiyete delâlet eden bir ismin tanımlanmasını istemektedir. Çünkü isim bilinince tanımlanmak istenen varlığın mahiyeti de bilinecektir. Dolayısı ile er-Râzî'nin, cüzlerden hareketle yapılacak bir tanıma karşı olduğunu söyleyebiliriz.

Müellifimiz ise, tanımı, “bir şeyin zorunlu olarak bilinmesini gerektiren şey” şeklinde tarif ettikten, sonra tanımın özelliklerini sayarken, tanımladığı şey ile açıklık ve kapalılıkta denk olması, tarif ettiği şeyin tüm parçalarını kapsamaması gerektiğini, dâhilindekileri içermesi, hâricindekileri dışlaması gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁹ Buna

¹⁰⁶*Misbâh*, s. 56.

¹⁰⁷İbni Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Tah: Müctebâ ez-Zârîf, Bask yy, ts, ss. 61-62.

¹⁰⁸Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas*, Tah: Ahmet Ferâmuz Karamelikî, Adîne Asgarinejâd, Tahran 1381, s. 111.

¹⁰⁹*Tavâli'*, s. 56.

göre müellifimizin tanım yöntemi hususunda, İbni Sînâ gibi düşündüğünü söyleyebiliriz.

el-Beyzâvî, “imâm”ın tanımla ilgili itiraz ettiğini ifade etmektedir. Söz konusu imâmın, er-Râzî olduğunu şârihi el-İsfehânî’den öğreniyoruz. Buna göre er-Râzî parçalar yoluyla yapılan tanım ile ilgili olarak iki şekilde itiraz etmiştir.

er-Râzî’ye göre, bir şeyin parçalarının toplamı, o şeyin kendisidir. Parça ise o şeyin kendisinin veya bir parçasının bilinmesi durumunda bilinebilir. Parça zaten o şeyin kendisidir. Bir şeyi, parçalarından yola çıkarak tanımlamak, o şeyi kendisiyle tanımlamak demektir. Bu ise anlamsızdır. Eğer bir şey, haricî bir parça ile tanımlanırsa o zaman da dışında kalanlar bilinsin diye, tarif edilecek şeyin ne olduğu bilinmelidir. Bu durumda parçalardan yola çıkılacak bir tarif, ya o şeyin bilinmesine ya da dışarıda kalanların bilinmesine bağlıdır ki, bu durumda o şeyden farklı olan sonsuz sayıdaki şeylerin bilinmesi gerekecektir. Bu da muhaldir.¹¹⁰

el-Beyzâvî’ye göre, öncelikle, er-Râzî’nin itirazına “Parçanın bütünden önce olduğu açıktır. Bir şey parçasından önceyse bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Bu durumda o parçayla o şey tanımlanamaz. Mesela, vasfın tasavvuru tam olarak mevsufun tasavvuru olmayıp, vasfın mevsufa ait olduğuna delalet eder. Yoksa mevsufun kendisinin bilinmesine sebep değildir.” diye cevap vermek, zayıf bir savunma olacaktır.¹¹¹ Çünkü bir şeyin bir parçasının, o şeyden önce olması tüm parçalarının önce olmasını gerektirmez. Farklı olmalarına ise hiç delâlet etmez. Bir şeyin bilinmesi için, bütün parçalarının tamamen bilinmesi gerekir. Tüm parçalarının bilinmesini sağlamayan tarif anlamlı değildir. Bu durumda müellifimize göre, belki en uygun cevap şu olacaktır: *“Tarif, bütünün tüm parçalarının bilinmesi ile gerçekleşir. Tanımı yapılacak şeyin parçalarının tümü bilinince zihinde ona uygun bir resm oluşur. Bu şekildeki tanıma resm-i mürekkep denir. Bütünün bazı parçalarının bilinmesiyle yapılacak tanım ise, resm-i müfred olur ki, bu bir tarif değil, açıklayıcı bir söz (Kavl-u Şâriha) olup, nazarın bir çeşididir.”*¹¹²

¹¹⁰Matâli’, s. 14.

¹¹¹Misbâh, s. 57.

¹¹²Tavâli’, s. 59.

Ayrıca er-Râzî, matlubun (tanımı yapılmak istenen şeyin) eğer hissedilen bir şey ise, tanımlamaya gerek olmadığı, hissedilmeyen bir şey olması durumunda ise, tanımlamanın yine gereksiz ve mümteni olduğunu söyleyerek bir itirazda bulunmaktadır.¹¹³ Müellifimiz ise, zihnin hissedilen bir şeyi bilmek için yönelmesini çeşitli sebeplerden dolayı mümkün olabileceğini, mümteni olmayacağını söyleyerek er-Râzî'den ayrı düşünmektedir.¹¹⁴ Bu durumda, er-Râzî'nin, hissedilen şeylerin bilindiği ve tanıma ihtiyaç duymadığına inandığını, el-Beyzâvî'nin ise, hissedilen şeylerin de bilinemeyebileceğine açık kapı bırakmakta olduğunu söyleyebiliriz.

er-Râzî'nin bu itirazlarından, mahiyeti oluşturan cüzlerin hepsinin belirlenerek tanımlanmasındaki zorluğu düşünerek varlığın mahiyetinin yerine, mahiyeti temsil eden isminin tanımlanması gerektiği kanaatine vardığını söyleyebiliriz. el-Beyzâvî ise, mahiyetin tanımının yapılması gerektiğini düşünerek, İbni Sînâ ile aynı düşünmektedir.

Kendi kendine “Bütün varlık türleri tarif edilebilir mi veya bir varlık başka bir şeyi tarif edebilir mi?” şeklinde bir soru ortaya atan el-Beyzâvî, bu soruya cevâben şöyle söylenebileceğini dile getirir: Gerçeklikler, ya basittir ya da mürekkep olurlar. Bunlardan her biri ya kendinden olanla ya da başkasıyla birleşir veya birleşmez. Basit olan kendinden başkasıyla birleşmez ve parçaları olmadığından tarif edilemez. Örneğin vacip ile başka bir şey tarif edilemez. Başkasının kendinden oluştuğu şey de tarif edilemez. Ancak o şey, başkasını tarif eder. Buna cevheri örnek verebiliriz. Cevher, gerçek bir cins olduğu için, farklı şeylerden mürekkep değildir. Kendinden başka bir şeyin tereküp etmediği mürekkep varlıklar ise, tarif edilebilir. Ancak, kendinden hareketle başka şeyler tarif edilemez. Buna örnek olarak insanı verebiliriz. Başkalarının kendinden tereküp ettiği şey ise, hem tarif edilebilir hem de başkasını tarif eder. Buna örnek olarak da hayvan verilebilir. Sonuç olarak tanımlar ancak, mürekkep olanı tanımlar.¹¹⁵

Bu durumda müellifimiz, basit varlıkların tarifinin yapılamayacağına, tanımın bileşik varlıklar için söz konusu olduğuna inanmaktadır. Bu durumda basit varlıklar

¹¹³er-Râzî, *Muhassal*, s. 17; *Matâli*, s. 14.

¹¹⁴*Tavâli*, ss. 58-59; *Misbâh*, ss. 57-58.

¹¹⁵*Tavâli*, s. 59.

tasavvurlarımız ve tasdiklerimizle bilinecektir. O halde, bu noktada onun, İbni Sînâ ile aynı düşündüğünü söyleyebiliriz.

5. Delil ve Çeşitleri

5.1. Akıl Yürütme (İstidlâl) Aracı Olarak Delilin Çeşitleri:

Daha önce müellifimize göre, bilgilerimizin temelinde tasavvurlar ve tasdikler olduğunu ve gerek tasavvur, gerekse tasdiklerin tamamıyla bedîhî olamayacağını, aksi halde kısır döngü oluşacağını belirtmiştik. Bu durumda tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının, akıl, duyu ve her ikisinden beraber elde edilen verilerden faydalanılarak oluşturulan mukaddimelerden kaynaklanması gerekmektedir. Bu mukaddimelerin bir kısmı küllî/tümel, bir kısmı da cüzî/tikel olacak, bunlar arasında kurulacak irtibatlar yoluyla yeni tasdiklerin elde edilmesi söz konusu olacaktır.

el-Cürçânî, delilin sözlükte doğru yola ulaştırıcı mürşid; ıstılahta ise, kendisinin bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey olduğunu söylemiştir.¹¹⁶ Arapça eşanlamlısı “hüccet”, çoğulu “hucec” olan delil kelimesinin tarifini yaparken el-Beyzâvî'nin er-Râzî'nin *Muhassal*'ında yaptığı “delil, kendisi bilindiğinde medlulün de bilinmesini gerektiren şeydir.” şeklindeki tanımın tıpa tıp aynısını yapmıştır.

Eş'arî kelâm geleneğinin meşhur temsilcilerinden er-Râzî'nin *Muhassal*'ında anlattığına göre, bir nesneyi bir nesneye delil getirdiğimizde biri diğerinden daha ya özel olur, ya da olmaz. Buna göre,

a) Birincisi yani bu nesne özel olursa, bu iki kısımdır.

1. Ya umûmîyi husûsîye delil getirir ki, mantıkçıların, teriminde bu kıyastır (tümdengelim) veya

2. Hususiyi umumiye delil getirir ki bu istikrâdır (tümevarım),

b) İkincisi yani bu nesne özel olmaz ise, biri diğerine delil getirilemeyen nesnedir. Bu, ancak her ikisinin ortak bir nitelikte buluşmaları halinde, ortaklık noktası

¹¹⁶Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Tah: Dr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2012, s. 171.

olarak iki sretin birinde hükmün sabit olmasına delil getirilir, sonra hükmün öbür srette de sabit olduğuna delil getirilir ki mantıkta buna temsil (analoji) denir. Fıkıhılar katında ise kıyas adını alır.¹¹⁷

er-Râzî modern mantıkçıların kullandığı tümel kavramı yerine umum, tikel kavramı yerine de hususi kavramını kullanmıştır. Delilleri ise ikiye ayırarak tümdengelim ve tümevarımı beraber, analogiyi de ayrı ele aldığını görüyoruz.

el-Beyzâvî’den yaklaşık 50 sene evvel vefat eden ve kendisi gibi Eş’arî kelâm geleneğinden gelen Seyfeddîn el-Âmidî, er-Râzi’nin perspektifini daha da genişletmiştir. el-Âmidî, delili talep edilen bilgiye uygun gelen şey olarak tarif etmiş, istidlâl çeşitlerini ise 2 ye ayırarak, bunların birincisini “kıyas” kelimesini kullanmadan iktirânî ve istiann diye tekrar ikiye ayırmıştır.¹¹⁸ Analogiyi ise er-Râzi gibi bunlardan ayırarak delil anlamı taşımayan diğer istidlâl türleri ile ayrı kategoriye sokmuştur:

A. Deliller: İki eşittir:

1. İktirânî Delil: Eğer, talep edilen bilgi, cz bilgiye uygun ise, bu bilginin elde edildiği delil iktirânî delildir.

2. İstisnn Delil: Eğer, talep edilen bilgi, kll bilgiye uygun ise, bu bilginin elde edildiği delil istisnn delildir. Bu delil içinde muttasıl ve münfasıl istisnniye olmak üzere ikiye ayrılır.¹¹⁹

B. Yakînî bilgi için faydalı delillerden olduğu zannedilen ama öyle olmayan deliller ise 6 çeşittir. Bunlar ise:

1. İstikr

2. Delilin kaybolması ile medlulün de kaybolmasına dair hüküm (Delilin butlanının, medlulün butlanını gerektireceğine dair hüküm)

3. Temsil kıyası (Analoji)

¹¹⁷er-Râzî, *Muhassal*, s. 52.

¹¹⁸Seyfuddn el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr f Usûli’d-Dîn*, Kahire 2004, C. I, s. 198.

¹¹⁹Seyfuddn el-Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, C. I, s. 198.

4. Kıyasu'l-Feraset/Delalet: Temsilin (Analojinin) bir çeşiti olup asıl ve fer' arasında ortak bir özellik sebebi ile yapılan analogidir.

5. Şahid üzerine gaibin istidlâli

6. Medlulü bilme üzerine delil olanın delil olduğuna dair istidlâldir.¹²⁰

el-Âmidî'nin yakînî bilgi için faydalı delillerden olduğu zannedilen ama öyle olmayan deliller arasında, delilin butlanı ile medlulün de butlanının gerekmesi, şahid üzerine gaibin istidlâli ve medlulü bilme üzerine delil olan şeyin delil olduğuna dair istidlâli sayması, müteahhirîn dönemi kelâmının istidlâl özellikleri açısından önemli bir göstergedir.

İbni Sînâ da İşârât'ında istidlâli, kendisiyle bir şeyin varlığı konusunda teslimine götürülen şey olarak tarif ettikten sonra delili ikiye ayırır:

a) *Kabul ve teslimine götürülen delil*: Kıyastır. Kıyas delillendirmede ana direktir. O, öyle bir sözdür ki, doğruluğu kabul edilince bu kabulden dolayı başka bir söz gerekli olur. Kıyas ise, İktirânî ve istisnâî olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer öncüllerde sonuç veya sonucun tersi sunulursa, buna istisnâî kıyas denir. Eğer sunulmazsa, iktirânî kıyas denir.¹²¹ İbni Sînâ'nın buradaki kıyastan kastı, tümdengelim/dedüksiyondur.

b) *Kabul ve teslimine götürmeyen delil*: Bunlar ise istikra ve temsildir. İbni Sînâ'ya göre istikra içerdiği birçok parçadan dolayı küllî olan hakkında hüküm vermek olup, sahih ilme ulaştırması kesin değildir. Kendi yaşadığı dönemde temsilin kıyas ile karıştırıldığını söyleyerek temsili bir şey hakkındaki hükmü aralarındaki bir benzerlikten dolayı başka bir şeye uygulamak şeklinde tarif eder. Temsil cüzî bir hüküm olup, zayıf bir delillendirme yoludur.¹²²

Burada İbni Sînâ'nın delil olarak sadece tümdengelimini kabul ettiğini, tümevarım ve analogiyi ise beraber aynı kategoride değerlendirip, tümdengelim gibi olmadığını söyleyerek, delil olarak kabul etmediğini görüyoruz.

¹²⁰Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, C. I, ss. 208-214.

¹²¹İbni Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 139.

¹²²İbni Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 139.

el-Beyzâvî'ye göre ise delil, kendisi bilindiğinde medlulün de bilinmesini gerektiren şeydir. Cüzî olana yönelik olarak külli olan ile yapılan veya eşit olan iki unsur arasından biri ele alınarak diğerine yönelik yapılan delillendirmelere **kıyas (tümdengelim)** denir.¹²³ Mesela, bütün mümkünlerin muhdes olmasından yola çıkarak, cisimlerin de muhdes olmasına hükmetmek veya insanı hayvan olarak kabul ettikten sonra, konuşanın da hayvan olduğunu söylemek, kıyas veya tümdengelim örneği olarak verilebilir. Eğer tam tersi olursa, yani, külli olana yönelik olarak cüzî olanla delillendirme yapılırsa buna da **istikra (tümevarım)** denir. Mesela, bazı cisimlerin mütehayyiz olmasından yola çıkılarak tüm cisimlerin mütehayyiz olduğunu söylemek istikraya örnektir. İstikra, bütün parçaları ile yapılırsa tam istikra, bazıları ile yapılırsa nakıs istikra denir. Bir cüzî üzerine başka bir cüzî ile delillendirme yapılırsa buna da **temsîl (analoji)** denir. Müellifimizin bildirdiğine göre, fıkıhçılar temsile de kıyas demişlerdir. Bu cüzîlerden ilkinde “asıl cüzî”, diğerine de “fer’î cüz’î”, aralarında ortak olan özelliğe de “câmi’ ” denilmiştir. İşte kıyasta bu ortak özelliklerin (cami’lerin) etkisiyle aranan nesne malum olur.¹²⁴

Klasik mantıkçıların en çok önem verdiği akıl yürütme şekli, tümdengelim veya dedüksiyon olmuştur. Dedüksiyonda, zihin bir veya birkaç hükümden hareket ederek zorunlu bir sonuca varır. Kıyas/dedüksiyon, akıl yürütmenin en mükemmel şekli olarak kabul edilir. Bu sebeple klasik mantık, akıl yürütmede esas olarak, kıyası kabul etmiştir. Diğer iki akıl yürütme şekli olan tümevarım ve analogi klasik mantıkçıların fazla önem verdikleri konular olmamıştır.¹²⁵ Bu tespiti doğrular şekilde müellifimiz el-Beyzâvî'nin de, delil çeşitlerini kısaca özetledikten sonra, sadece kıyas konusunu ayrıntılandırдыığını görüyoruz.

İbni Sînâ, araştırılan kavrama ulaştıran şeylerin geneline açıklayıcı söz (Kavl-u Şârih) derken, bunların bir kısmının tanım, bir kısmının da betimleme olduğunu söylemiştir. O, istenen yargıya ulaştıran şeye hüccet veya delil diyerek bunu da kıyas

¹²³Misbâh, s. 68.

¹²⁴Tavâli', s. 60; Matâli', s. 18.

¹²⁵Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Ün. Yay, no: 173, Ankara 1986, s. 104.

(tümdengelimi) ve tümevarım diye ikiye ayırır.¹²⁶ Buna göre İbni Sînâ'nın analogi yani temsili, delil gurubuna dâhil etmediğini söyleyebiliriz.

İslâm mantıkçılarından Ebherî'nin (M.Ö. 1265) kıyası, doğruluğu kabul edildiğinde, kendi özleri gereği bir başkasını gerektiren sözlerden oluşan bir söz şeklindeki tarifine¹²⁷ uygun olarak müellifimiz de kıyası, birkaç kelimenin birleşmesiyle oluşan bir söz olarak tarif etmektedir ki, bu sözün doğruluğu diğer bir sözü gerektirmektedir.¹²⁸ Müellifimizin yaptığı bu tanımın değiştirilmeden halefi el-Îcî tarafından benimsendiği görülmektedir.¹²⁹ Ayrıca tümdengelimi, tümevarım ve analogiden ayırarak, bunlardan sadece kıyasın/tümdengelimin delil niteliği taşıdığını söylemekle müellifimiz, İbni Sînâ ile aynı görüşü paylaşmıştır. Kıyası yani tümdengelimi, istisnâî ve iktirânî olmak üzere ikiye ayıran müellifimiz, Eş'arî kelâm geleneğinde kıyas/önerme çeşitlerini ilk defa ele alan er-Râzî'nin yolundan giderek¹³⁰, kıyasın türlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Şimdi müellifimizin bu hususta anlattıklarını, şârihi el-İsfehânî'nin açıklamalarını da dâhil ederek aktarmaya çalışalım.

a. İstisnâî Kıyas: Müellifimiz el-Beyzâvî'nin bu konuyu er-Râzî'nin "Mantıku'l-Mulahhas"ı paralelinde işlemiştir. Müellifimize göre kıyas, eğer sonuca veya sonucun tersine bil fiil şamilse, yani, öncüller sonucu veya sonucun tersini hem anlam hem de şekil bakımından içeriyorsa, buna istisnâî kıyas denir. Onun yaptığı bu tarif ile er-Râzî'nin tarifinin aynı olduğunu görüyoruz. İstisnâî kıyasta bir şart cümlesi ve aranan bilginin varlığı veya yokluğuna dair bir ispat edici veya iptal edici bir istisnâ cümlesi gereklidir.¹³¹ İstisnâî kıyasta,

Bu, eğer bir insansa bir hayvandır.

Bu bir insandır.

O halde bu bir hayvandır.

¹²⁶İbni Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 41.

¹²⁷Hüseyin Sarıoğlu, *Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi*, İlmî Araştırmalar, S. 11, İstanbul 2001, s. 160.

¹²⁸*Tavâli*, s. 61.

¹²⁹Adudullah ve'd-ddîn el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlimu'l-Kütüb, Beyrut tz, s. 35. (Bu eser bundan sonra "*el-Mevâkıf*" olarak yazılacaktır)

¹³⁰er-Râzî, bu konuyu ve diğer mantık konularını *el-Âyâtü'l-Beyyinât* ve *Mantıku'l-Mulahhas* isimli eserlerinde ele almaktadır.

¹³¹*Misbâh*, s. 76.

örneğinde olduğu gibi¹³² melzumun varlığı lazımin varlığına,¹³³ veya

Bu, ya bir ağaçtır ya da bir taşdır.

Bu bir ağaç değildir.

O halde bu bir taşdır.

örneğinde olduğu gibi¹³⁴ lazımin yokluğu melzumun yokluğuna veyahut da bir sayının tek veya çift olması durumu düşünüldüğünde,

Bu sayı, eğer çiftse, tek değildir.

Bu sayı, eğer tekse, çift değildir.

örneğinde olduğu gibi, bunlardan birinin varlığı diğerinin yokluğuna veya birinin yokluğu diğerinin varlığına delil getirilir.¹³⁵

Böylece istisnâî kıyas, lazım ve melzum arasındaki gerekliliğe veya şarta hâkim olan bir adet mukaddimeye sahiptir. Bu mukaddime ikisinin arasında gerekliliği ifade ederse, yani melzumun varlığından lazımin varlığı, lazımin yokluğundan melzumun yokluğu gerekiyorsa, bu mukaddimeye “muttasıl şartiyye” denir. Eğer aralarındaki zıtlığı ifade ederse, yani birinin varlığı diğerinin yokluğunu veya birinin yokluğu diğerinin varlığını gerektiriyorsa bu mukaddimeye de “münfasıl şartiyye” denir. Bu noktada zıtlık eğer doğruluk veya yanlışlık hususunda ise, “hakikiye” diye isimlendirilir. Ayrıca, bu zıtlık sadece doğruluk açısından ise, “mâniatü'l-cem”, eğer sadece yalanlık-kizb açısından bir zıtlık ifade ediyorsa, yani her ikisi de aynı anda doğru veya yanlış olmazsa, o zaman da “mâniatü'l-huluv” denir. İstisnâî kıyasın melzumun varlığından lazımin varlığına veya zıtlardan birinin yokluğundan diğerinin varlığına veyahut lazımin yokluğundan melzumun yokluğuna delil getirilen bir mukaddimesi daha vardır. Bu mukaddimenin delaleti ister doğruluk isterse yalanlık açısından olsun bu tür mukaddimeye “istisnâiyye” denir.¹³⁶

¹³²er-Râzî, *Mantuku'l-Mulahhas*, s. 238.

¹³³Kâmil Tiftik, *Kadı Beyzâvî'nin "Tavâli'u'l-Envâr"ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi*, Marmara Ün. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1997, s. 55; *Tavâli'*, s. 61.

¹³⁴Kâmil Tiftik, a.g.e, s. 55.

¹³⁵*Tavâli'*, s. 61; *Matâli'*, s. 20.

¹³⁶*Tavâli'*, s. 61; *Matâli'*, s. 20-21.

b. İktirânî Kıyas: Müellifimiz er-Râzî ile aynı tarifi yaparak, kıyasın sonuca veya sonucun tersine şamil olmaması durumunda yani öncüllerin sonucu veya sonucun tersini hem anlam hem de şekil bakımından içermemesi durumunda, buna iktirânî kıyas denildiğini söylemektedir. Kıyasın bu çeşitine özel olan kelime genel olana yakınlaştırılarak anlam ilişkisi kurulmaya çalışıldığından dolayı bu isim verilmiştir.¹³⁷ Her iktirânî kıyasta bir hususta müşterek olan iki mukaddime-öncül vardır. Bu iki mukaddimenin müşterek olduğu hususa “evsat” (orta terim) denir. Evsat bu iki mukaddime arasında bir vasıtaadır. Bu iki mukaddimededen birinde bulunup kendisi hakkında hüküm verilecek olana, diğer mukaddimedede kendisine dayanılarak hüküm verilenden daha hâs (özel) olduğundan dolayı “asğar” (küçük terim) denir. Diğer mukaddimedede bulunan ve hükmün kendisine dayanılarak verileceği şeye, kendisi hakkında hüküm verilecek şeyden daha geniş anlamlı ve kapsayıcı olmasından dolayı “ekber” denir. Böylece içinde asğarın bulunduğu mukaddimeye “suğrâ”, içinde ekberin bulunduğu mukaddimeye de “kübrâ” (büyük terim) denir.¹³⁸ Örneğin;

Her insan hayvandır.

Her hayvan his sahibidir.

O halde insan his sahibidir.

şeklindeki bir kıyasta son bölümdeki “insan his sahibidir” cümlesi, kıyasın matlubu yani erişilmek istenen bilgidir. “İnsan” kelimesi kıyasın asğarı, “his sahibi” sözü kıyasın ekberidir. “Her insan hayvandır” mukaddimesi suğrâ, “Her hayvan his sahibidir.” mukaddimesi de kübrâdır. Her iki mukaddimedede ortak olan “hayvan” kelimesi de kıyasta evsattır.¹³⁹ Evsat ise ya

1) Suğrâda mahmul (anlam itibariyle suğranın ifade ettiği şeye dâhil), kübrâda mevzu (bizzat konunun kendisi), veya

2) İkisinde de mahmul veya

3) İkisinde de mevzu veya

¹³⁷er-Râzî, *Mantiku'l-Mulahhas*, s. 238; *Tavâli*, s. 61.

¹³⁸*Misbâh*, s. 69.

¹³⁹*Matâli*, s. 21.

4) Suğrâda mevzu, kübrâda mahmul olur.¹⁴⁰

Her iktirânî kıyasta ekber, suğrâ ve evsat şeklinde 3 öge bulunmalıdır. İktirânî kıyasta hüküm dört şekilde verilir.

Birinci şekilde: Evsatın bütün aşğara doğruluğundan ekberin bütün aşğara doğruluğuna delil getirilir.¹⁴¹ Örneğin: Bütün “cim”ler “be” dir.

Bütün “be”ler “elif”tir.

Sonuç: Bütün “cim”ler “elif”tir.¹⁴²

Veya evsatın bazı aşğara doğruluğundan, ekberin bazı aşğara doğruluğuna da delil getirilebilir.¹⁴³ Örneğin: Bazı “cim”ler “be” dir.

Bazı “be”ler “elif”tir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “elif”tir.¹⁴⁴

Veyahut ekberin bütün evsati selbinden, ekberin bütün aşğarı selbine de delil getirilebilir.¹⁴⁵ Örneğin: Bazı “cim”ler “be” dir.

Bütün “be”ler “elif”tir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “elif” değildir.¹⁴⁶

İkinci şekilde: Evsatın, bütün aşğara doğruluğundan ve bütün ekberi selbinden,

Örneğin: Bütün “cim” ler “be” dir.

Hiçbir “elif” “be” değildir.

Veya evsatın bütün aşğarı selbinden ve bütün ekbere doğruluğundan

Örneğin: Hiçbir “cim” “be” değildir.

Bütün “elif”ler “be”dir.

¹⁴⁰*Tavâli*, s. 61.

¹⁴¹*Tavâli*, s. 61.

¹⁴²Kâmil Tiftik, a.g.e, s. 56.

¹⁴³*Tavâli*, s. 61.

¹⁴⁴Kâmil Tiftik, a.g.e, s. 56.

¹⁴⁵*Tavâli*, s. 61.

¹⁴⁶Kâmil Tiftik, a.g.e, s. 56.

olmak üzere bu iki şekilden yola çıkılarak sonuçta ekberin bütün aşğarı selbine den delil getirilir. Sonuç: Hiçbir “cim” “elif” değildir.

İkinci şekil aynı zamanda şöyle bir delillendirmeyi de destekler:

Evsatın bazı aşğara doğruluğundan ve bütün ekberi selbinden

Örneğin: Bazı “cim”ler “be” dir.

Hiçbir “elif” “be” değildir.

veya evsatın bazı aşğarı selbinden ve bütün ekbere doğruluğundan

Örneğin: Bazı “cim”ler “be” değildir.

Bütün “elif”ler “be”dir.

olmak üzere bu iki şekilden yola çıkılarak sonuçta ekberin bazı aşğarı selbine delil getirilir: Sonuç: Bazı “cim”ler “elif” değildir.¹⁴⁷

İktirânî kıyasın bu ikinci şeklinin doğru sonucu vermesi için mukaddimelerde geçen doğruluk ve selbin ya en az birinin daimi olması veya kıyasın aynı anda yapılması gerekir. (Durumlara göre oluşan değişiklik kıyası geçersiz kılar.)

Üçüncü şekilde: Ekber ve aşğardan ikisinin de bütün evsata doğruluğundan veya ekber ve aşğardan birinin bütün evsata, birinin bazı evsata doğruluğundan ekberin bazı aşğara doğruluğuna delil getirilir. Örneğin: Bütün “elif”ler “be”dir.

Bütün “elif”ler “cim”dir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “be” dir.

Ayrıca, aşğarın bütün evsata doğruluğu ile ekberin bütün evsata selbinden veyahut ekberin bazı evsata selbinden Örneğin: Bütün “elif”ler “be”dir.

Bütün “elif”ler “cim”dir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “be” dir.

¹⁴⁷Tavâli', s. 62; Kâmil Tiftik, a.g.e, s. 56.

Veya aşğarın bazı aşğara doğruluğu ile ekberin bütün evsata selbinden olmak üzere bu üç durumda ekberin bazı aşğardan selbine delil getirilir. Örneğin:

Bütün “elif”ler “be”dir.

Bazı “elif”ler “cim”dir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “be” dir.¹⁴⁸

Dördüncü şekilde: Aşğarın bütün evsata doğruluğundan veya evsata bütün ekbere doğruluğuyla ekberin bazı aşğara doğruluğu üzerine delil getirilir.

Örneğin: Bütün “be”ler “cim”dir.

Bütün “elif”ler “be”dir

Sonuç: Bazı “cim”ler “elif” tir.

Veya aşğarın bütün evsata doğruluğu ve evsata ekberin bazısına doğruluğuyla ekberin bazı aşğara doğruluğu üzerine delil getirilir.

Örneğin: Bütün “be”ler “cim”dir.

Bazı “elif”ler “be”dir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “elif” tir.

Ayrıca aşğarın bütün evsata doğruluğu ve evsata da ekberden selbiyle ekberin bazı aşğardan selbine delili getirilir. Örneğin: Bütün “be”ler “cim”dir.

Hiçbir “elif” “be” değildir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “elif” değildir.

Veya aşğarın bazı evsata doğruluğu ve evsata bütün ekberden selbi ile ekberin bazı aşğardan selbine delili getirilir. Örneğin: Bazı “be”ler “cim”dir.

Hiçbir “elif” “be” değildir.

Sonuç: Bazı “cim”ler “elif” değildir.¹⁴⁹

¹⁴⁸*Tavâli*, s. 62; Kâmil Tiftik, a.g.e, s. 57.

¹⁴⁹*Tavâli*, s. 62; Kâmil Tiftik, a.g.e, s. 57.

Böylece müellifimizin bildirdiğine göre, istisnâî kıyasta 4, iktirânî kıyasta 19 olmak üzere toplam 23 farklı şekilde kıyasla delillendirme yapılabilir.¹⁵⁰

Müellifimizin yukarıda özetlendiği gibi istidlâl yollarını sınıflandırarak özellikle kıyas çeşitlerini ayrıntıları ile anlatması kelâm ilmi gelişim süreci için önemlidir. Çünkü Eş'arî kelâmının önemli temsilcisi olan el-Gazâlî sayesinde, eleştirel bir bakış açısı ile kelâm-felsefe tanışması gerçekleşmiş, er-Râzî ile kelâm kitaplarında felsefî konular içeriğe dâhil edilmiş ve müellifimizle beraber felsefe konuları kelâm kitaplarının yarısından fazlasını kaplar duruma gelmiştir. Müellifimizin kıyas ve çeşitleri konusunu kelâm kitabına dâhil ederek ayrıntılı olarak açıklaması bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ondan sonra gelen diğer Eş'arî kelamcılarının da onun yaptığı gibi kıyas çeşitlerini örnek önermelerle ayrıntılı olarak ele aldıklarını görüyoruz.¹⁵¹ İbni Haldun (H.Ö.808/M.Ö.1406) kelam ilminin gelişim süreci ile ilgili olarak, “*el-Gazali ve er-Razi'yi takip eden sonraki dönem kelâmcılar, felsefe kitaplarındaki konularla kelâm konularını birleştirmede fazla ileri gittiler. Bu iki bilim dalının konularını birbirine karıştırdıklarından bu ilimlere ait meseleler diğerinin konularına benzer ve birbirlerini andırır hale gelmiştir. Bu sebeple de kelâm ilmini öğrenmek isteyenler onların kitaplarından faydalanamaz.*”¹⁵² şeklinde bir tespitte bulunmaktadır. Bu tespitte uygun olarak, müellifimizin kitapları *Tavâli'* ve *Misbâh'*ta önceki felsefe konularının kelâmın diğer konuları gibi ayrıntılandırılmak suretiyle, felsefe ile kelâmın iyice mezc edilmesinin, İbni Haldun'un bu tespitini doğruladığını söyleyebiliriz.

5.2. Kaynak Açısından Delil Çeşitleri:

Kelâm geleneğinde deliller, kaynakları açısından değerlendirildiğinde aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu kaynaklardan elde edilen mukaddimeler kullanılarak yeni tasdiklere ulaşmak, istidlâldeki asıl amaçtır. Müellifimiz de geleneğe uygun olarak yeni tasdiklere götürecek bu mukaddimelerin kaynağını aklî ve naklî olarak iki kategoride ele almaktadır.

¹⁵⁰*Tavâli'*, s. 62; *Matâli'*, ss. 24-25.

¹⁵¹el-îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 36-37.

¹⁵²İbn Haldun, *Mukaddime*, Terc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1983, c. II, s. 1088.

Aklî deliller: Müellifimize göre, yakînî mukaddimelerden oluşan aklî delillere burhan veya delil denir. Mukaddimelerinin bazısı veya hepsi zannî ise, o zaman da hatabe veya emâre denir.¹⁵³ Yakînî bilgide temel prensip tarafeyni yani iki şıkkı¹⁵⁴ tasavvur ile aklın bilgiye hemen ulaşması olup, buna **evveliyât** ve **bedhiyyât** denir. Eğer zihin tarafeyni düşünmede bir araca muhtaç olursa (örneğin “4 sayısı çift bir sayıdır.” yargısında olduğu gibi.) ona **kıyası kendinden olan kazâyâ**, bilgi eğer, duyularla elde edilebilir bilgi ise, buna da **hissiyât** ve **müşahedât** denir. Bu duyu, duyma duyusu olur da, zihin bu his ile hemen bir hükme varırsa (mesela yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak sayıda kişinin yalan üzere ittifaklarının imkânsız olduğunu düşünerek bir hükme varırsa) o zaman bu tür bilgiye **mütevâtirât** denir. Eğer, bu duyu, duyma dışında bir duyu olursa, bir şeyin bir nesneye terettübü tekrar tekrar olur ve bu tekrarlanan müşahede sebebi ile akıl hemen bir hükme varırsa, buna **tecrübiyyât** denir. Örneğin, Sakmunya¹⁵⁵ şerbetinin ishal yapmasının tekrar tekrar gözlenmesi tecrübiyyâta dayalı bir bilgidir. Tecrübiyyâta dayalı bir bilginin oluşması için, bazen bir veya birkaç kez tekrar yeterlidir. Bu şekilde oluşan bilgiye de **hadsiyât** denir. Hadsiyâyâta örnek olarak “Ay ışığının kaynağı güneştir” cümlesi örnek olarak verilebilir. Buna göre el-Beyzâvî hadsiyyâtı tecrübiyyâta dâhil etmiş görünmektedir. Tersini de bir nebze kabullenerek verilen hükümler ise **zanniyât** diye isimlendirilir. **Meşhurât** ise, cumhurun toplumun genel menfaatini gözeterek ahlâk ve mukaddesatı koruma ve savunma amaçlı olarak kabul ettiği hükümlerdir. “Adalet güzeldir.”, “Zulüm kötüdür.”, “Gizli ve özel olanı araştırmak kötülenmiştir.”, “Fakirleri korumak ve gözetmek övülmüştür.” şeklindeki yargılar meşhurât örnekleridir. Açık olana kıyasla, açık olmayan bir hususta vehmin verdiği hükümlere de **mugâlata** denir. “Her var olan şey bir cisimdir veya cisim şekline bürünmüştür.” cümlesinde olduğu gibi, mugâlatada nefsi bir şeye teşvik ve bir şeyden nefret ettirmek için söylenen ve bazen doğru, bazen yanlış olabilen muhayyelât da kullanılabilir.¹⁵⁶

¹⁵³Misbâh, s. 77.

¹⁵⁴Varlık veya yokluk, red veya kabul gibi aklın vermesi muhtemel yargılar.

¹⁵⁵Sakmunya Anadolu ve Suriye dağlarında bolca yetişen, ishal edici bir bitki olup, kelâmcıların hemen hemen hepsi tecrübî bilgiyi anlatırken sakmunya bitkisinin müşhil olduğu örneğini kullanır.

¹⁵⁶Tavâli’, s. 64.

Naklî deliller: Müellifimize göre, naklî deliller, doğruluğu aklen bilinen kimselerden nakledilen bilgiler olup, bu bilgilerin kaynağı peygamberlerdir.¹⁵⁷ Doğruluğa çağırdıkları ve bu davetleri doğrultusunda mucizeler gösterdiklerinden dolayı, akıl, onların doğru kimseler olduklarına delalet etmiştir. Peygamberlerin doğruluğunun nakil ile bilinmesi mümkün olmayıp, doğrulukları ancak akılla bilinir. Nakledenlerin doğruluğu sabit olduktan sonra, mütevâtir olan nakil bize yakînî bilgiyi verir. el-Beyzâvî, tevatür için aşağıdaki hususları şart koşturmaktadır:

a) Râvîlerin doğruluklarının bilinmesi gerekir. Doğru kimseler olmazlarsa yalan ihtimali ortaya çıkar ki, bu durumda yakînî bilgiye ulaşamaz.

b) İfadeyi oluşturan kelimeler, kullanılan terkipler, kelimelerin irabları tek tek bilinmeli, dilbilgisi kuralları açısından değerlendirilmelidir.

c) İfadelerde müştereklik olmamalı, ifade tek anlamı içermelidir. Eğer mânâda müştereklik olursa, anladığımız mânânın murad/kast edilen mânâ olup olmadığını anlayamayız ki, bu durumda da yakînî bilgiye ulaşamaz.

d) Mecaz (farklı anlamda kullanma), tahsis (ifade edilenleri, diğerlerini dışarıda bırakarak bir kişiye hasretme), izmâr (kapalı ifadelerle anlatma) olmamalıdır. Çünkü bunlardan her biri lafzın zahirinden farklı anlaşılmasını gerektirir. Bu da yakînî bilgiye ulaştırılmaz.

e) Nesih de olmamalıdır. Çünkü nesih ihtimali, zaman içinde murad edilen mânânın hangisi olduğu hususunda şüphe oluşturur. Bu durumda da yakînî bilgiye ulaşamaz.

f) Nakil, akıl ile çelişmemelidir. Eğer akılla nakil çelişirse, akıl tercih edilir. Çünkü akıl asıl, nakil fer'dir. Naklin doğruluğu, aklın hükmüne bağlıdır. Eğer, akılla nakil çelişirse, nakil tercih edilmez. Çünkü nakil fer' olup, fer'i doğrulamak için aslı yalanlamak, aynı zamanda fer'in kendini de yalanlamak olduğundan muhaldir.¹⁵⁸ Bu ifadeleri sebebiyle müellifimizin mütekaddimûn devri Eş'arî âlimlerine nazaran Mâtürîdîlere daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵⁷ *Misbâh*, s. 78.

¹⁵⁸ *Tavâli*, s. 64; *Misbâh*, s.78; *Matâli*, s. 28.

Naklî delilin kesinliği için gerekli şartları ele alan er-Râzî'nin de, yukarıda müellifimizin saydığı şartları aynen saydığını görüyoruz.¹⁵⁹ el-Îcî de aynı meseleyi seleflerinden farklı ele alarak, yukarıdaki şartları vaz'ı bilmek ve iradeyi bilmek olmak üzere iki maddeye indirse de, içerik olarak aynı şeyleri söylemektedir.¹⁶⁰

Diğer taraftan, akılla naklin çatışması durumunda, hangisinin tercih edileceğine dair soruya gerek er-Râzî, gerek el-Beyzâvî, gerekse el-Îcî aynı cevabı vermiştir. Onlara göre, böyle bir çatışma durumunda, akıl tercih edilecektir. Çünkü naklin akla tercih edilmesi halinde aklın yerilmesi gerekir ki, bu da naklin akla muhtaç olması bakımından naklin de yerilmesi sonucuna götürür.

Aslında bu husus çalışmamızın önemli noktalarından biridir. Çünkü bu âlimlerin bu husustaki görüşleri, mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının nakli ön plana çıkardığı, akılı geri plana attığı şeklindeki kabulün müteahhirîn dönemi Eş'arî kelâmcıları için geçerli olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla biraz önce müellifimiz hakkında belirttiğimiz kanaate uygun olarak, müteahhirîn dönemi Eş'arî kelâmcılarının bu görüşlerinden dolayı, Mâturîdîlere yaklaştığını söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, müellifimizin mantık konularını ele alırken, bazen er-Râzî'ye bazen de İbni Sînâ'ya yaklaştığını görüyoruz. Örneğin; el-Beyzâvî delilin tarifini yaparken, er-Râzî'nin *Muhassal*'ında yaptığı "Delil, kendisi bilindiğinde medlulün de bilinmesini gerektiren şeydir." şeklindeki tanımın ile tıpa tıp aynısını yapmıştır. Ancak kıyas, istikrâ ve temsil (analoji) tanımlarını yaparken, er-Râzî gibi "âm" ve "hâs" kavramlarını kullanmamış, bu kez İbn Sina'dan etkilenerek "küll" ve "cüz" kavramlarını kullanarak tarif etmiştir. Fahreddin er-Râzî, Seyfeddîn el-Âmîdî ve el-Beyzâvî'nin deliller ve çeşitleri konusunu ele alış tarzları ve konu anlatımları incelendiğinde el-Beyzâvî'nin onları takip ettiği ancak, Eş'arî gelenekteki seleflerine nispetle İbni Sînâ'ya biraz daha yakın olduğu görülmektedir.

¹⁵⁹er-Râzî, *Muhassal*, s. 51.

¹⁶⁰el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 40.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEM GÖRÜŞÜ

1.Genel Kavramlar

1.1. Bilinenlerin Kısımları:

Mu'tezile'nin çoğuna göre malum kendi nefsinde gerçekleşirse o, “şey”dir ve sabittir. Eğer (mümtenî) gibi kendi nefsinde gerçekleşmezse, o da menfidir. Sabit olanın eğer a'yanda bir varlığı varsa o “mevcuttur”, eğer yok ise “ma'dum”dur. Buna göre Mu'tezile, sabitin mevcuttan, menfinin de madumdan daha genel olduğunu söylemiştir. “Hâl”i kabul eden Mu'tezilîlerden bir kısmı da, var olan şey varlığı konusunda müstakil ise onun “mevcut zât”, varlığı konusunda müstakil değil ise, onun da “hâl” olduğunu söylemişlerdir.¹⁶¹

Filozoflar ise, bilinenlerden var olma bakımından tahakkuku olanlara “mevcut”, olmayanlara ise “madum” demişlerdir. Mevcudu da “Zihnî mevcut” ve “Haricî mevcut” diye ikiye ayırmışlardır. Haricî mevcudu da zâtı gereği yokluğu kabul etmeyen “vacip” ve yokluğu kabul eden “mümkün” diye ikiye ayırdılar. Bir mahalde yer tutan şeyle kâim olan mümkine “a'raz”, böyle olmayana da “cevher” demişlerdir.¹⁶²

Kelâmcılar da mevcudu varlığında öncesi olmayan “kadîm” ve öncesi olan “muhtes” diye ikiye ayırmışlardır. Muhtesi de yer kaplayan “cevher” ve cevherin içinde bulunduğu durum olan “a'raz” olmak üzere ikiye ayırmışlardır.¹⁶³ Eş'arîlerden bir gurup da bunlara hâli eklemiştir. Ortaya çıkan şey kendi kendine var oluyorsa, ona “mevcut”, eğer başkası sebebiyle var oluyorsa, ona da “hâl” demişlerdir.¹⁶⁴ Hâl'i açıklarken de “kendiliğinden var veya yok olmayan, bir mevcutta kâim bulunan bir sıfat” olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁵ Hâl'in varlığını savunan âlimlerin bu tavrı, Allah'ın

¹⁶¹Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev: Ömer Türker, TYEKBY, İstanbul 2015, C. I, s. 452.

¹⁶²el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 42.

¹⁶³*Tavâli'*, ss. 75-76; *Matâli'*, s. 36.

¹⁶⁴el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 92.

¹⁶⁵Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah: Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, C. I, ss. 92-93; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, ss. 127-128. (Müellifimiz Tavâli', s. 81'de burada kastedilen Eş'arîlerin el-Bâkîllânî ve el-Cüveynî olduğunu bildirmektedir.)

sıfatlarını, hem zâtına bağlı, hem de zâtından ayrı olarak ispat etme gayretinden kaynaklanmaktadır. Hâl'in varlığını iddia edenlerin delilleri ve müellifimizin bu deliller ile ilgili değerlendirmesi aşağıda anlatılacaktır.

1.2. Varlık ve Yokluk

Varlık bilgisinin, deneyim ve tecrübe olmaksızın önceden kabul edilmiş bir bilgi olduğunu söyleyen İbni Sînâ, bilgi elde ederken, teselsül ve kısır döngüden kurtulmak için tasavvur ve tasdiklere temel olacak bilgilerin bulunmasının zorunlu olduğunu söylemektedir. Ona göre, varlık tarif edilemez, ancak unutulmuş varlık, bazı işaretlerle hatırlanabilir. Varlık kavramı gibi, mümkün, müstahil ve zorunlu kavramları da kısır döngüye düşülmeden tarif edilemeyecek kavramlardır. Ma'dum yani yokluk kavramı ise, varlık kavramının bilinmesi ile bilinir hale gelecektir.¹⁶⁶

el-Cürçânî'nin naklettiğine göre de, filozoflar bir nesnenin var olmasının, vacip olan varlıkta mahiyet üzerine zâid değilken, mümkün varlıkta mahiyet üzerine zâid olduğunu söylemişlerdir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ise, her nesnenin mahiyeti ile varlığının aynı olduğunu, birbiri üzerine zaid olmadığını söylemiştir.¹⁶⁷

er-Râzî de, bilinen tasavvurlardan faydalanılarak, bilinmeyen yeni tasavvurlara ulaşmak şeklinde ifade ettiği tanım ile, varlık kavramının tanımlanamayacağını, sadece önceden bilinip unutulmuşların hatırlatılabileceğini söylemektedir.¹⁶⁸

Müellifimize göre, varlığı düşünmek bedihîdir. Çünkü:

1. İnsanın kendi varlığını düşünmesi bedihîdir. İnsanın varlığı da diğer varlıkların varlığına benzer ve onlardan bir cüzdür.
2. Bir şey hakkında varlık ve yokluk hükmünün aynı anda bulunamayacağına ve bu iki hükmün aynı anda kalkamayacağına dair olan bedihi tasdik, varlık ve yokluk tasavvurundan önce gelir. Varlık ve yokluğun

¹⁶⁶Ebû Ali İbni Sînâ, *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifâ*, Tah: Âyetullah Hasanzâde el-Âmulî, İran H. 1418, ss. 21-23, 38.

¹⁶⁷el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 476.

¹⁶⁸Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrûkiyye fî İlmî'l-İlâhiyyât ve't-Tabi'iyât*, Tah: Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, C. I, s. 97.

birbirine zıt olduğunu düşünmek, bunların her birini düşünmeyi gerektirir. Bu durumda, bedihiden önce olan da mantıken bedîhî olmalıdır.

3. Varlık sıfatları ve zıtlarıyla birleşmesinin imkânsız olması sebebiyle basittir. Böyle bir birleşme tarif edilemez. Böyle bir tarif yapılsa da, hakikat içermez.¹⁶⁹

Buna göre, varlığın tanımının ne olduğu ile ilgili olarak İbni Sînâ, er-Râzî ve müellifimizin aynı şeyler söylediğini görüyoruz. Bu âlimlerin hepsi de, varlık kavramının ne olduğunu aklın, anlîk tealluku ile bedîhî olarak kavradığını kabul ederek, bu hususta yapılacak bir tanımın gereksizliğinde birleşmişlerdir. Onlara göre yokluk da, varlık kavramının zıddı olduğundan, varlıkla tanımlanabilir. Onların bu görüşünün, daha sonraki âlimler olan el-Cürcânî ve et-Teftazânî tarafından da kabul edildiğini görüyoruz.

“Var olma” kavramı felsefeci ve kelâmcıların cumhuruna göre, bütün varlıklar için ortak bir sıfattır. Ancak, el-Eş’arî buna muhalefet etmiştir. el-Eş’arî’ye göre, varlık ancak varlıkla nitelenebilir. O, her şeyin varlığının mahiyetinin aynısı olduğunu ve varlık lafzı dışında nesnelere arasında herhangi bir ortaklığın olmadığını, varlıkların farklı farklı olduklarını söylemiştir.¹⁷⁰ el-Beyzâvî ise, cumhurun görüşünü benimsemiştir. el-Beyzâvî, varlık ve mahiyeti birleştirmekle beraber vacib mi, mümkün mi, yahud cevher mi, araz mı olduğu konusunda bir takım mütâlâlarda bulunarak mevcudun sınıflandırılacağını, bu sınıflandırma sonucu farklı varlıklar arasında müşterekliklerin olabileceğini söylemiştir. Ona göre “var olma sıfatı”, mümkün olsun vacip olsun, tüm nesnelere mahiyetine zâid bir sıfattır.¹⁷¹

Varlık-yokluk konusu ile ilgili değinilmesi gereken bir diğer konu da, varlık ile yokluk arasında bir durum olduğu varsayılan, hâlin varlığı meselesidir. Hâlin varlığının reddi hususunda, cumhur müttefiktir. Ancak Mu’tezile’den Ebû Haşim el-Cubbâî, Eş’arîlerden Kâdî Ebubekir el-Bâkılânî ve İmamı’l-Harameyn el-Cüveynî (Kitabu’l-İrşad’da kabul etmekte, Akîdetün-Nizâmiyye adlı eserinde kabul etmemektedir) hâlin

¹⁶⁹Tavâli’, s. 77-78.

¹⁷⁰el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, s. 476.

¹⁷¹Tavâli’, s. 77-78.

varlığını kabul etmişlerdir.¹⁷² Hâli açıklarken de “kendiliğinden var veya yok olmayan, bir mevcutta kâim bulunan bir sıfat” olduğunu söylemişlerdir.¹⁷³ Bu kelâmcılar, bu hususta şu iki delili öne sürmüştür:

1. Vücut, mevcuttan farklı ve varlıklar arasında ortak bir vasıftır. Vücut mevcutla aynı olsaydı, varlıklar arasında vücut açısından eşitlik olurdu. Bu durumda da, vücudun varlığı zâid olur, teselsül gerekirdi.

2. Siyah, renk olma bakımından, beyaza ortaktır. Siyah olması açısından da, beyazdan farklıdır. Her ikisi bir araya gelseler, biri diğerinde kâim olacaklardır. Çünkü aksi durumda, birbirinden bağımsız, ama beraber olmaları gerekir ki, bu geçerli olmaz. Eğer, biri yok, biri var olsa, bu durumda da, var ile yokun bir araya gelmesi gerekir. Bu da muhaldir.¹⁷⁴

el-Beyzâvî, hâl görüşünü benimseyen bu kelâmcıların bu görüşlerini reddetmektedir. Ona göre vücut, mevcut olup, varlığı kendi zâtıdır. Diğer var olanlardan ayırt edilmesi, selb yoluylaadır. Bu durumda teselsül iddiası geçersizdir. Diğer taraftan, renk olmak ile siyah olmak cisimlerde kâim olan iki varlıktır. Ama birinin varlığı, diğerinin varlığına bağlıdır. Bunların biri cisim ile diğeri de vasıf ile kâimdir. Böylece iddia edilen muhallik, ortadan kalkar.¹⁷⁵

el-Beyzâvî'ye göre, bilinen (malum), ya hariçte var olur, ki bunlara “mevcut” denir. Ya da hariçte var olmaz ki, buna da “ma'dum” denir.¹⁷⁶ Ona göre, renk olmak ile siyah olmak, cisimlerin kendinde kâim olan varlık türünden şeylerdir. Ama birinin varlığı diğerinin varlığına bağlıdır. Bunların biri cisim ile diğeri de vasıf ile kâimdir.¹⁷⁷ Dolayısı ile müellifimizin, kelâmcıların cumhuruna uyararak, var ile yok arasında hâl denilen üçüncü bir seçeneğin olduğuna inanmadığını görmekteyiz.

¹⁷²eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, ss. 127-128.

¹⁷³eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, ss. 92-93; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, ss. 127-128. (Müellifimiz *Tavâli*' s. 81'de burada kastedilen Eş'arîlerin el-Bâkılânî ve el-Cüveynî olduğunu bildirmektedir.)

¹⁷⁴el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, ss. 92-93; *Tavâli*, s. 81

¹⁷⁵*Tavâli*, ss. 81-82; *Misbâh*, s. 91.

¹⁷⁶*Misbâh*, s. 91.

¹⁷⁷*Tavâli*, s. 82.

1.3. Mahiyet:

Müellifimize göre, her şey bir hakikate, bir tabiata sahiptir. Ancak o hakikat ile kendisi olur, o olmadan da kendinden farklı bir şey olur. İşte bu hakikate mahiyet denir.¹⁷⁸ Mahiyet kelimesi “Bu nedir?” sorusuna verilen cevaptır. Örneğin “Zeyd nedir?” diye sorulduğunda, gelebilecek olan “Zeyd konuşan hayvandır” cevabındaki “konuşan hayvan”, Zeyd’in mahiyetidir.¹⁷⁹ Mahiyetin çeşitleri ise şunlardır:

a. Örneğin, insanlık kelimesi ne tekildir, ne de çoğuldur, her ikisini de içine alan bir kavramdır. Bu iki kavramın herhangi birinden boş olmazsa buna “mutlak” veya “hiçbir şarta bağlanmamış mahiyet” denir.

b. Eğer, insanlık kelimesi şahsını belirleyici etken ve niteliklerle beraber ele alınırsa, o zaman buna “mahlut” veya “bazı şartlara bağlanmış mahiyet” denir. Bu şartlar, dâhili şeyler olup, aynı şekilde varlığı içerden şekillendiren şeylerdir.

c. Eğer ki, insanlık kelimesi şahsının dışındaki şartlarla ele alınıyorsa, buna da “mücerred” veya “kendinden olmayan şeylerle şartlanmış mahiyet” denir. Niyet edilen mânâ haricî özelliklerden ortaya çıktığı, varlık kendinden olmayan harici özelliklerle anlatıldığı için, mücerred mahiyet ancak akılda gerçekleşir.¹⁸⁰

Müellifimize göre, mahiyetin yapısı bakımından üç durum söz konusudur:

1. Basit olur. Parçalanamaz özellik taşır.

2. Haricî ve birbirinden farklı varlıkların bir araya gelmesiyle mürekkebe olur. Mesela; insanın beden ve ruhun birleşmesiyle oluşması, üçgenin farklı çizgilerin birleşmesiyle oluşması, bunun örnekleridir.

3. Zihinde mürekkebe olur ki, kendini oluşturan parçalar hariçte ayırıcı özelliktir. Siyahlığı ele alırsak cevher ve renk olma özelliği ile siyahlıktan mürekkebe olan siyahlık kelimesi, zihinde oluşan bir mahiyettir.¹⁸¹

¹⁷⁸*Tavâli*, s. 83.

¹⁷⁹*Matâli*, s. 47.

¹⁸⁰*Matâli*, s. 47-48.

¹⁸¹*Tavâli*, s. 84.

Müellifimizin görüşlerini açıklayan el-İsfehânî'ye göre, mahiyet ve mahiyeti oluşturan parçalar ile ilgili olarak şunlar söylenebilir:

- a.** Ya karşılıklı ve tam olarak birbiri içine girerler. Örneğin: Cinsler ve ayrılıklar.
- b.** Veya karşılıklı olarak birbirinden farklı olur, ama biri diğerine benzer. Örneğin: Onluklardan oluşan bir set içindeki her bir onluk parça, birbirinden farklı olsa, bunlardan biri diğerini andırır.
- c.** Veya zihinde karşılıklı olarak birbirinden farklı olurlar. Heyula ve şekil gibi.
- d.** Veya hakikatte birbirlerinden tamamen farklı olurlar. İnsan bedeninin parçaları gibi. İnsan bedeninin her parçası birbirinden farklıdır.
- e.** Mahiyeti oluşturan parçalar, tamamen hakiki varlıklar olabilirler. Bedenin parçaları veya siyah ile siyahlık gibi.
- f.** Mahiyeti oluşturan parçalar, var olmaları bakımından tamamen izafî de olabilirler. Örneğin, yakınlık ve uzaklık kavramları böyledir. Bu iki kavram, bir şeyin başka bir şeye nispet edilmesi sonucu ortaya çıkan arızî durumları ifade eder.
- g.** Mahiyeti oluşturan parçalar, yukardaki iki durumun karışımı da olabilirler. Yani hem hakiki bir varlık, hem de izafî bir varlık özelliği de taşıyabilir. Örneğin: Kralın tahtı. “Kralın tahtı” oturulacak bir yer olması bakımından hakiki, gerçek bir varlık iken, Krala izafe edilmesi bakımından da izafî bir varlıktır. Kral olmadan, alelade bir oturma yeri olmaktan öte geçemeyeceği açıktır.
- h.** Bu parçaların bazıları varlıkla, bazıları da yoklukla sıfatlanabilir. Örnek olarak “evvel”in parçaları verilebilir. Evvel, kendinden başkasına başlangıç olan demektir. Evveli oluşturan parçalar, “evvel” kelimesinin anlamı çerçevesinde düşünüldüğünde, evvelin ilk ve tek parçasının varlıkla vasıflanabileceği, evvel ikinci parçayı kabul etmeyeceğinden varlığı düşüncede kalsa dahi, ikinci parçanın yoklukla vasıflanacağı açıktır.¹⁸²

¹⁸²Tavâli', s. 84; Matâli', ss. 48-49.

1.4. Vücub, İmkân / Kıdem, Hudus:

Müellifimiz, bu kavramları tek başlık altında toplayarak, öncelikle bunların aklî varlıklar olduğunu, müşahede âleminde varlıklarının bulunmadığını açıklamaya çalışmıştır. Varlığı kendinden olan vücub ve imkânın hükümlerini belirttikten sonra ayrıntıya girmeden bu kavramları tanımlamakla yetinmiştir.

el-Cürcânî'ye göre, bir şeyin zâtından dolayı hariçte var olduğuna dair verdiğimiz hükme vücub denir. Eğer bir şeyin varlığı veya yokluğu hakkında hüküm veremiyorsak, bu durum da imkân olarak isimlendirilir. Kıdemi, vücud ve zaman açısından değerlendirerek zâtî kıdem ve zamânî kıdem diye ikiye ayıran el-Cürcânî, zâtî kıdemi bir şeyin başkasına muhtaç olmadan var olması, zamânî kıdemi ise, bir şeyin, öncesinde yokluk olmadan var olması şeklinde tarif etmektedir. Hudusu ise bir şeyin yokluktan sonra var olması diye tarif ederek, zâtî hudus ve zamânî hudus diye ikiye ayırmıştır. Bir şeyin varlığı hususunda başkasına muhtaç olmasına zâtî hudus, var olmasının öncesinde zaman geçmesine de zamânî hudus demiştir.¹⁸³ el-Cürcânî'nin yaptığı bu ayırımın sebebi, Ehl-i Sünnet'i sıfatlar probleminde yaşadığı güçlükten kurtarmaya çalışmaktır. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet, Mu'tezile tarafından teaddüd-ü kudemâ ile suçlanmıştır. Ehl-i Sünnet Allah'ın sıfatlarının lizâtihi vâcip olduğunu söylese vâciplerin teaddüdü gerekecek, lizâtihi vâcip değilse mümkün olduğunu söylese o zaman da her mümkün hâdis olduğundan Allah'ın sıfatlarının hudusu gerekecektir. Ancak, Allah'ın sıfatlarının (Allah gibi zât bakımından değil de) zaman bakımından kadîm, zât bakımından hâdis olduğunu söylemenin sorunu çözdüğü düşünülerek kıdem ve hudus, zâtî ve zamânî olmak üzere ikiye ayrılarak çıkış yolu aranmıştır. Ancak et-Teftazânî bu düşüncenin, felsefecilerin görüşlerini kabul etmek ve kelâmî kâideleri reddetmek anlamına geleceği için kabul edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁸⁴

Müellifimiz ise bu kavramları el-Cürcânî'nin yapmış olduğu bu ayrıma hiç girmeden ele alarak, bu kavramların hepsinin birer aklî kavram olduğunu, müşahede âleminde bir varlıklarının olmadığını söylemiştir. Ona göre vücub ve imkân, eğer

¹⁸³el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 345; 93; 252; 145.

¹⁸⁴Sadettin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Tah: Ahmet Hicâzî es-Sıgâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1988, s. 30-31.

hariçte var olan varlıklar olsalardı, vücudun (vacibin varlığının) vücuba nispeti sonucu vücupla hükmetmek; vücudun (mümkünün varlığının) imkâna nispeti sonucu da imkânla hükmetmek gerekirdi. Aksi halde vacip hakkında “mümkün olan vacip” hükmü ortaya çıkardı. Bu durum ise muhaldir. Ayrıca vacibin varlığı, mümkünün varlığından daha öncedir ve vacip sebkat (önce olma) sıfatı ile muttasıftır. Eğer bu kavramlar, hariçte varlıkları olan şeyler olsalardı, bu sıfatın mevsufundan önce olması gerekecekti ki, bu da muhaldir. Kıdem ve hudusa gelince, bunların da hariçte bir varlıkları olsaydı, kıdem için kadîm olmak, hudus içinde hâdis olmak gerekecekti. Bu durum teselsüle sebep olacağı için mümkün değildir.¹⁸⁵

el-Beyzâvî'ye göre, varlığı kendinden olan vacip (vacip li zâtihi), varlığı başka bir varlıktan olan vacibi (vacip li ğayrihi) nefyeder. Çünkü bir sebepten dolayı ortaya çıkan vacip, bu sebep ortadan kalkınca gerçekleşmez. Varlığı kendinden olan vacip ise varlığı için bir sebebe ihtiyaç olmadığı için, böyle bir durum söz konusu değildir. Varlığı kendinden olan vacip (vacip li zâtihi) terkibi de nefyeder. Mürekkebin varlıkların tersine, cüzlere ihtiyacı yoktur. Varlığı kendinden olan vacibin subûti (varlığı ispat edilen vacibe ait) olduğu düşünülse bile, bu vücubiyet zât üzerine eklenen bir şey olamaz. Olsa olsa ona muhtaç olan olur ki, bu da mümkün olur. Varlığı kendinden olan vacip (vacip li zâtihi), iki varlık arasında ortak bir sıfat olamaz. Vacip bazı sıfatlarla muttasıf olsa da varlığı kendinden olan vacip tek bir zâta aittir. Diğer sıfatlar ise, zât sebebiyle gerekli olur.¹⁸⁶

Müellifimiz, imkânın hükümlerini açıklarken öncelikle mümkünün, varlığı için sebebe muhtaç olmasının altını çizmektedir. Ona göre, var veya yok olmak hususunda her iki tarafa da eşit uzaklıkta olması ve var olabilmek için varlığını tercih edecek bir müreccih muhtaç olması ve o müreccih olmadan varlığının mümkün olmaması birinin ikinin yarısı olması gibi apaçıktır. Var olmak ve yok olmak durumlarından herhangi biri mümkününe daha yakın, daha önce değildir. Bunlardan herhangi birinin mümkününe daha uzak olması, diğerinin yakın olmasını gerektiren sebebin yokluğunu gerektirir. Bu sebep olmazsa da bir müreccih olmadan tercih söz konusu olacaktır ki bu da muhaldir. Eğer

¹⁸⁵*Tavâli*, s. 88.

¹⁸⁶*Tavâli*, s. 88, 89.

mümkün mevcut olmayan bir tesir sebebi ile meydana gelmez, var olmazsa, bu duruma “vücub-u sâbık” denir. Eğer, bir tesir sonucu meydana gelir de var olursa, onun bu varlığı yokluğu kabul etmez. Buna da “vücûbu lâhık” denir. Bu vücublardan her ikisi de mümkünin zâtından değil, zâtına arız olan durumlardır.¹⁸⁷ Burada el-Beyzâvî mümkünin var olma ve var olmama şeklindeki iki durumunu kastederek, var olmaması durumuna “önceki gereklilik”; var olması durumuna da “sonradan oluşan gereklilik” demektedir. Ona göre mümkün, var olabilmek için ebediyen ihtiyaç halindedir. Mümkünün imkânı zaruridir. Aksi takdirde, bir sebebin imkânına muhtaç olmaz ve mümkünin vâcibe veya mümteniye dönüşmesi gerekirdi.

Buna göre müellifimiz, imkânın varlık ve yokluğa eşit mesafede olduğunu kabul ederek, mümkünine yapılacak bir tesiri bu iki ihtimalden birine yaklaştırılması ve dönüştürülmesi olarak düşünmektedir. Dolayısı ile mümkün için sebep bu iki ihtimalden birine yaklaştırmaktan ibaret olmaktadır.

Hudus ise, varlıktan önce yokluğun varlığını ifade eden bir kavramdır. Bazıları bu kavrama “başkasına muhtaç olma” cihetinden yaklaşarak tarif etmişler ve bu tarz yapılan tarifine “zâtî hudus” demişlerdir.¹⁸⁸

Müellifimizin, el-Cürcânî’nin hudus hakkında yaptığı zâtî hudus ve zamânî hudus ayırımından, sadece zâtî hudusu zikrettiğini, zamânî hudusu zikretmediğini görüyoruz. Bunun sebebinin hudus kavramının, zaten zaman açısından sonradan olma anlamını içermesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

1.5. Teklik, Çokluk:

Teklik ve çokluğun, hâricî varlığı olup olmadığı hususunda, felsefecilerle kelâmcılar arasında görüş ayrılığı vardır. Felsefeciler, bunların hâricî varlıklarını kabul ederken, kelâmcılar bunu reddetmiştir.¹⁸⁹

¹⁸⁷*Tavâli*, ss. 90-91; *Matâli*, s. 58.

¹⁸⁸*Tavâli*, s. 92.

¹⁸⁹el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 78.

İbni Sînâ, en zor işlerden birinin, “bir”i tanımlamak olduğunu söylemektedir. Ona göre bir, zorunlu olarak çoğalmayandır. O, çokluğu ise, birliklerden oluşan toplam olarak tanımlamaktadır. Ona göre bir, çokluğun ilkesidir. Çokluğun tanımlandığı her yerde, birin kullanılması zaruridir.¹⁹⁰

Dikkat edildiğinde İbni Sînâ’nın tekliği çoklukla, çokluğu da teklikle tanımladığını görürüz. Bu durumun da kısır döngüyü çağrıştıracığı açıktır. Belki de, bu durumda, kendisine kısır döngüye düştüğüne dair bir itiraz geleceğini bildiği için, bu kavramların tariflerini yapmanın en zor işlerden biri olduğunu söylemiştir.

Eş’arî kelâmcılardan el-Îcî de, belki de bu zorluğu gördüğünden teklik ve çokluğun tarifini yapmamış, bunların bedîhî şeyler olduğundan tariflerinin yapılmaması gerektiğini söylemiştir. el-Cürçânî de “*Herkes, kendisinin bir olduğunu, herhangi bir çaba göstermeden bilecektir. Varlığın birlikle eşkapsamlı olduğunu söylemekle, varlığın bedîhîliğine kıyasla, birliğin bedîhîliğine bir imâ vardır*”¹⁹¹ demekle, varlık ile birliğin aslında aynı şeyler olduğunu ve bunların da bedîhî olduklarını söylemektedir.

Müellifimiz el-Beyzâvî ise, bu kavramları tanımlama yoluna gitmiştir. Ona göre teklik, bir şeyin mahiyetine ortak olan varlıklara bölünememesidir. Çokluk da bunun zıddı olup, bölünebilendir. Bununla beraber teklik, vücut ve mahiyetten farklıdır. Söz konusu nesne ister insan olsun, isterse başka bir şey olsun çok, çok olarak mevcut olup, çokun tekili olmaz. Bu durum hem tekillik hem de çoğulluk için geçerlidir. Tekin hariçte bir varlığı vardır. Çokluk mevcut olan teklerden bir parçadır. Yine aynı şekilde eğer teklik yokluğa tealluk etseydi, çokluk da yokluğun çoğulu olurdu. Çokluk var olmayan teklerin toplamı olduğu kabul edilirse, teklik de var olmayan çokların toplamı olacağı için, bu iki zıtlığın toplamı yokluk olurdu. Bu ise muhaldir.¹⁹²

O halde, teklik var olmakla ilgili bir şeydir. Çokluk da teklerin toplamı olduğundan, çokluk da var olmakla ilgili bir şeydir. Bu düşünceye “tekler eğer var olsaydı, o zaman hem tekliğin teklerden biri olması, hem de birbirlerinden belli özelliklerle ayırt edilebilir olmaları bakımından ortak yönleri de olurdu. Böylece başka

¹⁹⁰İbni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 112.

¹⁹¹el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 768.

¹⁹²*Tavâli*, s. 93.

başka teklik birimleri ortaya çıkacağından dolayı teselsül oluşurdu” şeklinde itiraz edilmiştir. Bu geçerli itiraz sebebiyle teklik ve çokluk kavramları, akli varlıklardır. Teklik özünde çokluğun zıddı değildir. Teklik, çokluğa birleşik olan bir şey de değildir. Teklik, yapısından dolayı çokluğun ölçüsüdür. Bu ölçü, ona sonradan ilişmiş bir özelliktir.¹⁹³

Bu durumda müellifimiz, birlik ve çokluğun hâricî varlığını kabul etmemektedir. Eğer, birliğin gerçekten hâricî varlığı olsaydı, birlikler bir olma bakımından ortak özellikte olurdu, ancak bazı özellikler açısından da birbirlerinden ayrışır. Bu durumda da birliklerin ayrı bir birliği olur, böylece sonsuzca uzayıp giderdi. Bundan dolayı müellifimiz, teklik ve çokluk kavramlarının zihnî olan ve hâricî varlığı olmayan kavramlar olduğunu söylemiştir.

Tekliğin kısımlarına gelirsek; teklik mefhumundan anlaşılan şey, eğer çoğuluna hamledilemiyorsa, o teklik başlı başına bir teklik olup buna “vahid bi’t-teşahhus”denir. “Bu insandır” sözü buna örnektir. Eğer teklikten anlaşılan şey, çoğula hamledilebiliyorsa bir yönden tek olan şey, diğer yönden çok olabilir. Aynı şekilde teklik, çokluğun mahiyetini de oluşturabilir. Örneğin, insanoğlu kavramı tüm insanları kapsayan bir kavramdır. Zeyd ve Amr da tekil bir kavram olan insanoğlu kavramının türleridir. “Zeyd ve Amr nedir?” sorusuna, “insanoğludur” şeklinde cevap verilir. Bu durumda teklik, çokluğun mahiyetini oluşturmaktadır. İşte bu şekilde teklik, eğer bir şeyin mahiyeti oluyorsa, o teklik “vahid bi’n-nev’ ”dir. Mahiyetin kendisi değil de mahiyetin bir parçası ise, “vahid bi’l-cins” veya “vahid bi’l-fasl” denir. Eğer teklik mahiyetin dışında bir şey ise “vahid bi’l-araz”dır. Bu tür teklik ya birinin diğerine hamledilmesi yoluyla ya da konu açısından bir araya gelme yoluyla oluşur. Pamuk ile karın farklı şeyler olsalar da, birinin diğerine hamledilmesiyle beyazlık hususunda birleşmeleriyle oluşan teklik veya gülen ve kâtip kavramlarının insan olma konusunda birleşmeleriyle oluşan teklik bu tür tekliğin iki çeşitine örnek olarak verilebilir.¹⁹⁴

¹⁹³*Tavâli*, ss. 93-94; *Matâli*, s. 62.

¹⁹⁴*Matâli*, s. 62.

Eğer, vahid bi't-teşahhus hiçbir şekilde bölünmeye açık değilse ve bölünmemekten başka anlamı yoksa, bu da tekliğin başlı başına bir birimi olur. Eğer vahid bi't-teşahhusun bölünmemekten başka bir anlamı var ise, ya bir nokta gibi uzayda konumu olan bir şey olur ya da akıl ve nefis kavramları gibi uzayda yeri olmayan, insan aklını aşan bir varlık olur. Eğer, vahid bi't-teşahhus şeklindeki teklik bölünmeye açıksa ve bölümleri karşılıklı benzerliğe sahipse “vahid bi'l-ittisal”dır. Örneğin, basit cisim böyledir. Eğer, teklik bölünmeye açık değilse ve parçaları olmazsa “vahid bi'l-ictimâ”dır. Anasır-ı erbaadan oluşan insan, bu tür tekliğe örnektir.¹⁹⁵

1.6. İllet, Ma'lül:

Bu konu, kelâm kitaplarında sebep-müsebbeb kavramlarıyla, felsefî kitaplarda ise illet-ma'lül veya nedensellik kavramları ile ele alınmış olup duyular ve akıl vasıtası ile eşya ve mevcudatın birbiri ile olan bağlantılarının kavranmasına yönelik bir çabanın sonucudur. Müellifimizin bu konuyu kelâm geleneğine uygun olarak “sebeb-müsebbeb” kavramlarının yerine, “illet-ma'lül” kavramları ile ele alması, onun felsefî etki altında olduğunu gösteren güzel bir örnektir.

Kavramlar farklı da olsa, felsefecilerle kelâmcılar bu konuda hemen hemen aynı şeyleri söylerler. Müellifimizin mensubu bulunduğu ekolün ünlü temsilcisi er-Râzî'nin eserlerinde, nedensellik üzerine yazılanlar, İbni Sînâ'nın görüşlerinin tekrarı mahiyetinde olup, eleştirileri oldukça sınırlıdır.¹⁹⁶ Bu sebepten er-Râzî'nin görüşlerinin, İbni Sînâ'nın görüşlerini de yansıttığını varsayabiliriz. İlleti bir şeyin mahiyeti, hakîkati veya var olması yönüyle ihtiyaç duyduğu şey olarak tarif eden er-Râzî'ye göre, bir şeyin başka bir şeye sebep olması açıkça tasavvur edilebilir. Örneğin “eti doğradım ve kalemi kırdım” sözümüzü ele alırsak, doğramak ve kırmak fiilleri bu cümlede özel bir tesirdir. Özel bir tesiri tasavvur etmek açık olunca, özel tesirin mahiyetinden bir parça olan tesiri tasavvur etmenin de açık olması gerekir.¹⁹⁷

er-Râzî'ye göre, dört kısım illet vardır. Bunlar:

¹⁹⁵*Tavâli*, s. 94.

¹⁹⁶Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009, s. 237.

¹⁹⁷er-Râzî, *Muhassal*, s. 145.

1. Sûrî İllet: Bu illet, bir şeyin öyle bir parçasıdır ki, var olması halinde o şeyin varlığı vacip olur.

2. Maddî İllet: Bu illet, bir şeyin parçası olması durumunda, o şeyin varlığı vacip değil, mümkün olur.

3. Fâil îllet: Bu illet, başka bir şeyin, vücut bulmasına sebep olan illettir.

4. Gaî İllet: Bu illet, bir şeyin varlığı, kendisi için olan şeydir.¹⁹⁸

er-Râzî'ye göre, bir şeyin muhtaç olduğu illet ya o şeye dâhil olan bir parçadadır ya da değildir. Eğer dâhil ise, kendisinin var olması halinde, o şeyin de var olması ya vaciptir ya da değildir. Bu vacip ise sûrî illettir. Zîra bir şeyin sûreti var olunca, onun da var olması gerekir. Diğer bir deyişle, maddenin suretten süre açısından geri kalması mümkün değildir. Bu, vacip değil de mümkün ise, illet maddî illettir. Çünkü bir şeyin maddesi var ise, o şeyin de kendi şartları içinde var olması mümkündür.¹⁹⁹

Müellifimiz el-Beyzâvî'ye göre de, illet dört kısma ayrılır. Varlığı için başka bir şeye muhtaç olan şey, ya ondan bir parçadır, ya da ondan farklı bir şeydir. Birinci durumda o şey, ya bilfiil onunla beraberdir ki, bu sûrettir, ya da kuvve halinde onunla beraberdir ki, bu da o maddenin kendisi olup, unsur veya kâbil olarak isimlendirilir. İkinci durumda ise o şey ya diğerinin varlığı için müessir sebeptir ki, buna fail denir, ya da müessiriyetinde etkili bir etkidir ki, gaye veya dâî denir.²⁰⁰

Selefi er-Râzî'nin yaptığı açıklamalarla, aynı anlama gelen açıklamalarda bulunan müellifimiz, daha sonra illet ve ma'lûllerin birden fazla olma durumunu ele almaktadır. O, İllet ve ma'lûlun birden fazla olması durumuyla ilgili olarak, tek bir ma'lûlun (sonucun) elde edilmesi için, her biri bağımsız olan bir grup veya bir çift sebebin bu sonucu meydana getirmek üzere başarıyla birleşmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. Ona göre, birbirine denk olan iki şeyin, iki farklı şeye illet olması ve mürekkeb illetin eserinin birden fazla olması ise mümkündür.²⁰¹

¹⁹⁸er-Râzî, *İlletler ve Ma'lûller*, Çev: İbrahim Coşkun, Dicle Ün. İFD, C. VI, S. 1, Diyarbakır 2004, s. 49.

¹⁹⁹er-Râzî, *İlletler ve Ma'lûller*, s. 49.

²⁰⁰*Matâli*, s. 69.

²⁰¹*Tavâli*, s. 98.

2. Arazlar:

Müellifimize göre, meşhur olan şekliyle arazlar dokuza ayrılır. Bunlar:

1. Kemmiyet: Sayılar ve miktarlar gibi bölünmeyi kabul eden niceliklerdir.
2. Keyfiyyet: Renkler gibi düşünülmesi bir başka şeyin düşünülmesine bağlı olmayan niteliklerdir.
3. Mekân (Eyn): Bir şeyin mekânda hâsıl olma durumunu anlatır.
4. Metâ: Bir şeyin bir zamanda hâsıl olmasını anlatır. Güneş tutulmasının şu veya bu zamanda vuku bulmasının anlatılması buna örnektir.
5. Vad' (Konum): Ayakta durma veya yatma fiillerindeki gibi bir şeyin bazı cüzlerinin bazılarına veya hariçteki başka bir şeye göre nispetini anlatır.
6. İzafet: Kıyas yoluyla bir şeyi, başka bir şeye nispet etmek sûretiyle yapılan arızî (geçici) bir nispet etme durumudur. Babalık ve oğulluk kavramları buna örnek olarak verilebilir.
7. Mülk (Sahiplik): Bir şeyin kuşatması veya intikalinden dolayı, başka bir şeyin de intikali sebebiyle ortaya çıkan durumu anlatır. Sarık ve gömlek giymek buna örnektir.
8. Fâillik: Bir şeyin başkası üzerinde tesirli olmasını anlatır. Kesen olarak devam ettiği müddetçe, kesenin durumu böyledir.
9. Münfaillik: Bir şeyin, başka bir şeyden etkilenmesini anlatır. Kesen olarak devam ettiği müddetçe, kesenden etkilenen kesilenin durumu böyledir.²⁰²

Müellifimizin meşhur arazlar olarak saydığı bu özellikler aslında çok daha önceleri Aristotelesin *Organon* isimli kitabında zikrettiği kategorilerden²⁰³ başkası değildir. Buna göre müellifimizin Yunan felsefesini bildiğini ve bu felsefi bilgileri selefi er-Râzî gibi kelâma dâhil ettiğini söyleyebiliriz.

İbni Sînâ, eyne, metâ, vad', fiil ve infialin varlıklara zorunlu olarak ilişen nispetler olduğunu söyleyip nicelik ve niteliğin araz olup olmadığını tartıştıktan sonra,

²⁰²*Tavâli'*, s. 103; *Misbâh*, s. 107.

²⁰³Aristoteles, *Organon I - Kategoriyalar*, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yay, İstanbul 1995, s. 6.

bunların da araz olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁰⁴ Bu noktada İbni Sînâ'nın, üstadı Aristoteles'in ve müellifimizin araz olarak saydığı mülkiyet ve izâfeti araz olarak zikredilmediğini belirtmemiz gerekmektedir.

er-Râzî'nin ise arazları bölünme ve nispet açısından iki kategoriye ayırdığını söyleyebiliriz. O, nispetle ilgili olarak izafet, eyne, mülk, metâ, fiil, infial ve konum olmak üzere saydığı yedi nispeti araz olarak kabul ederken, duruşu bir cismin kendi cüzleri arasında bulunuş tarzı ile diğer cisimlerle olan ilişkisi sonucu ortaya çıkan durum olarak tanımlamaktadır. Bölümle ilgili arazları da kendi içinde ikiye ayıran er-Râzî, bölünmeyi gerektiren arazın kemmiyet, bölünmeyi gerektirmeyen arazın da keyfiyet olduğunu belirtir.²⁰⁵

Burada müellifimizin Aristoteles'in fikirlerine uygun olarak, İbni Sînâ'nın araz olarak saymadığı izâfet ve mülkiyeti arazlar arasına aldığını; er-Râzî'nin yaptığı gibi bir sınıflandırmayı da yapmadan onun kabul ettiği arazları kabul ederek, dokuz tane araz kategorisi saydığını görüyoruz. Bu durumda müellifimizin er-Râzî ve İbni Sînâ'nın görüşlerinden ziyade onların fikirlerinin kaynağı olarak gösterebileceğimiz Aristoteles'in fikirlerini kabul ettiğini söyleyebiliriz.

el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, cumhur arazların üzerine intikalin imkânsız olduğu konusunda ittifak etmiştir. Kelâmcılar da arazın, başka bir arazla kâim olabileceğini reddetmişlerdir.²⁰⁶ Çünkü burada söz konusu olan “kâim olma” boşlukta var olmuş mahalline tabi olarak ortaya çıkmak olduğundan, arazlar ancak cevherlerde kâim olabilirler. Arazların, boşlukta yer tutmak suretiyle, kendi başlarına bir varlıkları olmadığından, arazlar birbiriyle kâim olamazlar. Zaten kelâmcılar, varlıkları boşlukta yer tutan cevherler ve boşlukta yer tutmayan arazlar şeklinde ikiye ayırmaktadırlar.

el-Beyzâvî, kelâmcıların istidlâl yöntemini yanlış bulmakta ve onlara katılmamaktadır. Bu konudaki görüşünü de, konuyu Allah'ın sıfatları açısından değerlendirerek açıklamaktadır. Ona göre, kelâmcılar tarafından yapılan “kâim olma” tanımı cevherler düşünülerek yapılmış bir tanım olup, arazların kıyımı boşlukta yer tutan cevherlere has kılınmıştır. “Kâim olma” bir niteleyici sıfattır. Bilindiği ve

²⁰⁴İbni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 103-104.

²⁰⁵er-Râzî, *Muhassal*, s. 86.

²⁰⁶*Tavâli*, s. 104.

kelâmcıların da kabul ettiği üzere Allah'ın sıfatları, Allah'ın zâtıyla kâim olup, Allah'ı nitelemektedir. Allah cevher olmadığından, boşlukta yer kaplaması ve mekân edinmesi de söz konusu olamaz. Yani araz olan sıfatlar, cevher olmayan Allah'ı nitelemektedir. Dolayısı ile kelâmcıların yaptığı "kâim olma" tanımı, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarının zâtıyla kâimliğini de nefyeder.²⁰⁷

Bize göre, müellifimizin bahsettiği bu itirazın aslında geçersiz olduğu ilk bakışta bellidir. Çünkü kelâmcıların yaptığı cevher-araz şeklindeki varlık tasnifinin, manevî varlıklar için değil, maddî varlıklar için geçerli olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Kelâm literatüründe Allah'ın sıfatları araz değildir. Kelâmcılara karşı el-Beyzâvî'nin yaptığı itiraz, ancak Allah'ın sıfatlarının araz olarak düşünülmesinin bir neticesi olabilir. Bu düşüncenin de Allah'ı bir cevher olarak kabul etmeye götüreceği açıktır.

Diğer taraftan mesele, el-Beyzâvî'nin yaptığı itirazın tutarlı olduğu kabul edilerek çözülecekse, o zaman da, ya kelâmcıların yaptığı varlık taksimine maddi dünyadan farklı şartlar içeren manevî varlıklar eklenmeli ya da Allah'ın cisim olmadan sıfatlarıyla vasıflanabilmesi için, el-Cüveynî ve el-Bâkılânî'nin kabul ettiği gibi sıfatlara mahal olacak "hâl" kabul edilmelidir.

Bu durumda müellifimizin, bir arazın başka bir arazla kaim olabileceğine inandığı ortaya çıkmaktadır. Arazın, başka bir araz ile kaim olabileceği fikri, felsefecilerin görüşü²⁰⁸ olduğundan, müellifimizin bu hususta felsefecilerden etkilendiğini söyleyebiliriz. Oysa genel olarak kelâmcılar arazın arazla kâim olabileceği tezini reddederler.

2.1. Kemmiyet (Nicelik):

Arazlar arasında en açık ve en kapsamlısıdır. Bu sebeple el-Beyzâvî de, arazları incelerken kemmiyete öncelik vermiştir.

Ona göre kemmiyet, kendini oluşturan cüzleri bakımından ya,

²⁰⁷*Tavâli*, s. 104.

²⁰⁸*el-Îcî, el-Mevâkıf*, s. 100.

a. her biri kendi tanımını bulduğu, diğerleriyle hiçbir ortaklığının bulunmadığı tek bir tarifte ortak olamayacak parçalara ayrılır ki bu, “munfasıl/aralıklıdır kemmiyet” ve “*adet*” olarak adlandırılır. Ya da;

b. tek bir tanımda ortaklığı olan parçalara ayrılırlar. Buna “muttasıl/sürekli kemmiyet” denir.²⁰⁹

Eğer, bir “muttasıl kemmiyet”in bu özelliği kendi özünde değilse, yani sahip olduğu parçalar sabit olmayıp ve belli değilse, bu durumda o kemmiyet, “zaman”dır. Eğer özünde ise, yani sahip olduğu parçalar sabit ise, o kemmiyete “miktar” denir. Eğer bir “miktar” sadece tek bir yönde bölünebilir ise, o zaman o bir “çizgi” olacaktır ve o “çizgide” bir “yüzey” oluşacaktır. Çizgi bir “nokta”da son bulacaktır. Eğer, miktar sadece iki yönde bölünebilir ise, o zaman basit bir “yüzey” veya “iki yönlü bir şekil” olacaktır. Eğer, üç yönde bölünebilir ise, o zaman “geometrik bir şekil” veya “katı” (üç-boyutlu) bir nesne olacaktır. Bu durumda “kalınlık”, dış yüzeyler arasındaki maddi dolgunun adı olacaktır. Ölçü alçalan bir şekilde düşünülürse, o zaman “derinlik” oluşacaktır. Eğer, ölçü yükselen bir şekilde düşünülürse, “yükseklik” adını alacaktır. “Uzunluk” hepsinden önce yerleştirilen boyuttur ve yüksekliğin bir yüzeyde kesişen iki çizgi uzantısından daha uzun ve dikey olanı olduğu kabul edilir. Bir insanın başından ayağına kadar alınan boyut, o insanın “yüksekliği” (veya uzunluğu) olmaktadır. “Genişlik” ikincil olarak alınan boyuttur ve genişliğin, bir yüzeyde kesişen iki çizginin daha kısa ve yatay olanı olarak kabul edilir. Bir insanın sağ yanından sol yanına kadar alınan mesafe, onun genişliği olarak kabul edilir. Bir hayvanın ise kafasından kuyruğuna kadar olan mesafe, onun genişliği (veya uzantısı) olarak kabul edilir.²¹⁰

Müellifimizin kemmiyet konusunda anlattıkları ile Aristoteles’in bu konudaki görüşlerinin²¹¹ örtüştüğü görülmektedir. Bu durumun, felsefe konularının değişime uğramadan kelâm konularına girdiğini göstermesi bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

²⁰⁹*Tavâli*, s. 106.

²¹⁰*Matâli*, s. 75.

²¹¹Aristoteles, *Organon I - Kategoriyalar*, s. 17.

Kemmiyet, mahiyeti açısından “zâtı itibariyle kemmiyet” ve “araz olarak kemmiyet” olmak üzere iki çeşittir. Zâtı itibariyle kemmiyetin, kendi özünde kemmiyet olup, zaman, miktarlar ve geometrik şekiller buna örnektir. Bir araz olarak kemmiyet ise, zaman örneğinde olduğu gibi özünde kemmiyet bulunan her şeydir. Kendi özünde kemmiyet için alt katman olan her şey, ayrıca araz olarak kemmiyettir. “Adet / sayı” için alt katman olan bir “sayılı varlık” buna örnek olarak verilebilir.²¹²

Kemmiyetlerle ilgili bir konu da, kemmiyetlerin ademî olmaları meselesidir. Kemmiyetler, doğaları gereği hariçte var olamayan şeylerdir. Buradaki kemmiyetler “çizgi”, “yüzey”, “geometrik şekil” ve “zaman dilimi” olan “nicelik” ve “niceliksel ölçüler” anlamındadır. Mesela sayılar, hâricî varlığı bulunmayan ve “bir”lerden oluşan itibarî varlıklardır. Miktarlar da cismin kendisi veya bir parçasından ibaret olduklarından hâricî varlıkları yoktur.²¹³

Kelâmcıların kemmiyet anlayışlarında, zaman ve mekân önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü zaman ve mekân hareketle ilişkili olma bakımından, cisimlerle yakından ilişkili iki kavram olarak görülmüştür. Bu sebeple, ilk çağlardan itibaren zaman ve mekânın ne olduğu hakkında felsefî tartışmalar yapılmıştır.

Zamanın hariçte (müşahede âleminde) varlığını kabul eden filozoflar, zaman diliminin kurulu belirliliğini iki nedenle katı şekilde savunurlar. İbni Sînâ, zamanı önce gelen ya da sonraya kalan yönünden, hareketin miktarı olarak tanımlamaktadır.²¹⁴

İbni Sînâ'nın yaptığı bu tanımda, zaman ile hareketin birbirinden ayrılmaz parçalar olması durumu söz konusudur. Bu durumda da, zamanın ezeli olması, böylece hareketin ve hareketin kaynağı cismin de ezeli olması gerekecektir. Kelâmcıların, zamanın hâricî varlığını reddetmelerinin altında yatan sebeplerden birinin bu olduğu düşünülebilir.

el-İsfehânî, felsefecilerin zamanın, hâricî varlığı olduğuna dair istidlâllerini örnek vererek anlatmaktadır. Buna göre,

²¹²Matâli', s. 76.

²¹³Tavâli', s. 107.

²¹⁴İbni Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, Terc. Aygün Akyol, İclâl Arslan, Ankara 2013, s. 48.

a. Örneğin, belirli bir hızda belirli bir mesafe için bir hareket, sonra da ilkinin benzer aynı hızda ve aynı mesafe için, ikinci bir hareket varsayalım. Eğer, iki hareket aynı anda başlar ve aynı anda biterse, o zaman iki hareket birlikte aynı alanı kaplarlar. Eğer, ikinci hareket, ilki başlarken ertelenir, ancak, ilkinin duruşuna uyum sağlarsa, o zaman ilkinin kaplayacağından daha az mesafe kaplayacaktır. Benzer şekilde, ikinci hareket, ilkinin başlangıç hem de durma konusunda uyum sağlarsa -yani eğer her ikisi de birlikte başlar ve durursa- ve eğer, ikinci hareket, ilkinden daha yavaş olursa, o zaman ikinci hareket, ilkinin kapladığından daha az mesafe kaplamış olacaktır. Eğer, sonraki durum gerçekleşirse, bu durumda ilk hızlı hareketin başlaması ve bitmesi arasında, ikinci hareketin belirli bir mesafede belirli bir mesafe kaplayacaktır. Ancak kapladığı mesafe, hızındaki belirli bir düşüş sebebi ile ilk mesafeden daha az olacaktır. İkinci hareketin başlama ve bitiş arasında, ilk hareketin kapladığı mesafe, aynı belirli hızda ilk olasılıktan daha az olacaktır. Sonraki olasılık, sadece ilk olasılığın bir oranı olacaktır. Eğer böyle olursa, o zaman bu olasılık, hem artış hem de azalış açısından duyularla hissedilebilir olacaktır. Ancak var olmazsa, artış veya azalış açısından duyularla hissedilemeyecektir. Bu nedenle, duyularla hissedilebilen bu durum, var olan bir şey, aynı zamanda de ölçülebilir bir varlık olacaktır.²¹⁵ Ölçülebilen varlık da, zorunlu olarak hâricî olarak müşahede âleminde varlığı olan bir şey olmak durumundadır.

Anlaşıldığına göre, bu delilde, öncelikle cisimlerin hareketi ile bir mesafenin ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Daha sonra iki cismin hareketi sonucu ortaya çıkacak iki mesafe karşılaştırılarak bunların duyularla hissedilebilirliği üzerinden zamanın hâricî varlığına ulaşılmak istenmektedir. Ancak bu noktada, duyularla hissedilebilen her şeyin, hâricî varlığı olan bir varlık olacağı varsayımı yapılmaktadır ki, bu kanaatimize göre yanlıştır. Çünkü, hâricî varlığı olacak bir şeyin öncelikle beş duyuyla algılanması gerekir. Aksi halde, hissettiğimiz mutluluk, üzüntü, şüphe gibi şeylerin hâricî varlığı olan şeyler olması söz konusu olurdu.

Ayrıca bize göre, felsefecilerin yaptığı bu istidlâl metodu var olan şeylerden hareketle olması gerekenlere ulaşmak esasına dayanan bir istidlâl metodudur ki, bu

²¹⁵Matâli', s. 79.

metod, felsefecilerin kelâmcıları eleştirdiği “şahid üzerine gâibin isidlâli” metodunun bir benzeridir.

b. Felsefecilerin zamanın hâricî varlığını ispatlayan delillerden ikincisi, doğası gereği babanın oğlundan önce gelmesinin anlaşılır gerçeğidir. Bu öncelik, ne babanın varlığına ne de oğlun henüz mevcut olmamasına bağlıdır, çünkü önceliğe dikkat etmeden, hem babanın mevcudiyetini hem de oğlun mevcut olmamasını aynı anda sağlamak mümkündür. Bu nedenle öncelik, babanın mevcudiyetine ve oğlun mevcut olmayışına ek olarak saptanır. Bu öncelik var olmayan bir şeydir. Çünkü tamamen var olmayan bir önceliksizliğin karşıtıdır. O zaman, iki karşıtlıktan biri mevcudiyetsiz olursa diğeri vücûdî olacaktır.²¹⁶

Bu delil de, felsefecilerin baba ve oğul kavramlarından yola çıkılarak aradaki zaman farkının duyularla hissedilebilir olmasından yola çıkılarak zamanın hâricî varlığı olduğu sonucuna ulaşmak istedikleri görülmektedir ki, bu delilinin de, önceki delille aynı özellikte olduğu, şahid ile gâibin isidlâli yapıldığı görülmektedir.

Kelâmcılar, zamanın hâricî varlığını reddetmişlerdir. Zamanın hâricî varlığı kabul edildiğinde dün ve bugün kavramlarının birbirini önceleme-sonralama durumları söz konusu olacaktır. Bu durumda da (dün ve bugün olan) zamanın bir zamanının olması gerekecektir ki bu teselsüldür. Ayrıca zaman, geçmiş, şimdi ve gelecekte ibarettir ve şimdi sürekli geçmiş olmaktadır. Bu durumda şimdiki zamanın gerçek varlığından söz edilemez. Şimdiki zaman olmazsa, zaman da olmaz.²¹⁷

Müellifimiz ise, felsefecilerin görüşlerini eleştirerek zamanın hâricî varlığını farklı sebepler ileri sürerek reddetmektedir. Ona göre, felsefecilerin zamanın hâricî varlığına dair görüşleri ile ilgili ilk sebebe verilecek bir cevap, bu olasılıkların hâricî mevcudiyeti olmayan düşünsel varlıklar olduğu ve düşünsel varlıkların eşit olma bakımından duyularla hissedilebilir olmaları ve hâricî mevcutlar olmamalarına rağmen artış veya azalış bakımından duyularla hissedilebilir olmalarıdır. İkinci delile verilecek

²¹⁶Matâli', s. 79.

²¹⁷el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 108.

cevap da, yukarıdaki gibi, önceliğin dışsal mevcudiyeti olmayan düşünsel varlıklardan biri olmasıdır. Buna göre de, zamanın hariçte mevcudiyeti gerekmeyecektir.²¹⁸

Hareket eden cisimlerle ilgili olarak tartışılan bir konu da **mekândır**. Zaman gibi mekânın hâricî varlığının olup olmadığı meselesi üzerinde felsefeciler gibi kelâmcılar da tartışmalar yapmıştır.

Kelâmcılara göre mekân, hâricî varlığı olan bir şeydir. Çünkü “burada” ve “orada” sözleri ile mekâna ait duyusal işaretler vardır. Cisimler ordan oraya intikal eder. Ayrıca, “yarım”, “üçtebir” gibi sözlerimiz de, mekânı ölçen ifadeler olup, fazlalık ve eksiklik mekânda farklılaşmadan ibarettir. Dolayısı ile mekân yokluğa tealluk eden bir kavram olamaz.²¹⁹

Bu noktada, kelâmcıların, hâricî varlığı olan bir varlığın, duyularla (beş duyuyla) hissedilmesi gerektiği kabulü açısından felsefecilerle ayrıştığı görülmektedir. Felsefeciler, (zamanın hâricî varlığı olduğuna dair görüşlerindeki istidlâllerinde olduğu gibi) zihnen kavranan bir şeyin hâricî varlığı olan bir şey olacağını kabul etmişlerdir. Kelâmcılarsa, hâricî varlığı olan şeyin beş duyuya hitap etmesi gerektiğini söyleyerek kanaatimizce daha tutarlı davranmışlardır.

Müellifimize göre de mekân, var olan bir varlık olarak tanımlanabilir. Akıl bedîhî olarak onun varlığına hükmetmektedir. Bu bedihiyet, doğru (çizgisel) harekette ilerleyen bir şeyin bir mekândan diğerine intikal edeceği esasına dayanır. Bu şekilde hareket eden bir cismin mevcudiyetsizlikten mevcudiyetsizliğe gitmesi imkânsızdır.²²⁰

Yukardaki sözleri açıklayan el-İsfehânî'ye göre, bir mekân, mekân içinde mevcut olan bir varlığın bir bölümü veya onun özünde olan bir şey değildir. Çünkü bir esas, mekânın içinde bulunur ve mekândan uzağa veya bir mekâna doğru bir hareketle ilerler. Bu tür şey ne esasın bir bölümüdür ne de esasın özündedir. Bir mekân, orada

²¹⁸*Tavâli*, ss. 108-111.

²¹⁹el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 113.

²²⁰*Tavâli*, s. 111

bulunan esasın geçişi ile birlikte son bulmaz. Dolayısıyla, mekân, o mekânda bulunan varlığın dışında ver olan bir varlıktır.²²¹

Buna göre el-Beyzâvî, mekânın, bir nesnenin kendinden bir parça olmadığını, kendi başına, hâricî bir varlığı olduğunu söylemektedir. Bu durumda mekân, varlıklarla etkileşimi olmadan önce mevcut bir şey olmaktadır. Mekân ile mekândaki varlık birbirinden farklıdır. Eğer tersi olsa idi, bu durumda mekândaki varlığın taşınması ile mekânın da taşınması gerekirdi ki, bu görüşün yanlışlığı açıktır.

2.2. Keyfiyyet (Nitelik) :

Keyfiyyet, bir şeye yerleşmiş, bölünme ve başkalarına nispet kabul etmeyen durumlardır. Bu tanımdaki “durumlar” lafzı bütün arazları kapsamaktadır. “Bir şeye yerleşmiş olmak” sözünden maksat, hareket, zaman, fiil, infial gibi varlıklarda yerleşik olmayan özellikleri ayırmaktır. “Bölünmeyi kabul etmeyen” sözüyle de bölünme kabul eden sayı, hariç tutulmak istenmiştir. “Başkalarına nispet kabul etmemek”ten kasıt ise, nisbî arazlardan başka olduklarını beyan etmektir.²²²

Müellifimiz keyfiyyetlerin dörde ayrılabilceğini söylemektedir:

- a. Hissedilebilir, duyularla algılanabilen nitelikler,
- b. Ruhsal nitelikler,
- c. Niceliğe özel nitelikler,
- d. “Eğilim-yatkınlık” olarak da adlandırılacak yatkınlık nitelikleri²²³

A. *Hissedilir-duyularla algılanabilen nitelik sınıfları*, genel bir ayırım yapılacak olursa ikiye ayrılır:

1. Eğer, hissedilir nitelikler altının sarılığı ve balın tatlılığı gibi yerleşmiş-kalıplaşmışsa, onlar ‘infîliyyât’ (aktif hissi-duyusal nitelikler) olarak adlandırılır.

²²¹Matâli’, s. 82.

²²²el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, ss. 268-269.

²²³Tavâli’, s.114; el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 269.

2. Eğer, utançtan yüzün kıpkırmızı olması veya korkudan yüzün beyazlaması, benzin atması gibi yerleşmiş/kalıplaşmış değilse, onlar ‘infiâlât’ (pasif olan refleks hareketleri) olarak adlandırılır.²²⁴

Bunlardan birinci nitelik türü yani, yerleşmiş olan nitelik sınıfı sadece iki sebepten dolayı “infiâliyyât” veya “aktif duyuşsal nitelikler” olarak adlandırılır:

a. Birinci sebep, duyuşlar tarafından algılandığı zaman yerleşmiş/kalıplaşmış olan bu niteliklerden dolayı duyuşlarda bir reaksiyonun oluşmasıdır.

b. İkinci sebep, onların balın tatlılığı ve kanın kırmızılığı gibi hissedilenin kendi mizacından ötürü meydana gelmesidir. Ateşin sıcaklığı ve suyun soğukluğu bir duyuşla etkileşim sonucu hissedilse de, ateşteki sıcaklık-kızgınlık ve sudaki soğukluk yine de sıcaklığın doğası ve soğuğun doğasından dolayıdır.²²⁵

Hissedilir-duyuşlarla algılanabilen nitelik sınıfları, özel bir ayırım yapılacak olursa aşığıda olduğu üzere, beş duyuşun ayrılmasına göre de sınıflandırılabilir:

1. Dokunma Duyusu: (Melmûsât) Sıcaklık ve soğukluk, ıslaklık ve kuruluk bu guruptandır. Bu dördü, birincil nitelik arazları olarak adlandırılır, çünkü temel elementler bu nitelikler olmadan asla meydana gelemeyenlerden türetilmiştir ve çeşitlenmiştir. Diğer dokunma duyuşlarında bu söz konusu değildir. Diğer dokunma duyuşları ise hafiflik-ağırlık, sertlik-yumuşaklık ve düzlük-pürüzlülüktür. Dokunma duyuşları, genel duyuşlar olup, her yaşayan varlıkta bulunur. Bütün hayvanlar bunları hisseder. Bu nitelikler olmadan yaratılmış hiç bir cisim bulamayız.

2. Görme Duyusu: (Mubsirât) Renkler ve ışıktır.

3. İşitme Duyusu: (Mesmûât) Ses ve harflerdir.

4. Tad Alma Duyusu: Yemekler ve içeceklerdir.

5. Koku Alma Duyusu: Kokular.²²⁶

²²⁴Matâli’, s. 86.

²²⁵Matâli’, s. 86.

²²⁶Tavâli’, s.114; Matâli’, s. 86.

Dokunma Duyusu İle İlgili Nitelikler: Duyular vasıtasıyla algılanan duyuşsal nitelikler arasında dokunma algısından daha açık ve gözle görölür hiçbir şey olmadığından, tariflerle ve betimlerle açıklanması gerekmez. Sıcaklık, soğukluk, nem, ağırlık, sertlik ve yumuşaklık başlıca dokunma duyusu ile ilgili niteliklerdir.

a) *Sıcaklık:* Sıcak ve soğuk, en bariz ve basit duyu algıları arasındadır. Onların her ikisi de aktif niteliklerdir ve dolayısıyla her iki hal de maddeye etki eder. Isı, şunları yapmaya özgül bir beceriye sahiptir:

1. Çeşitli elementleri birbirinden ayırır.

2. Artışa geçtiğinde bir buharlaşma eğilimini ortaya çıkardığından, farklı elementlerle birleştirir.

3. Isı, maddede ayrılma haricinde akış ve dolaşımı ortaya çıkarır. Kaynamanın şiddetli olması durumunda, altın madeninde olduğu gibi aralarındaki çekim ve bağ dolayısıyla saflık ve yoğunluk ölçüleri açısından birbirlerine yakın iseler bu durum ortaya çıkar. Eğer, bağ ve çekim güçlüyse, ısı, daha saf olan element kaynamaya meyilli olduğunda ayrılmaya sebep olamaz, saf olmayan element onun derecesini azaltmak için çeker ve dolayısıyla bir akış ve dairesel hareket oluşur.

4. Isı, madenlerde bir yumuşama oluşturur.²²⁷

b) *Soğukluk:* Müellifimize göre, “Soğuk, ısının yokluğu demektir” şeklindeki açıklama kabul edilemez. Çünkü soğukluk duyularla algılanan bir şeydir ve duyularla algılanan şey, ısının yokluğu olamaz. Yapının duyularla algılanabilen bir niteliği olan soğukluk varoluşsal bir niteliktir. Soğukluk ve sıcaklık arasında bir tezat vardır. Onların her ikisi de, birbirinin peşi sıra gelen valığa ait niteliklerdir ve bu iki nitelik arasında doğada büyük farklılıklar oluşturur.²²⁸ Müellifimizin yukarıdaki görüşü onun er-Râzî’yi takip ettiğinin en güzel örneklerinden birini oluşturmaktadır. Zîra er-Râzî, hemen hemen aynı kelimelerle, aynı şeyleri anlatmıştır.²²⁹

²²⁷ *Matâli*, s. 87.

²²⁸ *Tavâli*, s.115.

²²⁹ er-Râzî, *Muhassal*, s. 94.

c) *Nem*: er-Râzî, ‘ıslaklığın’ yüzey üzerinde akan ve hem bir başka şeye kolay bir şekilde yapışmayı-bağlanmayı, hem de ondan kolay bir şekilde ayrılmasını sağlayan nem olduğunu söylemiştir. O’na göre ıslaklık yani nem yapışmayı kolaylaştırıcı özelliği sebebiyle vücûdîdir. Örneğin su ıslaktır, fakat hava böyle değildir.²³⁰

el-İsfehânî, müellifimizin bu şekildeki nem tarifini eleştirmekte olduğunu söylemektedir. “Eğer “ıslaklık” yapışmayı kolaylaştıran nem ise, bal sudan daha yapışık olduğundan, balın sudan daha ‘ıslak’ olması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bal, sudan daha yapışık olup, ıslaklık da bala göre kolayca ayrılmayı sağlarken, bu tarif ne derece doğrudur?”²³¹ şeklindeki bir itirazla er-Râzî’yi tenkit eden müellifimiz, nemin ne olduğu konusunda selefi er-Râzî’den ayrılarak filozofların görüşünü kabullenmiştir. Bu görüşe göre nem, cismin şekillenmesinin kolaylaşmasını sağlayan bir keyfiyettir.²³²

d) *Ağırlık*: Kelâmcılar bunu ‘itimad / dayanma’, filozoflar da ‘tabî meyil’ olarak isimlendirmişlerdir. Hafiflik ve ağırlık cismin bulunduğu mahalde hissedilen aşağıya doğru çekme ve yukarıya doğru bir itme şeklinde hissedilen iki kuvvettir. Cismin tabiatına uygun yerinde bulunması durumunda, hem hafiflik hem de ağırlık söz konusu değildir. Çünkü bu durumda çekme ve itme gerçekleşemez.²³³

Hafiflik ve ağırlık, duyusal olarak algılanan iki kuvvetten meydana gelen dokunma nitelikleridir. Onlardan ikisinin vasıtasıyla algılanan şey için ‘hafiflikle’ ilintili olarak, yukarıya doğru bir itme ve ‘ağırlıkla’ ilintili olarak, aşağıya doğru bir itme söz konusu olur. Yukarı doğru olan itme, evrenin merkezinden ayrılmış bir şey olarak algılanır ve aşağıya doğru itme de evrenin merkezine gitmekte olan bir şey olarak algılanır. Birincisi suda hareketsiz duran şişmiş bir körük gibiyken, ikincisi, aşağıya doğru fırlatılmış bir taş gibidir.²³⁴

²³⁰er-Râzî, *Muhassal*, s. 94; *Tavâli*, s. 115.

²³¹*Matâli*, s. 87; *Tavâli*, s. 115.

²³²*Tavâli*, ss. 115-116.

²³³*Tavâli*, s. 116.

²³⁴*Matâli*, s. 87.

e) *Sertlik ve Yumuşaklık*: el-Beyzâvî yumuşaklığı şekil verilebilirlik, sertliği de şekil verilemezlik olarak değerlendirmektedir. Yani, sertlik ve yumuşaklık, eğilim-yatkınlık nitelikleridir.²³⁵

Müellifimizin sözlerini açıklayan el-İsfehânî'ye göre de yumuşaklık, kırılmaya karşı bir direnç eksikliği iken, sertlik, kırılmaya karşı dirençtir. Yani, bu ikisi zıttır, (bir şeyden) mahrum olmak ve (ona) sahip olmak açılarından birbirine tezattır. Sertlik, içeriye doğru kırılmaya karşı bir hassasiyet eksikliğini gerektiren bir niteliktir. Bununla beraber, bir cisim, akışkan olmayan bir yapıya sahiptir, dolayısıyla ne konumunun dışında bir yere hareket eder, ne de kendisini genişletmez ve bu, kolay bir şekilde ayrılmaz, parçalanmaz. Kırılmaya karşı hassasiyet eksikliği ve ayrılmazlık, sadece kuruluştan dolayı olur. Yumuşaklık ise, içeriye doğru kırılmaya karşı hassasiyet gerektiren bir niteliktir. Bununla beraber, bir cisim akışkan olan bir yapıya sahiptir, dolayısıyla bu, bulunduğu konumun dışına doğru hareket eder, fakat uzağa gitmez ve bu kolay bir şekilde ayrılmaz. Kırılmaya karşı hassasiyet, sadece onun nemliliğinden kaynaklanır ve onun hızlı bir şekilde tutulması sadece onun kuruluşundandır.²³⁶

İbni Sînâ ise, sertliğin, kırılmaya karşı koyan şey; yumuşaklığın da, birisinin parmağı altında kırılmaya karşı hassas olan şey olduğunu söylemiştir.²³⁷

Kanaatimizce, İbni Sînâ'nın sertlik ve yumuşaklık tarifleri yanlış görünmektedir. Çünkü onun yukarıdaki tarifleri, güce karşı direnç ve şeklin kalıcılığı veya güç karşısında biçim değişimi açısından yapılmış tariflerdir. Ayrıca sertlik tarif edilirken, sertlik, dirençle aynı kabul edilmiştir. Ancak sertlik, direnç ile aynı şey değildir. Örneğin basınç sebebi ile güçlü bir şekilde çıkan hava, direnç gösterir, ancak bu sertlik değildir. Bunun gibi, güçlü bir rüzgâr, dirençlidir, fakat katı değildir.

Görme Duyusu İle İlgili Nitelikler: Renkler varlıkları itibariyle hissedilenlerin en açığıdır. Beyazın kar, kristalleşmiş billur, cam örneklerinde olduğu gibi havanın da küçük şeffaf şeylerle karışmasıyla tahayyül edildiği söylenmiştir. Siyahlık da varlığın yoğunluğundan ve içinde ışık bulunamamasından dolayı karanlık algılanır. Beyazlık görmeyi artıran bir yapıyken, siyahlık, görmeyi engelleyen bir yapıdır. Bu şekildeki yargı, zeki insanların, kendi ön sezgileri vasıtasıyla siyahlık ve beyazlık arasındaki

²³⁵Tavâli', s.117.

²³⁶Matâli', s. 88.

²³⁷İbni Sînâ, *el-İşârât*, C. II, s.247.

farklılığı algılamasından kaynaklanır. Beyazlık görmeyi artırırken, görmeyi engelleyen bir şey olan siyahlık-karanlık için, aydınlık-bilginler, deneyim vasıtasıyla hem karanlığı hem de beyazlığı bilme temeli üzerine dikkatli bir şekilde düşünmüş ve her iki renk duruma yorumda bulunmuşlardır.²³⁸

Duyuma Duyusu İle İlgili Nitelikler: Harfler seslere ilişen ve ağırlık-hafiflikte onları birbirinden ayırt eden keyfiyetlerdir. Uzatma harflerinden oluşan sesli ve bunların dışındakilerden oluşan sessiz harfler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Yaygın olan görüşe göre sesin sebebi havanın bir vuruş sebebi ile titremesidir. Onu hissetmek o havanın kulağa ulaşmasına bağlıdır. Rüzgârın esmesiyle ses için uygun ortam oluşur ve örneğin bir baltanın vurulmasıyla sebebinden sonra oluşur.²³⁹

Tad alma Duyusu İle İlgili Nitelikler: Müellifimiz farklı tadların oluşumunu sağlayan temel etkenin sıcaklık farkları olduğunu kabul etmektedir. O'na göre tadın fail ve kâbil olmak üzere iki ögesi vardır. Fâil, sıcaklık, soğukluk ve ılıkıktır. Kâbil ise, kesîf, latîf ve mutedil olmaktadır. Müellifimize göre, fâil ile kâbilin farklı şekillerde bir araya gelmesi tadları oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, cisim ya kesîf ya latîf ya da mutedil olur. Cisme etki eden fâil şey de sıcaklık, soğukluk veya ikisi arasındaki ılıkık olur. Sıcaklık, kesîf olanda kekrelik, latîf olanda acılık, orta yoğunlukta olanda da tuzluluk yapar. Soğukluk, kesîf olanda sertlik, latîf olanda ekşilik, orta yoğunlukta olanda ise burukluk yapar. Ilıklık ise, kesîf olanda tatlılık, latîf olanda yağlılık, orta yoğunlukta olanda ise tatsızlık yapar.

Tadı olmayan veya bakır gibi tadı hissedilemeyen şeylere tatsız-tefeh denir. Bazen burukluk ile acılığın huzuzda²⁴⁰ birleşmesi örneğinde olduğu gibi, iki tat bir araya gelir. Buna tatsızlık veya beşâet (bozuk tat) denir. Şeyhade²⁴¹ bitkisinde olduğu gibi acılık ve tuzluluk bir araya gelirse, aşırı tuzluluk anlamına gelen zaûka denir.²⁴²

Buna göre müellifimiz, fâil olan üç nitelik ile kâbil olan üç varlık arasında yaptığı çaprazlama sonucu, dokuz temel tat elde etmektedir. Bu tatlar basit tatlardır. Bu basit tatların birleşmesi ile bileşik tatlar ortaya çıkmaktadır.

²³⁸Matâli', s. 88.

²³⁹Tavâli', s. 119.

²⁴⁰Deve idrarından mamül bir tür ilaç.

²⁴¹Papatyagillerden pelin otuna benzer bir tür.

²⁴²Tavâli', s. 120.

Koklama Duyusu İle İlgili Nitelikler: Kokunun hissedilmesinin sebebi kokulara karışan havanın genize gelerek, kokuyu ulaştırmasıdır. Mizaca uygun kokulara tayyibe (güzel koku), uygun olmayanlara ise müntine (Kötü koku) denir. Bu iki türün alt türleri için bir ayırım yoktur.²⁴³

B. Ruhsal nitelikler, müellifimize göre, hayat, sağlık, hastalık, idrak, kudret, irade gibi fiillerin kendisiyle ilişkili oldukları şeylerdir. Bunlardan yerleşik olanlar meleke, olmayanlar ise hâl olarak adlandırılmıştır.

C. Niceliğe özel nitelikler, sadece niceliklere ilişkin özelliklerdir. Düz, yuvarlak, kıvrımlı, köşeli olmak, çift veya tek olmak, tek veya terkipli olmak gibi nitelikler bunlara örnek olarak verilebilir.

D. “Eğilim-yatkınlık” olarak da adlandırılacak yatkınlık nitelikleri ise yeteneksel özellikler olup eğilim bildirir ve “zaaf” veya “kabiliyet” olarak isimlendirilirler.²⁴⁴

2.3. Nisbî Arazlar:

Kelâmcıların cumhuru, “mekân” hariç arazların haricî varlıklarını reddetmişler ve arazların kendi başlarına var olmaları söz konusu olsa idi, bir mahalde bulunmalarının gerektiğini, bunun da teselsüle yol açacağını söylemişlerdir. Mekân arazını da “kevn” oluş olarak isimlendirmişlerdir. Bir cevherin bir mekânda bir kez veya daha fazla kez bulunmasına sükûn; iki mekânda olmasına ise hareket demişlerdir. Cevherin ilk yaratılışındaki durumu ise sükûn veya hareket değildir. Nisbî arazlar bazen nicelikte sıklık veya seyreklik olarak karşımıza çıkar ki bunlar, ara ve ekleme olmadan miktarın artması veya eksilmesi durumudur. Bazen de, gelişme ve solma olarak karşımıza çıkar ki, bu tip arazlarda ara ve ekleme sonucu miktarın artması veya eksilmesi durumu söz konusudur.²⁴⁵

Nitelikte “hal değişimi” olarak isimlendirilen araz bulunur. Suyun kaynaması ve üzümün kararması buna örnek olarak verilebilir. Konumda ise, dünyanın hareketi

²⁴³*Tavâli*, s. 120.

²⁴⁴*Tavâli*, s. 126.

²⁴⁵*Tavâli*, s. 127.

örneğinde olduğu gibi “süregelen hareket” olarak isimlendirilen nisbî araz vardır. Mekânda “nakil” diye isimlendirilen bir mekândan diğer bir mekâna intikal gibi olurlar. Cevherlerde ise nisbî araz bulunmaz. Çünkü cevherin var oluşu bir defa olur ve o da “kevn” olarak isimlendirilir. Nisbî arazlardan biri de “izafet”tir. İzafete itlak olunan şey hakiki muzâf, onun arız olduğu şey ve ikisine beraber itlak olunan şey ise meşhur muzâftır. Oğulun babasına veya babanın oğluna nispeti örneklerindeki gibi varlığın gerekliliğinde ve zıttının zorunluluğunda denklik bu izafetin özelliklerindedir. Taraflardan biri belli ve mutlaksa diğeri de öyle olur. Fakat izafetin iki tarafından birinin mevzusu hâsıl olursa diğeri de mevzusunun hâsıl olması zorunlu değildir.²⁴⁶

İzafet diğer araz kategorilerine de ilişir. Cevher olarak (oğula nispet edilirse) babalık, kemmiyet/nicelik olarak (diğer bir varlığa göre) büyüklük, keyfiyet/nitelik olarak (diğer bir varlığa göre) başkalık, eyn/mekân olarak (diğer bir varlığa göre) yükseklik, metâ/zaman olarak (diğer bir varlığa göre) önce olma, vaz’/konum olma açısından (diğer bir varlığa göre) kuvvetle intisâbı, izafet olarak daha yakın olma, mülk olarak giyinme, fiil olarak kesici olmak, infial olarak da şiddetle kesilmek, izafet yoluyla ortaya çıkan, nisbî arazlara örnektir.²⁴⁷

3. Cevherler:

Müellifimizin naklettiğine göre filozoflara göre cevherler:

1. Ya, mahal olur ki, bu heyuladır.

2. Ya da, hulul edici olur ki, bu sûrettir.

3. Yahut, her ikisinden oluşmuştur ki, bu da bedendir.

4. Veyahut da, bunlardan hiçbiri olmaz ki, bu da mufarık,²⁴⁸ yani bir cisimle ilişkili başka bir şeydir. Mufârıkın cisim ile ilişkisi, o cismi yönetme açısından ise buna

²⁴⁶ *Matâli*, s. 108.

²⁴⁷ *Tavâli*, s. 130.

²⁴⁸ Mufarık, felsefecilerce maddeden ayrı, boşlukta yer kaplamayan, araz kabul etmeyen soyut varlık olarak tarif edilir. Kısaca özellikleri: a) Mufârık varlıklar cisim değildir; b) Basit varlık oldukları için oluş ve bozuluşa uğramazlar, dolayısıyla ölümsüzdürler; c) Bunlar bizâtihi şuurlu varlık olduklarından kendi varlıklarını bilirler, yani mufârık demek salt şuur ve akıl demektir; d) Her mufârık varlık maddeden alınan hazla ölçülemeyecek derecede büyük bir hazla mutludur. Bu kavram el-Cürcânî'nin

“nefs” denir. Mufârikın cisim ile ilişkisi o cismi yönetme açısından değil ise, buna da “akıl” denir.²⁴⁹

İbni Sînâ da, varlıkları zâtı gereği var olanlar ve bir araz olarak var olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zâtı gereği var olanlar cevherler olup buna örnek olarak Zeyd’in insan olmasını verebiliriz. Bir araz olarak var olanlara da araz denilmiştir ki, buna da Zeyd’in beyaz birisi olmasını örnek olarak verebiliriz. Cevher, herhangi başka bir yerde kendi sıfatı ile bulunmayan, bir mahalde bulunmayan varlıktır. Ayrıca cevher ya başka bir cismin parçasıdır ya da değildir ve diğer bütün cisimlerden ayrıdır. Eğer, diğer cisimlerden ayrık olup, cismin bir parçası değilse, o zaman cismi hareket ettirmek şeklinde bir tasarrufta bulunuyorsa, buna “nefs” denir. Eğer maddeden uzak ise, o zaman da “akıl” adını alır.²⁵⁰

İbni Sînâ’nın bu tanımlarına göre cevher, arazı mevcut kılan olarak, arazla birlikte var olmaktadır. Arazın konusu cevherler olmaktadır. Ayrıca, bir cismin parçası olup olmamak açısından cisim ve cevher-i fert ayrımının da kabul edildiği, mufarikın nefis ve akıl diye ikiye ayrılarak açıklamasının yapıldığı görülmektedir. Bu bilgiler felsefecilerin görüşleri ile ilgili olarak müellifimizin naklettiklerini doğrulamaktadır.

Kelâmcılara göre ise; bir şeyin cevher olabilmesi için, iki şartı taşıması gerekir. İlki, arazları kabul edebilmesi, ikincisi de mütehayyiz olması, yani boşlukta yer kaplamasıdır.²⁵¹ Her yer kaplayan (mütehayyiz) şey de,

1. Ya bölünmeyi kabul eder ki, bu durumda ona “cisim” denir.
2. Ya da bölünme kabul etmez ki, buna da “cevher-i fert” denir.²⁵²

Buna göre felsefecilerin dörde ayırdığı cevherleri, kelâmcılar iki kategoride ele almaktadırlar.

Müteahhirîn kelâmcıların çoğuna göre, cisim dik açılarla birbiriyle kesişen ve üç boyutu kabul eden cevherdir. Cevherin cinsi yoktur. Eş’arî kelâmcılardan bazıları da

Kitâbu't-Ta'rîfât'ında ilk kez açıklanmıştır. Bkz: Mahmut Kaya, “*Mufârikât*” DİA, İstanbul 2006, C. XXXI, s. 367.

²⁴⁹*Misbâh*, s. 118.

²⁵⁰İbni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 71.

²⁵¹İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdu'l-Melik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Tah: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1999, s. 51.

²⁵²el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II, s. 739.

cismin iki veya daha fazla cüzden oluştuğunu söylemişlerdir. Kelâmcıların çoğu, cisimlerin bölünmeyi kabul etmeyen parçalardan mürekkebe olduğu görüşündedir.²⁵³

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr, müteahhirîn kelâmcıların görüşlerine uygun olarak, cismin uzun, geniş ve derin/yüksek olduğunu söylemiştir. Ona göre cisimlerin bir özelliği de, bir kuvvetle kâim olmaları olup, bu özellik ile Allah, cevherlerden ayrılmaktadır.²⁵⁴

Müellifimize göre, cevherler cüzlerden oluşmaktadır. Cisimleri oluşturan cüzler ise bölünmezler. Yoksa onlar da cüzlere sahip olur ve sonsuza dek cüzlerden mürekkep bir cisim kavramı ortaya çıkardı ki, bu muhaldir. Bir olmakla nitelediğimiz ve sonlu sayıda olan cisim, sonsuz sayıdaki parçalardan oluşsa idi, sonlu birlerin sonsuz birlere nispeti söz konusu olurdu ki, bu da tutarsız bir fikirdir. Ayrıca cisim sonsuz parçalardan oluşsa idi, cismin mesafe kat etmesi de imkânsız olurdu. Çünkü bir cismin mesafe kat etmesi, kendini oluşturan tüm parçaların mesafe kat etmesiyle mümkün olur. Her parçanın mesafe kat etmesi, kendinden önceki parçanın hareketinden sonra söz konusu olacaktır. Sonsuz sayıda parçaya sahip cismin hareketi için, sonsuz sayıda parçanın peşi sıra hareketi gerekecek parçaların hareketi sonsuza dek süreceğinden hareket gerçekleşemeyecek, böylece cisim mesafe kat edemeyecektir.²⁵⁵

el-Beyzâvî ayrıca, cevherlerle ilgili üç tespit de daha bulunmaktadır:

1. Cisimler ezeli değildir. Eğer cisimler ezeli olsalardı sakın olurlardı. Çünkü hareket kendinden önce olan ve ezeli olmayan başka bir durumu gerekli kılmaktadır. Ezelde sakın olan ebedde de sakindir.

2. Cisimler mürekkep ve çeşitli olduklarından dolayı mümkündürler. Var olmaları için bir sebep vardır ve bu sebep zorunlu olmayıp, muhtâr bir sebeptir. Sebebi muhtar olan şey ise muhdestir.

3. Cisimler hâdislerle beraberdir. Hâdislerle beraber olan şey de hâdistir.²⁵⁶

Müellifimize göre, gâib cevherler de vardır ve bunlar cisimler üzerinde etkili olarak onları evirip çevirebilirler. Gâib cevherler ise 3'e ayrılır:

²⁵³ *Misbâh*, s. 121

²⁵⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, C. I, s. 357.

²⁵⁵ *Tavâli*, s. 134.

²⁵⁶ *Tavâli*, ss. 143-144.

Birincisi, “*cisimler üzerinde etkili sebep olan varlıklar*”dır. Bunlar akıllar ve yüce âlemin melekleridir.

İkincisi, “*cisimleri yönlendiren-yöneten varlıklar*”dır. Bunlar kendi arasında 2’ye ayrılır:

a. Ulvî varlıklar ki, bunlar felekî nefisler ve semâvî meleklerdir.

b. Maddî âlemi yöneten süflî varlıklardır. Bunlar da, kendi arasında 2 kategoridir:

ba. Basit varlıkları ve türlerini yönetenler ki bunlara “yeryüzünün melekleri” denilebilir. “Vahiy meleği” buna örnektir. Peygamberin “dağların meleği, nehirlerin meleği, yağmur meleği, rızık meleği, hasat meleği bana geldi”²⁵⁷ sözü de buna örnek olarak verilebilir.

bb. Bireysel varlıkları yönetenler ki, bunlara da “yeryüzünün nefisleri” denir. İnsan ruhu buna örnektir.

Üçüncüsü de cisimler üzerinde etkili olmayan ve onları yönlendiremeyen-yönetemeyen varlıklardır. İnsanın yakınındaki melekler, şeytan, hayır ve şerre eşit mesafede olan cinler buna örnek verilebilir.²⁵⁸

²⁵⁷Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. V, s. 386.

²⁵⁸Edvin E Calverley, James Pullock, a.g.e, C. I, s. 646.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİYAT GÖRÜŞÜ

1. Allah'ın Zâtıyla İlgili Konular

1.1. Allah'ı Bilmek:

Gerek Eş'arîler, gerek Maturidîler gerekse Mu'tezile Allah'ın varlığının bilgisine akılla ulaşılabileceğini söylemişlerdir. Ancak, aklın insanlar üzerine teklif sorumluluğu yükleyen vucubun kaynağının akıl mı, nakil mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Yazarımız da, marifetullah hakkında düşünen aklın o bilgiye ulaşacağını, aklın yapacağı bu işin eser-müessir ilişkisinden yola çıkılarak, yerine getirilebileceğini söylemiştir. O'na göre, sarîh akıl, müessirin eserinden önce geldiğini teslim eder. Eğer bir şey kendisinden önce gelen müessiri üzerinde etkili olursa, onun varlığının zâtından önce olması gerekir ki, böyle bir devrin muhal olduğu açıktır.²⁵⁹

Kelâmcılar, devir yolu ile varlıkların meydana gelişini imkânsız görürler. Devir, iki mümkün varlığın birbirine illet-ma'lul olmasıdır. Mesela, ayın varlığı için dünyanın, dünyanın varlığı için de, ayın sebep gösterilmesi buna örnektir. Devrin geçersiz oluşu, bir şeyin kendisinden önce oluşunun geçersizliğine dayanır. Bir şeyin, başka bir şey için illet sebebi olması için, o şeyden önce olması gerekir. Mümkün varlıkların birinin diğerinden önce var olması batıldır. Bu sebeple, devir batıldır. Kelâmcılar, hâdislerin illet-ma'lul şeklinde birbirine isnad edilerek geçmişe doğru sonsuzca devamı şeklinde tarif ettikleri teselsülü de buhân-ı tatbik denilen methodla geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Bu methodla biri diğerinden birkaç halka eksik ve sonlu, diğeri sürekli olan iki illet-ma'lul zinciri tasavvur ederler. Zincirin halkalarını aynı hizaya gelecek şekilde sıralayarak, maziye doğru bunları devam ettirirler. Maziye doğru sonsuz gitmeleri durumunda bu iki silsilenin eşit olacağı düşünüleceği fikri oluşsa da, bu yanlıştır. Çünkü diğerinden birkaç halka eksikti. Bu durumda eksik halka sonludur. Diğer halka da sonlu

²⁵⁹Misbâh, s. 149.

halkadan birkaç halka fazla olduğundan, o da sonludur. O halde bizâtihi sonsuz yoktur.²⁶⁰

el-Beyzâvî'nin de, kelâmcıların yukardaki istidlâlini kullandığı görülmektedir. O'na göre devir ve teselsül iki açıdan batıldır:

Öncelikle biri belli bir malûlden diğeri de ondan önceki bir malûlden olan ve sonsuza kadar teselsül eden iki cümle farz edelim. Eğer sonlu taraftan üst üste konulduğunda ikincisi birincisini içine alıyorsa kısa olan olan uzun olan gibi olur. Eğer içine almazsa, bunun bir yerde son bulması gerekip, birincisi ikincisinden bir mertebe daha uzun olur ve böylece bir miktar sonra o da sonlu olur. Ayrıca, bütün müteselsil varlıklar birbirine ihtiyaç duyduklarından mümkün olup bir sebebe muhtaç olurlar. Bu sebep kendileri olamaz. Zîra bu durumda sebep kendileri olur. Hâlbuki nefis kendinin ve sebebinin illeti olamaz. O halde illet zâtının haricindedir. Bütün mümkünlerin dışında olan şey ise mümkün olamaz. Onda müessir olan şeyin sonsuz tekler olduğu da söylenemez. Eğer müessir ile küll olması itibariyle küll kastediliyorsa bu, bütünün kendisidir. Eğer bununla parçaların her birinin müessir olması kastedilirse, bir eserde birden çok müessirin bir araya gelmesi gerekir ki bu muhaldir.²⁶¹

Âlemin kim tarafından ve nasıl yaratıldığı sorusu karşısında Yüce yaratıcının varlığını ispat etmek tüm ilâhî dinlerin en büyük amacı olmuştur. İslâm âlimlerinin Allah'ın varlığını ispat amacıyla ileri sürdükleri klasik delillerin başlıcaları ise, Fitrî delil, Hikmet/Gaye ve Nizam delili, Hudus delili, İmkân delilidir.

Fitrî delilde, insan fitratında insanın kendi gücünden üstün, yüce bir gücün varlığı fikrinin var olmasından yola çıkılmaktadır. İlk defa filozoflar tarafından dillendirilen bu delile göre, insanda mevcut olan Allah'ın varlığını bilmek, her şeye gücü yeten, tabiatın ötesinde, her şeyi kuşatıcı bir yaratıcıyı anlamak eğilimi yaratılıştan gelen bir özelliktir. İnsandaki bu bilgi ve anlayış, nazar, istidlâl, kazanım sonucu oluşan bir bilgi olmayıp insan olmanın gereklerinden biri, onun zâtî sıfatlarındandır. Sırf bu fitrattan gelen bilgi sebebiyle, zorluklarla karşılaşan ve sıkışan insan bir ilâha sığınma

²⁶⁰Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek ve Neseî'ye Göre İman*, Kayseri ts, ss. 9-10.

²⁶¹*Tavâli*, s. 165.

yoluna girmektedir. İşte fitrattan gelen bu inanın varlığı, Allah'ın varlığının bir delilidir.²⁶²

Hikmet/Gaye ve Nizam delili bizzat Kur'an'ın anlattığı bir delildir. Bu delili kısaca şöyle anlatabiliriz: Âlemde şahit olduğumuz her şeyde bir düzen vardır. Gördüğümüz bu düzen, bazı gayelere hizmet etmekte, âlemde hayatın devamını sağlamaktadır. Ne bu düzen ne de bu gayelilik kendi kendine ortaya çıkamaz. Âleme bu gaye ve düzeni veren, ilim, kudret, irade, inayet ve hikmet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. O varlık da Allah'tır.²⁶³

Maturidîlere göre, âleme ibret ve hikmet gözüyle bakmak, Allah'ın varlığına erişmek için yeterlidir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, "...üzüm bağları hububat ekili tarlalar, bir kökten sürgün verip küme halinde veya tek başına boy veren hurma ağaçları vardır ki, hepsi de aynı su ile sulanır. Böyle iken, insan ve hayvanlara sağladıkları ürünler bakımından, bunların bir kısmını diğerine üstün kılıyoruz. Doğrusu, bunlarda aklını kullanan insanlar için, mutlaka çıkarılacak dersler vardır"²⁶⁴ âyetini zikrederek, eserin varlığının onu yapan bir ustaya delalet edeceğini söylemektedir. O, âlemin oluşumunu, havanın soğukluğu, ateşin sıcaklığı, suyun ıslaklığı ve yerin kuruluğu olmak üzere dört unsura bağlayan fikir akımlarına cevap verirken, öyle olsaydı, ekinlerin, otların, ağaçların yetişmesi ve kurummasında bir farkın olmayacağını hepsinin aynı şartlarda ve aynı şekilde var olacağını, ancak gerçeğin böyle olmadığını belirtir. Bunların farklılığı ortaya çıkınca, bitkilerin yeşermesinin kâdir olan bir ustanın, yaratma olayı sonucu var olduğu anlaşılır. Aynı yerde, aynı şekilde yetişip renkleri, meyveleri, tadları farklı farklı olan ağaçlar gördük. Oysa onların yapıcısı olarak iddia edilen su, hava, yer ve ateşin ısısı, o alanın her yerinde aynıdır.²⁶⁵

Hudus delili ise ilk olarak Mutezile'nin ortaya attığı bir delil olup,²⁶⁶ âlemin sonradan var olan şeylerden oluştuğu fikrine dayanır. Hudus bir şeyin yokluğundan sonra, var olması demektir.²⁶⁷ Bu delil, ya arazın hudusu ya da cevherin hudusundan

²⁶²İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlmî Kelâm, Ankara Okulu Yay, Ankara 2013, ss. 275-276.

²⁶³Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tah: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, İskenderiyye, ts, s. 18; Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, Ankara 1996, s. 60.

²⁶⁴Ra'd, 13/4.

²⁶⁵en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm* s. 89.

²⁶⁶*Kitâbu't-Tevhîd*, s. 88.

²⁶⁷el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 145.

yola çıkılarak yapılır. Arazların hudusundan yola çıkılarak yapılan istidlâlde, varlıkların değişen halleri ele alınarak, bu değişim-gelişimlerin kendiliğinden olamayacağı, değişimi sağlayacak bir muhdisin gerekliliğine ulaşılır. Mesela nutfenin kan pıhtısına, sonra bir et parçasına, daha sonra da et ve kana dönüşerek, sonuç olarak insanın vücuda gelmesi buna örnektir. Nutfeden itibaren gelişen durumlar, hikmetli bir sanatkâra muhtaçtır. Zira bu aşamaların failsiz olarak hudusu mümkün değildir. Cevherlerin hudusu ile yapılan istidlâlde ise, aklın bedihi hükmü ile cisimlerin sonradan oldukları yani hâdis oldukları ve bir muhdise muhtaç oldukları, o muhdisin de ancak Allah olacağı sonucuna ulaşılır. Zira yüksek bir bina gören kimse, onun bir bânisinin olduğunu düşünür.²⁶⁸

Mu'tezile'ye göre de arazlar ve cisimler sonradan yaratılmış varlıklardır. Arazların hudusunun delili, arazlar hakkında yokluğun caiz olmasıdır. Kadîm varlık için yokluk caiz değildir. Arazların ademinin caiz olmasının delili, parçalardan oluşan bütünün, tekrar parçalanması ile ortadan kalkmasıdır. Cisimlerin ise, hareket, sükûn, birleşme, ayrılma gibi özellikleri vardır. Bu özelliklerin hepsi hâdistir. Cisimler ise, bu hâdis özelliklerden önce ve onlardan ayrı, bağımsız değildir. Hâdis olan bu özelliklerden ayrı olamadığına göre cisimler de hâdistir. Cisimlerin hudusu sabit olunca, hudusuna sebep olacak bir fail/muhdis gerekmektedir. Bu fail de Allah'tan başkası değildir.²⁶⁹

Görüldüğü gibi Mu'tezile, aşamalı olarak önce arazların hudusunu ispatlamakta, ordan cisimlerin hudusuna ulaşmakta, hâdis olanın gerçek anlamda muhdis olamayacağını belirterek, bizâtihi muhdis olanın ancak, Allah olacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bu delil, daha sonra Ehl-i Sünnet'in her iki ekolü tarafından Allah'ın varlığının ispatı hususunda başlıca delili olacaktır.

el-Bâkılânî, cisimlerin bazen hareketli bazen de sakin olduklarından yola çıkarak, hareketin cismin zâtından dolayı ortaya çıkan bir durum olamayacağını söyler. O'na göre, eğer zâtından dolayı olsaydı, cisimler ya hep hareketli ya da hep sakin olurdu. O halde cisimler hâricî bir sebepten bu özelliği kazanırlar. Tatlar, birleşme, hayat, ölüm, ilim, cehil, kudret, acz v.b. olan bu hâricî sebepler ise arazlardır. Arazlar değişme kabul ettiğinden hâdistir. Cisimler ise birer oluş olan arazlardan önce var

²⁶⁸el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 11.

²⁶⁹*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, ss. 153-157, 193.

olamazlar. Oluşlardan önce var olamayan şeyler ise, onlar gibi muhdestirler. Oluşlardan önce var olmayan bir cisim, ya hâdisle var olur veyahut ondan sonra meydana gelir. Her iki durum da, cismin hudûsunu gösterir. Cismin oluşlardan önce mevcut olamayacağıın isbatı ise, bir cisim var olduğu zaman, onun cüzlerinin ya bir arada veyahut ayrı ayrı olabilmesidir. Çünkü cüzlerin bitişik veya ayrık olması arasında üçüncü bir aşama yoktur. Bitişik yahut ayrık olmak ise, bir oluştur. O halde cisim oluştan önce var olamaz. Oluştan önce var olmayan cisim de kendisini meydana getiren oluş gibi hâdistir. Çünkü cisim ya oluşla beraber veya ondan sonra meydana gelmiştir. Âlem bu şekilde hâdis olunca, kendisine biçim verecek bir muhdise de ihtiyaç zaruri olarak ortaya çıkmaktadır. Bir yazının yazar olmadan yazılamayacağı gibi, bir bina da bir mimar veya müteahhit olmaksızın bina edilemez. Bir resim de ressam olmadan çizilemez. O halde bunlardan çok daha incelik ve acaiplik taşıyan âlemin de bir muhdisi veya yaratani bulunmalıdır. Bu muhdis veya yaratana da yüce Allah'tır.²⁷⁰

İmkân delili filozofların delili olarak bilinmesine rağmen müteahhirin dönemi kelâmcıları tarafından kullanılmış bir delildir.²⁷¹ İmkân, bir şeyin zâtının varlığı veya yokluğu hususunda gerekliliğin bulunmamasıdır.²⁷² Bu tür istidlâl de, ya arazların imkânından ya da cevherlerin imkânından yola çıkılarak yapılır. Arazların imkânı ile yapılan istidlâle göre cisimler ortak hakikatlere sahiptir. Çünkü cisimler mütecânis cevherlerden müteşekkildir. Herbir cismin muttasıf olduğu sıfatlarla, muttasıf olması mümkündür. Bu sıfatları o cisimlere tahsis eden bir fâilin bulunması gerekir ki, o da Allah'tır. Cevherlerin imkânı ile yapılan istidlâle göre ise, cevherler âlemi mümkündür. Çünkü âlem, cisimlerin veya cevher-i fert/atomların birleşmesiyle oluşur. Birden fazla varlıkların birleşmesiyle oluşuyorsa, kesret söz konusudur. Varlığı zorunlu/vacip varlık için birleşme ve kesret söz konusu olamaz. O, zorunlu ve birdir. Her mümkünin bir müessiri olacağından, mümkün olan bu âlemin de bir müessiri vardır. O da Allah'tır.²⁷³

el-Beyzâvî'ye göre ise, vâcibu'l-vücut'un varlığının aklî delilleri başlıca iki tanedir. Bunlar şöyle özetlenebilir:

²⁷⁰Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî el-Basrî, *Kitâbu Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Tah: eş-Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, ss. 38-43.

²⁷¹Muhittin Bağçeci, a.g.e, s. 6.

²⁷²el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 93.

²⁷³el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 13.

1. Hâdisin varlığı konusunda şüphe yoktur. Her hâdis de mümkündür. Yoksa bazen yok, bazen var olmazdı. Devr ve teselsül imkânsız olduğu için, hâdis varlıkların kendisinde son bulacağı ve varlığı zorunlu olan bir müessirinin olması şüphesiz bir zorunluluktur.

2. Mevcudun varlığı konusunda da şüphe yoktur. Mevcud varlık ya vacib olur ya da mümkün olur. Eğer bu varlık vacib ise, zaten istenilen sonuç elde edilmiştir. Eğer varlık mümkün ise, kendisine başlangıç olan varlığı vacip olan bir sebep veya vasıta gereklidir.²⁷⁴ Böylece vacip varlığın zâtına ihtiyaç duyulmuş olup, mümkünin ya zâtına bitişik ya da zâtından ayrı bir sebebinin olması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu sebebin de mümkünin varlığından ve imkânından önce olması gerekir. Vâcib varlığın zâtı mahiyet olarak varlık veya yokluğa itibar edilmeksizin kendi varlığını gerektirir.²⁷⁵

Buna göre Allah'ın varlığını ispat noktasında, müellifimizin hudus ve imkân delillerini kullandığını söyleyebiliriz. Daha önce teselsülün batıl olduğunu açıklayan el-Beyzâvî'nin, bunu ilk delil olan hudus delili ile birleştirerek, bir hâdisin diğer bir hâdis için varlık sebebi olamayacağını belirterek, âlemin varlığı hususunda vâcibu'l-vücudun varlığından başka bir yol olamayacağını söylemiştir. İkinci delilde ise, varlığı vacip ve mümkün diye iki guruba ayırdıktan sonra, bunların varlık sebeplerini irdemiştir. Âlemdeki her şeyi mümkün olarak kabul eden müellifimiz, tüm bu mümkünlerin varlık kaynağını olarak, (varlık sebebi kendi zâtı olan) vâcibu'l-vücudu ispat etmiştir.

3.1.2. Allah'ı Tenzih Etmek:

el-Beyzâvî, tenzihât konusunu beş aşamada ele almıştır:

1. Allah'ın hakikatı ile başka herhangi bir varlığın hakikatı arasında bir benzerlik bulunmaması,
2. Allah'tan cismaniyetin ve cihetin nefyi,
3. İttihad ve hululün nefyi,
4. Allah'ın zâtından hâdislerin nefyi,
5. Allah'tan hissedilen arazların nefyi.

²⁷⁴Misbâh, s. 150.

²⁷⁵Tavâli', s. 166.

1. Allah'ın Hakikatı İle Başka Herhangi Bir Varlığın Hakikatının Benzemediği:

el-Beyzâvî kimler olduğunu belirtmeden kelâmcıların ilk zamanlarda Yüce Allah'ın özünün, varlık tabirinin atfedilmesi bakımından diğer özlere benzediğini savunduklarını belirtmektedir. el-Îcî'nin el-Mevâkıf'daki aynı ibaresini açıklayan el-Cürcânî, bu görüşün eski kelâmcılardan Ebu Ali el-Cubbâî'ye ait olduğunu haber vermektedir. Ebu Haşim el-Cubbâî'ye göre ise Allah, varlık tabirinin atfedilmesi bakımından diğer özlere benzemekle birlikte "ilâhlık" özelliği açısından bunlardan ayrılmaktadır.²⁷⁶ Onlara göre öz denilen şey, bilinen ve hakkında bildirimde bulunulabilen bir şeydir. Bu, Yüce Allah ve diğer özler arasındaki bir ortaklıktır. Böylece Allah'ın özü, diğer özler ile aynı olacaktır. Ayrıca ilk kelâmcılar "varoluşun" ortaklığının "özün" ortaklığını belirttiğini savunmuşlardır. Bu bakımdan bir şeyin özü hakkında emin olduğumuzu söylediğimizde, bunun muhakkak bir varlık veya madde veya bir araz olup olmadığı konusunda şüphemiz bulunmaktadır. Dolayısıyla bir özü, muhakkak varlık, madde veya araz olarak bölebiliriz. Allah'ın özünün, varlık atfedilebilmesi bakımından, diğer özler ile aynı olması kabul edilmiştir. Ancak O'nun varlığının muhakkaklığı,

- a) yaşayan bir tabiata/mahiyete sahip olmak,
- b) tam anlamıyla her şeye kâdirlik,
- c) tam olarak her şeyi bilme
- d) varoluş konularında, diğerlerinden ayrılmaktadır.²⁷⁷

Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cubbâî bunlara beşinci bir nitelik/durum eklemektedir. Bu beşinci nitelik/durum "ilâhîlik"tir ve bu nitelik, diğer dört nitelik veya durumunun sebebidir. O'nun kabul ettiği bu nitelik aslında Allah'ı diğer varlıklardan ayıran, ana sebebi teşkil etmektedir. Ebû Hâşim, ilâhîlik niteliğini ahvâl (haller) teorisiyle açmaktadır. O'na göre "hâl" diye bir kavram vardır ki, bu, cevherle yakından ilgili olmayan ama ondan ayrı da olamayan, kendi kendine bir varlığı da olmayan bir var oluş biçimidir. Haller, cevheri araza bağlayarak cevher ile araz arasındaki ilişkiyi sağlamaktadırlar. Buna göre hallerin bağımsız varlıkları yoktur. Diğer taraftan varlığın

²⁷⁶ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 30.

²⁷⁷ *Tavâli'*, s. 168; *Matâli'*, s. 157.

özelliklerini belirttiği için, yok da sayılamazlar. Bunlara zihnî veya itibârî durumlar denilebilir. Ebû Hâşim'in Allah ve sıfatları arasındaki ilişkiyi düzenlemek amacıyla ortaya attığı bu teori küllî niteliklerin varlık ile ilişkisini açıklamak için kullanılmıştır. eş-Şehristânî, Ebû Haşim'in savunduğu bu fikrin, babası tarafından kabul edilmediğini bildirmiştir. el-Bâkılânî de halleri kabul edenler arasındadır. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî önceleri kabul ederken, sonraları reddetmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve onu takip edenlerden oluşan büyük çoğunluk ise, hallerin varlığını kabul etmemiştir.²⁷⁸

Ebu'l-Muîn en-Nesefî de, Allah'ın hakikatı ile diğer varlıkların hakikatlerinin benzemediğini, sıfatlarından yola çıkarak anlatmaya çalışmaktadır. O'na göre, Allah'ın başkasına benzemesi mümkün değildir. Çünkü bu benzerlik, Allah'ın ilmi ile diğerlerinin ilminin benzer olması anlamına gelmektedir. Allah'ın ilmi, dâim olup, fenâsı mümkün değildir. Malûmâtın hepsine şamildir. Zârûrî ve kazanılmış da değildir. Ancak diğer varlıkların ilmi için, bekâ söz konusu olamaz. Kapsayıcı özelliğe sahip değildir, aksine her malum için bir bilgi vardır. Ayrıca diğer varlıkların bilgisi ya zarûrî veya kazanılmış olur. Bu durum Allah'ın kudret, hayat, sem', basar gibi tüm sıfatları için de aynen geçerlidir.²⁷⁹

el-Beyzâvî'ye göre, Allah'ın varlığı diğerlerinin varlığına benzemez. Benzemesi durumunda, Allah başka şeylerden bir fark sebebiyle ayırt edileceği için bu fark zâtının kendisi olursa, müreccih olmadan tercih söz konusu olur. Bu fark zâtına bitişik olursa, teselsül gerekir. Eğer bu fark, ayrı bir sebep olursa, o zaman da Allah bu sebebe muhtaç duruma düşer.²⁸⁰

Müellifimizin sözlerini şerh eden el-İsfehânî'ye göre, Yüce Allah'ın herhangi bir varlığa benzememesi, özünde başka bir varlıkla ortaklığı olmaması anlamına gelmektedir. Çünkü eğer O'nun gerçekliği başka bir varlık ile benzerlik gösterirse, o zaman birbirinden ayrıldıkları özellikler, ortak oldukları gerçekliğin dışında kalan ve her ikisine de sonradan izafe edilmiş özellikler olurdu. Allah'ı diğer varlıklardan ayıran özelliklerle ilgili olarak el-İsfehânî şu üç değerlendirme bulunmaktadır:

²⁷⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, ss. 92-93; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, ss. 127-128

²⁷⁹ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-dîn*, Tah: Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, Kahire 2011, C. 1, ss. 316-317.

²⁸⁰ *Tavâli*, s. 168.

a. Vacip Varlık'ın zâtının diğer varlıklardan ayrılması, o varlıkla benzerlik göstermesi durumunda söz konusudur. O'nun diğer varlıklardan ayrıldığı özellikler, varlıkların asli unsurları sebebiyle olur ise, o zaman müreccih olmadan yapılan bir tercih olurdu.

b. Allah'ın diğer varlıklardan ayrılmasını gerektiren sebep, kendi zâtından başka bir şey ise, o zaman Allah'ın zâtından ayrı olan bir "bitişik sebep" gerekirdi. Bu farklılaşmayı sağlayan şey, bitişik sebebin kendi özüne dâhil ise, o zaman yine müreccih olmadan yapılan bir tercih olurdu. Ancak bitişik kendisinden başka bir şey ise, o zaman tartışma yeniden ikinci bir bitişik sebebe râci olurdu ve delil dolaylı olarak teselsül haline gelirdi.

c. Eğer Allah'ın özünün başka bir varlıktan ayrılmasını gerektiren sebep, Allah'ın özünden tamamen ayrı ise, o zaman Allah, diğer varlıklardan farklılığı hususunda ayrı ve bağımsız bir sebebe muhtaç olurdu. Ancak bu durumda muhakkak/gerçek varlık olan Allah, sadece olası bir gerçeklik olurdu ve bu da O'nun muhakkak varlık olması hipotezine aykırı olurdu.²⁸¹

el-İsfehâni'ye göre, ayırma sebep olan bir özelliğin Yüce Allah'ın varlığı için gerekli olduğunu düşünülmemelidir. Gerçekten de Allah'ın özü bir müreccih olmadan tercihi ima edebilecek bir ayırt edici özelliğe ihtiyaç duymaz. Ayrıca ayırt edici özelliğin farklılık veya sebep cinsinden bir şey olacağı da düşünülmemelidir. Çünkü fark kavramı, bir türün altındaki cinslerin bir bölümüne özel olma anlamını içermektedir. Sebep ise (diğer ihtimalleri dışarıda tutarak) belirli bir sonuca yönelik olup, özel anlam içermektedir. Buna göre bu ayırt edici özellik, bireyleşerek ve etkilerinden ayrışarak ortaya çıkmalıdır. Çünkü sonuç, mutlaka, sebebinin varlığından sonra gelmelidir. Mutlak Varlık'ı başka bir varlıktan ayırt edici özelliğin keyfiyette negatif olacağı, yani Allah'ın en yüce olduğu ve O'ndan başka bir varlık olmadığı yönünde bir itiraz yapılırsa da, bu itiraza verilecek cevap ikinci varlığın yokluğunun diğeri meydana çıkana kadar süreceğidir. Bu durumda, Muhakkak Varlık kendi ayırımını, sadece diğer varlık ortaya çıktıktan sonra edinmiş olacaktır.²⁸²

²⁸¹ *Matâli*, s. 157.

²⁸² *Matâli*, s. 157.

2. Allah'tan Cismiyetin ve Cihetin Nefyi:

Kelâm literatüründe bu konu tecsim, teşbih ve teşhis kavramları etrafında tartışılmıştır. Allah'a bu kavramlar çerçevesinde cismiyet ve cihet atfeden ilk akımlar Şîî Râfızîlerin, Gulât fırkaları arasından çıkmıştır. Haberî sıfatlarla ilgili nassları zahirine göre kabul ederek, Allah için el, yüz, mekân, cihet v.b. nasbenden bu akımlar genel olarak Müşebbihe ve Mücessime şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Müşebbihe fırkalarını, Allah'ın zâtını benzetenler ve sıfatlarını benzetenler olmak üzere ikiye ayıran el-Bağdâdî, Allah'ın zâtını insana benzeten onyediyane fırka saymaktadır. Bunlardan bir kısmını direk küfürle itham ederken, bir kısmını da İslâm şeriatını kabul ve ikrarlarından dolayı tekfir etmeyip sapıklık içinde olmakla suçlamıştır. Onun direk küfürle itham ettiği fırkalardan Sebeiyye, Hz. Ali'yi Allah'a benzeterek ona Allah demiştir. Beyân b. Sem'ân'a nispet edilen Beyâniyye, Allah'ın organları olan, insan görünümlü, nurdan bir varlık olduğunu söylemiştir. Muğîre b. Saîd taraftarlarının oluşturduğu Muğîriyye, Allah'ın alfabenin harflerine benzeyen organlara sahip olduğunu; Ebû Mansur el-İclî'ye nispet edilen Mansûriyye fırkası liderleri Ebû Mansur'un göğşe çıkartıldığı ve orada Allah'ın kendisinin başını okşadığını ve onu peygamber olarak seçtiğini; Hattâbiyye, liderleri Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin ilâh olduğunu iddia etmişlerdir. Hulûliyye denilen bir fırka da, Allah'ın Şîî imâmılarına hulûl ettiğini, bundan dolayı imâmlara tapılması gerektiğini söylemiştir. Ebû Hulmân ed-Dimeşki'nin kurduğu Hulmâniyye, Allah'ın güzel olan her şeye hulul ettiğini söyleyerek bu sebepten her güzel kimseye secde etmiştir. Mukannaiyye'ye göre, Mukannaiyyetü'l-Mübeyyıda her an farklı bir şekle giren bir ilâhtır. Azâfira'ya göre de, liderleri İbni Ebi'l-Azâfir bir ilâhtır. Başka bir fırka da, Abdullah b. Muâviye b. Abdillâh b. Cafer'in ilâh olduğunu iddia etmiştir.²⁸³

el-Bağdâdî'nin tekfir etmeyerek, sapıklık içinde olduklarını belirttiği fırkalardan Hişâmiyye'nin kurucusu Hişâm b. el-Hakem, Allah'ı insana benzeterek, Allah'ın boyunun kendi karışı ile yedi karış olduğunu, cisim olduğundan üç boyutu olduğunu, rengi, tadı ve kokusunun olduğunu iddia etmiştir. Yine o, Allah'tan nurların çıktığını, baktığı her şey ile birleştiğini, Ebû Kubeys Dağı'nın da Allah'tan büyük olduğunu

²⁸³Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Sayda 1995, ss. 225-227

söylemiştir. Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî'ye nispetle Hişâmiyye denilen fırka da, Allah'ın üstü boş altı dolu bir insan şeklinde olduğunu hikmetli bir kalbi, siyah saçları olduğunu söylemiştir. Yunûsiyye, Allah'ın arşında oturduğunu, arşının da ağırlıkça Allah'tan daha hafif olan hizmetkârlarca taşındığını söylemiştir. Dâvud el-Cevâribî'ye nispet edilen ve Müşebbihe denilen fırka Allah'ı, kadın rahmi ve sakal haricindeki insanî organlara sahip olarak kabul etmiştir. Kaderiyye'den Hâtibiyye, Hz. İsa'yı Allah'a benzeterek, O'nun kıyamette insanları sorgulayacak olan ikinci ilâh olarak kabul etmiştir. Kerrâmiyye ise, Allah'ın sınırlı ve sonlu bir cisim olduğunu, hâdislere mahal olduğunu, bedeninin arşına dokunduğunu iddia etmiştir. el-Bağdâdî, bunlardan başka İbrahim b. Ebî Yahyâ el-Eslemî isimli bir şahsın da, teşbihte bulunduğunu belirtmektedir. el-Bağdâdî, Allah'ı, sıfatları açısından insana benzeten fırkalar arasında Zurâriyye ve Kerrâmiyye ile beraber Basra Mu'tezilesini de zikretmektedir.²⁸⁴ Ancak Allah'ı tenzih etmeyi temel amaç olarak belirlemiş olan Mu'tezile'nin bu fırkalarla beraber anılarak Allah hakkında teşbihi kabul ettiğini söylemek kanaatimizce yanlış olacaktır.

Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî, kendine tabi olanları, Allah hakkında teccimi kabul etmeye çağırmıştır. Kerrâmîler bu görüşlerinin gereği olarak, Allah'ın haberî sıfatlarını da zâhir mânâyâ göre anlamışlardır. Onlara göre bütün arş O'nun mekânıdır. Allah arşına temas etmekte olup, arşı O'nun mekânıdır. Arşı tam O'na göredir. Oturduğu arş O'na ne büyüktür ne de O arşından taşar. Allah'ın arşının büyüklüğü kadar olması zorunludur. el-Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Muhammed b. Kerrâm "...Gökler yarıldığı zaman..." âyetinin tefsirini yaparken, göklerin yarılma sebebinin, Rahmânın ağırlığı olduğunu söylemiştir.²⁸⁵ Buradan da Muhammed b. Kerrâm'ın Allah'ı, ağırlığı olan ve diğer cisimlerle ilişkisi olan üç boyutlu bir varlık olarak kabul ettiğini anlıyoruz.

Mu'tezile'ye göre, Allah cisim olmaktan uzaktır. Cisim, eni, boyu, yüksekliği olan şeydir. Bunlar O'nun için uygun değildir. Allah'ın cisim olduğunu söylemek aynı zamanda, O'nun muhdes olduğunu söylemektir. Hâlbuki Allah'ın kadîm olması esastır. Cisimler hareket, sükûn, birleşme, ayrılma arazlarından ayrı olamazlar. Allah'ın cisim olması kabul edilip, bu arazlara mahal olduğu kabul edilirse, muhdes bir varlık olması

²⁸⁴el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, ss. 227-230.

²⁸⁵el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, ss. 215-216; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 124.

zorunlu olur. Diğer taraftan Allah, eğer cisim olsaydı, kendine denk olan benzerlerinin olması gerekirdi. Birbirine benzer, denk şeylerin kıdem veya hudus konusunda birbirinden ayrılması söz konusu olamaz. Dolayısı ile Allah'ın cisim olması caiz değildir.²⁸⁶

Müşebbihe fırkaları, Allah hakkında görünür âlemdeki ihtimaller çerçevesinde fikir yürütmüştür. Heyulacılar denilen bir kısım kimseler, Allah'ı cevherlerin yerine koymuş ve âlemin ezelden beri değişmediğini iddia ederek, âlemin yaratıcısı olan Allah'ı inkâr etmiştir. Bir kısmı da, Allah'ın hâdis olmamakla beraber, hâdislere mahal olduğunu, diğer varlıkların O'nun etkisiyle var olduğunu söylemişlerdir. Bunun karşısında olan müslümanlar, Allah'ın dışındaki varlıkların sıfatlarını O'ndan uzak tutmuşlardır. Allah dışındaki varlıklar, hareket, sükûn gibi arazlardan uzak kalamamaları, benzerlerinin bulunması, nihayetli ve sınırlı olmaları ve yok oluşa sürüklenmeleri sebebiyle varlık bakımından kâmil mertebeye uzaktırlar. Eğer yaratılmışlığın birer delili olan bu sıfatlar Allah'ta bulunsaydı, diğer varlıklardaki fesad ve âfet Allah için de geçerli olurdu. Yaratılmışlarla Allah arasında benzerlik mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda görünür âlemdeki çeşitlilik olmaz, birlik olurdu.²⁸⁷

Mu'tezile'nin sırf bu endişenin gereği olarak, Allah'ın sıfatlarını nefyettiği hatırlanmalıdır. Çünkü Mu'tezile, sıfatları hâdis kabul ederek, hâdislerin de Allah'a izafe edilemeyeceğini, böyle bir kabulün Allah'ı hâdis bir cisim konumuna düşüreceğini düşünmüştür.

eş-Şehristânî de teşbih konusunda, Şia'nın gâliyye fırkalarını ikiye ayırarak bazılarının peygamberimizin "Allah Âdem'i Rahmân'ın sûreti üzere yarattı" hâdisine dayanarak, Allah'ın sıfatlarını insan sıfatına benzettiklerini, bazılarının da bazı insanların ilâh olduğunu veya ilâhtan bazı parçalar taşıdığını iddia ettiklerini söylemektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, semî' ve basîrdir"²⁸⁸ mealindeki âyeti delil getirerek, Allah'ın yaratılmışların hiçbirine hiçbir şekilde benzemediğini, O'nun ne cisim, ne cevher ne de bir araz olduğunu, arazları

²⁸⁶Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, s. 353.

²⁸⁷el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, ss. 23-25.

²⁸⁸Şûrâ, 42/11.

kabul edemeyeceğini, mahal olamayacağını, bir zaman ve mekânla da sınırlandırılmayacağını söylemişlerdir.²⁸⁹

el-Eş'arî de, cisimler ve arazlardan oluşan âlemin tamamen hâdis olduğunu, âlemdeki hiçbir şeyin O'na benzemediğini söyleyerek bu hususta Ehl-i Sünnet'in icmâ ettiğini belirtir. Buna delil olarak da "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"²⁹⁰ ve "O'nun dengi yoktur"²⁹¹ âyetlerini delil getirir. Allah yarattıklarına benzese idi, hudusu gerekecek ve bir muhdise muhtaç olacaktır.²⁹²

Müşebbihe'nin Delilleri:

el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, Yüce Allah'ın belirli bir bölgede ve belirli bir mekânda var olduğunu kabul edenler, Yüce Allah'ın belirli bir cihet ve mekânda olduğuna dair hem aklî hem de naklî delil sunmuşlardır.²⁹³

a. Aklî deliller iki tanedir:

Birincisi, bedîhî gözlemle ilgilidir. Mantık belirli iki varlıktan birinin diğerinden çıkarsanmasıyla işlemektedir. Bu nedenle bunlardan birine yapılan atf diğerine de yapılmış olacaktır. Bu, madde ve onun arazi için de geçerlidir. Böylece maddeye yapılan atf araziye yapılanla aynıdır. Gözlem, mevcutların bu özelliğini tespit etmektedir. Allah da mevcut olduğundan bu durum, O'nun hakkında da geçerlidir.

İkincisi de, bir cismin belirli bir cihet ve belirli bir mekânda yer tutma ihtiyacında olduğudur. Çünkü mevcut, bir var olandır. Buna göre Yüce Allah'ın, var olanlık açısından bir bedenle ortaklığı vardır. Dolayısıyla belirli bir cihet ve belirli bir mekân gerektirmede de bir bedenle ortaklığı olmalıdır. Bu nedenle belirli bir ciheti ve belirli bir mekânı da vardır.²⁹⁴

b. Naklî delil de mukaddes kitabımızda, O'nun cismaniyeti ve bir mekânda olması ile ilgili âyetlerin var olduğudur. Bazıları aşağıda verilmiştir:

²⁸⁹ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 97.

²⁹⁰ Şûrâ, 42/11.

²⁹¹ İhlâs, 112/4.

²⁹² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâletün İlâ Ehli's-Seğr*, Tah: Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneyrî, *Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem*, Medine-i Münevvere 2002, ss. 209-212.

²⁹³ *Tavâli*, s. 169.

²⁹⁴ *Tavâli*, s. 169.

“Tüm yer O’nun avucu içindedir, gökler de O’nun sağ elinde dürülmüştür.”²⁹⁵

“Ellerimle yarattığıma...”²⁹⁶

“Allah’ın eli onların eli üzerindedir.”²⁹⁷

“Rahman, arşa kurulmuştur.”²⁹⁸ ve benzeri diğer âyetler.²⁹⁹

el-Beyzâvî’nin Müşebbiheye verdiği cevaplar şunlardır:

a. Aklî delilin ilk yönüne verilen cevap, benzerler üzerinden yapılan atfın reddidir. Belirli iki var olandan birinin, diğeri üzerinden işleyişini ve onu cihetsel açıdan açıklayacağı hususu kabul edilemez. Çünkü ilkinin, ikincisini hem zâtı hem de gerçekliği açısından açıklayıcı olması kabul edilebilir, ancak cihetsel açıklayıcılığı kabul edilemez. Ayrıca, verilebilecek güzel bir cevap da burada bedîhî gözleminin reddedilmesidir. Çünkü bedîhî gözlemin geçerliliği konusunda ilim adamları arasında ortak bir fikir bulunmamaktadır. Gerçekten de eğer bedîhî aklın şهادeti her iki varolandan birinin kaçınılmaz olarak, ya diğeri içinden-üzerinden işlediğini veya belirgin şekilde cihet anlamında ondan ayrı olduğunu gözlemlese idi, o zaman bu konuda âlimler arasında anlaşmazlık olmazdı.³⁰⁰

Aklî delilin ikinci yönüne verilen cevap ise, cismin, kendi gerçek doğasına göre belirli bir yer kaplama-mekân ve belirli bir bölge gerektirdiği, ancak Yüce Allah’ın kendi özel gerçek doğasında böyle bir durumun olmamasıdır. Dolayısıyla cisimler ile arasında belirli bir yer tutma-mekân ve belirli bir bölge-cihet gerektirme açısından ortaklık yoktur.³⁰¹

b. Naklî olan ve yukarıda verilen âyetlere dayanan delile verilen cevap ise, bunların yoruma açık olduğu şeklindedir. Zikredilen âyetler kesinliğinden dolayı tevil kabul etmeyen aklî donelerle çatıştığı için te’vil-yoruma açıktır. Bu tür yoruma açıklık durumunda âyetlerin içerdiği bilgilerle ilgili şunlar söylenebilir:

²⁹⁵Zümer, 39/67.

²⁹⁶Sâd, 38/75.

²⁹⁷Fetih, 48/10.

²⁹⁸Tâhâ, 20/5.

²⁹⁹Tavâli’, s. 169; Matâli’, 158.

³⁰⁰Matâli’, s. 158.

³⁰¹Matâli’, s. 158.

1. “Onların gerçek anlamını ise, Allah’tan başka kimse bilmez...”³⁰² âyetinde belirtildiği gibi, bu tür âyetler selef doktrininde olduğu gibi yorumlanamazlar.

2. Yine aynı âyetin devamında “...derin bilgiye sahip olanlar”³⁰³ şeklinde belirtildiği üzere Allah’ın sözlerine bağlı birinin bir yorumu olacaktır. Böyle âyetlerle ilgili çeşitli yorumlar ortaya atılmış ve bu husus tefsirlerde yakinen çalışılmıştır.³⁰⁴

el-İsfehânî’nin bildirdiğine göre cisimcilerin hepsi, Yüce Allah’ın belirli bir bölgede var olduğuna inanmaktadır. Ancak Kerrâmiye onlardan ayrılır. Onlardan biri, yani Muhammed İbnu’l-Heysam, Yüce Allah’ın arşın üstünde nihayetsiz bir bölgede var olduğunu söylemiştir. Bu bölgenin sınırı yoktur ve O’nunla arş arasındaki mesafe de sınırsızdır. Ancak bazı meslektaşları bu mesafenin kısıtlı ve sınırlı olduğunu öne sürmüştür. Hepsi de beş yönsel bölgeyi O’ndan hariç tutmuş, ancak O’nun haricindeki diğer varlıklar için olan “alttaki” bölgeyi de onunla ilişkili olarak kabul etmiştir. Muhammed İbnu’l-Heysam’ın bu meslektaşları O’nun arşı üzerinde var olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan bazıları, O’nun arşı üzerindeki varlığının belirli bir modele göre olduğunu ve O’nun geldiğini ve gittiğini öne sürmüştür.³⁰⁵

Eğer, yüce Allah, evrenin bir bölgesinde ve bir mekân içinde var olursa, ya bölünebilir olur ve bir bedeni olur (her beden kompozit ve geçici olduğundan Muhakkak Varlık, kompozit ve geçici olamaz) ya da bölünebilir olmaz ve dolayısıyla atomik parçacık olur. Ayrıca, eğer Allah, evrenin belirli bir bölgesinde ve bir mekân içinde var olsa idi, o zaman önem açısından da kısıtlanmış olurdu. Bu yanlış olacaktır. Çünkü, O’nun öneminin önem standardıyla belirlenmesi bir belirtim ve tercih ihtiyacı bulunan muhtemel bir gerçeklik olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Eğer Yüce Allah, evrenin belirli bir bölgesinde, belirli mekân içinde var ise, o zaman bölüm ve çeşitli şekillerin, hareket, durma, birleşme ve ayrılma gibi çeşitli durumların kabul edeni olacağı şeklinde bir sonuç çıkacaktır. Tüm bunlar Yüce Allah için uygun değildir. O’nun var oluşunun muhakkaklığı tüm bunları hariç tutmaktadır.³⁰⁶

³⁰²Âl-i İmrân, 3/7.

³⁰³Âl-i İmrân, 3/7.

³⁰⁴*Matâli*, s. 158.

³⁰⁵*Matâli*, s. 157.

³⁰⁶*Matâli*, s. 157-158.

el-Beyzâvî'nin, Allah'tan herhangi bir bölge ve cihetin nefyi için açıklamalar yaptığı ancak bedenselliğin ve cismaniyetin nefyi için bir açıklamalar yapmadığı görülmüştür. Bunun sebebi, bölgeselliğin ve cihetin nefyine dair açıklamaların kendi içinde bedenselliğin ve cismaniyetin nefyine dair delilleri de içermesidir.

3. *İttihad ve Hulûlün Nefyi:*

A. *İttihâd (Birlik):* “İttihâd” iki zâtın birleşerek bir olmasıdır ki, ancak bu iki varlıktan birinin varlığında gerçekleşir.³⁰⁷

Muhakkak varlıkla (varlığı hakikatte bir olan varlıkla) başka bir varlığın birleşmesi imkânsızdır. Çünkü eğer Muhakkak varlık başka bir varlıkla birleşirse ve bu iki varlık birleşmeden sonra iki var olan şekilde devam ederlerse, o zaman tek bir varlık değil, hâlâ iki farklı varlık olacaklardır ve bu da dolayısıyla birlik anlamına gelmeyecektir. Eğer iki var olan şekilde devam etmezlerse, o zaman yine birleşmiş olmayacaklardır. Çünkü

a) ya her ikisi de var olmayan haline gelecektir ve üçüncü bir varlık oluşacaktır. Bu durumda ilk ikisi birleşmiş olmayacaktır, çünkü var olmayan var olmayanla birleşemez,

b) veya ikisinden biri var olmayan olacak ve diğeri var olan olarak devam edecektir. Bu durumda da şu iki durum söz konusu olacaktır:

1) Eğer var olmayan ikinci olup, var olan olarak devam eden birinci olursa, o zaman bir birleşme gerçekleşmiş olmayacaktır.

2) Eğer var olmayan birinci olur ve var olan olarak devam eden ikinci olursa, o zaman yine yukarıda olduğu gibi bir birleşme gerçekleşmeyecektir. Çünkü her iki durumda da birleşme sözkonusu olduğunda ilk halleri, ikinci halleri olamaz, bunun tersine ilk hallerinin yok olması gerekmektedir.³⁰⁸

İki var olan olmaları durumunda birleşme olmayacağını kabul etmeyen bir itiraz yükselmiştir. Bunlara göre ikisinin de varlıklarını devam ettirerek birleşmeleri ve yeni bir varlık oluşturmaları mümkündür. Onlara göre cins ve farkta olduğu gibi, tek (ortak) bir varoluşları ve tek (ortak) bir bireyleşmeleri olan iki var olan olmaları kabul

³⁰⁷el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 64.

³⁰⁸*Matâli'*, s. 159.

edilebilirdir. Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: İki farklı varlığın birleşmesi sonucu oluşan tek varlık,

a) ya ilk iki varlıktan (başlangıçta ayrı olan) biri

b) ya da üçüncü ve yeni bir varlık olacaktır.

Eğer ilk alternatif (a) doğru ise, o zaman önceki iki varlıktan birinin ortadan kaldırıldığı anlaşılabilir. O zaman birleşmenin var olmadığı anlaşılır. Eğer ikinci alternatif (b) doğru olursa, o zaman kaçınılmaz olarak,

c) ya ilk iki varlıkların her ikisi de var olan olarak devam eder,

d) veya etmezler.

İlk alternatif (c) bir varlığın karşılıklı farklılaşan iki var olan parçasının tek bir var olan olmasını gerekli kılar ki bu imkânsızdır. İkinci alternatif de (d) aşağıdakilerden birini gerekli kılar:

e) iki varlıktan biri son bulur ve biri, iki var olan olma potansiyeline sahip olan bir varlık haline gelir. Veya,

f) her ikisi de yok olur ve üçüncü bir varlık meydana gelir.

Bu son iki alternatiften ilki (e) imkânsızdır ve ikincisinden (f) birliğin nefyi çıkarımı yapılır. İki var olanın birleşmesi olası değildir. Aksi takdirde bir var olanın iki var olan olduğu çıkarımı yapılır ki bu imkânsızdır.³⁰⁹

B. Hulûl (Cisme Sirâyet): “Hulûl” sereyyânî ve cevârî olmak üzere ikiye ayrılır. Sereyyânî hulûl, birine yapılan işaretle diğerine de işaret edilecek şekilde, iki cismin birleşmesidir. Gül ve suyun birleşerek oluşturduğu gülsuyu buna örnektir. Cevârî hulûl ise, birleşen iki cismin birinin sınırının, diğeri için de geçerli olmasını anlatır. Testi içindeki su buna örnektir. Testinin kenarları veya sınırları suyun da sınırı veya kenarıdır.³¹⁰ Gâliyye firkaları tarafından sıkça kullanılan ve bir itikâdî esas olarak kabul edilen hulûl, genellikle Allah'ın yaratıklarına ve özellikle de insanın bedenine intikal etmesi manasında kullanılmıştır.

³⁰⁹*Tavâli'*, ss. 170-171; *Matâli'*, s. 159.

³¹⁰*el-Cürçânî, Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 158.

Mücessime fırkalarından bazıları, Allah'ın bazı bedenlere hulûl ederek ittihad ettiğini iddia etmiştir. el-Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, Hulûliyye denilen bir fırka Allah'ın Şîî imâmlarına hulûl ettiğini, bundan dolayı imâmlara tapılması gerektiğini söylemiştir. Ebû Hulmân ed-Dımeşkî'nin kurduğu Hulmâniyye, Allah'ın güzel olan her şeye hulûl ettiğini söyleyerek, bu sebepten her güzel kimseye secde etmiştir. Mukannaiyye'ye göre, reisleri olan Mukannaiyyetü'l-Mübeyyıda her an farklı bir şekle giren bir ilâhtır. Hişâmiyye'nin kurucusu Hişam b. el-Hakem, Allah'ın cisim olduğundan üç boyutu olduğunu, Allah'tan nurların çıktığını, baktığı her şey ile birleştiğini söylemiştir.³¹¹

Sebeiyye, ilâhın ruhunun Hz. Ali'ye hulûl ettiğini ve Hz. Ali'nin ilâh olduğunu; Beyâniyye, ilâhın ruhunun önce peygamberlere, sonra şii imâmlarına daha sonra Muhammed el-Hanefiyye'ye, sonra oğlu Ebû Hâşim'e, daha sonra da Beyân b. Sem'âna hulûl ettiğini iddia etmiştir. Cenâhiyye, ilâhî ruhun Hz. Ali ve soyunda dolaştığını; Hattâbiyye, ilâhî ruhun Ca'fer-i Sâdık'a sonra da Ebû Hattâb el-Esedî'ye hulûl ettiğini; Şurayiyye ve Nemîriyye, peygamberimiz ve ehl-i beytinin yine böyle bir hulûl sebebiyle ilâh olduklarını söylemiştir. Abbâsi komutanlarından Ebû Müslim'e aşırı bağlılıkları ile tanınan Rizâmiyye de, imâmetin Ebû Müslim'de olduğunu kabul etmiş, bunlar arasından bir grup da, o'nun Allah'ın hulûlü sonucu ilâh olduğunu söylemiştir. Hallâciyye denilen Ebu'l-Muğîs el-Hüseyn b. Mansur el-Hallâc taraftarları da, onun "Ene'l-Hak" sözü çerçevesinde oluşturduğu tasavvufî görüşleriyle, hulûlü kabul etmiştir.³¹²

İttihâd ve "hulûl kavramlarının Allah ile ilgili olarak kullanılması şeklindeki görüşün, Hristiyanlar ve bazı Müslüman mutasavvıf gruplar tarafından savunulduğuna değinen el-Beyzâvî, hulûlün anlamının var olanın başka bir var olanda itaat yoluyla vücut bulması olduğunu, bunun şartının kendi mevcudiyetin mümkün olmaması ve son bulması olduğunu belirtir. Bu anlamda hulûl Yüce Allah'a atfedilemez.³¹³

Hulûlü kabul eden Hristiyanlar'ın doktrinleri şu şekilde özetlenebilir: Üç hipostaz (uknum) olarak bilinen Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un birleşmesi ile Allah hakkında ittihâd-birleşme söz konusudur. Mesih'in insan doğası ve ilâhi doğa bir

³¹¹el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, ss. 225-230

³¹²eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 97; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, ss. 254-261; el-Eş'arî, *Makâlât*, C. I, ss. 66-88.

³¹³*Tavâli*, s. 171.

birleşme oluşturmuştur ve Yüce Yaratıcı, Hz. İsa'nın bedenine kalıcı olarak sirâyet etmiştir. Bazı tasavvufî grupların doktrinleri de şöyledir: Bir sûfi, ruhsal aşamalarının en yüksek ve en sonuna geldiğinde, kişisel hüviyeti kaybolur ve varlığı Allah'ın ta kendisi olur. Bu mertebe, ilâhi teklikte (tevhidde) bir fenâ, bir yok olur. Gönülden istedikleri takdirde Yüce Allah, ârif-sûfilere hulûl eder ve kalıcı olarak sirâyet eder.³¹⁴

el-Beyzâvî'ye göre, Allah hakkında "ittihâd-birlik" ve "hulûl-cisme sirâyet" Hristiyanlar ve bazı tasavvufî Müslüman gruplar için ortaya konulan anlamı taşıyorsa, o zaman bu fikir yığınlarının fesadı ve yozlaşması bariz olmaktadır. Eğer bunlardan farklı bir anlam taşıyorlarsa, o zaman ilk olarak, bu kavramların açıklanması gerekmektedir. Böylece, Allah hakkında bu kavramlarla bir nefiy veya tasdik iddiası yükselebilir. Çünkü ne anlam ifade ettiğine dair bir fikir oluşturulmadığı sürece, ne nefiy, ne de kabul mümkün değildir.³¹⁵

Görüldüğü gibi müellifimiz el-Beyzâvî, ittihad veya hulûlü inanç esaslarının ilki olan tevhide aykırı görmekte ve el-Bağdâdî'nin gulât fırkaları sınıflandırırken yaptığı tekfir suçlamasını haklı bularak, hem hulûlü savunan mutasavvıfları hem de teslisi savunan Hristiyanları tekfir etmektedir. Bununla beraber yaptığı bu tekfir ithamını, kendinin mevcut bilgilerine göre yaptığını, bu fırkalar hakkında edindiği bilgilerin eksik veya yanlış olması durumunda kanaatinin değişeceğini söyleyerek, taassub içinde olmadığını da göstermektedir.

4. Allah'ın Zâtından Hâdislerin Nefyi:

Müellifimiz, bu başlık altında Allah'ın sıfatları konusunu ele alarak, Allah'ın sıfatlarının hâdis olamayacağını, ancak tealluklarının hâdis olabileceğini anlatmaktadır. Bu konuda el-Beyzâvî'nin en çok eleştirdiği ve görüşlerini çürütmeye çalıştığı fikirlerin sahibi, Kerrâmiyedir.

Daha önce bahsettiğimiz gibi Kerrâmiye, Allah hakkında tecsimi kabul etmiş, bu görüşü gereği olarak da, Allah'ın haberî sıfatlarını zâhir anlamına göre değerlendirmede sakınca görmemiştir. Allah'ın cisim olmasını kabul eden Kerrâmiye, Allah'ın hâdisler için mahal olduğunu savunmuştur. Onlara göre, mabudun sözleri, iradesi, idrakleri, âlem ile karşılaşması, mabuddaki hâdis arazlardır. Mabud, hâdislerin mahallidir.

³¹⁴Matâli', s.159.

³¹⁵Tavâli', s. 171; Matâli', s. 159.

Âlemde mabudun zâtında arazlar ortaya çıktıktan sonra, araz ve cisimler meydana gelebilir. Bu arazlardan bir tanesi bu hâdisleri yaratacak iradesidir. Başka bir araz da başka bir hâdisi yaratmak için “ol” demesidir. Bu söz, bir çok harften oluşan bir sözdür. Bu sözün her harfi de mabud için bir hâdis arazdır. Zâtındaki bir başka araz da bu arazları kendinde görmesidir. Başka bir arazı da işitilen özellikteki hâdisleri işitmesidir. Bir arazın yok olması için, mabudun “yok ol” veya “tüken” demesi gerekir. Bu emir de birçok harften oluşur ve her bir harf mabud için bir hâdis arazdır.³¹⁶

Bu açıklamalardan, Allah’ın cisim olduğunu ve hâdisler için mahal olduğunu kabul eden Kerrâmiye’nin, Allah’ın irade, ilim, kudret, tekvin, kelâm, basar, semi’, sıfatlarının hâdis arazlar olarak kabul ettiğini anlamaktayız. Bu görüşü Allah’ın diğer sıfatlarına teşmil etmek de mümkündür.

Selefin çoğu, zâtî ve fiilî sıfatlar şeklinde bir ayırım yapmaksızın Allah’ın ilim, kudret, hayat, irade, duyma, görme, kelâm, celâl, ikram, cömertlik, nimet verme, şeref, azâmet gibi sıfatlarının olduğunu ve bunların ezeli sıfatlar olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca nasslarda haber verildiği için el, yüz gibi sıfatları da tevil etmeksizin Allah’ın haberî sıfatları olarak kabul etmişlerdir. Mu’tezile ise, bu sıfatları nefyetmiştir. Bu sebeple selefte, “Sıfâtiyye”, Mu’tezile’ye “Muattıla” denilmiştir.³¹⁷

Mu’tezile, Allah’ın hâricî sıfatlarla muttasıf olduğunu inkar etmektedir. Onlara göre Allah’ın ilmi kendisidir. Kudreti, duyması, görmesi, hikmeti v.b. sâir sıfatlarının hepsi böyledir. Allah’ın âlim olduğu ileri sürülürse, (zâtının) kendisi olan ilminin olduğu, cehlinin olmadığı sabit olur. Aynı şey diğer sıfatları için de geçerlidir. el-Eş’arî’nin bildirdiğine göre, Mu’tezile’nin bu görüşü, Ebu’l-Huzeyl el-Allâf tarafından Aristo’dan alınmıştır.³¹⁸

Kâdî Abdulcabbar, cevher ile arazın farkları arasında âlim ve kâdir olmak gibi özellikler olduğu, ancak cismi olanların âlim ve kâdir olabileceği, Allah’ın da âlim ve kâdir olduğundan, O’nun da cisim olduğu şeklinde bir istidlâlden bahsederek, cisimlerin bu sıfatları taşımasının kendilerindeki bir illet sebebi ile olduğu, bu illetin Allah için geçersiz olduğunu söyler. O’na göre cisimler kendilerindeki ilim ve kudret sıfatlarıyla bunu yapar. İlim ve kudret sıfatları bir mahalle muhtaçtır. Allah ise, bunlara mahal

³¹⁶el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, ss. 217-219.

³¹⁷eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. I, s. 104.

³¹⁸el-Eş’arî, *Makâlât*, C. II, ss. 177-179.

olmaktan uzaktır. Allah bizâtihi (zâtı ile) bilir ve güç yetirir. Diğer taraftan âlim ve kâdir olan birinin kalp, et, kan v.b. sahibi de olması gerekir. Allah ise kalp, et, kan sahibi olmaktan münezzehtir.³¹⁹

Yine Kâdî Abdülcabbar'ın, Allah'ın varlığının delillerinden bahsederken, "... bil ki cisimler ve sâir arazlar hâdis ve muhdes şeylerdir. Bunlar için muhakkak bir muhdis gerekir. Bu muhdisin de bunlara benzememesi ve kadîm olması gerekir"³²⁰ demesinden Mutezile mezhebinin Allah'ın sıfatları meselesine, Allah'ın cisim olup olmaması açısından baktığını anlamaktayız. Mu'tezilîler, sıfat-ı maneviyye dedikleri Hayy, Kâdir, Âlim... gibi ism-i fâil sîgasıyla türettikleri sıfatları Allah'ın zâtının aynı olan, gayrı olmayan, zâtına zâid de olmayan sıfatlar olarak görürler. "Allah âlimdir ilmi de zâtının kendisidir" şeklindeki ifadeyle de, zâtından ayrı bir ilim sıfatı olmadığını belirterek teaddüd-ü kudemânın önüne geçmeye çalışmaktadırlar.

Ehli Sünnet'e göre ise, Allah tüm sıfatları ile ezeli ve kadîmdir. Sıfatları zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Bu sıfatların Allah'ın kendisi olduğu söylenirse bu söz, iki ilâhın varlığına götüreceği için yanlıştır. Çünkü Allah eşi ve benzeri olmayan tek ilâhtır. Sıfatların Allah'ın zâtından başka şeyler olduğu söylendiği takdirde de, bu sıfatların hâdisler olduğunu kabul ederiz. Bu durumda Allah'ın bunlarla vasıflanması uygun olmadığından böyle bir şey câiz değildir.³²¹

el-Beyzâvî'ye göre, Allah'ın sıfatları, Kerramiye'nin iddiasının aksine hâdis değil, ezeldirler. Ayrıca nitelik ve nicelik bakımından değişim kabul etmezler. Çünkü:

1. Allah'ın sıfatlarındaki değişim, zâtında da bir takım değişimleri gerektirir. Bu durum Allah hakkında uygun değildir.

2. Allah'ın zâtının vasıflanabileceği her sıfat, ona lâyük kemal sıfatıdır. Bu sıfatlardan herhangi birinden yoksun olursa, Allah eksik olur.

3. Allah'ın muhdes bir sıfatla vasıflanması doğru değildir. Eğer, böyle bir durum doğru olursa, ezelde de bu sıfatla vasıflanması geçerli olup, bu vasıflanma zâtının gereklerinden biri olur. Bu vasıflanmanın doğru olması, (nispetin mensuba bağlı olması örneğindeki gibi) sıfatın varlığının doğru olmasına bağlıdır. Bu durumda hâdisin ezelde

³¹⁹Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, s. 363.

³²⁰Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muhtasar fî Usûlu'd-Dîn*, Mektebetü's-Sâdeti'l-Eşrâf, Bask yy, ts, s. 207.

³²¹en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, ss. 90-92.

varlığı doğru olur ki, bu muhaldir. Hiçbir ezelinin hâdislerle vasıflanamayacağı böylece ortaya çıkmaktadır. Delili ters çevirdiğimizde ise, hâdislerle vasıflanan hiçbir şeyin ezeli olamayacağı sonucu ortaya çıkar.

4. Hâdis sıfatı gerektiren şey, onun zâtı veya zâtının gereklerinden ise, müreccih olmaksızın gerçekleşmesi muhtemel olan iki seçenektен birinin tercihi gerekir. Eğer hâdis olan sıfatı gerektiren şey, başka bir muhdes sıfat ise, o zaman teselsül oluşur. Eğer bunların dışında bir şey ise, o zaman da Allah ayrı-munfasıl olan bir şeye muhtaç olur. Tüm bunların hepsi Allah hakkında mümkün değildir.³²²

Konu ile ilgili olarak el-İsfehânî de şöyle açıklamalar yapmaktadır: Bir varlığı niteleyen bir sıfatın aşağıdaki türlerden biri olduğunu anlamanız gerekmektedir:

a. Bir şeyin sıfatı mevsufunda gömülüdür ve başka bir şeye bağlı olmayı gerektirmez. Siyahlık ve beden ile şekil ve güzellik gibi. Veya

b. Bir şeyin sıfatı mevsufunda gömülüdür ve başka bir şeye bağlı olmasını gerektirir. O zaman bu tür sıfatlar aşağıdaki türlere yeniden bölünür:

ba. Sıfat, bağlı olduğu varlıkta bir değişim olduğunda değişmez. Buna bir örnek cisimdeki hareket-değişim uygulamasıdır. Bu tür sıfatlar, cisimlerde hareket-değişim uygulamaya yarayan kudret gibi, mevsufta gömülüdür. Gerçekten de, belirli birleşmelerle belirli bir bedendeki hareket-değişim ile uygulama gücü arasındaki bağlantı, gücün doğal sonucu olan bir bağlantı değildir. Eğer hiç taş olmasa veya onu hareket ettirecek güç olmasa, yine de bu durum gücün bir bedeni hareket ettirebilme gerçeğini değiştirmeyecektir. Gücün nesnesi olan şeylere ait durumlarda bir değişim olursa, güç değişmez, sadece dışsal bağlantılar değişir. Güç de onunla beraber değişmez. Maddeler ise değişebilirler ve onların değişmesiyle kendilerine bağlantılı olan belli bağlantılar da değişir.

bb. Sıfat, bağlı olduğu nesnede değişim olduğunda değişir. Buna verilebilecek güzel bir örnek bilgidir. Bu tür sıfat,

a) onunla nitelenen yani bilende gömülü olan niteliktir,

b) bilinebilir olana birleşik şekilde bağlıdır,

³²²Tavâli', s. 171-172.

c) bilinebilir olanda herhangi bir değişime göre değişir.

Örneğin, ilk baştaki bilgi Zeyd'in var olmadığıdır, ancak Zeyd yaratıldığında Zeyd'in var olduğu bilgisi oluşur. Dolayısıyla hem bağlantı ilişkisi hem de bağlı olan bilgi birlikte değişirler. Belirli bir şey için verilen bilgi, o şeyi bilmek için kurulan bağlantıyı o şeye özel yapar. Öyle ki bu bağlantı, bir şeyin evrensel bilgisi olarak hizmet etmeye uygun olmayan bir hale gelir. Bunun yerine, değişmiş bir sonucun bilgisi, bağlantı îma eden bir bilgi olur.

c. Sıfatı, nitelenen varlıkta gömülü olmayıp, ancak başka bir şeye bağlantı olmayı gerektirebilir. Bu tür bir nitelik sadece bağlantıdır. Güç ve bilginin bağlantılarından farklıdır. Güç ve bilgiye bağlantılı olan ve nitelenen varlıkta gömülü olan ya doğal sonuç ya da özelliktir. Dolayısıyla, bu iki türle nitelenen nesne, sadece bağlantısı olan bir şey değildir, aynı zamanda bağlantılı bir yapı sergiler.³²³

el-İsfehânî, el-Beyzavî'nin ilâhî sıfatların aşağıdaki şekilde bölünebileceğini ima ettiğini söylemektedir:

a. Bireysel mahiyetlerde varlığı olmayan ve bağımlı olan bağlantılar. Örnekleri kudret, ilim ve irade sıfatlarının bağlantılarıdır. Bu bağlantılar sadece niteliktir, bireysel mahiyetlerde varoluşları yoktur. Bu bağlantılar değişebilir ve birbirinin yerine geçebilir.

b. Gerçek varlıklar. Örnekleri ilâhî kudret, ilim ve irade sıfatlarının kendileridir. Sonsuzdurlar ve ne değişirler ne de birbirlerinin yerine geçerler.³²⁴

el-İsfehânî, el-Beyzavî'nin, yukarıda naklettiğimiz Kerramiye'nin Allah'ın sıfatlarının değişimini kabul ettiğine dair doktrinine yaptığı savunmayı ise, şöyle serhetmektedir:

1. İlâhî sıfatların değişmemesinin ilk nedeni, O'nun sıfatlarında herhangi bir değişimin onda edilgenliğe yol açmasıdır. Çünkü niteliklerini kontrol eden O'dur. Dolayısı ile bir şeyin gerekli sebebinin, o şeyin kendisi hariç tutulduğu zaman, olduğu gibi kalması imkânsızdır. Yani sıfatın sebebi Allah'tır ve sıfattaki değişim Allah'ta bir değişim demektir.

³²³Matâli', s. 160.

³²⁴Matâli', s. 160; Tavâli', s. 171.

2. İlâhî sıfatların değişmemesinin ikinci sebebi, uygun bir şekilde Allah'a atfedilen her şeyin mükemmellik özelliği olmasıdır. Bu böyledir, çünkü düşünen her insanın fikir birliği ile Allah'a mükemmel olmayan niteliklerin atfolunması mümkün değildir. Eğer O, bazı mükemmellik özelliklerinden yoksun olsa idi, tam ve noksansız olmayan olurdu ki, bu da imkânsızdır.

3. İlâhî özelliklerin değişmemesinin üçüncü sebebi, böyle bir durumun yüce Allah'ın geçici bazı araz ve özelliklere sahip olması anlamına geleceği, böyle olunca da bunun tüm ebedilik boyunca geçerli olmasının gerekeceğidir. Eğer Allah'ın özü bir araza-geçici niteliğe açık olsa idi, o zaman O'nun bu geçici niteliği kabul ediciliği kendi doğal sonuçlarından biri olurdu. Eğer O'nun bu geçici özelliği kabul ediciliği O'nun doğal sonuçlarından biri olmasaydı, o zaman özü, o geçici özelliği kabul edici arazî bir role sahip olurdu. Dolayısıyla da, bu alternatifte öz, bu geçici özelliği hâlâ kabul edici olacaktı. Allah'ın özünün, arazları kabul ediciliği, ya Allah'ın özünün doğal bir sonucu olacak, ya da doğal sonuç olan kabul ediciliği yok etmek zorunda olacaktır. Ayrıca, eğer arazlar için özün kabul ediciliği, O'nun doğal bir sonucu ise veya değilse, o zaman bu kabul edicilik özden ayrılamaz olacaktır. Dolayısıyla, O'nun ezelden beri böylesi bir nitelikle betimlenmesi uygun olacaktır.³²⁵

Ayrıca, zâtın bir sıfatla tanımlanması, o sıfatın uygun şekilde var olmasına bağlıdır. Çünkü zâtın bir sıfatla tanımlanması zât ve sıfatla arasındaki bir ilişkidir ve bu ilişki, bu iki şeyin bağlantısının var olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, zâtın bir sıfata uygun tanımlanması, sıfatın uygun şekilde var olmasına bağlıdır. Gerçekten de, bağımlı olan etmenin uygunluğu, bağlı olunan etmenin uygun varlığına bağlıdır. Bu nedenle, bir araz tüm ebediyet boyunca var olabilir. Ancak bu durum ezelde Allah için imkânsızdır, çünkü "ezel" başlangıç ilkesinin nefyi için kullanılan bir ifadedir. Aynı zamanda "hudus" da önceliğin mevcudiyeti için kullanılan bir ifadedir. Bu ikisini Allah'ta birleştirmek ise imkânsızdır. Bu nedenle, hiçbir ebedi varlığın hâdis olanla vasıflanamayacağı kabul edilmiştir. Bu durum, tersinden bir önermeye çevrilebilir. Bu önermeden de, "hâdis olanla vasıflanan hiçbir varlığın ebedi olamayacağı" şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Dolayısıyla, eğer Allah geçici bir arazla veya sıfatla vasıflanırsa, o zaman ebedi bir varlık olmaz. Ancak, O ebedi bir varlıktır. Bu nedenle geçici bir arazla

³²⁵Matâli', s. 160.

veya sıfatla vasıflanamaz bizim de ulaşmak istediğimiz sonuç budur. Bu delil, zıtlıkları göstermeden dahi tamamdır. Çünkü eğer hiçbir ebedi varlığın hâdisle ve geçici bir arazla vasıflanamayacağı kabul edilirse, o zaman Yüce Allah'ın da hâdisle ve geçici bir arazla vasıflanamayacağı kabul edilir.³²⁶

Bu noktada el-İsfehânî, zâtın sıfatla vasıflanmasının sıhhati ile sıfatın varlığının sıhhatinin birbirinden ayrı şeyler olduğu yönünde bir itirazı dile getirmektedir. O'na göre bu durumda, bunların birinin kesinliği, diğerinin kesinliğini gerektirmeyecektir. Ezeli olarak zâtın sıfatla vasıflanmasının anlamı, eğer sıfatın kendisi muhtemel bir gerçeklik olmuş ise, o zaman zâtın ona karşı kabul edici olacağıdır. Bu, sıfatın kendi içinde uygun bir varlığı olmasını gerektirmemektedir. Şüphesiz ki, vasıflanmanın sıhhati ile sıfatın varlığının sıhhati birbirinden başkadır. Ancak, o sıfatla muttasıf olmak, o sıfatın varlığının geçerliliğine dayanmaktadır. Çünkü vasıflanmanın geçerliliği, o sıfatın gerçekleşmesine dayanmaktadır. O sıfatın gerçek olması da, uygun şekilde var olmasına dayanmaktadır. Yine el-İsfehânî'ye göre, sıfatla uygun şekilde bir vasıflanmanın, o sıfatın varlığına dayanmadığına dair, başka bir itiraz yükseltilebilir. Ona göre, Kadir-i Mutlak olan Allah'tan, gücün nesnesinin (makdûrun) meydana gelmesi, sadece onun gücünün kendi kendine var olmasına dayanmaktadır. Ancak, onun makdurunun var oluşu, bazı engeller veya bazı koşulların araya girmesi nedeniyle imkânsız olursa, o zaman bu durum, Allah'tan bir meydana gelişin uygunluğuna gölge düşürmez.³²⁷

4. İlahi özelliklerin değişmemesinin dördüncü sebebi, hâdis bir sıfatı gerektiren şeyin, Allah'ın kendi zâtı veya zâtının gerektirdiği bir şey veya zâtının sonuçlarından biri olması durumunda, herhangi bir müreccih olmadan bir tercihin gerekli olmasıdır. Çünkü zât ve zâtının gerektirdiği şeyler, hâdisin hudusuna nispet edildiğinde, ister o anda, isterse daha önce olsun, birbirine eşittir, fark etmez. Onun tam o anda meydana gelmesi kabul edilebilir olduğu için, daha önceki bir anda meydana gelmesi de kabul edilebilir olacaktır. Dolayısıyla onun belirli bir anda meydana gelişini, iki kabul edilebilir andan birinin tercih aracı olmadan tercih edilmesi olacaktır.³²⁸

³²⁶Matâli', s. 160.

³²⁷Matâli', s. 160.

³²⁸Matâli', s. 161.

Eğer, hâdis sıfatı gerektiren sebep başka hâdis sıfatı ise, o zaman tartışmayı o hâdis sıfatı gerektiren sebebe getirmeliyiz ve bunun sonucunda da sonsuz dizide bir teselsül ortaya çıkacaktır. Eğer hâdis sıfatı gerektiren aracı, Allah'ın zâtı veya zâtının gerektirdiklerinden biri veya başka hâdis bir sıfat değilse, o zaman mutlak varlık kendinden bağımsız ayrı bir sığata, kendi hâdis sıfatına ihtiyaç duyacaktır. Ancak bu seçeneklerin her biri imkânsızdır.³²⁹

Görüldüğü üzere, mezheplerin Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşleri, uluhiyet anlayışlarına bağılı olarak şekillenmektedir. Allah hakkında teçsimi ileri süren Kerrâmiye'nin, O'nun sıfatlarının da hâdis olduğunu söylemesi gayet normaldir. Çünkü mahal bir cisim ve hâdis olunca, arazlarının da hâdis olması zorunludur. Mu'tezile'nin de Allah'ı hâdislerden tenzih etme ve teaddüd-ü kudemânın önüne geçme amacıyla sıfatları hâdis olarak kabul ettiğini görüyoruz. Sıfatları hâdis kabul etmeleri sebebiyle sıfatları Allah'ın zâtından uzaklaştırarak Allah'ın zâtıyla âlim, kâdir v.b. olduğunu söylemişlerdir. Mu'tezile'yi muattıla (sıfatları iptal edenler) olarak tenkit eden Ehl-i Sünnet âlimlerinin ise, sıfatların ne zâtın aynı ne de gayrı olduğu şeklinde orta yolu bulmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu noktada müellifimiz el-Beyzâvî'nin ise, daha çok Kerrâmiye'nin fikirlerine yüklenerek, hâdis olan sıfatların ezeli ve ebedi olan Allah'a mahal olamayacağını söyleyerek, bunun muhtemel mantıksal ve itikâdi sonuçlarını açıklamaya çalıştığını görmekteyiz.

5. Allah'tan Arazların Nefyi:

Allah'ı, bir cisim olarak kabul eden Kerrâmiye açısından, arazi keyfiyetlerin Allah'a atfedilmesinde bir sakınca yoktur. el-Bağdâdi, tekfir etmeyerek, sapıklık içinde olduklarını belirttiği fırkalar arasında saydığı Müşebbihe'den Hişâmiye'nin kurucusu Hişâm b. el-Hakem, er-Râfizi'nin, Allah'ı insana benzeterek, Allah'ın boyunun kendi karışı ile yedi karış olduğunu, cisim olduğundan üç boyutu olduğunu, rengi, tadı ve kokusunun olduğunu iddia ettiğini bildirmektedir.³³⁰ Muğiriye de Allah'ın âlemi yaratmak istediğinde, en büyük ismini söylediğini, böylece başına bir tac konduğunu sonra avucunun içine parmağıyla kulların amellerini yazdığını, avucunun içine bakıp da kulların günahlarını görünce, sinirlenerek terlediğini söylemiştir. Terinden de biri berrak ve tatlı suya, diğeri karanlık ve acı suya sahip iki denizin oluştuğunu, sonra denize

³²⁹Matâli', s. 161.

³³⁰el-Bağdâdi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 227.

bakarak gölgesini gördüğünü, gölgesini almaya çalışırken uçup gittiğini iddia eder.³³¹ Bu ifadelerden Şîî fırkalardan biri olan Muğîriyye'nin de, Allah'a hissedilen arazları nispet ettiğini anlıyoruz. Zira ter, ıslaklık, koku, renk ve tad ihtiva eden bir kavramdır. Yine nakledildiği şekliyle “Allah'ın kulların günahlarına bakıp sinirlenmesi” de hissedilen arazi keyfiyetlerdendir.

Ehl-i Sünnet'e göre, Allah mürekkebe olmadığı için, sûreti olmaktan, muhdes sıfatlara sebep olduğu için de renk, tad, koku, v.b. özelliklerden uzaktır.³³² Akıl sahipleri Allah'ın iç ve dış duyularla algılanabilen herhangi bir arazdan uzak olduğu konusunda hemfikirdir. Bu arazlar renk, koku, tad ve acıdır. Duyusal hazlar, kin, hüzn, korku gibi nefsi nitelikler de böyledir. Çünkü bütün bunlar zâfi zorunluluğa aykırı, bileşik olmayı gerektiren yapıya ait özelliklerdir. Akli hazzın Allah için uygunluğuna gelince, din adamlarınca reddedilse de, filozoflarca kabul edilmiştir. Filozoflara göre, Allah'ın yetkinliği, yetkinliklerin en yücesi, idrakları de idrakların en güçlüsüdür. O halde Allah'ın hazları da, hazların en güçlüsü olmalıdır.³³³

el-Beyzâvî de, Ehl-i Sünnet ekolünün genel görüşüne göre, akıllı insanların Yüce Allah'ın renkleri, zevkler, kokular veya duyusal keyfiyetlerle vasıflanamayacağı hususunda fikir birliği yaptıklarını söylemektedir. Çünkü bu tür nitelikler insanın fiziksel oluşumunun sonuçları olup, unsurların etkileşiminden zaman içinde meydana gelen varoluş durumlarıdır. Ancak Yüce Allah bu tür cisimsellikten ve terkitten çok uzaktadır. Akli lezzetlere gelince, filozoflar bunu câiz görerek “nefsinde kemâli tasavvur eden, onunla sevinir. O'nun kemâlinin en yüce yetkinlik olduğunda şüphe yoktur. Bu durumda Allah'ın da akli kemâl ile lezzetlenmesi gerekir” demişlerdir.³³⁴

el-Beyzâvî'nin bu açıklaması ile, el-Cürcânî'nin yukarıda aktardığımız açıklamasının birbiriyle tam örtüştüğü gözden kaçmamaktadır. Bu durum, el-Cürcânî'nin hocasının hocasından etkilenmiş olabileceğinin bir işareti olabilir.

İmam Fahreddin er-Râzi, *Muhassal*'ının tad ve kokunun Allah'a izafe edilemeyeceğine dair bölümünde, Allah'ın renkleri, tatlar veya kokularla ilgili nitelikleri olmadığı hususunda icmâ olduğunu söylemiştir. Yine O'nun bildirdiğine göre Eş'arîler,

³³¹el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, ss. 239-240.

³³²en-Nesefî, *Tabsıra*, C. I, s. 298.

³³³el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 69.

³³⁴*Tavâli*, s. 172.

rengin, altında çeşitli türlerin bulunduğu bir cins olduğunu da söylemiştir. Bu sıfatlar birbirine nispet edilerek, birinin diğerinden bir üstünlüğü olamayacağı gibi, birinin diğerine göre bir eksikliği de yoktur. O sıfatın anlattığı fiili yapan olmak, bunlardan hiçbirinin gerçekleşmesine bağlı değildir. Durum böyle olunca, birinin sabit olmasına hüküm vermek, diğerinden daha uygun değildir. Bunun için hiçbirinin sabit olmaması gerekir.³³⁵

el-İsfehânî, zevkin dengeli bir beden, acının da dâhilî bir uyumsuzluğun sonucu olduğu fikrinin ancak insan vücudu hakkında tasavvur edilebileceği görüşünü naklederek bu görüşün zayıf bir delil olduğunu söylemektedir. Çünkü dengeli bir bedensel oluşumun zevkin gerekli sebebi olduğuna itiraz edilebilir. Burada kesin olan şey, o aklî zevk ebedi bir şey ise ve zevk alınacak bir şeyin gerçekten yapılmasına neden oluyorsa, o zaman Allah zevk alınacak olanın var olmasına daha kendisi onu yaratmadan bir sebep olmuş olacaktır. Çünkü onu meydana getirecek sebep, ondan önce var olmuş olmalıdır. Ancak bir şeyin yaratılmadan önce var olması mümkün değildir. Bu durumda aklî zevkin niteliğinin geçici bir araz olması gerekir. O zaman da Allah, geçici bir arazın alt katmanı olacaktır. Bu ise, Allah hakkında uygun olmayan bir durumdur.³³⁶

el-İsfehânî'nin bildirdiğine göre, filozoflar kendinde bazı mükemmellikler görenlerin bunun tadını çıkarmasını söylemektedir. Aynı zamanda kendinde eksiklikler görenler de, bundan acı duymaktadır. Onlara göre, Yüce Allah'ın tüm mükemmelliklerinin en yücesi olduğuna ve O'nun kendi mükemmelliğine dair bilgisinin en yüce olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla, O'nun mükemmellikten zevk aldığı ima etmek yanlış olmayacaktır ve bu bilgi tüm zevklerin en büyüğüne yol açmaktadır. Ayrıca, filozoflar Allah'ın kendi mükemmelliğine dair bilgisinin mutlaka zevk üreteceği konusunda anlaşılamamıştır. Çünkü O'nun bilgisinin zevkin yapımcısı ve zâtının bunun kabul edicisi olması gerekliliği söz konusudur. Bu tür bir doktrini savunamamışlardır. Bunun yerine, Allah'ın gerçekliğindeki zevkin, onun mükemmelliğine dair bilgisi ile aynı olduğunu savunurlar. Acının ondan nefyi için ise

³³⁵er-Râzî, *Muhassal*, s. 160.

³³⁶*Matâli*, s. 172.

açıklama gerekmemektedir. Çünkü acı, uyumsuz bir şeyin mükemmelliğidir ve Yüce Allah'ta uyumsuz hiçbir şey bulunmamaktadır.³³⁷

1.3. Tevhid:

Felsefecilere göre, zorunlu varlığın zât bakımından bir olması gerekir. Aksi durumda kesret ortaya çıkardı ve bunların her birinin zorunlu varlık olması gerekirdi. Yine bunların her birinin, hakikati hususunda diğerinden/diğerlerinden farklılaşması veya farklılaşmaması gerekirdi. Bu zorunlu varlıklardan biri, diğerine zâtının taşıdığı anlam bakımından ve yine zâtı sebebiyle benzer ise, aynı zamanda o şeyin olmadığı mânâya benzememiş, muhalif olmuş olur. Bu da şüphesiz çelişkidir. Yani taşıdığı anlam bakımından benzer iken, taşıdığı anlamın dışında benzer olmaz. Her ikisinin taşıdığı anlam farklı değilken, kendisine bir şey bitişmiş ve bitişen bu şey diğerine bitişmediğinden bu sonuç ortaya çıkmıştır. Buna göre, zorunlu varlıklar, bitişen şey nedeniyle birbirinden ayrı iken, bitişen şey olmadığında birbirinin aynadırlar. Zâtın anlamından olmayıp zâta bitişen bu şeyler zâtî olmayıp arazî şeylerdir. İlişen bu şeyler zorunluların mahiyetleri sebebiyle değil, hâricî bir sebepten ilişmişlerdir. Bu durumda o hâricî sebep olmasaydı, ilişme de olmayacaktı. Sonuçta ilişen hâricî sebep zorunlu varlık olup olmama da etkili olacak ve hâricî sebep sebebiyle kendisine ilişilen varlık zorunlu varlık olamayacak, mümkün olacaktır.³³⁸

el-Eş'arî'ye göre, eşyanın yaratıcısı tektir. Eğer, yaratıcı iki tane olsaydı, hükümlerin icrası ve düzenin devamı hususunda işlerini yürütemezlerdi. Ya birinin ya da ikisinin birden aczi gerekirdi. Bunlardan biri, bir insanı yaşatmak, diğeri de, öldürmek istese, ikisinin birden istediğinin olması veya ikisinin birden istediğinin olmaması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin aynı anda hem canlı hem de ölü olması mümkün değildir. İkisinin birden istediğinin olmaması durumunda, ikisinin de acziyeti gerekir. Âciz de, ne ilâh olabilir, ne de kadîm. Bunlardan birinin istediği olur da, diğerinin istediği olmazsa, o zaman istediği olmayan âciz, istediği olan ise ilâh ve kadîm

³³⁷Matâli', s. 173.

³³⁸Ibni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 56.

olur. Allah'ın "O ikisi arasında, Allah'ın dışında ilâhlar olsaydı, o ikisi (yer ve gök) fesada uğrardı"³³⁹ sözü bu gerçeği dile getirmektedir.³⁴⁰

el-Maturidî ise, Allah'ın birliği hususunda aklî ve naklî deliller sunar:

a) Naklî delil olarak ileri sürdüğü delillerden biri, farklı insan guruplarının tek tanrılı inançlardaki fikir birliğidir. Diğer delili ise, peygamberlerin mucize getirmesi ve bu mucizelere şahit olanların, bu mucizelerin tek ilâhın işi olduğu konusundaki kanaatleridir. Çünkü bu mucizeler, rab ve ilâh olma hususunda ortaklığı ortadan kaldırmaktadır.³⁴¹

b) Aklî delil ise, birden fazla ilâh fikrinin, tabiatın varlığı hususunda rab olma ilkelerini geçersiz kılmasıdır. Birinin var etmek istediğini, diğeri yok etmek, birinin olumluladığını diğerin olumsuzlaması durumu ortaya çıkardı. Bu durumda birbiriyle çatışma ve birbirini yok etme söz konusu olurdu. Tabiatın içindeki ahenk, yaratıcısının tek olduğunun göstergesidir. Yukarıda zikrettiğimiz "O ikisi arasında Allah'ın dışında ilâhlar olsaydı, o ikisi (yer ve gök) fesada uğrardı" âyeti, " ... O'nunla beraber başka ilâhlar olsaydı, onlar arşın sahibine üstün gelmek için çare ararlardı"³⁴², "O'nunla beraber hiçbir ilâh yoktur. Yoksa her ilâh kendi yarattığını idare ederdi."³⁴³ ve "Yoksa O'nun yaratışı gibi, yaratan ortaklar mı buldular da ..." ³⁴⁴ âyetleri bu aklî delili destekleyen naklî delillerdir. Evrenin sahip olduğu yaratılış özellikleri, Allah'ın birliğinin delilleridir. Öncelikle yukarıda bahsettiğimiz yaz ve kış aylarının birbiri ardına gelmesine, ekinlerin çıkma ve olgunlaşma zamanına, yer ve göğün biçimlenmesine, güneş, ay ve yıldızların yürütülmesine, mahlukâtın gıdalarına, canlıların hayatta kalmasına sebep olan düzene baktığımızda, anladığımız düzene bakınca, yaratıcının birliğine hükmetmek zorunludur. İkincisi, o kadar farklılaşmaya rağmen, tabiattaki uyum, ahenk ve düzenlemeler birden fazla ilâhın işi olsaydı, bütün bunların tek bir ilâha râci olması mümkün olmazdı. Diğer bir husus da, tabiattaki bir

³³⁹Enbiyâ, 21/22.

³⁴⁰Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, Tah: Hamûde Ğarâbe, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire 2010, ss. 20-21.

³⁴¹el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 19-20.

³⁴²İsrâ, 17/42.

³⁴³Mü'minûn, 23/91.

³⁴⁴Ra'd, 13/16.

şeyin kötü yanının olmasının yanında bir de iyi yanının olmasıdır. Bu özelliğin tabiatın tümünde böyle ayarlanması tek ilâh tarafından olduğunun delilidir.³⁴⁵

el-Beyzâvî'nin ise, hiçbir yorum katmadan, felsefecilerin ve kelâmcıların görüşlerini kısaca naklettiğini görüyoruz. Buna göre felsefeciler, tevhidi vâcibu'l-vücudun Allah'ın bizzat kendisi olduğu ile kanıtlamayı tercih etmişlerdir. Eğer, başkası O'na ortak olsaydı, meydana gelme bakımından O'ndan ayrılırdı, terkip gerekirdi. Kelâmcılar ve yazarımız tevhidi iki ilâh örneğinden yola çıkarak temellendirmiştir. Eğer iki ilâhın varlığını farz etsek, mümkünlerin bu iki ilâha nispet durumları eşit olur. Bu durumda müreccih olmaksızın bir tercih gerekeceğinden ve iki müessirin aynı şey üzerinde etki etmesi imkânsız olduğundan, bu mümkünlerin hiçbiri var olamazdı. Ayrıca mevcudiyetleri varsayılan bu iki ilâhtan biri, bir cismin hareketini istese, diğeri de aynı cismin hareketsizliğini istese; bu durumda ya her ikisinin istediği olur ya da hiç birinin isteği gerçekleşmez. Böyle bir durum gerçekleşemez. Veyahut bu iki ilâhtan birinin dediği olur ki, bu durumda diğerrinin acizliği ortaya çıkar. Acizlik özelliği taşıyan varlığın ilâh olması ise düşünülemez.³⁴⁶

Müellifimizin de özetlediği üzere, felsefeciler, Allah'ın birliğini ispatlarken bizzat Allah'ın zorunlu varlık olarak var olması meselesini zâtı açısından irdelerken, kelâmcılar da, âlemden yola çıkarak meseleyi temellendirmeye çalışmışlardır. el-Beyzâvî'nin, kelâmcılara atfederek ortaya koyduğu delil, Eş'arî olsun Mâtürîdî olsun her kelâmcının, Allah'ın birliğini ispatlarken kullandığı bir delil olup, literatürde "temânu' delili" olarak bilinmektedir.

2. İlahî Sıfatlarla İlgili Konular:

Kelâm ilminde Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki ilâhî sıfatlar problemi bağlamında ele alınmıştır. İlahî sıfatlar problemi de temelde iki boyutu olan bir problemdir. Konu ile ilgili akla gelen ilk soru, Allah'ın sıfatlarını nasıl kazandığı sorusudur. Bu soru, ilâhî sıfatlar problemi ile ilgili olarak, zât-sıfat ilişkisinin bir boyutunu oluşturmakta olup, zât-sıfat ilişkisini aynılık-farklılık açısından ele

³⁴⁵el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 21-22.

³⁴⁶*Tavâli'*, s. 174.

alınmasıdır. Zât-sıfat ilişkisinin bir başka boyutu da, Allah'ın sıfatlarla nasıl vasıflandığı meselesidir. Bu noktada, Allah'ın zâtıyla kâim ve zâtı üzerine zâid masdar formunda mânalar içeren sıfatlarının varlığı tartışılmaktadır.

Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı mı yoksa gayrı mı olduğu tartışması, aslında sıfatların kabulü veya nefyi tartışmasının da belirleyicisidir. Allah'ın sıfatları ile zâtından dolayı ve zâtıyla mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar, zâtle kâim ve zât üzerine zâid masdar formundaki sıfatları reddederken, Allah'ın sıfatlarla zâtında bulunan mânalardan dolayı mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar da söz konusu mâna sıfatlarını kabul etmektedirler. Allah'ın sıfatları ile zâtından dolayı mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar, sıfatların zâtın aynı olduğunu söylemektedir. Allah'ın sıfatlarıyla zâtındaki bazı mânalardan dolayı mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar ise ikiye ayrılmaktadır. Bir kısmı, sıfatlarını kadîm kabul ederek, bu sıfatların, Allahın zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu ifade etmiş, bir kısmı da, söz konusu mâna sıfatlarının hâdis olduğunu kabul ederek, Allah'ın sıfatlarının zâtının gayrı olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

el-Beyzâvî, Allah'ın sıfatlarının mahiyeti konusunu “Allah'ın zâtından hâdislerin nefyi” bölümünde ele aldığından, mezheplerin bu konudaki görüşlerini bu bölümünde özetlemiştir. el-Beyzâvî, Allah'ın sıfatlarını, selefleri gibi olumlu ve olumsuz sıfatlar şeklinde sınıflandırarak değil de, üzerinde Allah'ın fiillerinin gerçekleştiği sıfatları (fiilî sıfatlar) ve diğer sıfatları şeklinde ele almaktadır. el-Beyzâvî'nin, Allah'ın fiillerinin gerçekleştiği sıfatları olarak kabul ettiği sıfatları; hayat, ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Bu sıfatlar, Allah'ın ezelde muttasıf olduğu sıfatlardır. Diğer sıfatları ise, diğer varlıklarla ilişkili olup onların yaratılması ile anlam kazanmaktadır. Müellifimiz sıfatlar konusuna kudret sıfatını açıklayarak başlamıştır. Çünkü ona göre, diğer tüm sıfatlar kudret sıfatının üzerine tesis edilir.³⁴⁷

³⁴⁷Seyyid Abdussetâr Meyhûb, *el-İlâhiyyât İnde Nâsiruddîn el-Beyzâvî*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2010, s.109.

2.1. Allah'ın Fiilî Sıfatları:

Kudret: el-Eş'arî'nin bildirdiğine göre, Cehmiyye, Allah'ın sem', basar, ayn gibi sıfatlarının yanı sıra, kudret sıfatının da olmadığını savunmuştur. Cehmiyye, sadece Allah'ın âlim olduğunu savunmuştur. Semî', basîr, sıfatları gibi kudret sıfatıda âlim sıfatının mânâsında gizlidir.³⁴⁸

Mu'tezile'ye göre, istidlâl ile bilinen sıfatların ilki kudret sıfatıdır. Çünkü Allah'ın bu âlemi vasıtasız olarak yarattığını ispat eden tüm deliller, aynı zamanda kudret sıfatını da ispat etmektedir. Allah'tan fiilin sadır olması mümkündür. Bu imkân da, Allah'ın kâdir sıfatına delalet etmektedir. Yani fiilin imkânına delalet eden şey, Allah'ın kudret sıfatının delilidir. Diğer sıfatlar ise, böyle olmayıp ispatları hususunda birden fazla vasıtaya ihtiyaç duyar.³⁴⁹

el-Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, Mu'tezile fırkaları, Allah'ın ezeli sıfatlarının nefyetmek hususunda birleşmişlerdir. Onlara göre Allah'ın ilim, kudret, hayat, semî', basar gibi ezeli sıfatları olmadığı gibi, Allah ezelde ne bir isimle isimlenmiş ne de bir sıfatla sıfatlanmıştır.³⁵⁰

Kadı Abdulcabbâr'a göre, bu sıfatla ilgili bilinmesi gereken şey, Allah'ın ezelde kâdir olduğu, ebediyen kâdir olacağı, herhangi bir acz ve zayıflıktan dolayı bu sıfattan yoksun olamayacağı, onun kâdiriyetinin varlıkların tüm cins ve adedini kapsadığıdır. Eğer Allah ezelde kâdir olmasa ve bu sıfat hâdis bir sıfat olsa idi, muhdes ve sürekli yenilenmesi gereken bir güçle kâdir olması gerekirdi. Ebedde bu sıfatla muttasıf olacağının delili ise, bu sıfatın zâtı sebebiyle kazanılmasıdır. Zâtî sıfatların zâttan ayrılması câiz değildir.³⁵¹ Allah'ın bu sıfatlara sahip oluşunun keyfiyetine gelince, Allah, şanına yakışan ve kendini diğer varlıklardan tenzih eden bu sıfatlara zatından dolayı (bizâtihi) müstehaktır.³⁵² Bu noktada el-Eş'arî'nin Makâlât'ta, "Allah'ın âlimdir. Allah'ın ilmi ise kendisidir. Kudret sıfatı da, basar sıfatı da, hikmet sıfatı da böyledir. Diğer sıfatlarında da durum böyledir"³⁵³ şeklinde naklettiği Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın

³⁴⁸el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Tah: Abbâs Sabbâğ, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994, s. 98.

³⁴⁹Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, s. 245.

³⁵⁰el-Eş'arî, Makâlât, C. I, s. 238; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 114.

³⁵¹Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, ss. 251-253.

³⁵²Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, s. 211.

³⁵³el-Eş'arî, *Makâlât*, C. II, s. 177.

görüşü, Mu'tezilenin sıfatlarla ilgili görüşünü tamamlamaktadır. Buna göre Allah ezelde başta kudret olmak üzere bazı sıfatlarla muttasıftır. Ancak, bu sıfatların hâricî bir varlıkları olmayıp, bu sıfatlar Allah'ın zâtının kendisidir.

el-Eş'arî, bu noktada Ebu'l-Huzeyl'i eleştirmektedir: “*Mu'tezile reislerinden Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın ilminin kendisi olduğunu söylemekle, Allah'ı ilim olarak kabul etmiştir. Eğer Allah'ın ilmi kendisi ise, “Ey ilim! Beni affet, bana merhamet et” diye dua etmesi gerekir. Bu, tenakuz olup, ben bu görüşten kaçınırım. Biliniz ki, kim birine âlim diyerek ilminin olmadığını kastetse, bu bir tenakuzdur. Kim de birisi için ilimden bahsederek, onun âlim olmadığını söylese, bu da aynı şekilde tenakuzdur. Bu, kudret-kâdir, hayat-hayy, sem'-semî', basar-basîr durumlarında da aynen geçerlidir.*”³⁵⁴ Yine el-Eş'arî'ye göre, “Kendilerini yaratan Allah'ın, kuvvet bakımından onlardan daha güçlü olduğunu görmüyorlar mı?”³⁵⁵ âyeti Allah'ın kudret sıfatının varlığının delilidir.³⁵⁶

Eş'arîlerin geneline göre, Allah, “O, her şeye kâdirdir”³⁵⁷ âyeti gereği mümkinâtın hepsine kâdirdir ve mümkinâtın tümüne nispeti eşittir.³⁵⁸ Allah'ın kâdirliği mümkinlerin bazısını kapsayıp, diğerlerini kapsamasa idi, Allah'ın zâtı kadir olma hususunda, bu bazı mümkinlere muhtaç olurdu. Bu, muhaldir. Makduriyeti mümkün kılan ise, tüm mümkinler arasındaki müşterek imkândır. İmkânın dışında kalan her şey ya vücubla ya da imtinâ ile ilgilidir.³⁵⁹

el-Maturidî'ye göre Allah'ı kâdir, âlim, hayy, kerim, cevâd diye vasıflandırmak ve isimlendirmek aklî ve naklî delillerle sabittir. Bütün peygamberler ve tüm insanlar O'nu, bu isimlerle isimlendirme hususunda hemfikirdir. Allah kendini isimlendirdiği isimlerle gerçek anlamda isimlendirilmiş, muttasıf olduğu sıfatlarla da gerçek anlamda vasıflanmıştır. Akıl da, Allah'ın birtakım sıfatlarla vasıflandığına hükmetmektedir. Zira cevherler ve arazlardan oluşan âlemin, Allah tarafından yaratıldığı sabit olunca, bu yaratmanın bir irade sebebiyle olduğu gerçeği ortaya çıkar ki, bu durumda O, mürid

³⁵⁴el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 109.

³⁵⁵Fussilet, 41/15.

³⁵⁶el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 31.

³⁵⁷Mâide, 5/120.

³⁵⁸Kâdi Ebu Bekir b. et-Tayyib el-Bâkîllânî el-Basrî, *el-İnsâfu fî Mâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzu'l-Cehlu bihi*, Tah: Muhammed Zâhid b. El-Hasan el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, Baskı, 2000, s. 34. Bundan sonra bu eser “el-İnsâf” şeklinde yazılacaktır.

³⁵⁹*Matâli*, s. 168.

olur. Aynı şekilde Allah birçok şeyi yaratmış ve daha sonra da yok etmiştir. Gece ve gündüz gibi hâlâ süregelen yarattığı şeyler de vardır. Yok olanı tekrar dirilttiği, bozulan şeyi tekrar düzelttiği, diri olanı yok ettiği birçok fiili vardır. Bu fiillerin hepsinin de, Allah'ın iradesiyle yapıldığı açıktır. Kendisinden südür etme gibi tabii bir şekilde ve gayri ihtiyârî olarak fiilin ortaya çıkması durumunda, yok olanı yaratmak, bozulunu düzeltmek gibi fiiller oluşamaz. Bir şeyin tabii olarak ortaya çıkmasında iradî bir hareket olmayıp, zorunluluk vardır. Dolayısı ile de yaratıcının tabii olarak (tab'an) bir şeyi yaratması, bir başka gücün zorlaması altında olması demektir.³⁶⁰

el-İsfehânî, kelâmcıların Allah'ın kudret sahibi olduğu hususunda ittifak ettiklerini bildirmektedir. Din âlimleri de, âlemin varlığı hususunda illet olarak ihtiyar ve kudret sıfatına Allah'ın tesirini kabul etmişlerdir. Felsefeciler ise, bu görüşü terk edip, âlemin varlığının Allah'ın direk tesiri ile oluşan gerekliliğin sonucu olduğunu söylemişlerdir. Felsefecilerin bu görüşüne göre, güneşin ışığıyla olan ilişkisi örneğinde olduğu gibi, âlem de Allah'ın zâtı gereği lâzımdır.³⁶¹

el-Beyzâvî'ye göre ise, Allah zâtı ile mûcib olsa ve tesiri hâdis bir şarta bağlanmasa, âlemin kıdemi gerekirdi. Eğer hâdis bir şarta bağlı olsaydı, ya varlığına bağlı olurdu ki, bu durum sonsuz hâdislerin bir araya gelmesini gerektireceği için, bu imkânsızdır. Ya da yok oluşuna bağlı olurdu ki, bu durumda da öncesiz hâdislerin peş peşe gelmesine sebep olurdu ki, bu da imkânsızdır.³⁶²

Bu noktada müellifimiz el-Beyzâvî, âlemin sonlu olduğunu, tüm zamanı Nuh tufanı ile ikiye bölerek bir burhan-ı tadbik delili ile ispatlamaya çalışmaktadır. Şöyle ki: Âlemin var olduğu andan, günümüze kadar geçen tüm zamanı Nuh tufanı ile ikiye bölelim. Sonra bunları tabaka tabaka ayırıp karşılıklı yan yana koyalım ve birbiriyle karşılaştıralım. Âlemin varlığından tufan zamanına kadar olan ilk zaman dilimi ile, tufandan günümüze kadar olan ikinci zaman diliminin birbirine eşit olduğunu söylersek, bu muhaldir. Çünkü sınırlı olan birinci ile sürekli artan ikinci birbirine kesinlikle eşit olamaz. Bu zaman dilimlerinden birincide var olmayan bir şeyin, ikincide var olduğunu söylersek, birincide olmayıp da ikinci zaman diliminde olan o şey ile birinci zaman dilimi kesilmiş ve birinci zaman dilimi mütenâhî yani sonlu olmuştur. Birincisinin sonlu

³⁶⁰el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 44-45.

³⁶¹Ibni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 366-367; *Matâli'*, s.167.

³⁶²*Tavâli'*, s. 188.

olması durumunda, ikincisinin de sonlu olması kaçınılmazdır. Çünkü sınırlı ve belli miktarda olan şeye aynı cinsten bir miktar eklersek, ortaya çıkan şey yine sınırlı olacaktır.³⁶³

el-Beyzâvî, bu istidlâli ile âlemin sonlu olduğu ve dolaylı olarak başlangıçlı olduğu sonucuna ulaşmak istemiştir. Asıl amaç ise, bu özelliklere sahip olan âlem ile, kadîm olan Allah'ı ayırmak ve âlem ile Allah'ın arasına kudret sıfatını koymaktır.

Ehli Sünnet'in sıfatların Allah'ın ne zâtının aynı ne de zâtının gayrı olduğuna dair görüşlerine aykırı olarak “Âlemin mucidi olan Allah bizâtihi (zâtıyla mûcib olup zâtında bu sıfatlarla sıfatlanarak) neden hakîm ve muhtâr olarak kadîm olmasın ki?” şeklinde bir soru ortaya atan el-Beyzâvî, buna şöyle cevap verir: Vâcibin dışındaki her şey mümkündür. Mümkün olan her şey de, bir müessire muhtaçtır. Her muhtaç da muhdestir. Müessirin muhdese var etmek amacıyla tesiri, müessirin bekası durumunda söz konusu olmaz. Çünkü var olanın yaratılması imkânsızdır.³⁶⁴

Yani, varlıklar iddia edildiği gibi, îcâb yoluyla var oluyorsa, (zâtıyla mûcib olduğundan) Allah'ın sıfatları da varlıkların var olmasıyla beraber ortaya çıkar. Bu durumda müessirin var etmek amaçlı tesiri, zaten var olana yönelecektir. Var olanın da icadı muhaldir. Bu durumda da eserin ya ademî, ya da hâdis olmasından başka seçenek kalmamakta ve her iki seçenekte de eser hâdis olmaktadır. Burada müellifimizin isim vermeden sorular sorduğu ve cevapladığını görüyoruz. Bu soruların sahibinin Mu'tezilî âlimler olduğunu düşünüyoruz.

Müellifimiz, bu noktada vacibu'l-vücut olan Allah teâlânın zâtıyla mûcib olduğu, ayrıyetten “kâdir” olmadığına dair birkaç itirazını dile getirerek bunlara şöyle cevap verir:

1. Âlemdeki müessir sebep, tüm şartları bir arada bulundurursa, eserin ortaya çıkması vâcib olur. “Vâcib olmaz” denirse, herhangi bir müreccih olmadan eserin bazen ortaya çıkması bazen de ortaya çıkmaması gerekir. Eğer, müessir sebep şartları bir arada bulundurmazsa eserin ortaya çıkması imkânsız olur. Bu itiraza göre ortaya çıkanlar sebeplerin zorunlu sonuçları olmaktadır. Fiili sebepleri bir araya getirmekten ibaret kabul edilerek sebeplerin bir araya gelmesi müessir sebebin o fiili yapması için zorlayıcı

³⁶³ *Matâli*, s.167.

³⁶⁴ *Matâli*, s. 168.

bir etken olmaktadır. Bu da sebeplerin bir araya gelmesinden sonra, Allah'ın iradesini ve tercihini devre dışı bırakmaktadır.

el-Beyzâvî, buna, kâdir olan Allah'ın kudreti kapsamındaki iki makdurdan istediğini öbürüne, herhangi bir müreccih olmaksızın tercih ederek var edebileceği şeklinde cevap verilmiştir. Bu durum, aç olan birinin önündeki iki çörekten herhangi birini tercih etmesi veya kendisine saldıran bir hayvandan kaçan birinin iki yoldan birini tercih etmesine benzer. Böylesi bir fiilin var olması, iradenin taallukuna bağlıdır. Hâdisin kendi kendine sebepsiz hudusu gibi değil, kâdir olanın dışarıdan bir müreccih olmaksızın, iki eşit makdurdan, kendi istediğini öbürüne tercihiyle fiilini yapması gibidir. Bu ikisi arasındaki fark da bedîhîdir.³⁶⁵

2. Bu itiraz, sıfat ile sıfatın makdurunun birlikteliği esasına, her ikisinin de birbirine izafet edilerek varlık kazandıkları iddiasına dayanır. Bu itiraza göre, Allah'ın gücünü kullanması durumu, kâdir ile makdur arasındaki bir nispet olup, kudretin tealluk ettiği şeyin (makdurun) kendi nefsinde ayrışmasına dayanır. Çünkü mensup gayrisinden ayrılmazsa, ayrı bir şey olamaz. Yani makdurun gayrından ayrılması, ayrı bir şey olması gerekir. Kudret ile makdur arasındaki bağda kudretin sübutu makdura, makdurun sübutu da kudrete dayanır. Böylece teselsül oluşur. Bu itirazın amacının, Allah'ın sıfatlarının hudusuna ulaşmak olduğu açıktır.

el-Beyzâvî, buna, belirlemenin hariçte değil de, kâdirin ilminde meydana geldiği söylenerek cevap verilmiştir. Ayrıca kâdir ile makdur arasındaki nispetin, kudret ile tealluk ettiği şeyin ayrışmasına dayanması fikri îcap delili ile çürütülmüştür. Zira yukarda iddia edildiği gibi, kâdirin makdurdan ayrılması gerekiyorsa, mûcib olan müessirin eserden ayrılması gerekirdi. Ama eserin müessirden ayrılması mümkün değildir.³⁶⁶

3. Makdur varlık veya yokluk sıfatlarının birinden hâlî olamaz. Makdurun varlık kazanmasına vâcip, zıddına ise mümteni denir. Bu durumda üçüncü seçenek yani mümkün nefyedilmiştir. Müessir, kâdir olursa, makdur da zarûrî olarak, ya varlık ya da yokluk ile muttasıf olacaktır. el-Beyzâvî buna,

³⁶⁵Matâli', s. 169.

³⁶⁶Tavâli', s.178.

a. Mümkünlüğün, bir şeyin gelecekte var olacağından kaynaklanan bir hâlin adı olduğunu söyleyerek, veya

b. (Mümkün olarak düşünülen şeyin mevcut durumuna takılmaksızın) yukarıda iddia edilen durumun, onun zâtından kaynaklanan bir durumdan dolayı hasıl olduğu şeklinde cevap vermiştir.³⁶⁷

4. Eğer müessir “kâdir” olursa, bir fiili yapmak veya yapmamak muhtemel olan iki makdurdur. Kâdirin bir fiili yapması veya terki (fiili yapmaması) mecburidir, ikisinden birini yapacaktır. Fiili yaptığında “kâdir” olacaktır. Ancak fiili yapmayı terk ettiğinde “kâdir” olamaz. “Terk” yani fiili yapmamak, bir fiil olmayıp nefiydir, yokluktur. Dolayısı ile, terk yani bir fiili yapmamak, kâdir için makdur değildir. Zira kâdir fiili yapmamak için çaba sarf etmemektedir.

el-Beyzâvî buna da, “kâdir” in terki (fiili yapmamak) işleyen değil de, gücü olduğu halde fiili yapan veya yapmayan kişi olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.³⁶⁸

Müellifimiz, daha sonra kötülük ve iyiliklerin Allah’ın kudretinin makdûru olup olamayacağı hususunu değerlendirmektedir. Bunun için önce bazı ekollerin görüşlerini aktarmaktadır. Bunlardan Seneviyye’ye göre, cisimler aydınlık ve karanlık olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onlara göre, iyilik aydınlıktan, kötülük karanlıktan gelir. İyilik ve doğruluğun fâili, kötülük yapamaz. Kötülük yapan ve yalan söyleyen de, iyilik yapamaz. Buna göre, Seneviyye, Allah’ın şerre kâdir olamayacağını ve böyle bir durumda O’nun şerir olacağını iddia etmiştir.³⁶⁹

Mecusiler de, Allah’ın şerre kâdir olduğunu ama bir hikmete binaen şerri yaratmadığını söylemişler, bu anlamda O’nu “Yezdân” olarak isimlendirmişlerdir. Âlemde var olan bütün kötü/şer işleri Şeytan’a nispet etmişler ve bu anlamda ona da “Ehrimen” demişlerdir. Müellifimiz Mecûsilerin bu fikrine, Allah’ın aklî hasen ve kabih üzere mebni olduğu fikriyle cevap vermiştir. Mu’tezile kelâmcılarından el-Belhî, el-Horasânî (H.Ö. 319)³⁷⁰, Allah’ın sefihlik ve itaat türünden kulun fiillerine kâdir

³⁶⁷*Tavâli*, s.179.

³⁶⁸*Tavâli*, s. 179.

³⁶⁹el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 328.

³⁷⁰Ebu'l Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî. Mu'tezile âlimlerinden olup Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Kâ'biyye fırkasının reisidir. H. 273 yılında Belh'te doğdu. H. 319'da Belh'te vefat etti. Kabilesine nisbetle Kâ'bî, doğduğu şehre atfen Belhî diye anılır. Kelâm, Arap Dili, hadis, fıkıh, tefsir gibi İslâmî ilimlerle yunan felsefesi konusunda eserler yazdı. Günümüze

olmadığını söylemiştir. Yine Nazzâm da, Allah'ın kötüyü yaratmaya kâdir olmadığını, aksi halde, bunun Allah'ın cehaletine ve eksikliğine delil olacağını söylemiştir. el-Beyzâvî, bu fikre de Allah'a nispetle mutlak kötülüğün söz konusu olmayacağı fikriyle cevap vermiştir.³⁷¹

İlim: Cehmiyye için ilim sıfatı, diğer sıfatları içine alan bir sıfattır. el-Eş'arî'nin bildirdiğine göre onlara, Allah'ın sem', basar, kudret, ayn gibi sıfatlarının olmadığını savunmuşlardır. Cehmiyye, sadece Allah'ın âlim olduğunu savunmuştur. Semî', basîr, kudret gibi sıfatları, ilim sıfatının mânâsında gizlidir. Bu görüşleri ile Allah'ın sıfatlarını iptal eden Cehmiyye, Hristiyanlarla aynı çizgiye gelmiştir. Hristiyanlar da aynı onlar gibi, Allah'ın ilim sıfatı olduğunu, diğer sıfatların bu sıfat içinde olduğunu söylemişlerdir. el-Eş'arî'ye göre, Cehmiyye aslında, Allah'ın diğer sıfatlarının olmadığını reddettiği gibi, ilim sıfatını da reddedecekti ancak, kılıç korkusundan dolayı bunu söyleyememiştir. Böylece, kılıç korkusundan dolayı zındıklıklarını izhar edememişlerdir.³⁷² Bize göre Cehmiyyenin Allah'ın sadece âlim olduğu, semî', basîr, kudret gibi sıfatlarının ilim sıfatının mânâsında gizli olduğu düşüncesi onların Allah'ın sıfatlarını inkâr anlamına gelmemektedir. el-Eş'arî'nin onları Hristiyanlarla bir tutması ve kılıç korkusundan dolayı fikirlerini sakladıkları şeklindeki ifadeleri ise bize göre mezhep taassubu ile söylenmiş, maksadı aşan ifadelerdir.

Ehl-i Sünnet Ekolü, Allah'ın bütün malumâtla ilişkili, zâtı ile kâim, ezeli ve hakiki bir ilim sıfatına sahip olduğunu söylemektedir. Âlemin mükemmel yaratılışının, bir düzen olmasının, Allah'ın ilim sıfatından kaynaklandığı hususunda hemfikirdirler.

el-Eş'arî'ye göre, "O'nu ilmiyle indirdi"³⁷³ ve "O'nun ilmi olmadan hiçbir dışı gebe kalmaz, doğuramaz..."³⁷⁴ âyetleri, Allah'ın ilim sıfatının delilleridir. Allah kendisinin âlim olmasını gerektiren ve kendi zâtı olmayan bir ilim ile âlimdir. Eğer kendisi zâtıyla âlim olursa, kendisi ilim olur. Dolayısı ile Allah'ın kendi zâtı olmayan bir ilim sıfatı vardır. Diğer taraftan, diri olan Allah için ilim sıfatı kabul edilmez ise, ilmin zıddı olan cehalet, şüphe, gaflet gibi vasıflarla sıfatlanması gerekecektir. Allah'ın

ulaşan tek eseri el-Makâlât olup Mu'tezile mezbebiyle ilgili kısmı Fuad Seyyid tarafından neşredilmiştir

³⁷¹ *Matâli*, s. 171.

³⁷² el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 98.

³⁷³ Nisa, 4/166.

³⁷⁴ Fâtır, 35/11.

ezelde bu tarz sıfatlarla sıfatlanması, O'nun hikmetli oluşuna aykırı olup, Allah hakkında uygun değildir.³⁷⁵ el-Bâkılânî de, “Sizin Allah’ın âlim olduğuna dâir görüşünüzün delili nedir?” diye sorulursa, bunun delili, şekil vermek, ticaret, yazı yazmak, dokumacılık, gibi fiillerin ancak ilim sahibi, âlim kimseler tarafından yapılabileceğidir. Allah’ın fiilleri ise, daha ayrıntılı ve daha hikmetlidir. Bu da Allah’ın hayy ve âlim olmaya daha müstehak olduğunu gösterir.” demektedir.³⁷⁶

Aynı hususa el-Beyzâvî tarafından da değinilmektedir. O’na göre, Allah, Mu’tezile’nin iddiasının tersine zâtından başka ve filozofların iddialarının tersine kendisiyle birlik olunmayan bir ilimle âlimdir. Kudreti de aynı şekildedir. Bize göre, “O’nun zâtı” sözümüz ile “âlimdir, kâdirdir” sözlerimiz açık olarak birbirinden farklıdır. Aynı şekilde ilim de ya özel bir izafettir ya da, bu izafeti gerektiren bir sıfattır. Arkadaşlarımızın çoğu bu görüşü benimsemiştir.³⁷⁷

Kelâmcılar tarafından ilim sıfatının ispatı hususunda genellikle iki yol izlenmektedir. Birincisi, Allah’ın fiillerindeki hikmet ve bu hikmetin ilimden ayrı düşünülmemeyeceği şeklindeki çıkarımdır. İkincisi ise, Allah’ın kâdir olmasından hareketle kudretin bilinen şeylere yöneleceği, dolayısı ile Allah’ın da âlim oluşudur.³⁷⁸ el-Beyzâvî ise, Allah’ın ilim sıfatı ile ilgili dört madde halinde istidlâlde bulunmaktadır:

1. Allah, önceden zikrettiğimiz gibi, yapan ve tercih edendir. Kendisine fâili olmayacak veya ihtiyarı olmayacak şeyi nispet etmek uygun değildir. Çünkü Allah Teâlâ malum olmayan şeye yönelmez. O halde O’nun takdir ettiği malum olunca O, âlim olur.³⁷⁹ el-Beyzâvî’nin bu delilini, el-Cürcânî, kudret sıfatı ile ilişkilendirilerek kullanmaktadır: “Allah kâdirdir. Her kâdir de bilendir. Çünkü kâdir irade ve kasıtle iş yapandır. Bu ise ancak, bilgi ile birlikte düşünülebilir.”³⁸⁰

2. Allah Teâlâ’nın fiilleri hikmet doludur. Çünkü O’nun mahlûkat üzerinde halleri düşünüldüğünde, mecburen Allah Teâlâ’nın hükümlerinin özünün hikmet dolu olduğu bilinir. Bir takım hayvanlarda tuhaf fiiller, ince tertibler ve garib telifler mevcuttur. Arıların evlerinin kurulmasında ve diğer birçok fiillerinde hikmetler vardır.

³⁷⁵el-Eş’arî, *Kitâbu’l-Luma’*, ss. 26, 31.

³⁷⁶el-Bâkılânî, *Temhîd*, s. 46.

³⁷⁷*Tavâli’*, s. 183; *Matâli’*, s. 171.

³⁷⁸el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. III, ss. 109, 111.

³⁷⁹*Tavâli’*, s. 181; *Matâli’*, s. 182

³⁸⁰el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. III, s. 111.

Allah'ın o fiilleri arı üzerine takdir etmesi, o fiilleri, ona ilham etmesidir. Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle der: “Rabbin bal arısına dağlardan, ağaçlardan ve çardaklardan evler edin diye vahyetmiştir.”³⁸¹ Bu tür fiiller âlim olmayandan meydana gelmez ve cahil olan canlıda muhkem fiiller tekrar etmez.³⁸² İlim sıfatı ile ilgili olarak, aynı istidlâlin Mâturîdî tarafından da yapıldığını görmekteyiz: “Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen fiillerin bir amaca uygun, ahenk ve uyum içinde olması, Allah'ın fiillerinin bilgiye dayandığının bir delilidir.”³⁸³

3. Allah'ın zâtı, madde ve arazlardan mücerred bir yapıya sahiptir. Mücerred mahiyetin hazır bulunuşu Allah'ın zâtı ve mevcudatın başlangıcı ve temel ilkesidir. Bu temel ilkeyi bilen, o ilkenin altındakileri de bilir. Mümkinâtın tamamı Allah'ındır. O'nun başka şeyler için başlangıç olduğu da bilinmelidir. Sebebi aksi durumda teselsülün meydana gelmesidir. Bu teselsül silsilelerinin O'nda son bulması için, mümkün varlıkların kendisine muhtaç olması yönüyle havâdis silsilelerinin O'nda son bulması gerekir. Bu, aynı zamanda arazların varlığının da delilidir.³⁸⁴

4. el-Beyzâvî'ye göre, Allah maddeden mücerredir. Her mücerred zâtıyla kâimdir. Zâtının diğer varlıkları akıl etmesi vacibtir. Kendi zâtını akledenin zâtının haricinde başkasını da akletmesi mümkündür. Böylece, O'nun zâtıyla bağlantılı bir hakikat oluşur. Yüce Allah bütün malûmatı olduğu gibi bilir. Zâtının külle nisbeti eşit olup, bazısını bilmesi vâcib olunca, diğerlerini de bilmesi vâcib olur. Müellifimiz bu noktada felsefecilerin Allah'ın tikelleri, tümel olarak bilmekte olduğu, küllîleri cüz'î olarak bilirse, mâlumun da değişeceğini, mâlumun değişmesi durumunda ya cehâletin gerekeceği ya da Allah'ın sıfatlarında bir değişmenin gerekeceği³⁸⁵ şeklindeki görüşlerine de itiraz etmektedir. Müellifimiz, felsefecilerin bu görüşüne Allah'ın cüzîleri bilmesi durumunda ilminin değil, ilminin izâfet ve taallukunun değişeceğini söyleyerek cevap vermektedir.³⁸⁶

Hayat: Bu sıfat ile ilgili olarak el-Eş'arî, insanların “Allah diridir” sözünün anlamı konusunda, iki gruba ayrıldığını bildirmektedir. Birinci gruba göre, Allah'ın diri

³⁸¹Nahl, 16/68.

³⁸²Tavâli', s. 181.

³⁸³el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 45.

³⁸⁴Tavâli', s. 181; Matâli', s. 182.

³⁸⁵İbni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 386-387.

³⁸⁶Tavâli', s. 181; Matâli', s. 182

olması, kudret sahibi olması demektir. Bu görüş Bağdat Mu'tezilesinin görüşüdür. İkinci gruba göre ise, Allah'ın diri olması kudret sahibi olmasından farklıdır. Basra Mu'tezilesi ve insanların çoğu bu görüştedir.³⁸⁷

Müellifimiz el-Beyzâvî de, hayat sıfatı ile ilgili ayrıntıya girmeden yukarıdaki özet bilgiyi nakletmekle yetinmiştir. el-Beyzâvî cumhûrun, Allah'ın diri (hayy) olduğu üzerinde ittifak etmekle beraber bunun anlamı hususunda ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Hayat sıfatı ile ilgili olarak filozofların ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (H.Ö.436) ilim ve kudret ile muttasıf olmasından ibaret olduğu görüşünde olduğunu, cumhurun ise, sıhhati gerektiren bir sıfattan ibaret olduğunu söylediğini belirtir.³⁸⁸

İrade: Müellifimiz, cumhûrun, Allah'ın mür'îd/irade eden olduğu konusunda ittifak, irâdesinin anlamı konusunda ise ihtilaf ettiğini bildirmiştir. Filozoflar bu sıfatı, düzeninin en kâmil olacak şekilde nasıl olması gerektiği konusunda, Allah'ın bilgisi olarak açıklayıp bunu inâyet olarak isimlendirmişlerdir. el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin, iradeyi fiilde var etmeyi sağlayan maslahatı bilmek diye tefsir etmiştir. en-Neccâr (H.Ö.230) mekruh ve mağlub olmamak, el-Ka'bî kendi fiilleri konusunda bir kelime, başkasının fiilleri ile ilgili emri olarak tefsir etmiştir. Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr'a göre ise irade, ilim ve kudret sıfatlarından ayrı, takdir edilenlerin bazısını bazısına tercih eden zâid bir sıfattır.³⁸⁹

el-Eş'arî ise, Mu'tezile'nin Allah'ın mür'îd olması ile ilgili olarak ihtilaf ederek dört gruba ayrıldığını bildirmektedir. Ebû Huzeyl ve ashabı Allah'ın iradesinin, murad ettiği şeyin ve emrinin haricinde bir şey olduğunu söylemiştir. Bişr b. el-Mu'temir ve ashabına göre, Allah'ın iradesi iki çeşittir. Birincisi Allah'ın zâtında vasıflandığı irade, ikincisi, Allah'ın fiillerinden irade ile vasıflanan bir fiildir. Ebû Mûsa el-Murdâr ve ashabı, Allah'ın masiyetlerle kulu baş başa bırakmak sûretiyle kulun günah işlemesini murâd ettiğini, bir şeyi yaratmanın o şeyden farklı olduğunu söylemiştir. Buna göre Ebû Mûsa el-Murdâr, irade ile murâd edilenin ayrı şeyler olduğunu kastetmiştir. en-Nazzâm ve arkadaşları ise, iradenin Allah için bir sıfat olduğunu, eşyanın yaratılmasını istemenin eşyayı yaratmak olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda tekvini istemek,

³⁸⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, C. I, s. 256.

³⁸⁸ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s.135; *Tavâli'*, s. 180.

³⁸⁹ *Tavâli'*, ss. 185-186.

tekvinin kendisi olmaktadır. Yine aynı şekilde, insan fiilleri hakkında irâde buyurması, o fiilleri emretmesi demektir.³⁹⁰

el-Eş'arî'nin naklettiklerinden, diğer sıfatları hakkında olduğu gibi, Mu'tezile'nin zât-sıfat ayrımını, irâde sıfatında da korumuş olduğunu, bazı Mu'tezilîlerin hâdis bir irade sıfatı benimsediklerini anlamaktayız. el-Eş'arî, *İbâne*'sinde, Allah'ın iradesinin muhdes ve mahlûk olamayacağını, önceleri mürid olmayanın sonradan bu sıfatı kazanmasının noksanlık anlamına geleceğini söyler. Yine Mu'tezile'nin Allah'ın ezelde kendi zâtında âlim olduğu görüşünden hareketle ilim-irade bağıını öne sürerek, irade sıfatının da ezeli olması gerektiğine dâir görüş ileri sürmektedir.³⁹¹

el-Eş'arî, "Sizler ancak Rabbinizin dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz"³⁹², "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi"³⁹³, "Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik"³⁹⁴, "Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı"³⁹⁵ vb. âyetleri irade sıfatı hakkındaki naklî deliller olarak sunarken, hayy/diri olduğu kabul edilen Allah'ın iradesiz olarak düşünülmemeyeceğini söyler. Aksi halde Allah'ın iradenin zıddı olan iradesizlik, gaflet, kerâhet, âfet ile vasıflanması gerekeceğini söyler. Yine el-Eş'arî, Allah'ın irade sıfatının tüm varlıkları kapsayıcı olduğunu da vurgulamaktadır. Çünkü tüm hâdisleri yaratan Allah'ın bunları iradesiz yaratması veya istemediği şeyleri yarattığı düşünülemez. Buna göre, âlemdeki her şey Allah'ın iradesiyle yaratılmıştır ve O'nun iradesi tüm varlıkları kapsar.³⁹⁶

el-Mâturîdî'ye göre ise, akıl, Allah'ın birtakım sıfatlarla vasıflandığına hükmetmektedir. Zira cevherler ve arazlardan oluşan âlemin, Allah tarafından yaratıldığı sabit olunca, bu yaratmanın bir irade sebebiyle olduğu gerçeği ortaya çıkar ki, bu durumda O, mürid olur. Aynı şekilde, Allah birçok şeyi yaratmış ve daha sonra da yok etmiştir. Gece ve gündüz gibi hâlâ süregelen yarattığı şeyler de vardır. Yok olanı tekrar dirilttiği, bozulan şeyi tekrar düzelttiği, diri olanı yok ettiği birçok fiili vardır. Bu fiillerin hepsinin de Allah'ın iradesiyle yapıldığı açıktır. Kendisinden südur etme gibi

³⁹⁰el-Eş'arî, *Makâlât*, C. I, s. 267.

³⁹¹el-Eş'arî, *el-İbâne*, ss. 117-118.

³⁹²İnsan, 76/30.

³⁹³Yunus, 10/99.

³⁹⁴Secde, 32/13.

³⁹⁵En'am, 6/112.

³⁹⁶el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, ss. 61, 38-39, 49.

tabii bir şekilde ve gayri ihtiyârî olarak fiilin ortaya çıkması durumunda, yok olanı yaratmak, bozulanı düzeltmek gibi fiiller oluşamaz. Bir şeyin tabii olarak ortaya çıkmasında iradî bir hareket olmayıp, zorunluluk vardır. Dolayısı ile de yaratıcının tabii olarak (tab'an) bir şeyi yaratması, bir başka gücün zorlaması altında olması demektir.³⁹⁷

el-Beyzâvî'ye göre ise, takdir edilenlerin bazısını özelleştirmek, bazısını tekaddüm, bazısını da teahhur şeklinde belirlemek için, bir muhassıs gerekir. Bu muhassıs, ilmin kendisi olamaz. Çünkü ilim, mâlûma tâbidir. Kudret de değildir. Çünkü kudretin bütüne nisbeti tek yolla olup tahsis söz konusu değildir. Ayrıca onun konumu tesir ve îcâd şeklindedir. Îcâd tercihe bağlı olduğundan mûcid, mahiyet itibarıyla müreccihten başkadır. Her bir hâdisin varlığının imkânı belirli bir vakit veya felekî bir varlıkla bitişme şartına veya Allah'ın onun bu vakitte meydana geleceğini bilmesine ya da o anda meydana gelmesindeki maslahatı bildiğinden tercih etmesine bağlı olduğu da söylenemez. Zirâ, malûma ve aslaha aykırı olan imkânsızdır. Mümteni, mümkün dönüşemez. Bu bitişme, hareket ve konularla ilgili durum, irade ile ilgili durum gibidir ve bir muhassıs gerektirir. Feleklerin, genişliklerinden dolayı böyle hareket etmeleri mümkün olduğu gibi, bunun aksine hareket etmeleri ve noktanın başka bir daireye dönüşmesi gibi de hareket etmeleri mümkündür. Yıldızlar da şu anda buldukları yerin dışında bulunabilirler. Bir şeyin var olacağına dair bilgi ona ancak vücûda gelmesi itibarıyla taalluk eder. Bu, ilimden dolayı olmayıp, ondan daha öncedir. Aslah olanı yapmak ise vâcib değildir. Allah'ın irâdesi muhdes bir irade değildir. Mu'tezile, O'nun irâdesinin zâtıyla kâim ve herhangi bir mahalde olmaksızın hâdis olduğunu söylemiştir. Kerrâmiyye ise, iradenin Allah'ın zâtında meydana gelen bir sıfat olduğunu iddia etmiştir.³⁹⁸

el-Beyzâvî, bu noktada, irade sıfatı ile ilgili iki hususu hatırlatarak konuyu bitirmektedir:

1. Her hâdisin var olması, iradenin o hâdise taallukuna bağlıdır. Şayet Allah'ın iradesi muhdes ise, başka bir iradeye muhtaç olur ve bu da teselsüle yol açar.

2. İrâde sıfatının kendi kendine kâim olması kabul edilemez. Ayrıca O'nun zâtının, bir muhassıs olmadan iradeye sahip olması da düşünülemez. Çünkü irâdenin

³⁹⁷el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 44-45.

³⁹⁸*Tavâli*, s. 187.

bütün varlıklara nisbeti aynıdır ve onun mahalsiz olması selbî bir mefhum olup tahsis edilen olması uygun değildir. Hâdis bir sıfatın Allah'ın zâtıyla kâim olması ise imkânsızdır.³⁹⁹

2.2. Diğer Sıfatları

İşitme/Sem' ve Görme/Basar: Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cehmiyye için ilim sıfatı, diğer sıfatları içine alan bir sıfattır. el-Eş'arî'nin bildirdiğine göre onlar, Allah'ın sem', basar, kudret, ayn gibi sıfatlarının olmadığını savunmuşlardır. Cehmiyye, sadece Allah'ın âlim olduğunu savunmuştur. Semî', basîr, gibi sıfatlar ilim sıfatının mânâsında gizlidir. Buna göre Cehmiyye, işitme/sem' ve görme/basar sıfatlarını nefyetmiştir.⁴⁰⁰

Mu'tezile'nin Bağdat ekolü ile Ka'bî de Cehmiyye gibi Allah'ın semî', basîr olmasının malûmâtı hakkıyla bilmesinden ibaret olduğunu, Basra ekolü de Allah'ın âlim olması gibi, hakiki anlamda ve zâtıyla semî', basîr olduğunu söylemiştir. Baba oğul Cubbâiler de, Allah'ın semî', basîr olmasının, Allah'ın hayy/diri olması anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁴⁰¹

Ehl-i Sünnet'e göre ise, "Allah semî' ve basîrdir"⁴⁰², "Şüphesiz ki ben sizinle beraberim, işitir ve görürüm"⁴⁰³ ve benzeri âyetler Allah'ın bu sıfatlarının varlığının naklî delilidir.⁴⁰⁴ Allah'ın hakiki anlamda semî' ve basîr olmasının aklî delili ise, O'nun hayy/diri olmasına delalet eden fiillerdir. Diri/hayy olanın, semî' ve basîr olması câizdir. Eğer Allah, semî', basîr olmaktan çıkarılırsa, o zaman hastalıklı/kusurlu olmakla sıfatlanır. Bu kusurlu vasıflar, Allah hakkında imkânsız olunca O'nun semî', basîr olması gerekir.⁴⁰⁵

el-Beyzâvî'ye göre, naklî deliller, Allah'ın işiten ve gören olduğuna delâlet etmektedir. Bu delilleri zâhirî anlamlarından uzaklaştırarak bazı te'viller yapmaya sebep olacak herhangi bir aklî delil de yoktur. Yüce Allah'ın âlim olması, O'nun işitilen ve

³⁹⁹Tavâli', s. 187.

⁴⁰⁰el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 98.

⁴⁰¹*Kitâbu'l-İrşâd*, s. 86.

⁴⁰²Nisâ, 4/134.

⁴⁰³Tâhâ, 20/46.

⁴⁰⁴el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 97.

⁴⁰⁵el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 86; el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 26.

görülen şeylerin meydana gelişini bilmesidir. Bu da işiten ve gören olması anlamındadır. el-Cüveynî'nin bu hususta kullandığı delili hatırlatan el-Beyzâvî, hayat sıfatı sahibinin işitme ve görme sıfatlarıyla vasıflanmaması durumunda nâkıs olacağı fikrini ele almış ve bu delilin iknâî bir delil olduğunu söylemiştir. Ona göre böyle bir delil, “her hayat sahibinin işitme ve görme sıfatlarıyla muttasıf olmasının gerektiği ve muttasıf olunmaması durumunda eksik olacağı” varsayımına dayandırılmaktadır. Bu tarz yapılan istidlâl, kolayca reddedilebilir.⁴⁰⁶

Nitekim el-Beyzâvî, yukarıdaki görüşte olmayanların, buna iki açıdan karşı çıktıklarını belirterek onlara şu şekilde cevap vermektedir:

İlk itiraza göre, “Allah’ın işitme ve görmesi iki kâdim şey ise, işitilen ve görülenlerin de kadîm olması gerekir. Hâlbuki bu, size göre de batıldır. Kadîm olmayıp hâdis iseler, bu takdirde de, O’nun zâtı, hâdislere mahal olur ki, bu da muhâldir” denilerek itirazda bulunulmuştur. Bu itiraza müellifimiz, sem’ ve basar sıfatlarının, idrak etmeyi sağlayan iki kadîm sıfat oldukları, bu sıfatların görülen ve işitilen varlıklara taalluk etmeleri ve mevcut olmaları durumunda sözkonusu olacağı şeklinde cevap vermiştir.⁴⁰⁷

İkinci olarak, “İşitme ve görme, ilgili duyuların etkilenmesi ya da bu duyularla var olan bir idraktır. Bunların her ikisi de, Allah için muhâldir” diyerek itirazda bulunulmuştur. Bu itiraza da müellifimiz, birinci öncülün (yani her hayat sahibi işitici ve görücü olmalıdır önermesinin) reddi ile cevap vermiştir.⁴⁰⁸

Buna göre müellifimizin, Eş’arî geleneğe uygun olarak, Allah’ın hayat sıfatından ayrı olarak semî ve basar sıfatlarının varlığına inandığını söyleyebiliriz.

Kelâm: Cehmiyye, Allah’ın kelâm sıfatını mahlûk olarak kabul etmiştir. Bu görüş, Allah’ın konuşmayan putlar gibi olmasını gerektirmiştir. Ehl-i Sünnet’e göre, bu gerçek, “Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim! dediler. “Belki de bu işi şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun; eğer konuşuyorlarsa!” dedi”⁴⁰⁹ âyetinde vurgulanmış olup, konuşamayanın ilâh olamayacağı, dolayısı ile Allah’ın kelâm

⁴⁰⁶Tavâli’, s. 188.

⁴⁰⁷Tavâli’, s. 188.

⁴⁰⁸Tavâli’, s. 189.

⁴⁰⁹Enbiyâ, 21/62-63.

sıfatının olması gerektiğine işaret edilmiştir. “Bugün hükümler kimindir? Kâhâr olan tek Allah'ındır”⁴¹⁰ âyetinde Allah önce soru sormakta, sonra da cevabı kendisi vermektedir. Burada soruya cevap vermesi, kelâm sıfatını ispatlamaktadır. “Allah Musa ile gerçekten konuştu”⁴¹¹ âyetinde anlatılan Allah'ın konuşmasının, Allah'ın başka bir varlığa hulûl ederek gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu, Allah için uygun değildir. O halde Allah'ın kelâm sıfatı mevcuttur.⁴¹²

el-Beyzâvî'ye göre, peygamberlerin tümünün Allah'ın mütekellim olduğu konusunda icmâsı tevatürle sâbittir. Onların peygamberlikleri, Allah'ın kelâmına bağlı değildir. O'nun kelâmı, başkasıyla kâim olan harf ve seslerden oluşmuş değildir. Mu'tezilenin dediği gibi Allah'ın emri ve nehyi hâdis⁴¹³ olmayıp, bilâkis, değişik ibarelerle tabir edilen, ilim ve iradeden farklı olan ve O'nun nefsiyle kâim olan bir mânâdır. Çünkü Yüce Allah, bazen ilim ve iradesine aykırı ifadeler kullanmıştır. Nitekim iman etmeyeceğini bildiği halde Ebû Leheb'e iman etmeyi emretmiştir. Ancak O'nun iradesinin, ilmine aykırı olması mümkün değildir. O'nun zât ve sıfatları, akıl yürütmeye kapalı olduğundan bu konuda sözü uzatmak gereksizdir.⁴¹⁴

Kelâm sıfatı, kelâm kitaplarında, çoğunlukla Kur'an'ın mahlûk olup olmadığına dair tartışmalar bağlamında ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Müellifimiz ise, diğer kelâm âlimlerinin yaptığı gibi Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarını kelâm kitabında ele almamış, sadece, Mu'tezilenin hâdis kelâm sıfatı görüşüne dayanak olarak kullandığı, kelâmın hâdis olan harf-seslerden oluştuğuna dair öncüllerini reddetmekle ve bu sıfatın diğer sıfatlardan ayrı, müstakil bir sıfat olduğunu belirtmekle yetinmiştir.

Bekâ: el-Cürçânî, hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelâm sıfatlarından başka Allah'ın zâtına zâit vücûdî sıfatlarının olup olmadığı hususunda kelâmcıların ihtilaf ettiğini bildirmektedir. Bu sıfatların ilki “bekâ”dır. Kelâmcılar Allah'ın bâkî olduğu konusunda hemfikir olsalar da, bunun Allah'ın zâtına zâit vücûdî bir sıfat olup olmadığı konusunda fikir ayrılığına düşmüştür.⁴¹⁵ el-Beyzâvî, el-Eş'arî'nin Allah'ın,

⁴¹⁰Mü'min, 40/16.

⁴¹¹Nisâ, 4/164.

⁴¹²el-Eş'arî, *el-İbâne*, ss.66-67.

⁴¹³el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 114.

⁴¹⁴Tavâli', s. 189.

⁴¹⁵el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 169.

zâtıyla kâim bir bekâ sıfatı ile bâkî olduğu görüşünde olduğunu bildirmektedir. Ancak el-Bâkılânî, el-Cüveynî ve F. er-Râzî bu görüşe katılmamışlardır.⁴¹⁶

el-Bâkılânî, Temhîd’inde, Allah’ın ezelden beri bâkî olduğunu, diğer varlıkların (bâkî olma durumu söz konusu olsa) bunun ancak bir bekâ sıfatı ile söz konusu olacağını söyler. Bunun delili (zâtı gereği) hâdis olanın, bâkî olmasının mümkün olmamasıdır. Zâtı gereği bâkî olan hâdis ise, hudusu anında da bâkî olması gerekir ki, bu mümkün değildir. Buna göre, Allah’ın bir bekâ ile bâkî olduğu doğrudur. Ancak Allah kadîm olduğunda, zâtının bekâ veya sıfatlar anlamında olması mümkün değildir.⁴¹⁷ el-Bâkılânî, el-İnsâf’ında ise, Allah’ın bâkî olduğunu, bunun anlamının vücûdunun devamlı olması olduğunu, Allah’ın kıdeminin sabit olduğunu, kıdemi sabit olanın ademinin imkânsız olacağını söylemektedir.⁴¹⁸ Buna göre el-Bâkılânî, bekâyı ayrı bir sıfat olarak kabul etmemekte, Allah’ın zâtıyla bâkî olduğunu söylemektedir.

el-Cüveynî de, el-İrşâd’ında, el-Eş’arî’nin bekâ sıfatını âlim hakkında ilim sıfatının durumunda olduğu gibi, Allah’ın vücuduna zâit bir sıfat olarak kabul ettiğini belirttikten sonra, bekâ sıfatının varlığı sürekli olan Allah’ın zâtına râci ama zâit olmayan bir sıfat olduğunu iddia eder. el-Cüveynî’ye göre, eğer bu böyle kabul edilmez de diğer sıfatlar gibi kadîm bir bekâ sıfatı olarak düşünülürse, bekâ sıfatını tekrar bekâ ile vasıflandırmamız gerekir. Bu durumda da bekâ ile vasıflanan bekâ söz konusu olur ki, bu da teselsüldür.⁴¹⁹

er-Râzî ise, Muhassal’da bekânın varlığı yokluğa tercih etmeyi gerektiren bir nitelik olduğunu, bunun da mümkün varlıklar hakkında düşünülebileceğini söyler. Zâtı gereği vacibu’l-vücud olanın, varlığının yokluğuna tercih edilmesi imkânsızdır. Bekâ da böyledir. Bâkî olan, başka bir bekâ ile bâkî ise, teselsül gerekir. Bu, bekâ ile bâkî olduğunu farzettiğimiz, zâtın bekâsı ile bâkî ise, döngü gerekir. Kendiliğinden bâkî ise ve zât onunla bâkî olarak ona muhtaç olursa, bu takdirde zât sıfata, sıfat da zâta dönüşür ki, bu muhaldir.⁴²⁰

⁴¹⁶Tavâli’, s. 189.

⁴¹⁷el-Bâkılânî, Temhîd, s. 299.

⁴¹⁸el-Bâkılânî, el-İnsâf, s. 32.

⁴¹⁹el-Cüveynî, Kitâbu’l-İrşâd, s. 133.

⁴²⁰er-Râzî, Muhassal, s. 174.

Müellifimiz, bekâ sıfatı ile ilgili olarak, yukarıda anlatılan tartışmayı güzel bir şekilde özetlemekle yetinmiştir: “*Onlar (el-Bâkılânî, el-Cüveynî ve F. er-Râzî) eğer bir bekâ sıfatı var ise, bunun başka bir bekâ sıfatı ile var olacağını, bunun da teselsüle yol açacağını söylemişlerdir. Yine Yüce Allah kendisiyle kâim bir bekâ ile bâkî ise, zâtıyla vâcib olan, başkasıyla vâcib olmuş olur ki, bu açık bir çelişkidir. el-Eş’arî, hâdis bir şeyin hudûsunda bekâ olmadığını, onun daha sonra bekâyı kazandığını, değişim ve değişmenin zâtında da yoklukta da olamayacağını delil getirdi. Bu delil, hudûs kavramı ile eleştirildi. Yüce Allah’ın bekâsından anlaşılması gereken, O’nun yokluğunun imkânsızlığıdır*”.⁴²¹

Müellifimizin yaptığı özetin sonunda söylediği “Allah’ın bekâsından anlaşılması gereken, O’nun yokluğunun imkânsızlığıdır” cümlesi ile “Allah’ın varlığı kendi zâtından ve zorunludur” cümleleri yapı bakımından birbirine benzemektedir. Herhangi bir aracı-sıfat zikretmeden Allah hakkında böyle bir cümle sarfetmesi, bizde el-Beyzâvî’nin de, el-Bâkılânî, el-Cüveynî ve F. er-Râzî gibi düşündüğü kanısı oluşturmuştur.

Haberî Sıfatlar: el-Beyzâvî, zâhirî olarak zikredilen istivâ, yed, ayn ve vech kavramlarının, el-Eş’arî’nin de belirttiği gibi haberî sıfatlar olduğunu söylemektedir. el-Eş’arî, el-İbâne’sinde, “...sonra da arş'a istivâ eden Rahmân'dır.”⁴²² âyetini delil göstererek, istivânın, “O’nun yüzü hariç, her şey helak olucudur”⁴²³ âyetini delil göstererek Allah’ın yüzünün, “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap”⁴²⁴ âyetini delil getirerek, Allah’ın gözünün, “Allah her şeyi işiten ve her şeyi görendir.”⁴²⁵ âyetini delil göstererek, Allah’ın duyma ve görmesinin varlığını ispat ederek, bunların diğer sıfatlara hamledilemeyecek ayrı zâit sıfatlar olduğunu söylemiştir.⁴²⁶ el-Bâkılânî’ye göre de, Allah, hudusa veya herhangi bir noksanlığa delâlet edecek her şeyden tenzih edilmelidir. O, dönme, intikal etme, kıyam etme, oturma, gibi fiillerden, yönlerden ve hâdis sıfatlarla vasıflanmaktan münezzehtir. el-Bâkılânî “istivâ” kelimesini açıklarken de “*Bu ve benzeri kelimeleri kitap ve sünnette*

⁴²¹Tavâli’, s. 190.

⁴²²Furkan, 25/59.

⁴²³Kasas, 28/88.

⁴²⁴Hûd, 11/37.

⁴²⁵Nisa, 4/134.

⁴²⁶el-Eş’arî, el-İbâne, ss. 91-97.

*bulunduğu üzere kabul ediyoruz. Ancak Allah'ın mekânının olmaması ve aksi durumun hudus emaresi olmasından dolayı, O'nun istivâsı yaratılmışlarinkine benzememektedir. Bu sebeple arşın O'nun için bir mekân olduğunu, mekânı yarattığında da bulunduğu yeri değiştirdiğini söylemeyiz*⁴²⁷ demektedir. Buna göre, el-Bâkılânî'nin haberî sıfatları kabul etmekle beraber, Allah hakkında hudusa engel olmak için bunların te'vil edilmesi gerektiğine inandığını söyleyebiliriz.

Daha sonra gelen bazı Eş'arî kelâmcıları ise, bunları yorumlayarak istivânın istilâ, yedin kudret, gözün koruma ve gözetme, yüzün varlık, anlamlarına geldiğini söylemiş,⁴²⁸ bazıları da bunların yukarıda zikredilen âyetlere dayanılarak sıfat olarak kabul edilemeyeceğini söylemiştir.⁴²⁹

Kerrâmiyye de “yed” ve “vech”in Allah'ın zâtı ile kâim birer sıfatı olduğunu, bunların kulların ellerine ve kulların yüzlerine benzemediğini söylemiştir.⁴³⁰

el-Beyzâvî, kendinden önceki âlimlerin haberî sıfatlardan “istivâ”yı istilâ, “yed”i kudret, “vech”i varlık, “ayn”ı ise görme olarak te'vil ettiğini söylemiştir. el-Beyzâvî'ye göre haberî sıfatlar konusunda selefte tâbi olmak ve bu tür sıfatların gerçek anlamlarını Allah'a havale etmek gerekir.⁴³¹

Bu durumda müellifimiz haberî sıfatların mahiyetinin bilinemeyeceğini, bu konuyla ilintili olan diğer konuların da hakikatının bilinemeyeceğini kabul etmiştir. Buna göre, selefın yaptığı gibi, haberî sıfatlarla ilgili olarak “haberî sıfatlar malumdur, keyfiyetleri meçhuldür” şeklinde özetlenebilecek bir görüş benimseyerek, Müteahhirîn dönemi kelâmcılarından ayrıldığını söyleyebiliriz.

Tekvin: Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki temel görüş ayrılıklarından biri, tekvin sıfatının mahiyeti konusudur. Ehl-i Sünnet'in her iki mezhebinin de cevabını aradığı soru “Allah'ın sıfatlarından hangisinin yaratmada aktif olduğudur” sorusudur.

el-Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhid'de “*Yaratılmışların olmadığı, sadece Allah'ın olduğu bir zamanda, yaratılandan başka olan tekvin sıfatı olmaksızın yaratılmışlar meydana geldi*” diyen bir kişinin sözü, âlemi Allah'a izâfe etmeyen bir kişinin sözü

⁴²⁷el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 40

⁴²⁸el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, ss. 146-147.

⁴²⁹el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 178.

⁴³⁰eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 129.

⁴³¹*Tavâli*, s. 190.

gibidir’⁴³² diyerek, tekvin sıfatının varlığını iddia etmiş olmakla beraber, meselenin kendinden önceki dönemlerde de tartışıldığına dair bir bilgi vermektedir. Müellifimizinde bu konudaki tartışmaları anlatırken “Hanefilere göre ...” ibaresini kullanarak, tekvin tartışmalarının Ebû Hanîfe zamanına dayandığını da belirtmiş olmaktadır.

Her ne kadar bu konudaki tartışmalar Ebû Hanîfe zamanına kadar dayansa da, mesele, bugünkü anlamda “tekvin” terimi de kullanılarak, ilk defa el-Mâturîdî tarafından ele alınmış ve mesele delilleri ile ortaya konulmuştur. Bu meselenin Eş’arî kelâm kitaplarına girişi ise, hicrî yedinci asır başlarına dayanmaktadır. Meseleyi ilk defa ele alan Eş’arî kelâmcısı er-Râzî olmuştur.⁴³³

Hanefiler, tekvin sıfatının varlığı ile ilgili olarak, tekvin ile mükevvenin başka şeyler olduğunu söylemişlerdir. Zîra kudret sıfatı, olabilirlik, sıhhat anlamı taşımaktadır. Olabilirlik ise olmayı gerektirmemektedir. Yani oluş, kudretin değil, tekvinin eseridir.⁴³⁴

el-Mâturîdî, de kudret sıfatı ile tekvin sıfatını ayırt ederek, biri fiili yapabilecek kapasitede, diğeri fiili gerçekleştirebilecek kabiliyette olmayan iki kişi zikrederek, Allah’ın ikinci kişi gibi fiil gerçekleştiremeyecek durumda olmasının, Allah için bir noksanlık olacağını söylemektedir. O halde Allah fiilini gerçekleştirme durumunda birinci kişi gibi olup, fiilini gerçekleştirebilecek güçtedir. İşte Allah’ın bu durumu kudret sıfatına delalet etmektedir. O gücün bir şer meydana getirecek şekilde sarfedilmesi ise, tekvin sıfatına delalet etmektedir.⁴³⁵ Buna göre Hanefî-Mâturîdîlere göre tekvin, Allah’ın zâtı ile kâim ve diğere sıfatlarından ayrı bir sıfat olmakta, Allah’ın subûtî sıfatları, tekvin sıfatı dâhil sekiz tane olmaktadır.

Meseleyi ilk defa ele alan Eş’arî kelâmcısı olan er-Râzî de, Muhassal’da, “*Bir kısım Hanefî fakihleri, tekvinin Allah’ın ezeli bir sıfatı olduğuna ve mükevvenen sonradan olduğuna inanırlar. Eğer, bundan maksat kudretin, makdura tesirinden ibaretse, bu izâfî bir niteliktir. İzâfîlikler de ancak, izâfî nesnelere beraber vardır. Buna göre tekvinin, mükevvenen sonra gelmesi gerekir. Eğer, bununla eserin var oluşuna etki eden bir özellik kastediyorsanız, o, kudretin kendisidir. Kudretin makdurun var*

⁴³²el-Mâturîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd*, s. 46.

⁴³³Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvin Tartışması*, Uludağ Ün. İFD, S. 2, C. II, Yıl. 2, 1987, ss. 254, 257.

⁴³⁴el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 298-299.

⁴³⁵el-Mâturîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd*, s. 48.

olabilmesinde etkili tekvinin de makdurun varlığına bizzat müessir olduğunu söylüyorlarsa, kudretin, makdurun bizzat varlığının câiz olmasında bir rolü yoktur. Çünkü bu imkân, onun özünden dolayı vardır. Kendi zâtından dolayı olan başkasından dolayı olamaz. Öyleyse, makdurun varlığına tesiri gereklilik yolu ile olmayıp, imkân yoluyla olan bir tesirdir”⁴³⁶ demektir. Buna göre, Allah’ın tekvin sıfatı diye ayrı, müstakil bir sıfatı yoktur. Tekvin, kudret sıfatının yaratma ânında makdûra teallûkundan ibaret olduğundan, kudret sıfatı içinde itibarî bir vasıf olmaktadır. Dolayısı ile Allah’a “tekvin” adında bir sıfatın isnâd edilmesi gerekmez. Bu durumda da Eş’arîlere göre, subûfî sıfatların sayısı, yedi tane olmaktadır.

el-Beyzâvî’nin de, er-Râzî sonrası Eş’arî kelâmcıları gibi, önce Hanefî-Mâturîdîlerin görüşlerini (el-Mâturîdî’yi zikretmeden) Hanefîlerin görüşü olarak özetleyerek, tekvin sıfatını ele aldığını görmekteyiz. Hanefîlerin, tekvin sıfatının kudret dışında müstakil bir kadîm sıfat olduğunu söylediklerini nakleden el-Beyzâvî’ye göre, Hanefîleri bu düşünceye iten sebep, tekvin sıfatının aksine, kudret sıfatının tealluk ettiği şeyin bazen bulunmayabileceğidir. Zîra, onlara göre kudret, bir şeyin olabilirliğiyle, tekvin ise onu var edip, mevcut hale getirmek ile ilgilidir. el-Beyzâvî’nin kendi görüşüne göre ise, imkân başkasıyla ilgili değil, doğrudan zâtın kendisiyle ilgilidir. Tekvin ise, zât değil, bir anda oluşan bir taalluktur ve bu nedenle Allah’ın dilemesi “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “ol” demektir. O da hemen oluverir”⁴³⁷ buyurduğu gibi muradın hemen gerçekleşmesini ve o şeyin derhal varlık kazanmasını sağlar.⁴³⁸

Buna göre müellifimiz, tekvin sıfatını kabul etmediğini iki merhalede açıklamaktadır. Öncelikle tekvinin zât ile ilgili bir durum olmadığını söyleyerek, Hanefîlerin “zât ile kâim tekvin sıfatı” kavramını reddetmekte, daha sonra da, Hanefîlerin “tekvinin kudretin olması” şeklindeki fikrini yukardaki âyet ile reddetmektedir. O’na göre, kudret sıfatının böyle bir tealluku için ayrı bir sıfata gerek yoktur. Çünkü Allah’ın dilemesi bir şeye “ol” demek olunca ve o şeyin de bu emir karşısında hemen oluvermesi gerekiyorsa, müstakil bir tekvin sıfatına yer yok demektir.

⁴³⁶er-Râzî, *Muhassal*, s. 189.

⁴³⁷Yâsin, 36/82.

⁴³⁸*Tavâli*, s. 191.

2.3. Allah'ın Ahirette Görülmesi:

Müşebbihe ve Karramiyeye Allah'ın bir yerde ve yönde olduğuna inandıklarından O'nun görülmesini benimsediler. Ancak, Allah'ın cihet/yönden uzak olması halinde görülmesini imkânsız bulurlar.⁴³⁹

el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhid'inde, Allah'ın ahirette görüleceğine dair kanaatini belirttikten sonra, delillerini dokuz madde halinde sıralamaktadır. Birincisi, “Gözler O’nu göremez, ancak O, gözleri görür”⁴⁴⁰ âyetidir. İkincisi, Hz. Mûsa'nın “Rabbim bana kendini göster de, seni göreyim”⁴⁴¹ sözüdür. Eğer bu imkânsız olsa O, bunu Allah'tan isteyemezdi. Ayrıca, Allah da bunu reddederdi. Üçüncüsü, Hz. İbrahim'in Rabbini ararken, batıp kaybolan rabbi, sevmediğini beyan etmesidir.⁴⁴² Buna göre Hz. İbrahim, görülebilen rab aramaktadır. Bu mümkün olmasa idi, bunu istemezdi. Dördüncüsü, yukarıda bahsettiğimiz “O gün nice ıslıl ıslıl yüzler vardır ki, rablerine bakacaklardır”⁴⁴³ âyetidir. Beşincisi, “Güzel davrananlara, daha güzel karşılık ve bir de fazlası vardır”⁴⁴⁴ âyetidir. el-Mâturîdî'ye göre, burada fazlalık olarak verilecek mükâfât rü'yetullahtır. Altıncısı, “Ayı gördüğünüz gibi, kıyamet gününde rabbinizi göreceksiniz. O'nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız”⁴⁴⁵ hadisidir. Yedincisi, Allah'ın mü'minlere, dünyada yapacakları güzel ameller karşılığında çok daha güzel mükâfâtlar vâdetmesidir. el-Mâturîdî'ye göre vâdedilen bu karşılık, ru'yettir. Sekizincisi, Allah'ın ahirette görüleceğine dair, âlimlerin ittifakıdır. Dokuzuncusu, dünyada istidlâl ile bilinen Allah'ın, ahirette müşahede ile bilinmesi gerektiğidir.⁴⁴⁶

el-Eş'arî, el-İbâne'sinde, “O gün nice ıslıl ıslıl yüzler vardır ki, rablerine bakacaklardır” âyeti etrafında meseleyi irdelemektedir. O'na göre bu âyette zikredilen “nadıratün” ibaresinden maksat, müşerref olmak, “nazıratün” ibaresinden maksat da, gören olmaktır. Yine âyette geçen “nazar”dan dört şey kastedilebilir. Birincisi,

⁴³⁹er-Râzî, *Muhassal*, s. 189; Tavâli', s. 191.

⁴⁴⁰En'am, 6/103.

⁴⁴¹A'raf, 7/143.

⁴⁴²Bu durum En'am Sûresinin 76-80. ayetlerinde anlatılmaktadır.

⁴⁴³Kıyâme, 75/22-23.

⁴⁴⁴Tâhâ, 20/5.

⁴⁴⁵Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Buhârî el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resulullah Sallallahu aleyhi ve selem ve Sünenühü ve Eyyâmuhu (Sahîhu'l-Buhârî)*, Tah: Muhammed Züheyd b. Nâsir en-Nâsir, Şam H. 1422, Tevhid, 42. (Bu eser bundan sonra kısaca “el-Buhârî” olarak yazılacak daha sonra kitap adı ve bâb numarası belirtilecektir.)

⁴⁴⁶el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, ss. 77-80.

“Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?”⁴⁴⁷ âyetinde olduğu gibi itibârî olabilir ki, burada nazar kelimesi “ibret almak” anlamına gelmektedir. Ahiret ibret alma yeri ve zamanı olmadığı için, bu anlamın kastedilmiş olması mümkün değildir. İkincisi “Onlar bir sayhadan başka bir şey beklemiyorlar”⁴⁴⁸ âyetinde olduğu gibi “beklemek” anlamında olabilir. Bekleme anlamındaki nazar, yüzdeki gözlerle değil, kalp ile yapılır. Cennette bu şekilde beklenti de olamaz. Çünkü beklemede üzüntü ve noksanlık söz konusudur. Üçüncüsü de “Bu lânete ebedî gömülüp gidecekler. Onların azapları hafifletilmez; iyi muamele de yapılmaz”⁴⁴⁹ âyetinde olduğu gibi “iyi muamele etmek” olabilir. Allah’a iyi muamele yapmak, uygunsuz olacağından kastedilen anlam bu da değildir. Bu durumda geriye son ve dördüncüsü ihtimal kalmaktadır ki, o da gerçek anlamda “görmek”tir.⁴⁵⁰ el-Mâturîdî’nin yukardaki delillerine değinen el-Eş’arî’ye göre, Allah’ın cennet ehline vereceği en güzel ödül, ru’yetullahtır. Bu sebeple Allah, kâfirlerden bahsederken de “Hayır! Onlar şüphesiz o gün, rablerinden hicapta kalmışlardır”⁴⁵¹ buyurarak, günahları sebebiyle ru’yetinden mahrum kalacağını bildirmiştir.⁴⁵²

Ehl-i Sünnet ekollerinin tersine, Mu’tezile, ahirette Allah’ın görüleceğini reddetmiştir. el-Beyzâvî’nin *Tavâli*’de Mu’tezile’nin bu husustaki iddiaları ile ilgili naklî delilleri naklederek cevaplar verdiğini görüyoruz:

1. Mu’tezile’ye göre, “Gözler, O’nu idrak edemez”⁴⁵³ meâlindeki âyet ru’yetullahı nefyeder.⁴⁵⁴ el-Beyzâvî, bu görüşe âyette geçen “idrak” lafzının, “ihâta” anlamına geldiği şeklinde cevap vermiştir. O’na göre, âyetteki “idrak”ın “ihâta” anlamına geldiği kabul edilince, idrakı nefyetmenin, ru’yeti nefyetmeyeceği açık hale gelir.⁴⁵⁵

⁴⁴⁷Ğâşiye, 88/17.

⁴⁴⁸Yâsin, 36 /49.

⁴⁴⁹Âl-i İmrân, 3/88.

⁴⁵⁰el-Eş’arî, *el-İbâne*, ss. 45-46.

⁴⁵¹Mutaffifîn, 83/15.

⁴⁵²el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 50.

⁴⁵³En’am, 6/103.

⁴⁵⁴Kadî Abdulcabbâr, *el-Muhtasar*, s. 220.

⁴⁵⁵*Tavâli*, s. 193

2. Mu'tezile'ye göre, "Beni asla göremezsin"⁴⁵⁶ meâlindeki âyet ru'yetin imkânsızlığını gösterir.⁴⁵⁷ Buradaki "len" edatı te'kid anlamındadır. Bu iddiaya söz konusu edatın te'bîd ifade etmediği şeklinde cevap verilmiştir.⁴⁵⁸

3. Mu'tezile, "Allah, bir beşer ile vahiyden başka bir yöntemle konuşmaz"⁴⁵⁹ meâlindeki âyeti de, delil olarak kullanmıştır. Burada âyet konuşma esnasında ru'yeti nefyetmiştir. Buna göre, konuşma anının dışındaki vakitte konuşan olmadığından, ikisi ayrı olduğu için kendiliğinden nefyedilir. Bu yaklaşıma da vahyin süratle işitilen bir söz olduğu ve mütekellimin dinleyiciye kapalı olup olmaması arasında da bir farkın bulunmadığı şeklinde cevap verilmiştir.⁴⁶⁰

4. Mu'tezile'ye göre, Allah, Hz. Mûsâ'dan istenen Allah'ı gösterme talebini, "Mûsâ'dan, bundan (indirilen kitaptan) daha büyüğünü de isteyerek "bize Allah'ı açıkça göster" dediler ki, bu yaptıkları zulümden dolayı büyük bir yıldırım onları kapıverdi"⁴⁶¹ âyetinde görüldüğü üzere, büyük bir talep olarak görerek tehditi gerekli görmüştür.⁴⁶² Müellifimiz buna, Allah'ın bu isteğe kızmasının sebebinin, onların bu isteği inat ve azgınlık içinde istemeleri olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.⁴⁶³

5. Görme, görme duyu organının sağlamlığı, görülmesi câiz olan bir şey, aynı hizada veya görünen ile karşı karşıya olma, çok uzak veya çok yakın olmama, çok ince veya ufak olmama, aralarında bir engelin bulunma durumlarını gerektirir. Yoksa yanı başımızda yüksek bir dağ olsa bile göremeyiz. Allah'ın nesnelere karşısında, nesnelere hulûl etmiş durumda olması, mümkün değildir. Bu durumda Ru'yetullahla irtibatlandırılması mümkün değildir. Mu'tezile bu delili "mukabele delili" olarak isimlendirir.⁴⁶⁴ el-Beyzâvî, bu delile de gâibin şâhite benzememesi ile cevap vermiştir. O'nun görülmesi, şu anda fiilen hâsıl olmayan, ya da bu şartlar altında oluşmayan, sonucu zorunlu da olmayan bir şarta bağlıdır.⁴⁶⁵

⁴⁵⁶A'raf, 7/143.

⁴⁵⁷Kadî Abdülcabbâr, *el-Muhtasar*, s. 221.

⁴⁵⁸*Tavâli*, s. 193.

⁴⁵⁹Şûrâ, 42/51.

⁴⁶⁰*Tavâli*, s. 193.

⁴⁶¹Nisâ, 4/153.

⁴⁶²Kadî Abdülcabbâr, *el-Muhtasar*, s. 221.

⁴⁶³*Tavâli*, s. 193.

⁴⁶⁴Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 401.

⁴⁶⁵*Tavâli*, s. 194.

Müellifimizin Mu'tezilenin bu delilini reddederken şâhitin gâibe istidlâlinin yanlışlığını hatırlattığını görüyoruz. el-Îcî de, kelâmcıların aklî sorunları çözümlemede takip ettikleri iki zayıf metodun bulunduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi, hakkında delil bulunmayan şeyin yanlışlanması gerektiği, diğeri de, gâibin şâhide dayanarak çıkarılmasıdır.⁴⁶⁶ Bu delil, ilk dönem kelâmcıları, özellikle Mu'tezile tarafından sıkça kullanılmıştır. Mu'tezile kendini sadece klasik kıyas mantığıyla sınırlamamış, tevhid ve adl meseleleriyle ilgili problemleri çözümlemede "şâhide dayanarak gâibi çıkarsama" yöntemini ustalıkla kullanmıştır.⁴⁶⁷ el-Beyzâvî ve el-Îcî'nin bu şekilde yapılan istidlâli eleştirerek yanlış bulması, müteahhirîn dönemi kelâmcıların "şâhidin gâibe delil getirilmesi" yöntemine karşı olduklarına dair tezin doğru olduğu hususunda verilebilecek güzel bir örnektir.

6. Allah (mukabil olma) karşısında olma ve zihinde hayal etme kabul etmez. Bu sebeple görülmeye uygun değildir. Hâlbuki bütün görülenler bunun tersine mukabil olarak görülmeye uygundur ve görenin zihninde kopyalanmıştır.⁴⁶⁸ Müellifimiz buna da büyük önermenin reddi ile cevap vermiştir. Bu önerme Allah'ın, karşısında olma ve zihinde kopyalanma olmaksızın isterse bize kendini gösterebileceği gerçeği ile çelişir.⁴⁶⁹

Müellifimiz, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun olarak Allah'ın ahirette görüleceğini kabul ederekaşğıdaki naklî delilleri ileri sürmüştür:

1. Hz. Mûsâ Allah'tan ru'yet talebinde bulunmuştur. Bu imkânsız bir şey olsaydı, Hz. Mûsâ'nın bu isteği cehil ve abesle iştiğal olurdu. Hz. Mûsâ'nın hasımlarının isteklerini anlatan "Ey Musa Allah'ı âşikar şekilde görmedikçe sana inanmayız' demiştiniz de, sizi yıldırım çarpmıştı"⁴⁷⁰ âyetinde de aynı şey söz konusudur.

2. "Dağa bak. Eğer o yerinde durursa, sen de beni göreceksin"⁴⁷¹ âyetinde anlatıldığı gibi Allah, görülmesini dağın yerinde durması şartına bağlamıştır. Dağın yerinde durması aklen mümkündür. Allah'ın görülmesi dağın yerinde olması gibi mümkün bir duruma bağlanınca, bağlanan şeyin de mümkün olması gerekir.

⁴⁶⁶el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 37.

⁴⁶⁷Metin Özdemir, *Kelâmi İstidlâlin Problematikliği*, Cumhuriyet Ün. İFD, y. 2001, C. V, S. 2, s. 8.

⁴⁶⁸Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 402.

⁴⁶⁹*Tavâli*, s. 194.

⁴⁷⁰Bakara, 2/55; Nisâ, 4/153.

⁴⁷¹A'raf, 7/143.

3. “O gün Rablerine bakan ve parıldayan nice yüzler vardır”⁴⁷² âyeti ile “Hayır, onlar o gün Rablerini görmekten engellenirler”⁴⁷³ meâlindeki âyet de konuyla ilgili bir başka naklî delildir.⁴⁷⁴

el-Eş’arî ve el-Mâturîdî’nin bu meseleyi el-Beyzâvî’den çok daha hacimli ele aldığını görmekteyiz. Müellifimizin ileri sürdüğü deliller ise, el-Eş’arî ve el-Mâturîdî’nin ileri sürdüğü delillerin üç tanesinden oluşmaktadır. Bunun sebebinin onların ileri sürdüğü diğer delillerin, müellifimiz el-Beyzâvî tarafından subjektif bulunması olduğu söylenebilir. Zira el-Mâturîdî’nin iman edenlerin amellerine karşılık fazlalık olarak verilecek mükâfâtın rü’yetullah olduğu yorumuyla ilgili olarak “fazlalık” kelimesi, başka birisi tarafından çok farklı te’vil edilebilir. Ayrıca el-Mâturîdî’nin bahsettiği Allah’ın ahirette görüleceğine dair âlimlerin ittifakı da gerçekçi değildir. Çünkü meselenin tartışıldığı dönemlerde ters fikri savunan âlimlerin olduğunu, böyle bir ittifakın olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, müellifimiz Allah teâlânın birçok sıfatı olduğunu, Allah’ın mahiyetinin bilinemeyeceği gibi, sıfatlarının da mahiyetinin bilinemeyeceğini söylemiştir. Bu görüşün bir gereği ve devamı olarak müellifimizin, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun olarak Allah’ın ahirette görüleceğini kabul etse de, bu görmenin mahiyetinin bilinemeyeceğine inandığını söyleyebiliriz.

3. Allah’ın Fiilleri Hakkındaki Görüşleri:

Müellifimiz el-Beyzâvî, bu başlık altında Allah’ın fiillerini, kulların fiilleri üzerindeki etkileri açısından ele almıştır. Kulların fiillerinin gerçekleşmesinde Allah’ın rolünün ne olduğu, kulların fiilleri açısından zorlama (cebr) ve ihtiyâr (seçme) meselesi, açıklamaya çalıştığı konudur. Düşünce tarihinde söz konusu mesele, çeşitli şekillerde ele alınıp çözülmeye çalışılmış olup, cebr ve ihtiyâr sorunu veya kader meselesi şeklinde Müslümanlar arasında, özellikle kelâm, felsefe ve tasavvuf çevrelerinde büyük önemi olan ve gündemden düşmemiş bir meseledir. İslâm düşünce tarihinde birçok kelâmcı, filozof ve mutasavvıf bu meseleyi ele almış ve hararetli

⁴⁷²Kıyâme, 74/22-23.

⁴⁷³Mutaffifin, 7/17.

⁴⁷⁴Tavâli’, ss. 191-192; Matâli’, s. 175.

tartışmalara girişmişlerdir. İslâm kelâmında bu mesele Cebriyye, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik tarafından ileri sürülen dört görüş etrafında tartışılmıştır. Tartışma genel olarak kulun fiilinin seçiminde hangi irâdenin etkili olduğu ve kulun fiillerinin yaratıcısının kim olduğu sorusu etrafında cereyan etmiştir.

Cebriyye'nin kurucusu olan Cehm b. Safvân'a uyanlara göre, kulların amellerinde cebr ve zorlama vardır. Bunlar kulun iş yapabilme gücünü tamamen reddetmişlerdir. Gerçekte bir fiil için, Allah'tan başka fâil yoktur. Cebriyye'ye göre, fiillerin insana nispet edilmesi "Gezegen döndü", "Güneş battı", "Ağaç hareket etti" sözlerinde olduğu gibi, mecaz yoluyla. Buna göre rüzgârın kuru ot üzerinde eserek onu sağa sola sürüklemesi örneğinde olduğu gibi, kul da fiil yapacak güce sahip değildir, isyan ve küfre mecburdur.⁴⁷⁵

el-Eş'arî, kulların bütün kesbinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini ve O'nun tarafından yaratıldığını söylemiştir. Buna delil olarak da, "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı"⁴⁷⁶ ve "Yaptıklarına karşılık olarak..." âyetlerini ileri sürmüştür.⁴⁷⁷ O'nun ileri sürdüğü bu iki âyet aslında "kesb nazariyesi" şeklinde meşhur olacak görüşünün de omurgasını oluşturmaktadır. Bu iki âyetten ikincisi insanların hür iradeye sahip olduklarını ve yaptıklarından sorumlu olduğunu bildirmektedir. Birinci âyet de karar verici olan Allah'ın insanları yarattığı gibi, fiillerini de yarattığını bildirmektedir. Buna göre el-Eş'arî, kul fiillerinin karar vericisi olarak insanı kabul ederken, bu fiillerin yaratılmasının Allah'a ait olduğunu söylemektedir. Yani kulun fiillerinde iki müessir etkilidir. Fiil, iradesiyle karar verip kazanma/kesb etme yönüyle kula, yaratma yönüyle de, Allah'a aittir.⁴⁷⁸

el-Eş'arî'den sonraki takipçisi olan âlimler de, onun bu görüşünü takip ederek insanın seçimindeki özgürlüğüne işaret olarak "kesb-iktisâb" kavramlarını kullanmışlardır. Kulların kesbettiği fiilleri yaratanın Allah olduğunu ise, Allah'ın her şeye kâdir olması zaviyesinden bakarak söylemektedirler. Ayrıca kulun fiillerini

⁴⁷⁵el-Eş'arî, *Makâlât*, C. I, s. 338; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, ss. 211; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 145.

⁴⁷⁶Sâffât, 37/96

⁴⁷⁷el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 71

⁴⁷⁸Sadettin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 44-45.

kendisinin yaratması o fiillerin en ince ayrıntısına kadar bilmesini gerektirir ki, bu mümkün değildir.⁴⁷⁹

el-Mâturîdî kulların fiilleri üzerinde Allah'ın etkisi ile ilgili ileri sürülen görüşleri naklettikten sonra, bu görüşlerden isabetli olanın, fiili hem Allah'a hem de kula nispet edilmesi olduğunu belirtir. Ona göre “Her şeye gücü yeten...”⁴⁸⁰ ve “her şeyin yaratıcısı...”⁴⁸¹ âyetleri, fiilin yaratma açısından Allah'a ait olduğunu göstermektedir. Öte yandan, “Rabbin, asla kullara zulmedici değildir” âyeti de kulların kavrayabileceği ve iradesi kapsamına giren hallerde fiilin bir yönden insana nispet edilmesini gerektirmektedir. O halde, kulların fiilleri bir açıdan kendilerine ait değilken, diğer açıdan da kendilerine aittir.⁴⁸² Buna göre el-Mâturîdî ile el-Eş'arî, kulların fiillerinde iki gücün etkili olduğunu, fiilin seçilip kazanma açısından kula, yaratma açısından Allah'a ait olduğunu söylemekle her ne kadar kulun fiili yapmadan önce ıstatâatın kulda bulunup bulunmadığı hususunda aynı düşünmeseler de görüş birliği etmişlerdir.

Mu'tezile ise kulun, kendi fiilini kendi seçimi ile bizzat kendisinin fiillerinin yaratıcısı olarak meydana getirdiğini belirtmiş, Ehl-i Sünnet âlimlerinin delil getirdiği “her şeyin yaratıcısı...” âyetini, kulların fiillerini hâriç tutacak şekilde mahlûkâtın yaratıcısının Allah olduğu şeklinde te'vil etmişlerdir. Yine “Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı” âyetinin de, putlara tapan insanların eleştirildiğini belirterek, âyetin “sizi ve putlarınızı Allah yarattı” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. “Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şanı yücedir” âyetini ileri sürerek, insana da yaratıcı vasfının verilebileceğini söylemişlerdir. Aynı şekilde Allah'ın kulun fiillerinin yaratıcısı olması durumunda, kötü-şer şeylerin de yaratıcısı olacağını, bunun da Allah için uygun olmayacağını belirtmişlerdir.⁴⁸³ el-Beyzâvî de, Mu'tezile'nin konu ile ilgili ileri sürdüğü bazı delilleri zikrederek, bunlara eleştirel anlamda cevap vermiştir:

1. Mu'tezile'ye göre, kul fiillerini belirlemede özgür değilse, onun mükellefligi kabul edilemez. “Allah, yaptıklarından sorumlu değildir, insanlar ise sorumludur”⁴⁸⁴

⁴⁷⁹el-Bâkılânî, *Temhîd*, s. 342; er-Râzî, el-Metâlibu'l-Âliye, c. IX, s. 111; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 312.

⁴⁸⁰En'am, 6/17.

⁴⁸¹En'am, 6/102.

⁴⁸²el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 229.

⁴⁸³Kadî Abdulcabbâr, *el-Muhtasar*, ss. 243-244; el-Bâkılânî, *Temhîd*, s. 350.

⁴⁸⁴Enbiyâ, 21/23.

âyetinde de, Allah açısından sorumluluğun olmadığı belirtilmektedir. el-Beyzâvî bu delilin kendileri için de geçerli olduğunu, teklif için irade özgürlüğünün şart olduğunu söyler.⁴⁸⁵

2. el-Beyzâvî'ye göre, ikinci delili birkaç yönden ele almak gerekir.

a. el-Beyzâvî, Mutezile'nin, fiilleri kullara izâfe eden ve kulların ihtiyarı ile gerçekleştiğini gösteren âyetler ileri sürdüğünü bildirmektedir. Buna göre, "O kimselere yazıklar olsun ki, kitabı kendi elleriyle yazarlar sonra da onu az bir karşılığa değiştirmek için..."⁴⁸⁶, "Onlar, sadece zanna tâbi olmaktadır."⁴⁸⁷, "Şüphesiz ki bir kavim kendini değiştirmedikçe, Allah da onların durumunu değiştirmez."⁴⁸⁸, "Nefisleriniz size güzel gösterdi"⁴⁸⁹, "Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye sevketti"⁴⁹⁰, "Kim bir kötülük yaparsa, onun karşılığını görür"⁴⁹¹, "Her nefis kazandığı karşılığında rehindir"⁴⁹², "Dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin"⁴⁹³, "Neyi dilerseniz onu yapın"⁴⁹⁴, "Artık kim isterse ibret alır"⁴⁹⁵ âyetleri bu hususta örnektir. Müellifimiz el-Beyzâvî, Mu'tezile'nin delil olarak saydığı bu âyetlere yaratmayı Allah'a hasreden "O, her şeyin yaratıcısıdır"⁴⁹⁶ ve "Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır"⁴⁹⁷ gibi âyetleri ileri sürerek karşı çıkmıştır.⁴⁹⁸

el-Beyzâvî'nin ve genel olarak Eş'arîlerin, delil olarak ileri sürdüğü bu âyetlerle ilgili olarak Kâdî Abdulcabbar'ın bazı değerlendirmelerde bulunarak yaptığı te'viller yukarıda anlatılmıştı.

b. el-Beyzâvî'nin Mu'tezile kulların işlediği fiiller sebebiyle va'd ve'l va'îd ile övgü ve zemm ifade eden âyetler ileri sürdüğünü nakletmektedir. el-Beyzâvî'ye göre, işlenen o fiillerin sevap ve cezayı gerektirmesi ile ilgili olarak kullar fiillerini

⁴⁸⁵Tavâli', s. 198.

⁴⁸⁶Bakara, 2/79

⁴⁸⁷Yunus, 10/66.

⁴⁸⁸R'ad, 13/11.

⁴⁸⁹Yusuf, 12/18.

⁴⁹⁰Mâide, 5/30.

⁴⁹¹Nisâ, 4/123.

⁴⁹²Tûr, 52/21.

⁴⁹³Kehf, 18/29.

⁴⁹⁴Fussilet, 41/40.

⁴⁹⁵Müddesir, 74/55.

⁴⁹⁶R'ad, 13/16.

⁴⁹⁷Saffât, 37/96.

⁴⁹⁸Tavâli', ss. 198-199.

iradeleriyle istemişler, Allah kulları o fiillere zorlamamıştır. O fiillerin önceden Allah tarafından bilinmesi de zorlama değildir.⁴⁹⁹

c. Peygamberlerin kendi günahlarını itiraf etmeleri hususunda örnek olarak, Hz. Adem’le ilgili “Rabbimiz biz nefsimize zulmettik”⁵⁰⁰, Hz. Yunus’la ilgili “Allah’ım! Seni tenzih ederim, muhakkak ki ben zalimlerden oldum”⁵⁰¹ Hz. Mûsâ’yla ilgili “Rabbim ben kendi nefsimize zulmettim”⁵⁰² âyetlerini delil getirerek insanın fiillerinde tek müessir olduğunu savunmuştur. el-Beyzâvî bu delile Allah’ın Hz. Mûsâ’dan naklettiği “Bu senin imtihanındır, onunla dilediğini saptırır, dilediğini de hidayete erdirirsin”⁵⁰³ âyeti v.b. ile karşı çıkıldığını belirterek⁵⁰⁴ kendi iradeleri ile seçmeleri sebebiyle bu peygamberlerin sorumlu olduklarını ancak hidayet ve delalet fiillerinin yaratıcısının yine Allah olduğunu söylemek istemiştir.

4. Mu’tezile, Allah’ın, fiillerin yaratıcısı olması durumunda, kulların işlediği zulüm, baskı ve şiddet gibi fiillerinin yaratıcısı, bir anlamda sahibi olacağını söyleyerek bu sıfatlarla nitelenmesine karşıdır. Mu’tezile bu hususla ilgili olarak “Allah, zerre miktar zulmetmez”⁵⁰⁵, “Rabbim kullara asla zulmedici değildir”⁵⁰⁶ “Biz onlara zulmetmedik, onlar kendilerine zulmettiler.”⁵⁰⁷ “Eğer Allah’tan başkasından gelseydi, onda büyük ihtilaf bulurlardı”⁵⁰⁸, “Rahman’ın yarattığında bir uyumsuzluk göremezsin”⁵⁰⁹ gibi âyetlerini delil getirerek kabih-münker işlerin, Allah’ın makduru olamayacağını göstermek istemiştir. Müellifimiz ise Allah’ın yarattıklarının kötülük ile nitelenemeyeceğini, bir fiilin kötülük ve zulüm olmasının, bazı fiillere ârız olan itibârî bir vasıf olduğunu belirtmiştir. Fiilleri işleyip kazanmamız kusurlu olduğundan bu fiiller bize nisbetlidir. Bu durum fiilin söz konusu itibardan sıyrılmış olması aslında Allah’tan sâdır olmasına mâni değildir. Delil olarak ileri sürülen son âyette anlatılan ihtilaf ve

⁴⁹⁹Kadî Abdülcabbâr, *el-Muhtasar*, ss. 238; *Tavâli*’, ss. 199.

⁵⁰⁰A’raf, 7/23.

⁵⁰¹Enbiyâ, 21/87.

⁵⁰²Neml, 27/44.

⁵⁰³Enbiya, 21/155.

⁵⁰⁴*Tavâli*’, ss. 199-200.

⁵⁰⁵Nisa, 4/40.

⁵⁰⁶Fussilet, 41/46.

⁵⁰⁷Hûd, 11/101.

⁵⁰⁸Nisa, 4/82.

⁵⁰⁹Mülk, 67/3.

uyumsuzluğa gelince; bunlar anılan âyette de anlaşıldığı gibi, Kur'an'ın ve göklerin yaratılması hakkındadır.⁵¹⁰

Daha sonra el-Beyzâvî'nin, mensubu olduğu ekolün görüşünü özetlediğini görüyoruz: “Eş'ariler, bizim fiillerimiz ile diğer canlıların fiilleri arasında açık bir fark gördüklerinden ve naklî kesin deliller de fiilin kula nisbet edilmesini engellediğinden, ikisinin arasını bulmuşlar ve “kulun fiilleri Allah'ın kudreti ve kulun kesbi ile meydana gelmektedir” demişlerdir. Bu sözün, anlamı şudur: Kul samimi olarak bir işe azmederse, Allah o kulda o fiili yaratır. Bu da anlaşılması zor bir meseledir. Bu meselenin anlaşılmasının zorluğundan dolayı, selef bu hususta tartışmayı doğru bulmamıştır. Allah tamamının mücidi ve yaratıcısı olmasından dolayı hayır, şer, imân ve küfür gibi bütün oluşları diler. Çünkü O, bunların tamamının mücidi ve yaratıcısıdır. Yine küfür ve imansızlık üzere öleceğini bildiği kimsenin iman etmesi mümkün değildir. Aksi takdirde ilminin cehalete dönüşmesi söz konusu olur ve o iman fiiline irâde taalluk etmez.”⁵¹¹

Mu'tezile'nin delilleri arasındaki kulun yaptıklarına ceza ve mükâfat gerektiren âyetler, aslında Cebriyye'ye karşı ileri sürülen âyetlerdir. Zira, Ehl-i Sünnet'in yaptıkları karşılığında kuldan sorumluluğu kaldırması söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile, kulun fiillerinde sorumlu olduğu konusunda aynı düşünmektedir. İhtilafli mesele fiillerin yaratıcısının kim olduğu meselesidir. Mu'tezile bir taraftan kabih işlerden Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği, diğer taraftan fiilin sorumluluğunun o fiili yaratanda olması gerektiği düşüncesinden hareketle yaratma fiilini insana da atfetmiş, insana da kendi fiilleri açısından “hâlık” (yaratıcı) denilebileceğine dair deliller serdetmiştir. Ehl-i Sünnet ise, yaratmayı Allah'a hasretmek için, fiilde iki gücün tesirli olduğunu; fiilin irade edilmesi yönünden insanın makduru, yaratma yönünden Allah'ın makduru olduğunu söylemiştir. Bu meselede asıl olan Cebri düşüncüyü reddederek, kulların fiillerindeki sorumluluğunu sağlamakır. Her iki mezhep de farklı kaygılarla farklı zaviyelerden baksalar da, kulun ihtiyârî fiillerindeki sorumluluğunu savunarak samimi maksadlarına ulaşmışlardır.

⁵¹⁰Tavâli', s. 200.

⁵¹¹Tavâli', s. 200.

3.1. Tahsin ve Takbih:

Bu konu, iyi ve kötünün mahiyetlerinin ne olduğu, aklın bunları anlamadaki kapasitesi ve iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağının ne olduğu açılarından kelâm ilminin inceleme konusu olmuştur.

Seneviyye, Tenâsühiyye, Berâhime, Kerrâmiye, Havâric ve Mu'tezile aklın iyi ve kötülüğü anlayabileceğini belirterek, Allah'ın güzel davranışlar karşılığı sevap verip övmesini, kötü davranışlar karşılığında da kınayıp ceza vermesi gerektiğini söylemişlerdir. İyi ve kötünün sübutu aklın bilmesiyledir. İyi ve kötü hakkında nas vârid olduğunda ise bu nas iyi ve kötünün sübutunu bildirmez, sadece onların bu durumlarını haber verir.⁵¹²

Mu'tezile bu konuda, kötünün kendi yapısından dolayı kötü olduğunu, kötülüğün ya o şeyin zâtından ya da zâtıyla kâim olan bir sıfattan kaynaklandığını söylemiştir. Biz bir şeyi nasıl kötü olarak görüyorsak, Allah'ın da onu öyle kötü gördüğünü, iyilik için de aynı durumun sözkonusu olduğunu söylemiştir. Boğulanı veya helâk olanı kurtarmanın iyiliği ve zulmün kötülüğü örneklerinde olduğu gibi bunlardan bir kısmını akıl zarûrî olarak anlar, bir kısmını da istidlâlî olarak anlar. Zarar veren doğrunun kötülüğü ve fayda sağlayan yalanın iyiliği istidlâl ile anladıklarımıza örnektir. Bu sebeple dindar olsun veya olmasın insanlar bunlarla hüküm verirler.⁵¹³ Tahsin ve takbih konusunda Mu'tezile ile aynı düşünen Kerramiyye, Allah'ın lütuf-salah-aslahaya riayet meselesinde, Mu'tezile'den farklı düşünerek Bunun Allah hakkında aklen vâcip olmadığını söylemiştir.⁵¹⁴

Beş esastan biri olan adalet prensibinin gereği olarak Mu'tezile, Allah'ın adil olduğunu, dolayısıyla kullarına zulmetmeyeceği için asla çirkin fiil işlemeyeceğini, çirkinlikleri istemediğini, üzerine vâcip olan şeyleri yaptığını, yaptıklarının hepsinin de güzel olduğunu kabul etmiştir. Allah'ın çirkin fiillerdeki çirkinliği bildiğini, kendinin çirkinlikten uzak olduğunu, bu durumun da Allah tarafından bilindiğini söyleyerek bu farkındalıktan dolayı çirkin fiil işlemesinin söz konusu olamayacağını belirterek⁵¹⁵, Allah'ı kötülüklerden tenzih yoluna gitmiştir. Kötü fiiller Allah'ın kudreti kapsamında

⁵¹²eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, ss. 362-363.

⁵¹³*Tavâli*, s. 202.

⁵¹⁴eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 130.

⁵¹⁵Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 9.

olmasına rağmen O, kötü fiilleri işlemez. Allah'ı kötü fiillerden uzak tutan şey, iyi fiillerin de Allah'ın kudreti kapsamında olmasıdır. O, makduru olan iyi dururken kötüyü yapmaz. Ayrıca Allah kötü fiiller işleseydi, bunun sebebinin iyi fiilleri bilmemesi olacaktı. Bu da Allah'ın cahil olmasını gerektirecekti. Allah cahil olamayacağı için kötü fiil işlemesi mümkün değildir. Eğer Allah'ın herhangi bir kötü fiili işlemesi câiz olsaydı, bütün kötü fiilleri işlemesi mümkün olacaktı. Bu durumda da, Allah yalan söyleyen, vaadinde durmayan olacağından, O'na güven kalmayacaktı.⁵¹⁶

Eşarîler, Mu'tezilenin aksine, insanların fiillerinden kötü olanların Allah'ın yasakladıkları, güzel olan fiillerin ise Allah'ın emrettikleri veya mübah gördükleri olduğunu söyleyerek "Allah resulü size neyi verdiyse alın ve neyi yasakladıysa ondan uzaklaşın"⁵¹⁷ mealindeki âyeti delil getirirler.⁵¹⁸ Bu anlayışa göre, bir şeyin iyiliği ve kötülüğü hususunda belirleyici etken nakil olmaktadır.

Maturidîler ise, insanın aklıyla iyi ve kötüyü anlayabileceğini, iyi olsun kötü olsun her şeyin Allah'ın rızasıyla gerçekleştiğini belirterek ilâhî hikmetler sebebiyle bir şeyin kesin kötü veya kesin iyi olduğuna karar verilemeyeceğini söylemişlerdir. Maturidî'ye göre, zararlı diye düşünülen her varlığın yararlarının bulunduğu araştırıldığında görülecektir. Mesela ateşin yakma özelliğinden dolayı zarar verici olmasıyla birlikte yiyeceklerimizi pişirerek fayda sağladığı bir gerçektir. Aynı şekilde her canlının hayatı için son derece önemli olan suyun, boğulma sûretiyle ölümlere yol açabileceği de bilinmelidir. Bir nesne hakkında mutlak kötü veya mutlak iyi olarak hükmetmek yanlıştır. Aksine her nesnenin yararları da, zararları da vardır. Tabiatın bu yapısında tevhidin en güzel delillerinden biri vardır.⁵¹⁹

el-Beyzâvî'ye göre, Allah'a nisbetle kötü diye bir şey yoktur. O, mutlak olarak bütün şeylerin sahibidir. Dilediğini ve seçtiğini hiçbir illet sebebiyle yapmaz. O'nun yaratmasının bir sebebi ve bir illeti de yoktur. Bize nisbetle ise kâbih, şerîatın nehyettiği, hüsün ise şerîat tarafından nehyedilmeyen şeylerdir. Bu hususta, hüsün ve kubuhtan kastedilen ilim gibi, kemâl ya da noksanlık sıfatı veya tabiata uygunluk yahut

⁵¹⁶Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s.35; Kadî Abdulcabbâr, *el-Muhtasar*, ss. 254, 232-237.

⁵¹⁷Haşr, 59/7.

⁵¹⁸el-Eş'arî, *Risâletün İlâ Ehli's-Seğr*, s. 243.

⁵¹⁹el-Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhid*, ss.108-110; Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 127.

aykırılık ise bunların aklî olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Ancak, ahirette sevab ve ceza ile alâkalı ise, bunda aklın bir etkisi yoktur.⁵²⁰

Diğer taraftan müellifimize göre nakil, akıl ile çelişmez. Eğer, akılla naklin çelişme durumu sözkonusu olursa, akıl tercih edilir. Çünkü akıl asıl, nakil fer'dir. Naklin doğruluğu, aklın hükmüne bağlıdır. Buna göre, akılla nakil çelişirse nakil tercih edilmez. Çünkü nakil fer' olup fer'i doğrulamak için aslı yalanlamak aynı zamanda fer'in kendini de yalanlamak olduğundan muhaldir.⁵²¹

el-Beyzâvî'ye göre öncelikle Allah'a nisbetle kötü diye bir şeyin olmadığını söylemek gerekir. Müellifimiz, Eş'arî geleneğe uygun olarak kötünün şeriatın nehyettiği, iyinin ise şeriat tarafından nehyedilmeyen şey olduğunu söylese de, aklın noksanlık ve kemâl ile ilgili hususlarda iyi ve kötü hükmü verebileceğini kabul etmiştir. Buna göre, husun ve kubuh hem akıl, hem de nakil olmak üzere iki açıdan değerlendirilmesi gereken bir mesele olmaktadır. Bu durumda husun ve kubuha konu olan şey akılla kavranabiliyorsa aklî, ahirette ceza ve mükâfat gerektirmesi bakımından değerlendirilince de naklî olmaktadır.

3.2. Allah Üzerine Vücûbiyet:

Ehl-i Sünnet'in aksine Mu'tezile mezhebi, bazı şeyleri Allah'a vâcip görmüştür. Bunlardan bir tanesi lütuftur. Lütfu, kişinin vacip olanı seçmesini, kötünden uzaklaşmasını veya buna yakın olmasını sağlayan şey olarak tarif etmişlerdir. Onlara göre lütuf, bazen Allah'ın, bazen de kulların fiili olabilir. Dolayısıyla gerek Allah'a, gerekse kula nispet edilsin lütüf olan her şey vaciptir.⁵²²

Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne göre, yaratmanın başlangıcı Allah için bir vücubiyettir. Dininin gereklerini yerine getirmekle mükellef kılacağı kullarının akıllarını tam yapmak, kusurlarını kaldırmak, kaderlerini güzel yapmak Allah için vaciptir. Böyle en güzel şekilde yaratılan kulun yaptıkları, günah işleseler dahi, aslah olarak kabul edilmiştir. Hatta prangalarla eziyet içinde, dili damağı kurumuş bir vaziyette, cehennem ateşinde ebediyen kalmasının, cehennemden çıkmasına göre aslah

⁵²⁰*Tavâli*, s. 202.

⁵²¹*Misbâh*, s. 78; *Tavâli*, s. 64; *Matâli*, s. 28.

⁵²²Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, s. 105; C. II, s.355.

olduğunu söylemişlerdir. Dünyada tövbe etmeden önceki fasığın amellerini boşa çıkararak fıskı ile ilgili de aynı şeyi düşünürler. Basra ekolü de bunların tamamını kabul etmese de, onların anlayışına iştirak ederek, Allah üzerine vücut konusunda onlara uymuştur.⁵²³

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre, Allah'ın yarattığı hiçbir şeye muhtaç olmadığı hususunda icmâ vardır. Allah istediğine hidayet eder, istediğini de saptırır. Dilediğine azab eder, dilediğine de nimet verir. İsteddiğini izzetli kılar, istediğini affeder ve istediğini zengin yapar. Herhangi bir hususta yaptığından sorumlu tutulmaz. İşlediği fiillerde bir illet/sebeup bulunmaz, çünkü herhangi bir emir ve nehiy kabul etmeksizin mutlak anlamda mâlik O'dur. O, istediğini yapandır. "Bu, Allah'ın fazlıdır, kime isterse verir",⁵²⁴ "Azabımı kime dilersem ona isabet ettirim"⁵²⁵ âyetlerinde bu gerçekten bahsedilmektedir. "Allah, yaptıklarından sorumlu değildir. Ama onlar, yaptıklarından sorumludurlar"⁵²⁶ ve "Dilediğini istediği gibi yapandır"⁵²⁷ âyetlerinde de kendi fiillerinin, yarattıklarının fiilleri gibi olmadığını anlatmıştır.⁵²⁸

el-Beyzâvî, Mu'tezile'nin yukarıdaki Allah'ın kulun salah-aslah görüşüne riayetini vacip görmesi görüşüne, kötü durumda olan fakir kâfiri örnek vererek aslında onun için aslah olanın "yaratılmama" olduğunu ileri sürerek karşı çıkmıştır. el-Beyzâvî'ye göre, Allah'tan başka hâkim yoktur. O'na bir şey vâcip kılınamaz. O'nun herhangi bir fiili terk etmesi sebebiyle eleştiri gerekmez. Zem/eleştiri gerektiği takdirde, zâtı dolayısıyla nâkıs/eksik, fiili dolayısıyla mükemmel olmuş olur ki, bu da O'nun hakkında mümkün değildir.⁵²⁹

el-Beyzâvî, Allah'ın fiillerinin bir takım şeylerle illetli olmadığını söyleyerek aşağıdaki hususlara dikkat çekmektedir.

1. Allah, bir amaçtan dolayı bir iş yaparsa, başkasıyla kemâle eren ve zâtında eksik olan olur ki, bu Allah için muhâldir. O'nun amacının kulun faydasına olan şeyi

⁵²³el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 248.

⁵²⁴Cuma, 62/4

⁵²⁵A'raf, 7/156.

⁵²⁶Enbiya, 21/23

⁵²⁷Buruc, 85/16

⁵²⁸el-Eş'arî, *Risâletün İlâ Ehli's-Seğr*, ss. 240-242.

⁵²⁹*Tavâli*, s. 203.

meydana çıkarmak olduğu da söylenemez. Yoksa kulu, o fiili yapmaya çağırmanın bir anlamı kalmaz.

2. Amaçların gerçekleştirilmesi başlangıç olarak Allah'ın takdiridir, ancak onları Allah için amaç haline getirmek abestir.

3. Mu'tezile Allah'ın fiil ve hükümlerinin kulların menfaatine riayetle illetli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Amacı bilinmeyen şey, abes bir şeydir. Allah da, abes fiillerle iştilal etmez. O'nun fiilleri hikmet doludur ve hikmet sahibi olan Allah, kulların faydasına işler yapar. Bu noktada müellifimiz, abes olanın amaçsızlık olması konusunda hemfikir olduklarını, ama amacın ne olduğunun açıklanması gerektiğini belirtir.⁵³⁰

Aslında Eş'arî mezhebi açısından Mu'tezile'ye bu konuda verilebilecek en güzel cevap, el-Eş'arî ile hocası Ali el-Cubbâî arasında geçen üç kardeş meselesidir. İlk dönem kelâm kitaplarında rastlamadığımız bu rivayet, el-Gazâlî tarafından Mu'tezile'yi reddetmek için kullanılmıştır.⁵³¹ Müellifimizin, bu delili kitabına almamasını bir eksiklik olarak görmekteyiz.

Müellifimizin, her türlü eksiklikten uzak olan ve tüm kemâl sıfatlarla muttasıf Allah anlayışına uygun olarak, Allah üzerine hiçbir şeyin vacip kılınamayacağını söyleyerek, böyle bir yükümlülüğün, O'na eksiklik getireceğini düşünmektedir. Buna göre müellifimizin Eş'arî kelâm geleneği dâhilinde görüş sunduğu görülmüştür.

⁵³⁰*Tavâli*, ss. 203-204.

⁵³¹el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 127.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVÂT MESELELERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1. Nübüvvet

1.1. İnsanların Peygamberlere Olan İhtiyacı:

el-Beyzâvî'nin çok kısa olarak değindiği bu konu, el-İsfehâni tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. el-İsfehâni, konuyu açıklamaya “nebi” kelimesini etimolojik açıdan tahlil etmekle başlamaktadır. Ona göre; nebî kelimesi “faîl” vezninden bir isimdir. Sözlük anlamına göre incelenirse, bu kelimenin türeyebileceği iki kök tespit edilir:

1. “En-Nebveh” kelimesinden türemiş olup, bu kelime, çevresine göre daha yüksekte olan toprak parçası demektir. Bu mânâda “nebî” kelimesi, etrafındaki sâir yaratılmışlar arasında şeref bakımından üstün olan anlamına gelmektedir. Hemzesiz olarak meful manasında faildir. Çoğulu da “enbiya” gelir.

2. Haber anlamına gelen “En-Nebeü” kökünden türemiştir. Buna göre “Ne-be-e” denildiğinde bunun anlamı, “O bilgi taşıdı” dır. “En-be-e” dersek, “bilgilendirdi” anlamına gelir. Eğer “neb-be-e” dersek de, “haber verdi, duyurdu” anlamına gelir. Bu durumda “En-Nebî” faîl vezninden ism-i fail olup, anlamı “Allah teâlâdan bilgi getiren” olur.⁵³²

“Nebî” kelimesinin çoğulu “nübâ” olarak da kullanılmıştır. Bu şekilde kullanıma şair Abbas b. Mirdas es-Süleymî'nin şiiri örnek olarak verilebilir. es-Süleymî şiirinde “Ey nebîlerin sonuncusu! Sen gerçekten de Allah'ın gönderdiği peygambersin” anlamındaki mısrayı “Ya hetemennübâ! inneke mürselün...” şeklinde yazarak nebî kelimesinin çoğulu olarak nübâ kelimesini kullanmıştır. “Nebî” kelimesinin çoğulu olarak, diğer kullanım da “Enbiyâ” kelimesidir. “îd”- “e'yâd” kelimelerinde olduğu gibi tekili “nebî” kelimesinde hemze sessiz olduğundan “vav” harfine dönüşmüş, çoğul olurken de, kökün üçüncü harfini sesli okumak gerekmiş ve hemze kullanılmıştır.⁵³³

⁵³²Matâli', ss. 198-199.

⁵³³Matâli', s.199.

Nebînin kendine bir melek tarafından vahyedilen veya kalbine ilham verilen veyahut da salih rüya ile bazı bilgilerin verildiği kişi olduğunu söyleyen Eş'arîler, vahye muhatap olması açısından resulün, nebîden daha üstün olduğunu söylemiştir. Çünkü resul, özel olarak Allah tarafından bir kitabın indirilmesi için, Cebrail'in kendisine vahyettiği kişi olarak tarif edilmiştir.⁵³⁴ Buradan da, Eş'arîlere göre kitap /şerîat getirmenin, nebî ile resul arasındaki farkı oluşturduğunu anlamaktayız.

el-Îcî ve el-İsfehânî'nin bildirdiğine göre, Eş'arîlere göre nebîlik müessesesi, Allah'ın yarattıklarına bir merhameti ve hediyesidir. Allah'ın yarattıklarının arasından seçtiği birine “Biz seni seçtik.”, “Biz seni gönderdik.” ve “Bizim hakkımızda bildiklerini bildir, tebliğ et” demesidir. Toplum içinde yaşayan insan, adalet ve düzene muhtaçtır. Bunu sağlayan da dindir. Din ise, peygamberler tarafından getirilir ve açıklanır. Peygamberler, insanları Allah'a itaate çağıran, günahkâra ceza, taat sahiplerine mükâfat vâdeden, doğru sözlü kişilerdir.⁵³⁵

Filozoflar, taşıdığı özelliklerden yola çıkarak, nebî için bazı tanımlar yapmışlardır. İbni Sînâ'ya göre, en değerli varlık insandır. İnsanların en üstünü ise, nefisini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş, amelî erdem olan ahlâkı elde etmiş kimselerdir. Bunlar nebîler olup, Allah'ın kelâmını duyar, melekleri görür. Nebîler bu sesi, insanların veya başka bir canlının sesi olmaksızın duyar. Bu, vahiydir.⁵³⁶ el-İsfehânî'nin naklettiği tariflerden birinde de peygamber, herhangi bir eğitim öğretim ve kazanma olmaksızın bir şeyin görünmeyen özüne muttali olan, gaybı hisseden, ulvî özelliklere sahip olan kimse şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarifi ele alan el-İsfehânî, “burada muttali olmaktan kasıt görülmeyen her şeyin özünü bilmekse, bunun nebî olmanın bir şartı olmadığı ittifakla sabittir. Eğer ki, görülmeyenlerin bazısına muttali olmaksızın bu, sadece nebîlere hâs bir özellik olmayıp, bazı insanlar da herhangi bir eğitim, öğretim ve kazanma olmaksızın görünmeyen bir şey hakkında bilgi sahibi olabilir” diyerek itiraz etmiştir.⁵³⁷

el-İsfehânî'nin bu sözlerinden, peygamberlere açık olan bazı gaybî durumların, peygamber olmayan bazı kimselere de açık olabileceğini kabul ettiğini anlıyoruz. Bu,

⁵³⁴el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 328; el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 137.

⁵³⁵*Matâli*, s. 199, el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 337.

⁵³⁶İbni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 480.

⁵³⁷*Matâli*, ss. 198-199.

bir anlamda, gerektiğinde insanüstü özellikler gösterebilen velînin ve velîlik müessesesinin, el-İsfehânî tarafından kabul edildiğini göstermektedir.

Var olduğu günden beri insanoğlu yaşamında bağımsız olamamış, günlük hayatındaki ihtiyaçlarını karşılamada başkasına muhtaç olmuştur. Bu sebeple,

a. Kendi hemcinslerinden oluşan, yardımlaşabileceği bir topluluğa muhtaçtır.

b. Sağlık, yardımlaşma, mal değiş tokuşu gibi kişisel veya toplumu ilgilendiren konularda aktif ve karşılıklı ticarete muhtaçtır.

c. Bunun için de, sosyal ilişkide adaleti sağlayan bir sistem, nizamı sağlayan bir kanun koyucu, bu sistemi koruyacak kanun, birtakım mucizeler ve görünür üstün özellikler ihsan edilerek donatılmış birisine ihtiyaç duyulur. Böyle bir durum da, ona itaat etmeyi, onun getirdiği davete hemen olumlu bir cevap vermeyi gerektirir, Onun hükümlerine karşı kesin bir imanı gerektirir. Tüm bunlarla beraber, kötülük yapıp günah işleyenleri ceza ile tehdit edecek, itaatkâr olanlara da mükâfat vâdedecek bir kişiye ihtiyaç vardır. İşte bu kişi nebidir.⁵³⁸

el-İsfehânî'nin peygamberlere duyulan ihtiyaç konusunda anlattıklarının İbni Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının el-İlâhiyyât bölümünde anlattıklarıyla benzer, hatta aynı şeyler olduğunu görüyoruz. Bu durum bize, el-İsfehânî'nin üzerindeki felsefî etkileri gösteren işaretlerden bir tanesi olduğunu düşündürmektedir.

Mu'tezile'ye göre, öncelikle peygamber göndermenin câiz bir durum olduğu bilinmelidir. Allah'ın peygamber göndermesi, doğru ve güzel bir iştir. Allah, onları şerîata dair bilgileri yükleyerek göndermiştir. İnsanların, sıfatlarından ve gerçekleştireceği mucizelerden dolayı onların nübüvvetini tanınması gerekir. Daha sonra onların gönderilmesindeki fayda kavranılarak, onları kabul etmenin getireceği görev ve sorumlulukların öğrenilmesi gerekir. Akıl ve naklin câiz gördüğü önceki şerîatlerin nesh edildiği hususu da, bilinmesi gereken bir husustur.⁵³⁹

Mu'tezile'ye göre, peygamber göndermenin câiz bir durum olmasının anlamı, "Allah peygamberler göndermiştir. Ama göndermeseydi de olurdu. Peygamberler gelmeseydi bile, insanlar Allah'ı bulmakla sorumlu olurdu" demektir. Mu'tezile'nin bu

⁵³⁸*Matâli*, ss. 199-200; *Tavâli*, s. 209; Edwin E. Calverley, James Pullock, a.g.e, C. I, s. 959.

⁵³⁹Kadî Abdulcabbâr, *el-Muhtasar*, s. 263.

görüşü ile Maturidîlerin “Allah’ın varlığı akılla bilindiği gibi, Allah’ın varlığına ulaşma hususundaki vücutiyet için de akıl yeterlidir, nakil olmasa da, akıl sebebiyle kişi Allah’ın varlığına ulaşmakla mükelleftir”⁵⁴⁰ şeklindeki görüşlerinin uyuştununun, bu konu ile ilgili olarak hatırlanması gerektiğini düşünüyoruz.

Peygamberliğin gerekliliği hususunu ele alan kelâm kitaplarının hemen hepsinde “Berâhime” denilen bir fırkanın eleştirildiğini görüyoruz. Berâhime’nin nasıl bir fırka olduğu bilinmemekle beraber, bu hususta iki görüş vardır. Bu görüşlere göre Berâhime ya İslâm tarihinde bir zamanlar var olup, sonra temsilcisi kalmayan ve görüşleri İbni Râvendî tarafından nakledilen bir fırka, ya da Hint Brahmanlarıdır.⁵⁴¹

Berâhime hakkında ilk ve en çok bilgiyi sunan kelâmcı ise, el-Bâkılânî’dir. Kitabü’t-Temhîd’de Berâhime’ye atfedilen nübüvvet karşıtı deliller ise şunlardır:

1. Peygamber, kendilerine peygamber gönderilenlerle aynı cinstendir. Yani, her ikisi de insandır. Her ikisi de eşit olanların, birini diğerine üstün kılmak ise, zulüm olup hikmetle vasıflandırılmayacak bir durumdur. Bu iş, Hakîm olanın yapmayacağı bir tasarruftur.

2. Bizim dünyamızda elçinin, elçiyi gönderenle aynı cinsten olduğunu görmekteyiz. Allah’ın zâtı itibariyle, mahlûkat ile aynı cinsten olması caiz değildir. Durum böyle olunca, Allah’ın elçi (peygamber) göndermesi imkânsızlaşmaktadır.

3. Peygamberlerin, peygamberliklerinin kaynağının Allah olduğunu kanıtlamaya imkânları yoktur. Peygamberlerin vahiy alması gözle görünür, duyularla hissedilir bir durum olmayıp, vahyi, işittiği bir ses yahut kendisine verilen bir kitap veya Allah’ın bir meleği olduğunu söylediği bir şahıstan alır. Bunu kanıtlamak asla mümkün değildir.⁵⁴²

el-Bâkılânî’ye göre, Allah’ın nebiler ve resuller göndermesi, Allah için câizdir. Bu cevazın delili de, Allah’ın mülkün gerçek sahibi olması ve dilediğini yapmasıdır. Peygamber göndermesinde aklî bir imkânsızlık, aklî gerçeklerin dışına çıkma yoktur. Tüm bunlar bu konudaki cevâza delildir.⁵⁴³

⁵⁴⁰en-Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, ss. 82-83.

⁵⁴¹Orhan Ş. Koloğlu, *Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*, Uludağ Ün. İFD. C. XIII, S. 1, 2004, ss. 158-159.

⁵⁴²el-Bâkılânî, *Temhid*, ss. 127-130.

⁵⁴³el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 58.

el-Bâkılânî, Allah'ın peygamber göndermesini reddeden Berahime'den bir grubun, Hz. Âdem'in, bir grubun da Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul ettiklerini, diğerlerinin peygamberliklerini kabul etmediklerini bildirir.⁵⁴⁴

Bir taraftan, Berahime'nin Allah'ın peygamber göndermesini reddettiğini nakletmek, diğer taraftan da bazılarının peygamberliğini kabul ettiğini, diğerlerini kabul etmediğini nakletmek, el-Bâkılânî'nin bu husustaki naklettiklerinde çelişki olduğunu göstermektedir. Bu durum bize, el-Bâkılânî'nin ayrıntılı bir değerlendirme yapmadan, döneminde Berâhime hakkında duyduklarını kitabına aldığını göstermektedir.

Kâdî Abdulcabbar'ın da, Berâhime'nin peygamberlikle ilgili görüşlerini naklettiğini görüyoruz. Bildirdiğine göre, Berahime, Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmesine rağmen, nübüvveti reddetmiştir. Onlara göre, peygamberin getirdiği rükû, secde, kıyam, kuud gibi namazın rükunleri ve telbiye, tavaf, hervele, şeytan taşlama gibi hac ibadeti kavramları, akıl yönünden kabihtir. Akıllı kimse, bunların kötülüğünü anlar. Dolayısı ile peygamberlere gerek yoktur, peygamberlerin reddedilmeleri gerekir. Bir diğer istidlâleri de, peygamberlerin getirdiklerinin ya akla uygun ya da uygun olmaması üzerine kurulmuştur. Eğer getirdikleri akla uygun ise, o zaman akıl yeterli olduğu için, peygamberlere gerek yoktur. Eğer akla uygun değilse, zaten reddedilmeleri gerekir. Her iki durumda da peygamberlere ihtiyaç yoktur. Onlara göre insanlar mucize ile el çabukluğu arasındaki farkı kavrayabilecek durumda değildir. Dolayısı ile peygamberlerin sözlerini kabul etmemek, akla dayanmak gerekir.⁵⁴⁵

Kâdî Abdulcabbar'a göre, Berâhime'ye verilecek en güzel cevap, kısaca şöyle ifade edilebilir: Her akıllı kişinin aklına nefisten zararı def etmek bilgisi yerleştirilmiştir. Peygamberler vacibe ve iyiye götürene yönelmeye, iyiden ve vacipten uzaklaştırandan kaçınmaya çağırmaktadır. Buna göre peygamberlere uymak, aklın bir gereğidir.⁵⁴⁶

Maturidî ise, her şeyin akılla anlaşılmasının imkânsız olduğunu, bazı şeyleri anlama hususunda aklın bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu, akılı kullanmak, ilim sahiplerine danışmak ve yeteneklerini kullanarak içtihadla bulunarak

⁵⁴⁴el-Bâkılânî, *Temhîd*, s. 126.

⁵⁴⁵Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, C. 2, s. 424.

⁵⁴⁶Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, C. 2, s. 424.

karşılaşılabilecek tüm sorunların üstesinden gelinebileceği düşünülse dahi, peygamberliğin insanlara büyük bir yardım ve lütuf olduğunu söylemiştir. O'na göre, bunu inkâr etmek cehalet, ahmaklık ve ihsanın kıymetini bilmemektir. Nübüvvetin bir sebebi, insanın yükünü azaltmak ve yorulmadan doğru yolu bulmalarını sağlamaktır. İnsanların karşılaşılabileceği sorunları çözmesi, yaptıkları hatalardan uyarılmaları bakımından, peygamberlerin gönderilmesi nimettir. Bu sebeple akıl, nübüvveti sevmiştir.⁵⁴⁷

Görüldüğü üzere, aklın nübüvveteye gerek duymadığına dair Berâhime'nin iddialarına karşı, ileri gelen kelâm âlimleri, nübüvveti yine aklî delillerle savunma yoluna gitmişlerdir. Akıl ise hükmünü ancak fayda-zarar açısından verebileceği için, kelâmcıların nübüvvet konusunu insan hayatına sağlayacağı faydaları açısından ele aldıkları görülmektedir.

el-Beyzâvî ise Berâhime'nin peygamberlerle ilgili görüşlerini, peygamberimizin nübüvvetine delâlet eden deliller bahsinde ele almış, bu delilleri şerh eden el-İsfehânî de bu delilleri sınıflandırdıktan sonra “*Önceki peygamberler tarafından verilen bilgiler*” başlığı altında, konuyu ayrıntılı olarak açıklamıştır. Müellifimiz el-Beyzavî, peygamberliğin bireylerin hepsine dini göstererek sayısız fayda getirmek olduğunu belirterek, peygamberlik görevinin faydalarını açıkça bütün detaylarıyla belirtmiş ve aşağıdaki örnekleri vermiştir:

el-Beyzavî'ye göre, kişi, dînî yükümlülük altındayken, kendine bir takım aklî ve iknâ edici mazeretler üretecektir. el-Beyzavî bu hususta “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberler geldikten sonra, insanların Allah'a karşı bahaneleri olmasın/kalmasın.”⁵⁴⁸ ve “Eğer, biz, onları ondan (peygamber) önce bir azab ile helak etseydik, onlar mutlaka ‘Ey Rabbimiz, bize bir peygamber göndermen gerekmez mi idi? Gönderseydin biz yanlış yola sapmadan ve rezil olmadan senin işaretlerini takip ederdik’ diyeceklerdi.”⁵⁴⁹ âyetlerini ileri sürerek, Allah'ın insanlara bir elçi gönderdiğini, böylece onların olası iddia ve mazeretlerinin önüne geçtiğini söylemiştir. el-İsfehânî ise, insanların bu olası iddialarını üç noktada ele almaktadır:

⁵⁴⁷el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 185

⁵⁴⁸Nisa, 4/165.

⁵⁴⁹Tâhâ, 20/134.

a) Berahime, “Eğer Yüce Allah bizi kendisine ibadet etmek için yarattıysa, Allah’ın bizden istediği ibadetin ne olduğunu, nasıl ibadet edeceğimizi, ne kadar ibadet etmemizi istediğini açıklığa kavuşturması gerekirdi” şeklinde bir görüş ileri sürmüştür. Berahime’nin dediği gibi, bağlılığın, sadakatin kaynağı akıl olması durumunda aklın, ibadetlerin keyfiyeti ile ilgili bu soruların tamamını açıklayamayacağından dolayı, Allah, onların olası mazeretlerini susturmak için elçiler göndermiş, bu elçiler ilâhi kuralları detaylarıyla açıkladığı zaman da onların mazeretleri ortadan kalkmıştır.

b) Peygamberler gönderilmeseydi, onlar Allah'a, “Sen bizim yaratılışımızda gafleti, aptallığı, kaprisi ve dünyevi iştahları bize özellik kıldın. Bizi şehvet ve heveslerin yönetimine bıraktın. Allah’ım, neden bizi ihmalkâr davrandığımızda uyaracak veya heveslerimize meylettiğimizde bizi engelleyecek birini göndermedin? Sen bizi kendi kendimize, heveslerimize terk ettin. Bu da, şeytânî şeyleri yapmak için, bizi baştan çıkardı.” diyeceklerdi.

c) Eğer peygamberler gönderilmese idi, onlar şöyle derlerdi: "Farz edelim ki, bizim, aklımızla inanmanın güzelliğini ve inanmamanın kötülüğünü bilmemiz gerekir. Ama bu durumda biz, kendi aklımızla yanlış yapanın unutulmayacağı ve ebedî bir şekilde cezalandırılacağını bilemezdik. Özellikle de kötü şeyleri yaparken zevk duyuyoruz ve bunun bize hiç bir zararı olmuyorken... Ayrıca iyi şeyler yapanın ve inananın ödüllendirileceğini bilemezdik. Bu durumda iyinin ve kötünün yol açacağı sonuçlarla ilgili açıklanmamış hususlar olacaktı. Ama peygamberlerin görevinden sonra, bütün bu mazeretler yok edildi.⁵⁵⁰

el-Beyzavî'nin akılla tahmin edilmesi zor olan belirsizlikleri yok ederek kaldırma ve kapalılıkları açıklamanın peygamberliğin bir diğer faydası olarak kabul ettiğini görüyoruz. O, aklın icmâlî olarak verdiği iyilik, güzellik ve kötülüğün bilgisini peygamberliğin açıkladığını, peygamberliğin, aklın erişebileceği ama ispat edemeyeceği ölümden sonra diriliş, cennet ve cehennem halleri, ibadetlerin mahiyeti gibi konu ve durumlara rehberlik yoluyla irşâd ettiğini söylemektedir.⁵⁵¹

Aynı hususlara el-İsfehânî'nin de, işaret ettiğini görmekteyiz. Yukarıdaki hususlara o, İnsan türünün hayatını korumak için, adaletin kurallarını belirlemenin,

⁵⁵⁰Matâli', s. 207.

⁵⁵¹Tavâli', s. 213.

peygamberliğin görevi olduğunu söylemektedir. Aslında insan doğası gereği sosyaldır. İnsan, bir anlaşmazlık olduğunda, yüz yüze gelmeyi belirli bir şekilde tercih eder. Bu yüzden insan hayatının ve düzenin korunması için ilâhî kurallar tarafından korunan bir adaletten başka bir yol yoktur. Ona göre yaşamını ve geçimini sağlamak için, zarûrî olan en faydalı ve en mükemmel sanatları insana öğretmek de, peygamberlik müessesesinin bir görevidir. Bu konuda Hz. Dâvûd’la (a.s) ilgili olarak “Bir de Dâvûd’a sizin için zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda sizi korusun”⁵⁵² ve Hz. Nuh (a.s) ile ilgili olarak “Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemi yap...”⁵⁵³ âyetlerini delil olarak zikrederken, insanların savaş zırhı yapmaya, iplikçiliğe, dokumaya ve dikişe ihtiyaçları olduğunu, bu yüzden peygamberliğin bir görevinin de, insanlara bunları öğretmek olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁴

el-İsfehânî’nin, tıp ve astronomi bilimini de peygamberlerin görev sahasına dâhil ettiğini görüyoruz. O, bu konuda şunları söylemektedir: *“Peygamberler, Yüce Allah’ın yeryüzünde bizim için yarattığı ilaçların faydasını öğretir. O ilaçları öğrenmek için, tek bir deneme yeterli değildir. Ancak geniş çaplı bir zamandan sonra, bu ilaçların faydaları bilinebilir. Hatta bundan sonra bile, birçoğunda büyük tehlike vardır. Ama peygamberlik görevinin sağladığı bir avantaj da, ilaçların farklı tabiatını bilmeleri ve zahmetsiz ve tehlikesiz olarak avantajlarını öğretmeleridir. Aynı şekilde peygamberler, yıldızların özelliklerini öğretir. Astronomlar, dünyanın tabakalarının farklı özelliklerini tecrübe ederek öğrendiler. Ama deneyimle onu anlamak imkânsızdır, çünkü deneyimler birbirini tekrarlar. Yani, insanoğlunun bütün jenerasyonları sabit yıldızların dönüşünü iki kez bile deneyimle gözlemleyemez.”*⁵⁵⁵

1.2. Mucizelerin İmkânı:

Peygamberlik iddiasındaki birinin, peygamberliği sadece iddiası ile anlaşılmaz. Peygamberliğini ancak mucizelerle gösterebilir. Mucizeler ise, Allah’ın fiilleri olup, peygamberlik iddiasına paralel olarak, tabiat kurallarını alt üst ederek gerçekleşir. Peygamberler bununla bir benzerini yapmaları hususunda etrafındakilere meydan okur.

⁵⁵²Enbiyâ, 21/80.

⁵⁵³Hûd, 11/37.

⁵⁵⁴Matâli’, s. 208.

⁵⁵⁵Matâli’, s. 208.

Hız. Mûsa, sihrin çokca yapıldığı bir zamanda, peygamber olarak gelmiştir. Davasıyla ilgili mucize göstermek için, âsâsını bir yılanı çevirmiş ve oradakilere meydan okumuştur. Gösterdiği mucizeyle sihrin kurallarını yıkan ve oradakileri acze düşüren Hız. Mûsâ karşısında, oradakiler hemen imana gelmişlerdir. Bu noktada, hangi alanda olursa olsun bilginin faziletine delil de vardır. Çünkü oradakilerden ilk iman edenler sihre dair bilgilerinden ötürü, sihirbazlar olmuştur. Hız. İsa için de aynı durum geçerlidir. O, tıp ve tedavinin revaçta olduğu bir zamanda, peygamber olarak gönderilmiştir. O da bir ölüyü diriltmek, derisinde leke olanı ve bir körü iyileştirmek gibi tıbbın kabul etmeyeceği, yaratılmışların hiç birinin yapamayacağı, tabiat kurallarına aykırı mucizelerle gelmiştir. Bizim peygamberimiz de böyledir. O da, hitabet, şiir, fesahat ve nazmın revaçta olduğu bir dönemde gönderilmiş, nazım, nesir ve fesahatta, dönemin insanların alışık olmadığı üstün bir îcaz ile gelmiş ve meydan okumuştur. İnsanlar da getirdiklerinin mucize olduğunu anlayarak imana koşmuşlardır.⁵⁵⁶

el-Beyzâvî'ye göre ise, mucize, meydan okuma ile beraber bir fiili yapmak veya yapmayı terk etmek şeklinde olağanüstü bir durum olarak meydana gelen, benzeri yapılamayan işlerdir. Örneğin, ruhu kutsal âleme bağlayarak, bedensel kuvvetleri o ruha tabi kılmak için, başkalarının yapamayacağı şekilde ve olağan olmayan şekilde gıdalanmamak buna örnektir. Peygamberimizin "Ben sizin gibi birisi değilim. Rabbimin yanında gecelerim ve rabbim beni yedirir, içirir."⁵⁵⁷ sözü bu hususa örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde uykuda gerçekleşebilecek şeylerin, uyanıkken de gerçekleşmesi ve gaybdan haber verilmesi de buna örnek olarak verilebilir.⁵⁵⁸

Diğer taraftan, mucizenin bir meydan okuma ile beraber olması gerektiği hususuna işaret eden müellifimiz el-Beyzavî, ilerde değinileceği üzere, peygamberimizin mucizelerini sayarken, bu şartı taşımayan olayları da mucize olarak göstermektedir. Bu durum kendisi açısından, bir tenakuz sayılabilir. Zîra peygamberimizin, hutbe okuduğu sırada hurma kütüğünün inlemesi, parmaklarının arasından suyun fışkırması, devenin, peygamberimize çok çalıştırıldığına dair şikâyetle bulunması, Ammâr'ın ölümüne dair haber vermesi, zehirli koç etinin şahitliği gibi

⁵⁵⁶el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, ss. 58-59.

⁵⁵⁷el-Buhârî, *Savm*, 47, 49.

⁵⁵⁸*Tavâli*, s. 210

olaylar, hayatın normal akışı sırasında gerçekleşen ve meydan okumaya mukarın gerçekleşen olaylar değildir.

Daha sonra el-Beyzâvî, felsefecilerin mucizelerle ilgili görüşlerini anlatmaya çalışmaktadır. Buna göre, peygamber, ruhu kuvvetli olduğundan, bedensel meşgalelerden kurtularak, büyük meleklerle irtibata geçer, bizim dünyamızdaki cüz'î sûretlere direnir. Bu cüz'î sûretler, cüz'î varlıkların var olmaları için gereken illetler ve sebeplerdir. Peygamber, bunların zâtlarını idrak eder. Peygamber bu sûretlerle irtibata geçince, önce peygamberin kuvve-i mütehayyilesine sonra da hiss-i müştereke intikal eder. Müşahede âleminde duyularla algılanabilen bir şey gibi görünür ki, işte buna vahiy denir. Bazen birliktelik şiddetlenir, yücelir ve manzum kelâmı duyarak kendisine hitap edeni görür. Kutsal kitapların indirilişi, bu duruma benzer. Yine, peygamber suyu parmaklarından veya parmaklarının arasından akıtmak gibi başkalarının yapamayacağı şeyler yapar. İşte bu, Allah'ın, onu kâinatın maddesine hâkim kılarak nefsinin/ruhunun, bedeninin organlarıyla tasarrufta bulunduğu gibi, kâinatın maddesinde de tasarrufta bulunmasıdır. Mizacına ve tabiatına uygun hususlarda dilediğini daha kolay yapar. Filozofların görüşünü bu şekilde özetleyen müellifimizin kendi görüşü, Allah'ın, kullarından kimin vahiy alacağı, kime melek gönderileceği ve kimin mucize göstereceği konusunda seçime kâdir olduğu şeklindedir.⁵⁵⁹ Bize göre, mucize kelimesinin içerdiği “aciz bırakıcılık ” anlamı düşünüldüğünde felsefecilerin yaptığı gibi mucizelerin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya, aklîleştirmeye gerek yoktur. Zaten bu amaçla yapılacak bir açıklama, mucizenin nasıl gerçekleştiği bilinmediğinden bir tahminden öteye gitmeyecektir.

el-Beyzâvî'nin görüşlerini açıklarken, el-İsfehânî, mucize ile ilgili olarak aşağıdaki sınıflamayı yapmaktadır:

a. Mucize, olağan dışı bir olaydır. Bu anlamda mucize,

1. Tabiatıta âdet olan (tabiat kanunlarına uygun olan) bir eylemin zıddını ortaya çıkaran bir yapıda olabilir veya,

2. Tabiat olaylarına uygun, müspet bir yapıda olabilir.

⁵⁵⁹Tavâli', s. 210-211.

b. Mucize, kazanılan bir tartışma olmaksızın, meydan okuma şeklinde bir iddia ile yakından ilişkili olabilir.⁵⁶⁰

Fahreddin er-Râzî ile el-Beyzâvî bir mucizenin, bu iki tür olaydan biri olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü mucize doğasında olağandışı bir şey üretebilen olumlu bir eylem olabildiği gibi, doğası gereği sıradan olan bir şeye karşı çıkan olumsuz bir eylem de olabilir.⁵⁶¹

Fahreddin er-Râzî bu konuda, mucizenin geleneği yırtan bir iş olup, karşı çıkılamayacak bir meydan okumayla beraber olduğunu söylemiştir. Devamında *“Bir iş” olduğunu söyledik, çünkü mucize alışıldandan başka bir şeyi yapma olabilir, bazen de alışıldanı menetme olur. “Geleneği yırtan” dememizin sebebi, iddia edenin başkasından ayırt edilmesini temindir. Ancak “meydan okumak şartı” ile dememiz, yalancının, geçmiş kimsenin mucizesini kendisine mal etmemesini, “ırhâs”dan (Peygamberin gelmesinden önceki belirtiler) ve kerametlerden ayırt edilmesini sağlamaktır. “Karşı çıkılamayacak olması” demekten maksat, büyü ve göz boyacılıktan ayırt edilmesidir.”* demektedir.⁵⁶²

Buna göre, Fahreddin er-Râzî ile el-Beyzâvî mucizevî bir olayın sadece iddialı bir meydan okuma ile ilişkili olarak;

1. Bir yalancının, geçmişteki birinin bir mucizesini kendine bir delil olarak almaması için,

2. Bu mucizenin, gelecek olan peygamberin ilâhî işaretlerinden (Rihs) ve velîlere verilen kutsal güçten ayırt edilebilmesi için, ilâhî lütuf olarak verildiğini düşündüklerini görüyoruz.

el-İsfehânî de er-Râzî ile el-Beyzâvî gibi mucizeye benzeyen ve bir peygamberin gelişini işaret eden ilâhî işaretler anlamına gelen “Rihs” (رهص) kelimesini ‘doğanın alışılmış düzenindeki küçük bozulmalar’ şeklinde tarif ederek mucize ile karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir. Rihs ile bir peygamber gönderilmeden önce, gönderilmesinin yakın olduğu haber verilir. Böylece, peygamberlik görevi için bir temel oluşturulmuş olur. Zaten kesralı “i” ile söylenen “rihs” terimi bir duvardaki taşların ilk

⁵⁶⁰Matâli’, s. 200.

⁵⁶¹Matâli’, ss.200-201.

⁵⁶²er-Râzî, Muhassal, s. 207.

silsilesi anlamına da gelmektedir. Bir insanın “Duvardaki ilk taş silsilesini duvarı sağlam tutacak şekilde yerleştirdim.” sözü bu anlamdaki kullanıma bir örnektir.⁵⁶³

el-Beyzâvî'nin sözlerini açıklayan el-İsfehânî, peygamberlerin insan üstü şeyleri nasıl yaptığı hususunu açıklarken şöyle demektedir: “Gerçekten de, çoğunlukla bazı zihnî varlıklar ruhta belirerek ruha arazî olur ve sonra bu ilişki sonuç olarak hemen bedensel güçlere intikal olur. Sonra da tekrar bedenın bazı organlarına intikal olur. Yüce Allah'ın varlığından emin olmanızı ve O'nun yüce gücü hakkında düşünmenizi gözden geçiriniz. Bu durumda tüyleriniz diken diken olur ve saçlarınız titrer. Organlarınızdan herhangi biri ile bir şey hissettiğinizde, hayal ettiğinizde veya istediğinizde veyahut bir şeye sinirlendiğinizde, ruh ve bu alt alanlar arasındaki bağ, ruhunuzda yapısal bir çerçeve oluşturacaktır. Böylece bu deneyim hakkında defalarca itaatkâr bir durum içinde düşünebilirsiniz. Dolayısıyla, tatmin olmuş bir ruh, insan bedeninin güçlerini kolay kontrol etmeyi amaçladığı için, bedenın güçleri, ruhun bu bedensel güçlere ihtiyacı olup olmadığına dair endişeler duyar ve ruhun çekimi altına girer. Olağandışı bir zaman dilimi için beslenmeyi kesmek, ruhun kutsal şeyler evrenine çekilmesi ve beden güçlerinin de onu takip etmesi içindir. Bunun sonucu olarak, ruhun nebâtî güçleri ile alakalı doğal eylemler işlemeyi bırakır, böylece herhangi bir bedende olacağı üzere metafizik açıdan üstün bu kişinin fiziksel bedeninde gıdanın çözülmesi ve atılması gerçekleşmez. Ayrıca, bu kişinin bedeni ikmal/yenilenme olmaksızın devam edebilmektedir.⁵⁶⁴

Yukarıdaki açıklamalardan, rûhî kuvvetlerin güçlendiğinde bedenî kuvvetleri etkilediğini, normalde ihtiyaç olan şeylerin ihtiyaç olmaktan çıktığına işaret edildiğini, bunun da mucizelerin gerçekleşmesi için bir yol olduğunu anlıyoruz.

Daha sonra el-İsfehânî'nin, peygamberimizin gerçekleştirdiği bazı mucizeleri açıklamaya çalıştığını görüyoruz. O'na göre, insanların gücü ile başaramayacak bir şeyi gerçekleştirerek meydan okuyan biri, tabiattaki düzeni pozitif anlamda aşan şeylere verilecek bir örnektir. Yapacağı şey, örneğin suyun akışını durdurmak veya suyun parmaklarından veya parmak uçlarından akmasını sağlamak olsa, bu, Allah'ın o kişiye “tüm şeylerin maddesi” üzerinden verdiği yetki sebebiyledir. Böylece onun ruhu, aynı bedeninin organları üzerinde yönetimi olduğu gibi, yönetme kabiliyetine sahip olur. Bu

⁵⁶³Matâli', s. 201.

⁵⁶⁴Matâli', s.201.

da konuşan ruhun (nefs-i nâtıka) insan bedenine işlenmiş bir şey olmaması sebebiyledir. Konuşan ruh (nefs-i nâtıka), maddeden soyutlanmış bir öz olup kendi doğasındadır. Bedenle yönetim bağı ancak planlama ve eylem arasındaki bağ gibidir. Dolayısıyla, ruhların kendi fiziksel bedeninden diğer tüm bedenlerin ötesine gitmesi garip olmayacaktır. Ruhun, gücü dolayısıyla evrenin pek çok bedenini yöneten bir ruh olarak var olması da tuhaf olmayacaktır. Aynı kendi bedeninde, kendisine uygun bir yapıda ve özünü gösterir şekilde etkili bir unsur olduğu gibi, evrendeki tüm bedenler üzerinde de etkili bir unsur olabilir. Bu nedenle, yöneten ruh kendi belirli mizacında istediği şekilde hareket eder.⁵⁶⁵

Görüldüğü üzere el-Beyzâvî'nin açıklamalarını şerh eden el-İsfehânî, mucizelerin mahiyetinin nasıl olabileceği hakkında düşünmüş, bu hususu açıklanması gereken bir konu olarak görmüş ve kelâm kitaplarında görülmeyen bir şekilde felsefî ve karmaşık açıklamalara girişmiştir. Bu da bize el-İsfehânî'nin yaşadığı dönemde, ilim dünyasında felsefenin etkili olduğunu göstermektedir. Müellifimizin şârihinin yaptığı bu felsefî açıklamaların ilgili dönemde felsefenin kelâm üzerindeki etkilerini gösteren bir delil olarak kabul edilebileceğini, bu durumun kelâmın felsefileşmesine dair bir örnek olabileceğini düşünüyoruz.

1.3. Hz. Muhammed'in Peygamberliği:

el-Beyzâvî'nin, peygamberimizin peygamberliği ile ilgili olarak gösterdiği deliller, O'nun mucizeleridir. Müellifimiz, peygamberimizin peygamberliğini ispat eden mucizeleri karışık olarak zikretmiştir. Biz de, meseleyi sınıflandırılarak sözleri ve davranışları açısından yapılacak değerlendirmeler ve karakteri açısından yapılacak değerlendirmeler olmak üzere iki madde halinde ele almayı uygun görüyoruz.

A) Sözleri ve davranışları açısından yapılacak değerlendirmeler:

Peygamberimiz Hz. Muhammed, bu işe öncelikle nübüvvet iddiasında bulunarak başlamıştır. Nübüvvet iddiası hususunda tevatür olduğu söylenebilir. Daha sonra nübüvvet iddiasını delillendirmek ve güçlendirmek için mucizeler göstermiştir. Çünkü

⁵⁶⁵Matâli', s. 204.

her mucize gösteren nebîdir. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in gösterdiği mucizeler üç kategoride incelenebilir:

1) Peygamberimiz en etkili mucize olarak Kur'an'ı getirmiştir. Kur'an etkileyici, aciz bırakıcı bir mucizedir. Hz. Muhammed onunla herkese meydan okumuş, en fasih Arap hatipleri ve en dilbaz şairler dâhil kimse karşısına çıkamamıştır. Bu hususta Yüce Kur'an, "Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırın"⁵⁶⁶ buyurmuştur. Onu istemeyenler onun karşısına çıkmaktan çekindiler. Belağat, akıcılık gibi dilbazlık özelliklerini taşıyalar da, Kur'an'ın insanı aciz bırakan mucizevî tarzı karşısında acze düştüler. el-Beyzâvî'nin, peygamberimizin peygamberliğinin delillerinin ilkinin, getirdiği kitap olduğu fikri, tüm âlimler tarafından kabul edilmektedir.⁵⁶⁷

Kur'an'ın bir benzerinin oluşturulması hususunda meydan okuyan yukarıdaki âyet, müellifimizden önceki hemem hemen tüm kelâmcılarca zikredilmiştir.⁵⁶⁸ Müellifimizin de burada, bu âyeti zikretmesi, bize kendinden önceki kelâm geleneğini devam ettirdiğini göstermektedir.

2) Gayb âleminde, hasımlarını aciz bırakıcı bilgiler vermiştir. Bu bilgileri de yine üç aşamada ele alabiliriz:

a. Mucize olarak getirdiği Kur'an kaynaklı gaybî bilgiler. Buna birkaç örnek verebiliriz:

İlk örnek, "Elif, Lâm, Mîm. Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde gâlip geleceklerdir"⁵⁶⁹ mealindeki âyette belirtilen olaydır. M. 615 yılında Bizans'lı Hristiyan Rumlar ile İranlı Sasani Mecusileri arasında yapılan savaşı İranlılar kazanmış, Ürdün, Kudüs, Filistin Sînâ Yarımadası, Şam, Antakya, İranlıların eline geçmiş, binlerce Hristiyan öldürülmüştür. Bu duruma sevinen Müşrikler, kendilerini Sasani Mecûsilerine, Müslümanları da ehl-i kitap oldukları için Hristiyan Rumlara benzeterek, Müslümanlara "Mecûsilerin Rumları

⁵⁶⁶Bakara, 2/23.

⁵⁶⁷el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, ss. 288-295; el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 143; en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 202; Kâdî Abdulcabbâr, el-Muhtasar, s. 266; Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, Tah: Dr. Abdulkerim Osmân, Beyrut, ts, C. II, s. 372; *Tavâli*, s. 211, *Matâli*, s. 205.

⁵⁶⁸el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 295; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 442.

⁵⁶⁹Rûm, 30/1-2

yendiği gibi, biz de sizi yeneceğiz” diyerek dalga geçmişlerdir. Bu âyet nâzil olunca Hz Ebubekir ile müşriklerden Ubey b. Half, dokuz yıl içinde Rumların Sasanileri yenip yenemeyeceğine dair, yüz deveye iddiaya girmişlerdir. M.623 yılında yapılan savaşta da Rumlar Sasanileri yenmiş, İran istila edilmiş, Zerdüş’tün doğum yeri Cloromia yerle bir edilmiş, Mecusilerin kutsal mekânları dağıtılmış, uzun süredir yanan ateşleri söndürülmüştür.⁵⁷⁰ Bu olayın, aynen Kur’an’ın ve peygamberimizin söylediği gibi gerçekleşmesi O’nun gösterdiği mucizelerdendir.⁵⁷¹

İkincisi, “Muhakkak ki o zât, senin üzerine Kur’an’ı farz kıldı, elbette dönülecek yere iade edecektir”⁵⁷² âyetidir. Bu âyette dönülecek yer diyerek bahsedilen yer Mekke’dir. Gerçekten de peygamberimiz, uzun yıllar gurbette kalıp, çeşitli köyler ve kasabalar gezdikten sonra, kendi memleketi olan Mekke’yi fethederek, öz yurduna kavuşacaktır.⁵⁷³

Aynı hususta kelâmcıların çoğunun “Muhakkak ki Mescid-i Harâm’a gireceksiniz...” mealindeki âyeti örnek olarak verdiklerini⁵⁷⁴ görüyoruz. Her iki âyette de Allah’ın peygamber yoluyla bulunduğu bir vaad ve bu vaadin gerçekleşmesi açısından benzerlik söz konusudur.

Üçüncüsü, “Bedevîlerin savaştan geri bırakılanlarına de ki: ‘Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağrılacaksınız...’⁵⁷⁵ âyetidir. Bu âyette bahsedilen “güçlü ve kuvvetli kavim” bazı âlimlere göre, Benî Hanîfe’dir. Hz. Ebubekir, savaştan geri kalan Müslümanları, Benu Huneyfe kabilesine karşı, amansız bir savaşa çağırmıştır. Bazılarına göre de, bu âyette bahsedilen “güçlü, kuvvetli kavim” İran’lılardır. Hz. Ömer de aynı şekilde Müslümanları, bunlara karşı kazanmak veya ölmek zorunda olunan, amansız bir savaşa davet etmiştir.⁵⁷⁶

Bu noktada, yukarıdaki âyet ve yorumunun el-Beyzâvî tarafından zikredilmediğini, el-İsfehânî tarafından bir delil olarak şerhine eklendiğini belirtmek gerekir.

⁵⁷⁰el-Beyzâvî, *Envâru’-t-Tenzîl ve Esrâru’-t-Te’vîl*, Tah: Muhammed Abdurrahman Mar’aşlı, Beyrut, ts, C. IV, s. 201; Ebu’l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, İnsan Yay, İstanbul 1991, C. IV, s. 273.

⁵⁷¹*Tavâli*, s. 211; el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 295; er-Râzî, *Muhassal*, s. 209; *Matâli*, s. 205.

⁵⁷²Kasas, 28/85.

⁵⁷³*Matâli*, s. 205; *Tavâli*, s. 211.

⁵⁷⁴el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 295; en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 202.

⁵⁷⁵Fetih, 48/16.

⁵⁷⁶*Tavâli*, s. 211; *Matâli*, s. 205.

Dördüncüsü de, “Allah, içinizden iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden öncekileri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için razı ve hoşnut olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkuların ardından, kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair, vaadde bulunmuştur”⁵⁷⁷ âyetidir. Bu âyette anlatıldığı gibi Müslümanlar ister Arap, isterse Arap olmayan ve Allah’a inanmayan bazı kavimleri yenerek, onların topraklarına mirasçı olmuştur. Allah’ın ‘kendilerinden öncekileri egemen kıldığı gibi’ ifadesinde bahsettiği kavim ise İsrailoğullarıdır. Onlar Mısır’da yönetimin baskısı altında yok olmakta iken, liderleri olan Musa Peygamber, onları yeni bir yurda, mala mülke mirasçı kılmıştır. Âyetin “Yaşadıkları korkuların ardından...” ibaresinde ise İslâm’ın ilk yıllarında, Müslümanların yaşadığı baskı ve eziyetler sonucu ortaya çıkan korkudan bahsedilmektedir.⁵⁷⁸

b. Hadislerde bildirilen gaybî bilgiler:

Örneğin, “Benden sonra halifelik otuz yıldır”⁵⁷⁹ hadisiyle gelecekte haber vermiştir. Gerçekten de Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Hz. Hasan’ın hilafet süreleri toplandığında otuz yıl olduğu görülecektir.⁵⁸⁰ Yine peygamberimizin, “Benden sonra Ebubekir’e ve Ömer’e uyunuz”⁵⁸¹ buyurması, kendinden sonraki halifeleri bilmesi de, O’nun hadislerinde gösterdiği mucizelerdendir.

Hadis ilmi literatürüne “Otuz yıl hadisi” olarak geçen bu hadis, birçok âlim tarafından ele alındığı gibi doktora tezi düzeyinde ele alınarak, bu hadis ile ilgili yapılan cerh ve tadiller incelenmiştir. Buna göre, otuz yıl hadisini rivâyet eden râvilerin, bazen cerhinin, bazen de ta’dîlinin yapıldığı görülmektedir. Bir râvi hakkında “Hadiste güvenilir” değerlendirmesi yapılırken, aynı râvi hakkında başkaları tarafından tam tersine “Hadiste zayıftır” değerlendirilmesi yapılabildiği belirtilmektedir. Metin tenkidi yapıldığında da, Muâviye’den sonra babadan oğla geçer mahiyete dönüşen hilafetin,

⁵⁷⁷Nûr, 24/55.

⁵⁷⁸Matâli’, s. 205; Tavâli’, s. 210.

⁵⁷⁹Muhammed b. İsa Ebû İsa et-Tirmizi, el-Câmiu’s-Sahîh Sünenü’t-Tirmizî, Tah: Ahmet Muhammed Şâkir vd., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts, Fiten, 48. (Bu eser bundan sonra “et-Tirmizi” daha sonra kitap adı ve bab numarası şeklinde yazılacaktır.)

⁵⁸⁰İsfehânî Şerhi olan Matâli’in farklı nüshalarında raşit halifeler sayılırken, bir nüshada ilk dört halife, elimizdeki nüshada Hz. Hasan eklenerek beş halife, diğer bir nüsha da Hz. Hüseyin de eklenerek altı tane raşit halife ismi zikredilir. (Edvin E Calverley, James Pullock, a.g.e, C. II, s. 988, 95. dipnot.)

⁵⁸¹Muhammed b. Abdullah Ebu Abdullah el-Hâkim, en-Nisaburî, el-Müstedrek alâ Sahîheyne, Tah: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, Kitâbu’l-Hicret, Hadis no:4284.

siyâsî sebeplerle belli bir süre ile sınırlandırılması ihtiyacı duyulduğu, bunun da peygamberin ağzından söyletildiği kanaati oluşmuştur.⁵⁸²

Bilindiği üzere hilafet, meşruiyeti meselesinde, halifeliğin asıl sahibinin Hz. Ali olduğu, öncekilerin, O'nun bu hakkını gasp ettikleri şeklinde Şîî görüşü ve ilk dört halifenin hilafetini, tarihe uygun olarak meşru kabul eden Ehl-i Sünnet görüşü olmak üzere, temelde iki görüş vardır. Hz. Ali'den önceki halifeleri itham eden Şîî gelenek karşısında, Ehl-i Sünnet geleneği, olanı meşrulaştırmak için elinden geleni yapmıştır.⁵⁸³

Tüm bunlara göre müellifimiz tarafından otuz yıl hadisinin sorgulanmadan doğru olarak kabul edilerek kelâm kitabına alınması, hilafet konusunda hem Şîî düşünceye hem de Emevî siyasetine ve dolaylı olarak Cebriyye'ye verilen bir cevap niteliğindedir. Diğer taraftan el-Beyzâvî'nin bir adım daha öte giderek, bu hadisi delâilü'n-nübüvveye delil getirmesi, mensubu bulunduğu kelâmî ekolü, çok sıkı takip ettiğini göstermektedir.

Diğer örnek de peygamberimizin, Ammâr b. Yasir'e "Seni âsî bir topluluk öldürecek" diyerek gelecekte haber vermesi ve Ammâr b. Yâsir'in Peygamberimizden çok sonra Sıffin savaşında azgın bir topluluk, yani Muâviye taraftarlarınca öldürülmesi, yine onun hadislerinde gösterdiği mucizelerdendir.⁵⁸⁴

el-Beyzâvî ve el-İsfehânî'nin bu olayı anlatırken, Muâviye için dolaylı yoldan "azgın" sıfatını kullandığını görüyoruz. Mürcie ve peşinden Ehl-i Sünnet âlimleri arasında, yönetime gelme meşrûiyetini tartışmadan, yöneticilere meşrûiyet kazandırma gayretinin ortak ve geleneksel bir tavır olduğu bilinmektedir. Gerek el-Beyzâvî'nin gerekse el-İsfehânî'nin Muâviye ve taraftarlarına "azgın" demesinin, Ehl-i Sünnet kelâmında hem sahabenin fazileti konusu bağlamında, hem de zalim hükümdara itaat meselesi bağlamında değerlendirilmesi gereken bir konu olduğunu düşünüyoruz. Müellifimizin bu tavrı, hem sahabenin fazileti hem de zalim hükümdara itaat meselesinde Ehl-i Sünnet'in genel tavrına aykırı bir tavidir.

Müellifimize göre, onun hadislerinde gösterdiği mucizelerden biri de, Bedir Savaşı sonrasında amcası Abbas'la konuştuklarıdır. Amcası Abbas Bedir Savaşında

⁵⁸²İlyas Canikli, *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*, Ankara Ün. SBE (Doktora Tezi) Ankara 2004, ss. 126,132.

⁵⁸³Muhammed b. Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 2001, s. 455.

⁵⁸⁴*Tavâli*, ss. 211-212; *Matâli*, s. 205.

daha müslüman olmamıştı. Savaş sonunda, esir edilip, Medîne'ye götürüldü. Peygamber efendimiz, kendisinden kendisi ve kardeşinin oğlu Ukayl b. Ebû Tâlib için, kurtuluş akçesi ödemesini istedi. Amcası da kendisinin Müslüman olduğunu, Kureyşlilerin kendisini zorla Bedir'e getirdiğini söyledi. Peygamberimiz de Müslümanlığını Allah Teâlâ'nın bildiğini, eğer doğru söylüyorsa Allah'ın ona ecrini vereceğini, ama kurtuluş akçesi ödemesi gerektiğini söyledi. Bunun üzerine amcası, yanında 800 dirhemden başka parasının olmadığını, fakir olduğunu söyledi. Bunun üzerine peygamberimiz, “Yâ Abbâs, o altınları niçin söylemiyorsun?” diye sordu. Amcası Abbas da “Hangi altınları?” diye sordu. Peygamberimiz de “Hani sen Mekke'den çıkacağın gün, hanımın Hâris'in kızı Ümmü'l-Fadl'a verdiğin altınlar? Onları verirken, yanınızda sizden başka kimse yoktu. Sen, Ümmü'l-Fadl'a, “Bu seferde başıma ne geleceğini bilmiyorum. Eğer bir felâkete düşer olup da dönemezsem, şu kadarı senindir. Şu kadarı Fadl içindir. Şu kadarı Abdullah içindir. Şu kadarı Ubeydullah içindir. Şu kadarı da Kusem içindir” dediğin altınlar?” diye sorarak amcasının varlığını sakladığı altınları, (karısına verirken kimsenin görüp bilmemesine rağmen) bilmiştir. Bu olay üzerine amcası Abbas “bunu karım ve benden başka kimse bilmiyordu” diyerek bunun mucize olduğunu anlayarak, Ukayl b. Ebû Tâlib ile beraber iman etmiştir.⁵⁸⁵ İşte bu hâdise, onun, gaibden verdiği bilgilere dair bir örnektir.⁵⁸⁶

Peygamberimizin, Habeş kralı Necâşi'nin ölümünü, öldüğü gün, ashabına duyurması onun gerçekleşmeden önce bildirdiği gaybî olaylara dair bir örnektir. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiğine göre, ölümünün gerçekleştiği gün, ashabına Necâşi'nin vefatını haber vererek onlara, “kardeşiniz Necâşi'nin cenaze namazını kılınız” diyerek, ashabıyla dışarı çıkıp musallaya gelerek, gıyâbî cenaze namazı kılmış, dört kez tekbir almıştır.⁵⁸⁷ Bu olaydan sonra da, vefat haberi ulaşmıştır.⁵⁸⁸

Bir örnek de, Bağdat yağmasını önceden bildirmesidir: “Ümmetimden bir kısım insanlar Dicle denin bir nehir yanında, Basra denin geniş bir düzlüğe inerler. Nehrin üzerinde bir köprü vardır. Oranın halkı kısa zamanda çoğalır ve muhacirlerin (Müslümanların) beldelerinden biri olur. Ahir zamanda geniş yüzlü, ufak gözlü olan

⁵⁸⁵el-Buhârî, Cihâd, 172.

⁵⁸⁶Tavâli', s. 212; Matâli', s. 205.

⁵⁸⁷Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-Sahih el-Müsemmâ Sahihu Müslim*, Tah: Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ts., Cenâiz 22.

⁵⁸⁸Tavâli', s. 212; Matâli', s. 205.

Benî Kantûra onlarla savaşmak için gelip nehir kenarına inerler. Bundan böyle halkı üç fırkaya ayırılır: Birinci fırka sığır ve kır develerinin peşlerine takılıp ziraat hayatına dönerek helâk olurlar. İkincisi, nefislerinin kurtuluşunu esas alırlar ve Benî Kantûra ile sulh yolunu tutarlar. Böylece küfre düşerler. Üçüncü fırka da çocuklarını geride bırakıp onlarla savaşır. İşte bunlar şehit olurlar.”⁵⁸⁹ Hadisteki Basra şehiriyle Bağdat'ın kastedildiği, Dicle Nehri'nin hadiste bahsi geçen kıyı olduğu, köprüünün de Bağdat'ın ortasında mevcut olduğu, Benî Kantûra ile Türklerin kastedildiği şeklinde yorumlar yapılmıştır. Şehir halkının ayrılacağı üç fırka ile ilgili şunlar söylenir: Birinci grup için anlatılan “sığırların ve kır develerinin kuyruklarını yakalarlar” sözüyle, “savaştan kaçınarak can ve mallarını kurtarmayı düşünürler ve sığırlarının peşine düşerek kırlara, çöllere çekilirler. Ancak oralar da helak olurlar” demek istenmiştir. İkinci grup olan nefislerini esas alıp küfre düşen fırkadan kasıt, Benî Kantûra ile anlaşmak isteyenlerdir. Bunlar anlaşacaklardır ama bunu dinlerinden, sünnetten, kişiliklerinden fedakârlıkla yapabilecektir. Bu ise, helâkın bir başka çeşitidir. Üçüncü grup, ailesini arkada bırakarak Benî Kantûra'ya karşı, mertçe savaşanlardan oluşur. Bunlar, Peygamberimizin sevip takdir ettikleridir. Çünkü bunların ölmeleri durumunda şehit olacaklarını haber vermektedir.⁵⁹⁰

Bu konudaki diğer bir örnek de, Peygamberimizin Busra⁵⁹¹ yangınına önceden bilmesidir. Hadis-i şerîf şöyledir: “Hicaz'da ateş zuhûr etmeyince, kıyamet kopmaz. Hicaz arâzîsinden bir ateş çıkacak ve bu ateş, Şam civarındaki, Busra beldesinde bulunan develerin boyunlarını aydınlatacaktır.”⁵⁹² Gerçekten de 654 yılında Hicazda bir yangın çıkmış ve bu yangın Busra şehrinden izlenmiştir.⁵⁹³

3) Peygamberimize inanmamızı sağlayan üçüncü sebep de, onun ümmî iken kısa sürede, siyaset, ahlâk, hikmet, Allah'ın zât, sıfat ve isimleri ile ilgili bilgileri, kısacası hem aklî hem de naklî ilimler alanında yüksek bilgi seviyesine ulaşmasıdır. O bu

⁵⁸⁹ Ahmet b. Hanbel Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmam Ahmet b. Hanbel*, Müessesetü Kutuba, Baskı yy, ts, C. V, s. 44.

⁵⁹⁰ *Matâli*, s. 205.

⁵⁹¹ Peygamberimizin peygamber olmadan önce iki defa gittiği tarihi bir Suriye şehridir. Suriye'nin güneyinde, Yermük Nehri'nin kaynağına yakın bir yerde, Cebel-i Duruz'un (Cebel-i Arab) batı yamacında, denizden 850 m. yükseklikte verimli bir ovada kurulmuş, bugünkü Ürdün-Suriye sınırının 30 km. kadar kuzeyinde, bağlı bulunduğu Der'a'-nın 41 km. güneydoğusunda ve Şam'ın 141 km. güneyinde yer alır.

⁵⁹² Ahmet b. Hanbel, C. II s. 8.

⁵⁹³ *Matâli*, s. 205; *Tavâli*, s. 212.

mertebeye ulaşırken, herhangi bir eğitim-öğretimden geçmemiş, hiçbir ilim adamıyla bir araya gelmemiş, şam'a, ticaret için gençliğinde yaptığı iki yolculuk haricinde, hiçbir yolculukta bulunmamıştır. Daha önce ilmî bir faaliyeti olmadığı gibi, memleketinde ilim erbabı kimse de yoktu. İlim beldelerinde de hiç bulunmamıştı. Buna rağmen kısa zamanda kazandığı bilgelik, onun nübüvveti hususunda en önemli delillerden biri olmuştur.⁵⁹⁴

el-Beyzâvî'nin, peygamberimizin mucizeleri olarak kabul ettiği olaylar Ayın ikiye ayrılması, taşın peygamberimizi selamlaması, peygamberimizin parmaklarının arasından suyun fişkırması, peygamberimizin hutbe okuduğu sırada hurma kütüğünün inlemesi, devenin peygamberimize çok çalıştırıldığına dair şikâyette bulunması, zehirli koç etinin şahitliği olaylarıdır.⁵⁹⁵

Müellifimiz, peygamberimizin bu mucizleri hakkında güvenilir rivayetler bulunduğunu söylemiş ama bu rivayetlerin neler olduğunu zikretmemiştir. Biz peygamberin bu mucizeleri ile ilgili meşhur rivayetleri zikretmeyi konunun anlaşılması açısından gerekli görüyoruz.

Ayın parçalanması hakkında meşhur bir hadis, İbni Mesûd tarafından şöyle rivayet edilmiştir: "Peygamber devrinde ay iki parçaya bölündü, bir parçası dağın üstünde, bir parçası da dağın arkasında göründü. Rasûlullah da şâhit olun dedi"⁵⁹⁶

Ayın yarılması olayı, hakkındaki rivayetler "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı" mealindeki Kamer Sûresinin ilk âyeti ile desteklenerek çok meşhur olmuştur. Ancak bu konudaki rivayetler oldukça sınırlı olup el-Buhârî, bu konu ile ilgili olarak sadece dört rivayet nakletmektedir. Peygamberlik iddiasında en önemli hususlardan biri olan mucize meselesinde sınırlı sayıda rivayet olması, bu rivayetlerin sıhhati hakkında şüphe uyandırmaktadır. Çünkü peygamberlik hakkındaki en önemli deliller olan mucizelerin çok sayıda râvisinin olması beklenir. Birçok kişinin görmesi gereken bir hadiseyi birkaç kişinin gördüğünün iddia edilmesinin ise mevzû hadislerin işaretlerinden biri olduđu⁵⁹⁷ bilinmektedir. Ayrıca, Furkan Sûresi 25, Rahman Sûresi 37, Hâkka Sûresi 16. ve

⁵⁹⁴ *Matâli* ', s. 206.

⁵⁹⁵ *Matâli* ', s. 206; *Tavâli* ', s. 212; *el-Mevâkıf*, ss. 355-356; Nureddîn es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-dîn*, Tah: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiyye 1969, s. 92.

⁵⁹⁶ el-Buhârî, *Menâkıb*, 27, 28; *Matâli* ', ss. 205; el-İcî, *el-Mevâkıf*, ss. 355-356; Ayrıca, konuyla ilgili Kamer Suresi, 54/1. ayette "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı" buyrulmaktadır.

⁵⁹⁷ M.Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, DİB Yay, No:173, Ankara ts, s. 180.

İnşikak Sûresi 1. âyetteki “yarılma” olarak tercüme edilen fiillerin “şakka” fiilinin türevleri olduğu ve bunların mâzi sîgasında olmasına rağmen meallerde gelecek zaman şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Kur’an’ın bütünlüğü dikkate alınarak bu âyetler nasıl “o gün yarılr” gibi gelecek zaman şeklinde tercüme ediliyorsa, Kamer Suresinin ilk âyetinin de bu şekilde tercüme edilmesinin olanaksız olmadığı bilinmelidir. Dolayısı ile bu rivayetler ve ilgili âyetin böyle bir mucizeye delâlet etmeyebileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Taşın peygamberimizi selamlaması ile ilgili Câbir b. Semre’nin rivayetine göre Peygamberimiz: “Ben Mekke’de bir taş bilirim ki, o taş ben peygamber olarak gönderilmeden önce bana selam verirdi.” buyurmuştur.⁵⁹⁸

Peygamberimizin parmaklarının arasından suyun fışkırması ile ilgili Cabir b. Abdullah (a.s) şöyle bir rivayette bulunmuştur: “Hudeybiye gününde insanlar susamışlardı. Resûlullah’ın önünde bir ibrik vardı ve o ibrikteki suyla abdest aldığı sırada, orada bulunanlar O’na doğru gitmişlerdi. (“Size ne oluyor!” diye sorunca) Resûlullah’a: “Yanımızda, senin ibriğindeki başka ne abdest alacağımız, ne de içeceğimiz su var!” dediler. Bunun üzerine, Allah resulü elini ibriğin içine koydu ve hemen kaynaklardan kaynar gibi, parmaklarının arasından su akmaya başladı. O sudan hem su içtik, hem de abdest aldık.” Cabir b. Abdullah’a: “O zaman siz kaç kişi idiniz?” diye soruldu. Cabir: “Yüz bin kişi olsak, o su hepimize yeterdi, ama biz on beş yüz kişi (yani bin beş yüz) idik!” dedi.⁵⁹⁹

Hurma kütüğünün inleyip ağlaması konusunda, Cabir b. Abdullah (a.s) şöyle bir rivayette bulunmuştur: “Peygamberimiz, hutbesini okurken bir mescidin direklerinden olan, bir hurma kütüğüne dayanırdı. Kendisi için minber yapılıncaya, hurma kütüğüne dayanmayı bıraktı ve yeni minberi kullanmaya başladı. Minber üzerine çıkıp, hutbesini okumaya başlayınca o hurma kütüğü, bir erkek çocuğunun inlemesi gibi öyle bir feryad etti ki, az kalsın yarılacaktı. Peygamberimiz de bunun üzerine minberden inerek hurma

⁵⁹⁸Müslim, Fedâil, 2.

⁵⁹⁹el-Buhârî, Menâkıb, 25; Meğâzî, 35.

kütüğünün yanına geldi ve ona sarıldı. Bunun üzerine, erkek çocuğunun inlemesi gibi inleyen kütük sessizleşti.”⁶⁰⁰

Devenin peygamberimize şikâyeti ile ilgili olarak da Ya’le b. Merre es-Sakafî’nin, bu konuda şöyle bir rivayeti vardır: “Peygamberimizle beraber seyahat ederken, üç ilginç şeye şahit oldum. Yürüdüğümüz esnada su taşıyan bir deve gördük. Deve, peygamberimizi görünce boynunu uzatıp, sesli bir şekilde homurdanmaya başladı. Bunun üzerine peygamberimiz durdu ve “Bu devenin sahibi nerede?” diye sordu. Devenin sahibi geldi. Peygamberimiz ona “Deveyi bana sat” dedi. Adam, “Ya Resulullah, onu sana bedava veririm. Ancak ailemin bu deveden başka geçimini sağlayacağı bir malı yok.” dedi. Peygamberimiz de adama, “Eğer durum senin söylediğin gibiyse, niçin bu hayvana iyi bakmıyorsun? Bu hayvan, çok çalıştırılmasına rağmen, yetersiz beslendiğinden şikâyet etmektedir. Bununla ilgilen ve bakımını daha iyi yap!” dedi. Bunun üzerine deve homurtuyu kesti ve boynunu öne doğru eğdi.”⁶⁰¹

Zehirli etin şahitliği ile ilgili olarak, Câbir b. Abdullah’ın anlattıkları şöyledir: “Hayberli Yahudi bir kadın, ateşte kızartılmış bir koyuna zehir koydu. Sonra da onu yemesi için Peygamberimize hediye etti. Peygamberimiz koyunun bir budunu aldı ve ondan biraz yedi. Peygamberimizle beraber, sahabeden bir kısım insanlar da yemişti. Sonra peygamberimiz onlara “Ellerinizi kaldırın ve yemeyi bırakın” dedi. Yahudi kadına haber gönderip çağırdı ve ona “Sen, bu koyun etine zehir mi koydun? diye sordu. Kadın da: “Sana kim bunu haber verdi?” diye sordu. Peygamberimiz de, elindeki hayvan budunu göstererek “Şu elimdeki et haber verdi” dedi. Kadın ise “Evet” diye cevap verdi. Efendimiz O’na “Neden böyle bir şey yaptın? Bununla neyi amaçladın?” diye sordu. Kadın da cevaben “Eğer sen peygambersen, sana zarar vermeyeceğini, değilsen seni öldüreceğini ve senden kurtulacağımızı düşündüm” diyerek cevap verdi. Bu cevap üzerine peygamberimiz, kadını cezalandırmayarak, affetti.”⁶⁰²

Müellifimizin mucize olarak naklettiği rivayetlerin güvenilirliği ile ilgili olarak, rivayetleri tahriç etmeden, herhangi bir değerlendirmede bulunmadan kabul ettiği

⁶⁰⁰el-Buhârî, Cuma, 26.

⁶⁰¹*Matâli*, s. 206; es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye*, s. 92. Burada anlatılan üç ilginç şeyden birincisinin devenin peygamberimizi tanıması, ikincisinin peygamberimizin devenin şikâyetini anlaması, üçüncüsünün de devenin peygamberimizin sahibine yaptığı uyarıyı anlayıp, memnuniyetini hissettirmesi olduğunu düşünüyoruz.

⁶⁰²Ebu Davud, Diyet (6), 4510

görülmektedir. Bu rivayetlerin, tevâtür derecesine ulaşmadığını diğer kelâmcılar gibi⁶⁰³ bilen el-Beyzâvî, bu rivayetlerin geneli hakkında fikir yürüterek, bunların, ortak mânâ tevâtürü ifade ettiğini söylemiştir. Ayrıca bu rivayetlerin “Delâilü'n-Nübüvve” isimli kitaplarda yer aldığını söylemesi, onun bu durumu rivayetlerin güvenilirliği hususunda delil olmasa bile, başka âlimlerin bu rivayetleri kullanmasını bir delil ve destek olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Bazı kelâmcıların ise, bu rivayetlerin sıhhatini bir kenara bırakarak, böyle mucizevî olayların nasıl gerçekleştiğini aklen açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Mesela Mu'tezilî Kâdî Abdulcabbâr, peygamberimizin az bir yemekle kalabalık bir topluluğu doyurduğunu naklettikten sonra, bu olayın nasıl olabileceği sorusuna cevap aramıştır. Ona göre kalabalık bir topluluğun, az yemekle doyması için, yemeğin cüzlerinin artması veya havanın cüzlerinin yemeğe dönüşmesi gerekir. Yine Abdulcabbâr, peygamberimizin bir ağacı çağırması, ağacın ona gelmesi ve tekrar yerine dönmesi şeklinde bir rivayetten bahsederek, bu olayı, peygamberin bir çeşit çekim gücü ile gerçekleştirdiği şeklinde, fizikî kanunları kullanarak⁶⁰⁴ açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Aynı şekilde Kâdî Abdulcabbar, hurma kütüğünün inlemesinin nasıl olabileceğini düşünerek, kütükte mevcut bir delikten havanın geçmesi ile bu sesin çıkıp çıkamayacağına dair değerlendirmelerde de bulunmaktadır.⁶⁰⁵ Aslında olağana aykırı ve akla kapalı bir konu olan mucize meselesini akli kullanarak açıklamaya çalışmak, Mu'tezile mezhebinin akılcılığı ön plana çıkarma gayretlerinin bir tezahürü olarak kabul edilebilir.

el-Beyzâvî'ye göre *“tüm bu mucizelerden dolayı o, bir peygamberdir. Bu şuna benzemektedir: Birisi kendisinin büyük bir kralın elçisi olduğunu söylese ve oradakiler ondan buna dair bir delil istese, o da kralına dönerek “Eğer ben sözümde doğru isem oturduğun makamdan kalk” dese ve kral da makamından kalksa, o kişinin o kralın elçisi olduğu, yalan söylemediği şüphesiz bir şekilde bilinir. Peygamberler için mucizeleri de böyledir.”*⁶⁰⁶

⁶⁰³er-Râzî ve el-Îcî bu rivayetlerin mütevâtir olmadığını kabul etmektedir. er-Râzî, *Muhassal*, s. 208; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 356.

⁶⁰⁴Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 471.

⁶⁰⁵Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, ss. 474.

⁶⁰⁶*Tavâli'*, s. 212.

Görüldüğü üzere müellifimiz, Allah-peygamber arasındaki ilişkiyi mucizeler bağlamında incelerken, görülen âlemden kral-elçi arasındaki ilişkiyi örnek vermiştir. el-Beyzâvî'nin ailesinin uzun yıllar boyunca kadı'l-kudatlık yaptığını, kendisi gibi atalarının da bu görevi icra ettiğini biliyoruz. İcra ettiği bu meslek sebebiyle, özellikle babasının döneminde Salgurlu Atabegleriyle arasının çok iyi olduğunu, yine hocası Muhammed Kûtahtâî'nin sıklıkla dönemin hükümdarları tarafından ziyaret edildiğini, kendi görevinin gereklerinden dolayı, hükümdarla görüştüğünü söyleyebiliriz. Böyle bir delil ile açıklamaya girişmesinin, onun bu yaşantısından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Diğer taraftan onun yaptığı bu benzetmeden hareketle, özellikle Mu'tezile kelâmcılarınca delillendirmede ana metod olarak kullanılan gâibin şahitle istidlâli metodunun, müellifimiz tarafından da kullanıldığını gözden kaçırmamak gerekir.

B) Karakteri açısından yapılacak değerlendirmeler:

el-Beyzâvî'ye göre, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delâlet eden delillerin ikincisi, onun karakteristik özellikleridir. Hayatı boyunca doğruluğa riayet etmesi, ömrü boyunca dünyayı önemsememesi, son derece cömert olması, çok cesur olması, Arapların en fasih ediplerini bile susturacak kadar fasihliği, yaşadığı zorluklara rağmen davet ettiği ilkeler üzerindeki ısrarı, fakire karşı samimi, zengine karşı da gururlu olması gibi mükemmel özellikleri, sadece nebilerde bulunabilir. Karakterindeki bu mükemmel özellikler sayesinde, düşmanları ona yalancılık yaftası yapıştıramadı. Nebilik davasından vazgeçmesi karşılığında, Kureyş ileri gelenlerinin kendisine reislik, büyük miktarlarda mal, zamanın en güzel kızlarıyla evlilik gibi tekliflerini, hiç düşünmeden reddederek, nübüvveti ne kadar hak ettiğini göstermiştir. Tehlike ne kadar büyük olursa olsun, kaçmayı hiç düşünmemesi de, onun üstün cesaretini göstermektedir. Uhud Savaşı ve Huneyn günü gibi şiddetli olayların yaşandığı, insanların kendisine güveninin sarsıldığı zamanlarda bile, kaçmayı bir an düşünmemesi, onun cesaretinin örneklerindedir. Aynı zamanda onda en akıcı konuşan hatipleri ve çöl Araplarını şaşkına çevirecek, en gür sesli konuşmacıları susturacak fesâhat da mevcuttur. Her türlü zahmet ve zorluğa rağmen, İslâm'a davet görevindeki sebat ve azmi, onda açıkça görülebilen bir özelliktir. Bu hususta peygamberimiz "Hiçbir peygamber, benim eziyet çektiğim gibi eziyet çekmemiştir"⁶⁰⁷ buyurarak ancak ulu'l-azm peygamberlerinin

⁶⁰⁷Tirmizî, Kıyamet 34.

sabrettiği gibi, herhangi bir gevşeyip çözülmeye meydan vermeden sabretti. Zenginlere karşı gururlu, fakirlere karşı tevazulu olma özelliği ise, ancak nebilere hâs bir özelliktir.⁶⁰⁸

Görüldüğü üzere müellifimiz, bir karakter tahlili yaparak, delillerden birini onun karakteri ve üstün ahlâkı üzerine inşa etmiştir. Hz. Muhammed'in üstün ahlâkının, onun nübüvvetine delil olup olamayacağı sorusunun cevabı ise bellidir. Zira tarihte yaşamış veya günümüzde yaşayan, yukarıda anlatılan üstün hasletlere sahip peygamber olmayan birçok insan sayılabilir. Müellifimiz ise, yukarıda zikredilen üstün özelliklerin her birinin, tek başına peygamberimizin nübüvvetine delalet etmediğini kabul etmemekle beraber, bu üstün özelliklerin hepsinin birden, nebiler haricinde birisinde gerçekleşmesini mümkün görmeyerek, bize göre isabetsiz bir görüş bildirmiştir. Bize göre güzel hasletler, nebilerde bulunması gereken vasıflardır. Ahlâkında kötü huylar barındıran kişiler, insanları etkileyip, onlara liderlik etmesi için Allah tarafından seçilmiş kişiler olamaz. Ancak, mükemmel ahlâklı her kimsenin de peygamber olması gerekmez.

Ehl-i Sünnet âlimleri, müellifimizin peygamberimizin peygamberliğine dair yukarıda zikrettiği rivayetlerden farklı rivayetler nakletmişlerdir. Peygamberimizin elindeki çakıl taşlarının Allah'ı tesbih etmesi, çağırdığı zaman ağacın gelmesi ve sonra tekrar yerine gitmesi,⁶⁰⁹ bir kurdun peygamberimizin nübüvvetine şahitliği, devenin sahibinin hırsızlık yapmadığına dair şahitliği ve bir bedevî tarafından bağlanan ceylanın, yavrusunu emzirmek için izin istemesi,⁶¹⁰ az bir yemekle kalabalığı doyurması,⁶¹¹ gibi rivayetler buna örnek olarak gösterilebilir.

Gerek Mâturîdî, gerekse Eş'arî kelâmcılar, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delâlet eden delillere, ondan önceki peygamberlerin kitaplarında bulunan Hz. Muhammed'in nübüvveti ile ilgili bilgileri de eklemişlerdir. Ancak, el-Beyzâvî'nin ayrı bir konu başlığı açmadan, Yahudilerin, İslâm'ın kendi dinlerini neshetmediğine dair iddialarını anlattığını görüyoruz.

⁶⁰⁸ *Matâli* ', ss. 206-207; *Tavâli* ', s. 212; es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye*, s. 91.

⁶⁰⁹ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 473; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm* s. 202.

⁶¹⁰ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 356.

⁶¹¹ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm* s. 202; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 356; er-Râzî, peygamberimizin az bir yemekle kalabalığı doyurmasına dair hadisin mütevatir ve sahih olmadığını söylemektedir. er-Râzî, *Muhassal*, s. 208.

Müellifimiz el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, Yahudiler, Hz. Muhammed'in gerçekten bir peygamber olması ve getirdiği haberlerin hepsinin doğru olması durumunda, Hz. Mûsa'nın (a.s) şerîatının nesh edilmiş olması gerektiğini söyleyerek, buna karşı çıkmışlardır. Yahudilere göre bu durumda Allah, Hz. Musa'nın şerîatını gönderdiğinde, gönderdiklerinin içinde "bu şerîat falan kişinin peygamber olacağı zamana kadar geçerlidir" şeklinde bir ifade olurdu. Tevrat'ta böyle bir bilgi olmadığına göre, Yahudiliğin neshi söz konusu değildir.⁶¹²

el-Beyzâvî, Yahudilerin Tevrat'ın neshedilmediğine dair istidlâlleri hususunda, onların Hz. Musa'nın şerîatının içinde neshe dair açık bir ifade varsa, bunun mütevâtir olarak nakledilip şöhret bulacağı ve Yahudiliğin dînî esasları gibi olacağı düşüncelerini nakletmektedir. Yahudilere göre bu mesele, ihmal edilecek bir mesele olmayıp, sonraki nesillere nakledilmesi gereken önemli bir meseledir. Ayrıca, neshe dair böyle bir bilgi olması durumunda, Hz. Musa'nın şerîatinin, Hz. İsa'nın şerîatinin gönderilmesi ile Hz. İsa'nın şerîatinin de, Hz. Muhammed'in şerîatinin gönderilmesi ile neshedilmesi bilgisi, insanlar arasında bilinen genel, zarurî bir bilgi olurdu.⁶¹³

el-İsfehânî'nin bildirdiğine göre, Yahudiler, "böyle bir nesih durumu olsa idi, bu neshe itiraz eden birine, yeni gelen şerîat tarafından, şüpheye yer olmayacak şekilde cevap verilir ve susturulurdu" diyerek itiraz etmişlerdir. Yine onlara göre, böyle bir nesih durumu, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliklerine dair en önemli delil konumunda olurdu. Bu da, o din mensuplarınca sürekli dillendirilirdi.⁶¹⁴

el-İsfehânî'nin, Yahudilerin ağzından, Hz. Musa'nın şerîatının içinde neshe dair açık bir ifade olmamasını değerlendirmeye devam ettiğini görüyoruz. O'na göre neshe dair açık bir ifade yoksa Hz. Musa'nın şerîati, kıyamet gününe kadar geçerli olur, bu durumda, neshin iptali gerekir. Eğer Allah, Hz. Musa'nın şerîatını ebediyen geçerli kılmışsa, sonra yeni peygamberlerin gelip eski dinleri nesih iddiasında bulunursa bu, Allah'ı yalancılıkla itham etmektir. Yalancılık da Allah'a yakıştırılmaz. Eğer Hz. Musa'nın şerîatinin ebediyen süreceğine dair bir hüküm var, ama metinde bu ebedilik bulunamıyorsa, gerçeğin gizlenerek silinmiş olması, vereceği cezalar ve mükâfatlar konusundaki ifadelerinin de kaldırılmış olması ihtimali söz konusudur. İttifak ile bu da

⁶¹²*Tavâli*, ss. 213-214; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhtasar*, s. 270.

⁶¹³*Tavâli*, s. 214.

⁶¹⁴*Matâli*, s. 208.

batıldır. Yine Yahudiler, Müslümanların iddia ettiği gibi, Allah'ın Hz. Musa'nın şeriatinin geçerli olduğuna dair haber vermesinden sonra, (İslâm'ın neshi sebebi ile) Hz. Musa'nın şeriatı ebedi olarak geçerli olmuyorsa, neden Hz. Muhammed'in şeriatı ebedi olarak geçerli olsun ki? diyerek itiraz etmişlerdir.⁶¹⁵ Burada Yahudilerin, Müslümanların Tevrat hakkındaki iddialarının aynısını, Kur'an için dillendirerek, biri hakkında geçerli olacak iddianın, diğeri hakkında da geçerli olacağı şeklinde argüman öne sürdüğünü görüyoruz.

Müellifimiz el-Beyzâvî, Yahudilerin yukarıdaki istidlâllerine Allah'ın, Hz. Musa'nın şeriatinin neshine dair haberleri icmâlî ve üstü kapalı olarak Tevrat'ta işaret ettiğini, ancak şeriatinin geçerli olacağı süreyi ve neshedileceği zamanı açıklamadığını söyleyerek cevap vermektedir. O'na göre, Hz. Musa'nın dininin asıllarını nakletmeye sevk eden hususlar, neshi ile ilgili ifadeleri nakletmeye sevk etmemiştir. Ayrıca, onun şeriatinin devamına dair olan ifadeler, kesin ifadeler değil kapalı ifadelerdi. Bu ifadelerin kapalı ifadeler olması ise, neshi imkânsız kılmaz.⁶¹⁶

İslâmiyet'in gelişi ile Yahudilik ve Hristiyanlığın geçerliliğini yitirdiği iddiası Müslümanların savunduğu bir durumdur. İslâm kelâmcıları, kitaplarında Yahudiliğin, İslâm tarafından nesh edildiğine dair bahisler açarak bunu ele almışlar, ancak Hristiyanlığı aynı şekilde nesih açısından ele almamışlardır. Bize göre bunun sebebi, Hristiyanlığın batıl bir din olduğu gerçeğinin, teslis akidesini ele almakla ortaya konulabilmesine rağmen, Yahudilik için aynı durumun geçerli olmamasıdır. Çünkü Yahudilik tek tanrılı bir din olup, tevhidi savunmaktadır. Bu durumda konu nesih meselesi açısından ele alınarak, Yahudiliğin geçerliliğini yitirmiş bir din olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. el-Beyzâvî'nin de aynı sebepten dolayı (örnek metinler zikretmeden) Tevrat'ın nesh edildiğine dair bilgilerin, muğlak olarak Tevrat'ta bulunduğunu söylemesine rağmen, İslâm'ın Hristiyanlığı neshi ile ilgili hiçbir şey söylemediğini düşünmekteyiz.

⁶¹⁵*Matâli*, s. 209.

⁶¹⁶*Tavâli*, s. 214.

1.4. Peygamberlerin Günah İşlememeleri:

Kelâm âlimlerinin çoğu, peygamberlerin küfür ve günah işlemek hususunda masum oldukları üzere ittifak etmişlerdir.⁶¹⁷ Hâricîlerden Fudayliyye mezhebi, peygamberlerin günah işlemelerine cevaz vermişlerdir. Şia ise, takiyye amaçlı olması şartıyla küfrü câiz, hatta vacip görmüştür. Bunlara göre kişinin kendisini tehlikeye atması haramdır. Bu görüş, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından eleştirilerek, yanlış bulunmuştur. Ehl-i Sünnet'e göre takiyye câiz olsaydı, İslâm davasının ilk yıllarında takiyyeye izin verilirdi. Bu durumda da din, gizli kalır yayılamazdı. Haşeviyye'nin bir kısmı ise, büyük günahı peygamber için câiz görürken, bir kısmı da sadece küçük günahları câiz görmüştür.⁶¹⁸

Şîî kelâm kitaplarında, peygamberlerin masumiyetine imâmların masumiyetinin de eklenecek, konunun “İsmetü'l-Enbiyâ ve'l-Evsıyâ” başlığı altında ele alındığını görmekteyiz. İsnâaşeriyye İmâmiyye Şiası nebilerin, resullerin, meleklerin, imâmların masum ve her türlü kirlilik açısından temiz olduğunu söylemiştir. Onlar, ister büyük isterse küçük olsun, günah işlemezler. Allah'ın emrine karşı gelmez, emrettiğini yaparlar. Onlar tüm kâmil ve tam sıfatlarla mevsuftur. Kim, onlardan ismet sıfatını nefyederse, câhildir ve bu cehlinden dolayı kâfir olur. Peygamberlerin ismetinden maksat ise üç tanedir. İlki vahiyle ilgili konulardaki ismet, ikincisi risâlet ve tebliğdeki ismet, üçüncüsü ise günahla ilgili ismettir. İsnâaşeriyye imâmiyyesine göre Kur'an, nebilerin bu üç ismet türünün üçünü de kabul eder. Onlara göre, “İşte o peygamberler, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir”⁶¹⁹ âyeti bunun açık bir delilidir. Çünkü her günah dalâlettir ve Allah'ın resulünün, dalâlette olması kabul edilemez, onun hidâyette olması gerekir. Hidâyete ise, masumiyeti gerektirir.⁶²⁰

Mu'tezile'ye göre; günahkâr bir peygamber göndermekle, peygamber göndermekteki maksat hâsıl olmaz. Diğer taraftan, büyük günah işleyen bir peygamberin, şerîatın gereklerini yerine getirmesi bir tarafa, putlara tapmak gibi küfür gerektiren bir fiili işlemeyeceğini kimse garanti edemez. İnsanları iyiye, güzele, maslahat sağlayan işlere çağırın peygamberin, bir öğretici olarak da, kendi yaşantısında

⁶¹⁷el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 358.

⁶¹⁸er-Râzî, *Muhassal*, s. 219; *Tavâli*, s. 214.

⁶¹⁹En'am, 6/90.

⁶²⁰Âyetullah Hacı Seyyid İbrahim el-Müsûvî ez-Zencânî en-Necefî, *Akâidu'l-İmâmiyyeti'l-İsnâaşeriyye*, Müessesetü'l-Vefâ, Kum 1982, ss. 157-158.

maslahatını bilmeyen birisi olarak, çağırıldığı davete aykırı işler yapması uygun değildir.⁶²¹

el-İcî'ye göre ise ümmet, peygamberlerin ismet sıfatının olduğu konusunda icma etmiştir. Ancak, Hâricîlerden Ezârika ve Şia bu icmanın dışında kalmışlardır. Ezârika, peygamberlerin günah işlemesine cevaz vermiştir. Şia ise, bu sıfatı peygamberler için şart koşmakla beraber, düşmanların çok olması, davetin zaafa uğraması durumu söz konusu olduğunda, davetin ilk yıllarında takiyye yaparak, günah işlemeye cevaz verdiler. Peygamberliklerinden öncesinde ise, günah işlemeleri imkânsız değildir.⁶²²

Mu'tezile ise, peygamberlerin, peygamberlik geldikten sonra günah işlemelerini aklen imkânsız olarak değerlendirmiştir. Peygamberlerin yanlışlıkla büyük günah işlemelerini mümkün görmüşlerdir. Kasten küçük günah işlemeyi ise mümkün görürler. Ebû Ali el-Cubbâî ise, bunu kabul etmemiştir. Yanlışlıkla küçük günah işlemeleri, Mu'tezile'nin icması ile mümkündür. Ancak bir lokmalık yemeği veya bir buğday tanesini çalmak gibi, ortaya çıktığında yaparı rezil edecek tarzdeki günahları bunun dışında kabul etmişlerdir. Peygamberliklerinden öncesinde ise, büyük günah işlemeleri imkânsız değildir.⁶²³

Kanaatimize göre Mu'tezile'nin bu görüşü, onların husun-kubuhun aklî oluşu ve salah-aslahı riayetinin Allah üzerine vâcib olmasıyla yakından ilgilidir. Peygamberlerin kasten büyük günah işlemesi, insanların nazarında kendilerinin değerini düşürür ve toplumdaki saygınlıklarını yitirmelerine sebep olur. İnsanları kendilerinden uzaklaştırır. Bu da ilâhî tebliğin aksamasına sebep olur. Bu durum ise, Allah'ın isteğine ve akla aykırı bir durumdur. Diğer taraftan Mu'tezile'nin salah-aslah görüşü paralelinde, peygamberler açısından aslah olanı isteme durumunda olan Allah'ın, onları uyararak büyük günahlardan koruması gerekir.

Maturîdîlere göre de; peygamberlerin bilerek günah işlemeleri câiz değildir. Günah işleme hususunda masumdurlar. Çünkü peygamberlerin günah işlemeleri onların gönderilmelerindeki maksada aykırıdır. Ayrıca onların günah işlemeleri insanların etrafından dağılmalarına, duydukları sevginin nefrete ve muhalefete dönüşmesine sebep

⁶²¹Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl(et-Tenebbüvât ve'l-Mu'cizât)*, C. XV. Tah: Mahmud Muhammed Kâsım, Bask. Yy, ts, ss. 200-203.

⁶²²el-İcî, *el-Mevâkıf*, ss. 358-359.

⁶²³el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 359.

olur. Nübüvvetlerinden önce günah işlemeleri ise mümkündür. Hz. Âdem'in yasak ağacın meyvesini yemesi, Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi öldürmesi nübüvvetlerinden önce vuku bulmuş, hata kabilinden günahlardır. Nübüvvetlerinden sonra peygamberlerden sadır olan “zelle” denilen küçük günahlar, sehven ve unutkanlık neticesinde işlenmiş olan ve evlâ olanı terk etmek kabilinden günahlardır. Allah, peygamberlerin şanlarını yüceltmek mertebelerinin yüksekliğini anlatmak ve masumiyetleri hususunda mübâlağa için, onlardan sadır olan bu zelleleri, günah şeklinde tabir etmiştir.⁶²⁴

el-Beyzâvî de dâhil Eş'arîler, peygamberlerin büyük günah işlemelerini kesinlikle reddederek, küçük günahların ise yanlışlıkla işlenebileceğini söylemişlerdir. Eş'arîlerin bu konudaki delilleri, “hemen o'na tabi olun”⁶²⁵ âyetidir. Bu âyete göre, eğer peygamberlerin günah işlemeleri câiz olsaydı, peygamberlerden hemen sonra Müslümanların da günah işlemesi gerekecekti. Ayrıca, peygamber hanımları için “Ey peygamberin hanımları! Sizden kim açık bir günah işlerse, onun için azab ikiye katlanır”⁶²⁶ buyrulmakta olduğu gibi, peygamberlere de günah işlemeleri durumunda en şiddetli azap vâdedilmiştir. Kölelere göre hürlerin cezalarının daha şiddetli olması da bu kabildendir. Peygamberler günah işlemek sûretiyle, Şeytan'ın istediği şeyi yapmış olmalarından dolayı, Şeytan'ın tâifesinden olurlar. “Şeytan'ın taifesi hüsrâna uğrayanların ta kendisi değil midir?”⁶²⁷ âyeti de günahkâr peygamberlerin düşeceği durumu açıklamaktadır. “Size bir fâsık haber getirdiğinde araştırın ...”⁶²⁸ âyetine göre de, bu durumdaki peygamberlerin şahitlikleri kabul edilmez, eleştirilirler ve cezalandırılırlar. Oysa ki, Allah bu hususta “Allah'a ve resulüne eziyet edenleri, Allah bu dünyada ve ahirette lanetlemiştir”⁶²⁹ buyurmaktadır.⁶³⁰

Kur'an'daki “Allah seni affetsin”⁶³¹ ve “Allah'ın senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetmesi için ...”⁶³² mealindeki âyetlere gelince buradaki “günah” kelimesi, “evlâ olanı terk etmek” anlamında anlaşılmalıdır. Günah işleyen peygamber, peygamberlikten uzaklaştırılır. Çünkü günahkâr, zâlimdir. Zâlim ise, “Rabbi,

⁶²⁴Mehmet Vehbî, *el-Akâidü'l-Hayriyye*, s. 55.

⁶²⁵En'am, 6/153, 155.

⁶²⁶Ahzâb, 33/30.

⁶²⁷Mücadele, 58/19.

⁶²⁸Huccurât, 49/6.

⁶²⁹Ahzâb, 33/57.

⁶³⁰*Matâli*, s. 209-210; *Tavâli*, ss. 214-215.

⁶³¹Tevbe, 9/43.

⁶³²Fetih, 48/2.

(İbrahim'e) şöyle buyurmuştu: 'Ben seni insanlara önder yapacağım.' İbrahim de 'soyumdan da (önder yap) ya Rabbi!' demişti. Bunun üzerine Rabbi 'benim ahdim (görev vermem) zâlimleri kapsamaz' demişti"⁶³³ âyeti gereğince nübüvvet ahbine müstehak olamaz. Burada kastedilen imâmet ahdi değil, peygamberlik ahdidir. Çünkü Allah, "seni insanlara imâm (önder) yapacağım." derken, "seni insanlara peygamber yapacağım." demek istemiştir. Bu durumda uygun yorum ise, günah işleyenlerin peygamberlik görevini alamayacağı şeklindedir.⁶³⁴

Ehl-i Sünnet geleneğine uygun olarak peygamberlerin kasten günah işlemeyeceklerine inanan el-Beyzâvî, bazı peygamberlerin günah işledikleri iddialarını inceleyerek, bunlarla ilgili bazı te'villerde bulunmuştur. Peygamberlerin ismet sıfatına sahip olmaları gerektiği düşüncesiyle ilgili âyetleri te'vile tabi tutma işinde müellifimiz yalnız olmayıp birçok âlimin aynı şeyi yaptığını söyleyebiliriz. Bu konuda en güzel örnek er-Râzî'dir. Konu üzerine "İsmetü'l-Enbiyâ" adında husûsî bir kitap da kaleme alan er-Râzî, bu eserinde, peygamberlerin günahsız olmalarını ispat için, birtakım açıklamalara girişmiştir.

el-Beyzâvî'ye göre, Hz. Âdem ile ilgili olarak, "Bunun üzerine onlar (Hz. Âdem ve Havva) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı. Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi"⁶³⁵ âyetinde ifade edildiği gibi, Hz. Âdem'in günah işlemesi ittifakla sabittir. Ancak, işlediği günah, Allah'ın onu seçip peygamber yapmasından öncedir. el-Beyzâvî'ye göre günah işlediğinde henüz bir insan topluluğu olmadığı için, hem peygamberlik hem de imâmet yoktu. Müellifimize göre, Hz. Âdem'in peygamber olarak seçilmesi, günah işleyip tövbe etmesinden sonradır.⁶³⁶

er-Râzî de aynı konu ile ilgili olarak Hz. Âdem hakkında ayrıntılı bir açıklamaya girişmiştir. Karşıt görüşte olanların, konu ile ilgili iddialarını ve er-Râzî'nin yaptığı yorumları mümkün olduğunca kısaltarak anlatmanın el-Beyzâvî'nin de içinde bulunduğu geleneğin konu ile ilgili düşüncelerinin anlaşılması açısından, faydalı olacağını düşünüyoruz.

⁶³³Bakara, 2/124.

⁶³⁴Tavâli', s. 215.

⁶³⁵Tâhâ, 20/121-122.

⁶³⁶Tavâli', s. 215; Matâli', s. 210.

er-Râzî, Hz. Âdem'in günah işlemesi ile ilgili iddiaları altı maddede toplayarak, bunlara cevap vermiştir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. “Âdem, Rabbine âsi olup azdı”⁶³⁷ âyetine göre Hz. Âdem, Allah'a isyan ederek büyük günah sahibi olmuştur. er-Râzî bu iddiaya isyanın hem vâcip olana, hem de mendub olan hükme karşı yapılabileceği fikrinden hareketle, ilaç içmekle emr olunan fakat, ilacı içmeyen bir çocuk için de “âsi oldu” denilebileceğini, Hz. Âdem'in isyanının da bu kabilden olduğunu söyler.

2. Hz. Âdem tövbe etmiştir. Günahkâr kimseler tövbe edeceğinden, o da günahkârdır. er-Râzî, bu iddiaya peygamberlerin küçük günah işleyebileceğine cevaz vererek ve küçük günahların ısrar ve devam etmekle büyük günaha dönüştüğünü, dolayısı ile, küçük günahlara da tövbe etmenin gerektiğini söyleyerek cevap vermiştir. Bu durumda er-Râzî, Hz. Âdem'in işlediği günahın küçük günah olduğunu kabul etmiştir.

3. Allah “Bu ağaca yaklaşmayın”⁶³⁸ buyurmuş, ancak, Hz. Âdem ve eşi zıddını yaparak günah işlemişlerdir. er-Râzî'ye göre, bu âyette yasak ve tahrîm söz konusu değildir. Tenzîhî bir haram söz konusu olup, Allah, bu ağaca yaklaşmamalarının daha faydalı olacağını belirtmek istemiştir.

4. “... o ikisi zâlimlerden oluverdiler”⁶³⁹ ve “Rabbimiz, biz nefislerimize zulmettik”⁶⁴⁰ âyetlerine göre, büyük günah işlemişlerdir. er-Râzî'ye göre, âyette işlenen günah, küçük günah olup, küçük günah işleyen de zâlim olarak isimlendirilir.

5. Hz. Âdem bağışlanma istemiş, “sen bizi bağışlamaz ve merhamet etmezsen hüsrana uğrayanlardan oluruz”⁶⁴¹ demiştir. Bu da onların günah işlediklerini gösterir. er-Râzî bu iddiaya, bu günahın, küçük günah olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.

6. Hz. Âdem, cennetten kovularak cezalandırılmıştır. O halde, büyük günah işlemiştir. er-Râzî'ye göre Allah, Hz. Âdem'i yeryüzüne halife olarak yaratmıştır. O halde yaratılmasının aslî sebebi bu ise, Cennetten kovulması ona ceza olamaz.⁶⁴²

⁶³⁷Tâhâ, 20/121.

⁶³⁸A'râf, 7/19.

⁶³⁹A'râf, 7/19.

⁶⁴⁰A'râf, 7/23.

⁶⁴¹A'râf, 7/23.

⁶⁴²Fahredden er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Tah: Ahmed Hicâzî, Kahire 1986, ss. 49-54.

Kur'an'da geçen Hz. Âdem kisasını değerlendiren el-Îcî de, müellifimizle aynı görüşü paylaşarak, işlenen günahların Hz. Âdem'in peygamberliğinden önce olduğunu söylemiştir. ona göre “Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı. Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti”⁶⁴³ âyeti, bu konuda kesin delildir. Zira âyet; Hz. Âdem'in, günah işlemesinden sonra tövbe ettiğini, sonra da Allah'ın onu peygamber olarak seçtiğini anlatmaktadır. Ona göre, böyle açık bir âyet varken, Hz. Âdem'i suçlamak, cehaletin izhârından başka bir şey değildir.⁶⁴⁴

Hz. İbrahim'le ilgili olarak “Ayı doğarken görünce ‘İşte benim Rabbim!’ dedi. Ay batınca da ‘And olsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, ben de sapıklardan olurum’ dedi. Güneşi doğarken görünce de ‘İşte benim Rabbim! Bu, daha büyük’ dedi...”⁶⁴⁵ âyetinde onun şirk koşmak sûretiyle günah işlediği söylenirse, Hz. İbrahim'in “İşte benim Rabbim!” demesi şirk amaçlı değil, şüpheli bir varsayımın ifadesidir. Müellifimize göre; Hz. İbrahim bu sözü bir varsayım olarak söyledikten hemen sonra, düzelterek geçersiz kılmıştır. Yine Hz. İbrahim'le ilgili olarak “(İbrahim gelince) ‘Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza Ey İbrahim!’ dediler. De ki: ‘Hayır. Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım.’”⁶⁴⁶ âyeti delil gösterilerek, günah işlediği iddia edilmiştir. Bu iddiaya göre, Hz. İbrahim, peygamber olmasına rağmen, yalan söyleyerek günah işlemiştir. el-Beyzâvî'nin bu iddiaya iki şekilde cevap verdiği görülmüştür:

Birincisi: Hz. İbrahim, kâfirlerle alay etmek için böyle söylemiştir. Bu, kişinin kör ama yazabildiğine inanan arkadaşına istihza ederek “Evet, sen yazabilirsin. Şu yazıyı sen yazdın.” demesi bu kabildendir.

İkincisi: Putların kırılması fiilinin en büyük olan puta isnadı, fiilin sebebe isnâdıdır. Kâfirlerin büyük puta daha çok tazimde bulunmaları, Hz. İbrahim'i böyle yapmaya sevk etmiştir.⁶⁴⁷

Peygamberlerin kasten günah işleyebilecekleri hususunda ileri sürülen bir diğer delil de, “Hz. İbrahim yıldızlara baktı ve ‘ben hastayım dedi.’”⁶⁴⁸ âyetidir. Bu âyete

⁶⁴³Tâhâ, 20/121-122.

⁶⁴⁴el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 361.

⁶⁴⁵En'am, 6/77-78

⁶⁴⁶Enbiya, 21/62-63.

⁶⁴⁷Tavâli', s. 215; *Matâli'*, s. 211.

⁶⁴⁸Saffât, 37/88-89.

göre, Hz. İbrahim, kendisine yıldızların ne gibi tesiri olduğuna bakmıştır. Bu amaçla yıldızlara bakmak haramdır. Ayrıca, Hz. İbrahim'in hasta olmadığı halde, hasta olduğunu söylemesi de yalandır. Bu iki durumda, Hz. İbrahim peygamber olduğu halde günah işlemiştir. el-Beyzâvî'ye göre bu iddia da iki cihetten yanlıştır:

Birincisi: Hz. İbrahim, yıldızların tesirine inanarak bakmamıştır. Bilakis, Allah'ın varlığına istidlâl ederek ve ibret nazarıyla bakmıştır. Böylesi bir bakış da "...göklerin ve yerin yaratılışı üzerine düşünürler..."⁶⁴⁹ âyetine göre günah değil, tâattır.

İkincisi: Hz. İbrahim'in hasta olmadığı halde, hasta olduğunu söylemesi de, hastalık halini haber vermek veya daha sonra hastalanacağını bildirmek içindir. Zira insan, hastalanmadan önce hastalanacağını hissedebilir. Bu durumda, Hz. İbrahim'in günah işlediği söylenemez.⁶⁵⁰

el-Mevâkıf ında bu konuya da değinen el-Îcî, Hz. İbrahim'in "benim Rabbim!" demesinin, tamamlanmamış tefekkür olduğunu söyler. Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemesinin, Allah'ın gücünden tereddüt etmek anlamına geldiği için, günah olduğu iddiasına cevap olarak, bunu ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne geçiş olarak değerlendirir.⁶⁵¹

Hz. Yusuf'un, köle pazarında satıldığı esnada, hür olduğunu saklaması da konu ile ilgili ileri sürülen diğer bir delili oluşturur. Karşı görüşte olanlar, Hz. Yusuf'un hür olduğunu saklamasının, gerçeğin gizlenmesi olduğunu, bunun da günah olduğunu söylemişlerdir. el-Beyzâvî bu iddiaya, Hz. Yusuf'un hür olduğunu saklamasının, öldürülme korkusundan kaynaklandığını, ayrıca bu durumun Hz. Yusuf'un peygamberliğinden önce olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.⁶⁵²

Hz. Yusuf'la ilgili ileri sürülen diğer bir delil de, Hz. Yusuf'un zinâya meyletmesidir. Kur'an'da konu ile ilgili olarak "Muhakkak ki o kadın ona, o da o kadına meyletti..."⁶⁵³ buyrulmaktadır. Bu âyet, onun açıkça zinâya meyline delildir. Zinâya meyil ise, günahdır. el-Beyzâvî buna şöyle cevap verir: Hz. Yusuf'un, kadına bu meyli doğaldır. Çünkü erkeğin kadına, kadının da erkeğe meyli, insanın yaratılıştan

⁶⁴⁹Âl-i İmrân, 3/191.

⁶⁵⁰*Tavâli*, s. 215; *Matâli*, s. 211; er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, ss. 61-82.

⁶⁵¹el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 362.

⁶⁵²*Tavâli*, s. 215; *Matâli*, s. 211; er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 85.

⁶⁵³Yusuf, 12/24.

getirdiği bir özelliktir. Bu meyil, bir eksiklik ve kusur değil, bilakis varlığından memnun olunması gereken, gayri ihtiyarî ortaya çıkan bir sıfattır. Hz. Yusuf da, gayri ihtiyarî böyle bir istekte bulunmuş olabilir.⁶⁵⁴

Hz. Yusuf'un buğday ölçüğünü kardeşinin yükünün içine koyarak, hırsızlıkla itham edilmesini sağlaması, günah olarak düşünülmüş ve peygamberlerin günah işleyebilecekleri hususunda delil olarak gösterilmiştir. el-Beyzâvî buna Hz. Yusuf'un kardeşini, diğer kardeşlerinden ayırarak, korumak amacıyla böyle yaptığını, onu hırsızlık bahanesiyle kendi yanında alıkoyarak, belki de kardeşinin hayatını kurtardığını söyleyerek cevap vermiştir. Kardeşlerinin Hz. Yusuf'u kuyuya atmak ve babalarına onu kurdun yediği yalanını söylemek sûretiyle günah işledikleri iddia edilirse, buna da iki yönden cevap vermektedir:

a. Öncelikle müellifimiz, Hz. Yusuf'un kardeşlerinin peygamber olduklarını kabul etmemektedir.

b. Eğer peygamber olarak kabul edileceklerse, bu olay, onların peygamberliklerinden önce gerçekleşmiştir.⁶⁵⁵

Karşı görüşte olanların ileri sürdüğü diğer bir delil de, Hz. Dâvûd ile ilgilidir. Rivayete göre Hz. Dâvûd, Uriya adındaki askerinin karısına ilgi duyar ve onu kendine eş olarak almak ister. Onun yaptığı aşırı tamah eleştirilir ve yaptığı yanlış hatırlatmak için, Hz. Dâvûd'a iki kişi gönderilerek, benzer bir durum hakkında hüküm vermesi istenir. Konu ile ilgili olarak Kur'an'da, "Hani Hz. Dâvûd'un yanına girmişlerdi de, Hz. Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar 'Korkma! Biz, iki davacı gurubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet' dediler. İçlerinden biri şöyle dedi: 'Bu, benim kardeşimdir. onun doksan dokuz koyunu var. Benimse tek koyunum var. Böyle iken 'onu bana ver' dedi ve beni tartışmada bastırdı'. Dâvûd dedi ki: 'And olsun senin koyununu, kendi koyunlarının arasına katmayı istemek sûretiyle sana zulmetmiştir...' ”⁶⁵⁶ buyrulmuştur. Buna göre, Hz. Dâvûd açıkça ve kasten günah işlemiştir. el-Beyzâvî bu iddiaya, Dâvûd kıssasının anlatıldığı şekliyle gerçekleşmediğini söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre, Kur'an'ın ilgili âyetleri,

⁶⁵⁴*Tavâli*, s. 215; *Matâli*, s. 211; er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 85

⁶⁵⁵*Tavâli*, s. 215; *Matâli*, s. 211; er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, ss. 92-93.

⁶⁵⁶Sâd, 38/22-23.

anlatılan hikâyenin kesin doğruluğuna delalet etmediği gibi, başka anlamlara da gelme ihtimali vardır.⁶⁵⁷

Aynı kıssayı zikreden el-Îcî'nin de, müellifimiz gibi Dâvûd kıssasının anlatıldığı gibi gerçekleşmediğini söyleyerek, kısaca cevap verdiğini görmekteyiz. el-Îcî'ye göre, bu şekilde anlatılan Dâvûd kıssası, Haşeviyye'nin uydurmasıdır.⁶⁵⁸ Ancak er-Râzî'nin, Hz. Dâvûd'a nispet edilen günahların sübutunu kabul ederek, yine mahiyetlerini te'vil etmeye çalıştığını görüyoruz.⁶⁵⁹

Yukarıda görüşlerinden bahsettiğimiz el-Beyzâvî, el-Îcî ve er-Râzî'nin Eş'arî kelâm geleneğine uygun olarak, peygamberlerin ismet sıfatını ayakta tutmaya çalıştığını görmekteyiz. Onların peygamberlerin günah işleyip işlemeyeceği konusu ile ilgili görüşlerinde, Eş'arîler arasında, peygamberlerin bilerek günah işlemeyeceklerini ispat ile ilgili olarak iki tavır belirlemektedir. el-Beyzâvî ve el-Îcî'nin tüm bu günahların peygamberliklerinden önce olduğu veya anlatılan olayın gerçek olmadığı şeklinde, daha kısa ve kesin görüş bildirmelerine rağmen er-Râzî, daha farklı bir yol izleyerek, günah olduğu iddia edilen durumların sübutunu kabul ederek, bunları farklı şekillerde te'vil etme yoluna gitmiştir.

Daha sonra müellifimizin, ismet sıfatını incelediğini görüyoruz. el-Cürcânî tarafından “bir masiyeti işlemek mümkünken, ondan kaçınmayı sağlayan meleke” olarak tarif edilmiş olan⁶⁶⁰ ismet sıfatı, müellifimize göre, sahibini günahlardan koruyan nefsânî bir meleke olup, günahların kötülüğünü, tâatin iyiliğini bilmeye bağlı bir sıfattır.⁶⁶¹ el-Beyzâvî'nin bu tanımla ne demek istediğini anlamaya çalışan el-İsfahânî, sahibini günahlardan koruyan ve nefsânî olan o melekenin gerçekleşme şartlarını irdelemektedir. O'na göre “*Nefsânî özellikler, insanda kökleşmemiş ise, “hâl” olarak isimlendirilir. Eğer kökleşerek insana yerleşirse, o zaman “meleke” adını alır. Sahibini günahattan koruyan, itaatsizlik davranışlarını işlemekten alıkoyan bu özelliklerin kökleşerek meleke haline gelmesi için sahibi tarafından;*

a. masiyet ve taat fiillerinin bilinmesi,

⁶⁵⁷Tavâli', ss. 215-216; Matâli', s. 211.

⁶⁵⁸el-Îcî, el-Mevâkıf, s. 361.

⁶⁵⁹er-Râzî, İsmetü'l-Enbiyâ, ss. 111-119.

⁶⁶⁰el-Cürcânî, Kitâbu't-Ta'rîfât, s. 228.

⁶⁶¹Tavâli', s. 216.

b. masiyetlerin zararının, taat davranışlarının faydalarının bilinmesi,

c. kötü davranışlardan uzak durulup faydalı işlere rağbet edilmesi, kısacası isyan edilmeyip itaat edilmesi gerekir.

*Bu meleke, her an vahiyle iç içe olmaları, sürekli tâat ve masiyetin bilgisini hatırlarında tutmaları, yaşantılarında pervâsız tabiattan uzak olmaları sebebiyle, peygamberlerde daha güçlüdür.*⁶⁶²

Peygamberlerin sehven günah işleyebileceklerine itiraz edilerek, ismet sıfatının kişinin nefsinde veya bedeninde bulunan bir özellik sebebiyle günahattan koruduğu görüşünü nakleden el-Beyzâvî, bu fikri hem aklî, hem de naklî delillerle reddeder. Aklî deliller şu şekildedir:

1. Eğer ismet sıfatını taşıyan kişi, bu taşıdığı sıfat tarafından korunmuş olsaydı, yaptığı güzel davranışlardan dolayı övgüye değer olmazdı.

2. Eğer böyle olsaydı, bu kişi için teklif imkânsız olurdu.

Naklî deliller ise şunlardır:

1. “De ki: ‘Ben de sizin gibi bir insanım, ancak bana vahyolunuyor.’”⁶⁶³ âyeti peygamberlerin günah işleme konusunda, diğer insanlar gibi olduğuna delalet eder.

2. “Şayet seni destekleyip korumasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin.”⁶⁶⁴ âyetine göre, Allah, peygamberini günahkârlara meyletmemesi hususunda destekleyip korumasaydı, onlara uyacaktı. Bu ise günahıdır. Dolayısı ile peygamberler için günah mümteni değildir.⁶⁶⁵ Aslında, bu âyetin karşıt görüşte olanlar için de, gayet sağlam bir delil olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Şiiliğin en büyük kolu olan İsnâaşeriyye İmâmiyyesinin, ismet sıfatının sınırlarını genişleterek nebiler ve resullerle yetinmeyerek, meleklerin ve imâmların da ismet sıfatına sahip olduğunu iddia ettiğini görüyoruz. Dahası, bunlar bir adım daha ileri giderek, yukarıda saydığımız zümrenin ismet sıfatına sahip olduğu inancının, imanın bir rüknü olduğunu kabul etmektedirler. Bu inançlarına göre; peygamberlerin masumiyetini kabul etse de, Şîî imâmlarının masumiyetini kabul etmeyen herkes, kâfir konumundadır.

⁶⁶²Matâli', s. 212.

⁶⁶³Kehf, 18/110.

⁶⁶⁴İsrâ, 17/74.

⁶⁶⁵Tavâli', s. 216; Matâli', s. 212.

Ehl-i Sünnet açısından ise ismet, imanın bir rüknü olmadığı için, kişinin Müslüman olup olmaması açısından önem arz etmemektedir.

Müellifimiz el-Beyzâvî'nin ise, içinde bulunduğu kelâm geleneğine uygun olarak peygamberlerin kasten ve bilerek günah işlemeyeceklerini, ancak sehven, hata kabilinden küçük günahlar işleyebileceklerini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu görüşü çerçevesinde müellifimiz, teammüden günah işlediği iddia edilen peygamberlerden, bu suçlamaları kaldırmak amacıyla yine Eş'arî geleneğin gereği olarak te'villerde bulunmuştur.

1.5. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Olmaları:

Bu konuya başlamadan önce, Ehl-i Sünnet âlimlerince, velî-peygamber karşılaştırmasının da yapıldığı, her peygamberin velî olduğu, ama her velînin peygamber olamadığı, bir peygamberin bütün velîlerden üstün olduğu görüşünün hâsıl olduğunu belirtmemiz gerekir. Ehl-i Sünnet'e göre, nebiler hem nübüvvet, hem de velîlik sahibidirler. Bâbertî, kelâm kitaplarında bu konunun tartışılmasının sebebinin bazı tasavvuf erbabının, velâyeti nübüvvetten üstün tutmaları olduğunu söylemiştir. Ehl-i Sünnet, Hz. Süleyman'ın adamlarından Âsaf b. Berhiyâ'nın Belkıs'ın tahtını getirmesi, Hz. Meryem'in kış mevsiminde, yaz meyvelerine sahip olması gibi durumları velî kerâmeti olarak kabul etmiştir. Velîlerin kerâmeti ise, nebilere tabi olmaları sebebiyle olup, velîlerin kerâmetleri, bağlı oldukları nebilere nübüvvetini desteklemek amacıyla gerçekleşir.⁶⁶⁶

Peygamber-melek karşılaştırması ile ilgili olarak müellifimiz el-Beyzâvî, ümmetin iki guruba ayrıldığını haber vermektedir. Bildirdiğine göre, Eş'arîlerin çoğu ve Şia'dan oluşan birinci guruba göre, peygamberler meleklerden üstündür. İkinci gurubu ise filozoflar, Mu'tezile, Kâdî Ebubekir el-Bakıllânî ve Ebû Abdullah el-Halîmî⁶⁶⁷ oluşturmaktadır. Bunlar ise, melekleri “süflî melekler” ve “ulvî melekler” olmak üzere

⁶⁶⁶Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaat*, Tah: Ârif Aytakin, Bask. yy, 1989, ss. 148-149.

⁶⁶⁷Ebu Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halim el-Hâlîmî el-Cürcânî (Ö.403/1012) Müttekaddimin devri Eş'arî kelâmcısı ve Şafîi fakihî.

ikiye ayırarak, süflî meleklerden farklı olarak, ulvî meleklerin peygamberlere göre üstün olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁶⁸

el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, Eş'arîlerin çoğu ve Şia âlimlerinin oluşturduğu birinci ve kalabalık gurup, peygamberlerin meleklerle göre mutlak anlamda üstün olduğunu dört noktada tartışmaya sunmuştur:

1. “Hani biz meleklerle ‘Âdem’e secde edin’ dedik. Onlar da, hemen secde ediverdi.”⁶⁶⁹ âyetinde “secde etmek” fiili ile anlatılmak istenen, şüphesiz ki tapmak değil, ona itaat etme emriydi. Hz. Âdem meleklerden üstün olmasaydı, Allah, meleklerin ona secde etmesini buyurmazdı. Allah her şeyi bilendir. Bu özelliği sebebiyle, üstün olana kendinden aşağıdakine itaat etmesini buyurmaz.⁶⁷⁰

2. Hz. Âdem, meleklerden daha bilgili idi. “Ve bütün eşyanın isimlerini (yaratılan her şeyin ismini) Âdem’e öğretti. Sonra onları meleklerle gösterip ‘dedikleriniz doğruysa bu şeylerin isimlerini söyleyin’ dedi. Melekler ‘Seni tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka, hiçbir ilmimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi bilen sensin’ dediler.”⁶⁷¹ âyeti bu üstünlüğe işaret etmektedir. Hz. Âdem, Allah’ın “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁶⁷² kelâmı gereği meleklerden üstün olmuştur.⁶⁷³

3. İnsanoğlunun itaatının, bir meleğin itaatinden daha zor olması, Allah katında onun meleklerle göre üstün olmasına sebeptir. Çünkü, insanoğlunun itaati, şehvet, vesvese, arzu, öfke, içsel ve dışsal olan şeytanî îma ve sapmalar gibi engeller ile birlikte elde edilir. Melekler için böyle zorluklar, söz konusu değildir. Ayrıca insanların itaat dâhil dini görevleri, kişisel bir çaba ile keşfedilmesi gereken dini yükümlülükleri vardır. İnsanın tersine, bir melek tarafından itaat, yazılı yasakların veya sapmaların olmadığı, zaten hali hazırda uyum içinde olduğu, doğal bir eğilimdir. Melek tarafından yapılacak itaatın, kişisel bir çaba ile keşfedilmesine gerek yoktur. Bu nedenle, insanoğlu tarafından yapılacak itaat, daha zor ve üstündür. Peygamberimizin bağlılığın en

⁶⁶⁸ *Tavâli*, s. 216.

⁶⁶⁹ Bakara, 2/34.

⁶⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'llah*. Tah. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987, C. VII, s. 405; *Tavâli*, s. 217; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 367.

⁶⁷¹ Bakara, 2/31-32.

⁶⁷² Zümer, 39/9.

⁶⁷³ *Tavâli*, s. 217; *Matâli*, s. 212; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 367.

güzelinin hizmetçe en titiz, en zahmetli olanı olduğuna dair hadisleri vardır ki, bu hadis-i şeriflere göre en üstün itaat, en zoru olan insanın yapacağı itaattir.⁶⁷⁴

4. “Allah Âdem’i, Nuh’u, İbrahim’in ailesini ve İmran’ın ailesini seçip âlemlere üstün kılmıştır.”⁶⁷⁵ âyetinde, dini uğrunda emek harcayan peygamberler ve âlemlerde mevcut tüm varlıklar olmak üzere iki sınıf belirlenmiş ve peygamberlerin ayrıcalıklı olduğu, dahası dünyadaki tüm canlılara üstün olduğu belirtilmiştir. Çünkü peygamberlerin yapıp ettiklerinin etkisi, halen günümüzde dahi etkisini sürdürürken, diğerlerinin herhangi bir etkisinden söz edilememektedir. Buna göre melekler de, dünyadaki diğer tüm canlılar sınıfına dâhildirler. Bu yüzden, peygamberler diğer canlılardan üstün olunca, meleklerden de üstün olmuştur.⁶⁷⁶

Bazı ulvî meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğunu söyleyen filozoflar, Mu’tezile, Eş’arîlerden Ebubekir el-Bâkılânî ve Ebû Abdullah el-Halîmî’den oluşan ikinci grup da meseleyi altı madde üzerinde tartışmışlardır:

1. “Ne Mesih, ne de gözde melekler Allah’a kul olmaktan asla çekinmezler.”⁶⁷⁷ âyetini delil getirerek, belağat kuralı gereği âyetteki sıralamanın alçaktan yükseğe doğru olması gerektiğinden, ulvî meleklerin Hz. İsa’dan üstün olacağı sonucuna varmışlardır.⁶⁷⁸

el-Beyzâvî’nin, muhaliflerin ileri sürdüğü bu delilleri, değerlendirme yapmadan naklettiğini görüyoruz. Ancak şârihi el-İsfehânî, bu delilleri değerlendirmiştir. Ona göre, Hristiyanlar Hz. İsa’nın doğumunun babasız gerçekleştiğini gördüklerinde, Hz. İsa’nın Tanrı’nın kulu olmadığına, babasız doğduğuna kesin olarak inandıkları için, onun Tanrının oğlu olduğuna inanıyorlardı. Çünkü Mesih, Allah’ın babasız olarak yarattığıydı ve babasız dünyaya gelen kul olamazdı. Ama Allah, “Ne Mesih, ne de gözde melekler, Allah’a kul olmaktan asla çekinmezler.” buyurarak, Hz. İsa’nın bu özelliğinden dolayı kulluktan uzaklaşamayacağını bildirmiştir. Gözde melekler de, bir

⁶⁷⁴Tavâli’, s. 217; er-Râzî, *Muhasal*, s. 221; er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, C. VII, s. 406; *Matâli’*, s. 212; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 368.

⁶⁷⁵Âl-i İmrân, 3/33

⁶⁷⁶Tavâli’, ss. 217-218; er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, C. VII, s. 406; er-Râzî, *Muhasal*, s. 221; *Matâli’*, s. 213; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 368.

⁶⁷⁷Nisâ, 4/172.

⁶⁷⁸Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Hasan el-Hâlîmî, *Kitâbu’l-Minhâc fî Şu’bi’l-îmân*, Tah: Hilmî Muhammed Fûde, Dâru’l-Fikir, Baskı yy, 1979, C. I, s. 309; Tavâli’, ss. 218; er-Râzî, *Muhasal*, s. 222; er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, C. VII, s. 413.

vasıta olmadan yani, annesiz babasız olarak yaratılmışlardır. el-İsfehânî'ye göre, belağat kaidelerine göre ilerlemenin, düşükten yükseğe doğru olacağı bilinmektedir. Ancak belağatta geçerli olan bu bakış açısı, yüksek olanın daha efdal ve üstün olduğu anlamına gelmez.⁶⁷⁹

2. Kaynaklarda “melekler” ve “peygamberler” kelimeleri bir araya geldiğinde “melekler” ifadesi, “peygamberler” ifadesinden önce gelmektedir. Bu sebeple, meleklerin peygamberlerden daha üstün olması söz konusudur.⁶⁸⁰

el-İsfehânî, bu delile yine ifade etmedeki önceliğin üstünlük göstermeyeceği fikriyle cevap vermiştir. Var oluştaki vücûdî üstünlüğüne binâen ifadede diğerinden takdim edilse de, gerçek mânâda üstünlük bundan farklıdır.⁶⁸¹

3. Allah, “Şüphesiz, Rabbin katındaki melekler, O’na ibadet etmekten büyükenmezler-kibirilenmezler”⁶⁸² buyurur. Bu âyette meleklerin, Allah’a ibadet konusunda, kibirden yoksun oldukları haber verilerek, insanların da kibirlenmemesi gerektiği anlatılmaktadır. Yani, daha üstün olan melekler kibirlenmezken, insanın da kibirlenmemesi gerektiği belirtilmiştir.⁶⁸³

el-İsfehânî'ye göre, bu âyet meleklerin üstün olduğunun delili olamaz. Âyetin anlatmak istediği şey, meleklerin, Allah’a ibadette kibirlenen insanoğlundan üstün olduğudur. Ama bu delil, meleklerin, Allah’a ibadette kibirlenmeyen peygamberlerden üstün olduğunu belirtmez.⁶⁸⁴

4. “...Size, ben bir meleğim de demiyorum...”⁶⁸⁵ ve “... size bu ağacı ikiniz melek olmayasınız ya da cennette ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.”⁶⁸⁶ âyetlerinden ilk âyet bir meleğin peygambere üstün olduğunu gösteriyor. İkinci âyet ise, bir meleğin Hz. Âdem ve Hz. Havva’dan üstün olduğuna delalet ediyor.⁶⁸⁷

el-İsfehânî'ye göre, birinci âyet, bir meleğin peygamberden üstün olduğunu göstermez, daha ziyade, bir peygamberin vahye tâbi olabileceğini ama bir meleğin

⁶⁷⁹ *Matâli*, s. 213.

⁶⁸⁰ el-Hâlimî, *Kitâbu'l-Minhâc*, C. I, ss.309-310; Tavâli', s. 218; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 370.

⁶⁸¹ *Matâli*, s. 213.

⁶⁸² A'raf, 7/206.

⁶⁸³ *Tavâli*, s. 218; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 369- 370.

⁶⁸⁴ *Matâli*, s. 213.

⁶⁸⁵ En'âm, 6/50.

⁶⁸⁶ A'raf, 7/20.

⁶⁸⁷ *Tavâli*, s. 218; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 369.

vahye tâbi olamayacağını gösterir. Bu âyetin devamında “Ben sadece bana gönderilen vahye uyuyorum” denilmekte, bu da vahye muhataplık açısından, peygamberlerin meleklerden daha üstün olacaklarının delili olmaktadır. İkinci âyet ise, Hz. Âdem’in İblis ile muhatap olup, onun etkisi altına girdiğinde, bir meleğin, Hz. Âdem üzerindeki üstünlüğünü gösteriyor. Ama bu, onun seçimini yaptıktan ve İblis’ten uzaklaştıktan sonra, meleklerin onun üzerinde herhangi bir üstünlüğü olduğuna delil olarak gösterilemez.⁶⁸⁸

5. Cebrail melek, Hz. peygamberin öğretmeni, ona bir elçi olmuştur. Şüphe yoktur ki, bir öğretmen, öğrenmek isteyen öğrenciden, bir elçi, kendisine gönderilenden ve bir peygamber de gönderildiği insanlardan üstündür.⁶⁸⁹

Mantiken, öğretmen öğrettiği şeyler bakımından, öğrenen öğrenciden üstündür, çünkü ona bilmediğini öğretir. Öğretmen, sadece onun öğrendiği şey bakımından üstündür, başka hususta değil. Öğretmenin öğrencisine olan üstünlüğün, peygamberin ümmetine olan üstünlüğüyle ve bir elçinin kendisine gönderilene üstünlüğüne kıyaslanması doğru değildir. Aynı şekilde, bir sultan, büyük bir nüfusu yönetmesi için yönetici gönderdiğinde, o kişi, o nüfusa göre üstün olur. Fakat o (sultan), yönetici olan bireye haber iletmesi için, tek bir kişi yolladığında elçinin yöneticiye üstünlüğüne dair bir kanıt yoktur.⁶⁹⁰

6. Melekler, çirkin bir karakterin kaynağı olan rezillik, şehvet ve öfkeden uzak olarak yaratılmışlardır. Melekler görünmeyen dünyanın sırları, büyük depremlerin ve bulutların kontrolü dâhil kudretli işlere vakıftır. Onlar sürekli Allah’a ibadet eden, günah işlemeyen, yardımsever, iyi uğraşlarda sebatlı varlıklardır. İnsan ise, küçük olsun, büyük olsun, her tür günaha, onlara göre daha yakındır. Bu sebeple melekler peygamberlerden üstün olabilirler.⁶⁹¹

el-İsfehânî’ye göre bu güzel özellikler, onların peygamberlere üstünlüğünün delilleri değil, Yüce Allah’ın onları öyle yarattığının delilidir. “Onlar Allah’ın

⁶⁸⁸*Matâli*, s. 213.

⁶⁸⁹*Tavâli*, s. 219; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 370.

⁶⁹⁰*Matâli*, s. 213.

⁶⁹¹el-Hâlimî, *Kitâbu'l-Minhâc*, C. I, s. 311; *Tavâli*, s. 219.

kendilerine emrettiği hiçbir emirde âsî olmazlar ve emredildikleri şeyleri yaparlar.”⁶⁹² ve “Onlar ihmal etmeden gece gündüz tesbih ederler”⁶⁹³ âyetleri buna işaret eder.⁶⁹⁴

Mutezile'nin bu konu ile ilgili kanaatini belirleyen şey, yukarıda zikrettiğimiz “Ne Mesih, ne de gözde melekler, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler” âyetidir. Onlar, meleklerin üstünlüğünü savunmak sûretiyle, Hz. İsa'yı yüceltip tanrılaştırma şeklindeki Hristiyan ilâhiyat inancının önünü kesmek amacıyla hareket etmişlerdir. Nitekim Mu'tezile âlimlerine göre Allah, âyette “Hz. İsa'dan daha üstün mertebede olan, arş'ın etrafında bulunan, mukarrabûn melekler bile, Allah'a kulluk etmekten çekinmezken, nasıl olur da Mesîh için böyle bir şey tasavvur edilebilir?” şeklinde bir ifade buyurarak, Hz. İsa'nın Tanrı seviyesine çıkarılmasını reddetmekte, böylece de, Hristiyan görüşünün yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁹⁵

Diğer taraftan Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü etkileyen husus onların “vücûb alâllah / Allah üzerine vücub” görüşüyle de ilintili olabilir. Meleklerin sürekli Allah'a ibadet durumunda olduğu, herkes tarafından kabul edilen bir husustur. Bu da meleklerin, Allah katında en faziletli varlık olması zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin “vücûb alâllah / Allah üzerine vücub” görüşü, sürekli ibadet durumundaki meleklerin, Allah katında en üst mertebeye çıkarılmasını zorunlu kılmaktadır.

Kelâmî konularda Mu'tezile'nin paralelelinde düşünen Şia'nın, bu konuda Mu'tezile'den ayrılarak, Ehl-i Sünnet ekolüne yaklaştığını görüyoruz. Bu, Şia'nın daha önce zikrettiğimiz ismet sıfatı sahibi peygamber ve masum imâm anlayışının bir tezâhürüdür. Günah işlemeyen, masum meleklerin, peygamberlerden üstünlüğü kabul edilirse, peygamberlerin meleklerle göre daha aşağıda, hataya açık, ismet sıfatını zedeleyecek özellikler sahibi olması gerekecektir. Şia, imâmları peygamber gibi kabul ettiği için bu durum, peygamberlerin olduğu kadar, imâmların da zaaf sahibi olması anlamına gelecektir. Dolayısı ile bu, Şia açısından kabul edilebilir bir durum değildir.

Bu konuda, Ehl-i Sünnet kelâm geleneğine muhalefet edenler, Eş'arî âlimlerinden el-Bâkılânî ve el-Hâlimî olmuştur. Bunlara hayatının son dönemindeki er-

⁶⁹²Tahrim, 66/6.

⁶⁹³Enbiyâ, 21/20

⁶⁹⁴Tavâli', s. 219; Matâli', s. 213.

⁶⁹⁵Ulvi Murat Kılavuz, *İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış*, Ankara Ün. İFD, 56: 1, 2005, s. 6.

Râzî'yi de eklemek gerekir. el-Bâkılânî'nin eserleri olan *el-İnsâf* ve *Kitâbu't-Temhîd*'de yaptığımız araştırmada, bu konu ile ilgili bilgilere rastlamadık. O'nun bu hususta muhalif düşündüğünü, diğer kelâm kitaplarından⁶⁹⁶ öğrenmekteyiz. el-Bâkılânî'nin, Büveyhî elçisi olarak Bizans'a giderek, orada imparator ve Hristiyan din adamları ile münazara⁶⁹⁷ yaptığı bilinmektedir. el-Bâkılânî'nin bu konu ile ilgili görüşlerinin oluşmasında,⁶⁹⁸ tıpkı Mu'tezile gibi, Hz. İsa'nın ilahlaştırılma kaygısının yattığı düşünülebilir. Meseleyi en ayrıntılı şekilde inceleyen er-Râzî'dir. Gençlik yıllarında Ehl-i Sünnet görüşünü kabul etse de, yaşlılık yıllarında zıt görüşe geçerek, en kapsamlı savunmayı o yapmıştır.

el-Hâlimî ise, meseleyi eserinde, muhaliflerin görüşünü zikretmeksizin, uzun uzun ale almıştır. Yukarıda el-Beyzâvî'nin naklettiği delillerden farklı deliller de zikretmiştir. O'na göre meleklerin, peygamberlerden üstünlüğünü gösteren delillerden birisi, İblis'in Hz. Âdem'i gaza getirerek, yasak ağacın meyvesini yedirmesidir. Eğer, Hz. Âdem, İblis'ten üstün olsaydı ona kanmazdı. Diğer delil ise, Allah'ın, melekleri insanlara/peygamberlere şefaathane kılmasıdır. "Arşı taşıyanlarla onun çevresindekiler, Rablerine hamd ederek, O'na inanırlar, O'nu tesbih ederler ve inananlara bağışlanma dilerler"⁶⁹⁹ mealindeki âyet bu gerçeği vurgulamaktadır. Zira şefaathane edenin, şefaathane edilenden üstün olduğu bilinen bir gerçektir. el-Hâlimî, şahidi gaibe delil getirerek, normal hayatta en faziletli kişinin, elçi olarak seçildiğine işaret ettikten sonra, Allah'ın da kendisine en yakın ve en faziletli varlık olan meleklerden elçi seçip, peygamberlere gönderdiğini söyler. Ona göre bir peygamber, masiyet işleyebilmesine rağmen, bir melek asla masiyet işlemez. İşte, meleklerin masiyet işlememesi de, onların üstünlüğünün delilidir. Ayrıca, Allah'ın melekler için "Meleü'l-A'lâ" sıfatını kullanması da, meleklerin peygamberlerden üstün olduğunun delilidir.⁷⁰⁰

Yukarıdaki görüşler ve deliller incelendiğinde, kanaatlerin bakılan açığa göre değiştiği anlaşılmaktadır. Konuya, insanın aklı sayesinde muhakeme gücünün oluşu ve

⁶⁹⁶er-Râzî, *Muhassal*, s. 221; *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, Tah: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire ts, C. II, s. 362; et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, C. V, s. 65.

⁶⁹⁷Cağfer Karadaş, "Bizans Sarayında Müslüman-Hristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkılânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma," *İslâm Araştırmaları Dergisi* S. 22, yıl. 2009, ss. 11-35.

⁶⁹⁸Ulvi Murat Kılavuz, a.g.m, s. 9.

⁶⁹⁹Mü'min, 40/7.

⁷⁰⁰el-Hâlimî, *Kitâbu'l-Minhâc*, C. I, ss. 309-311.

bu sebeple vahye muhatap olması açısından bakanların, peygamberlerin meleklerden üstün olduğu doğrultusunda düşündükleri görülmektedir. Meleklerin üstünlüğünü savunanların ise, meseleye, insanların zaaf sahibi oluşu, ama meleklerin bundan uzak olması açısından baktıkları görülmektedir. Bu noktada, hangi görüşün daha isabetli olduğu sorusuna cevap bulmak, pek kolay gözükmemektedir. Gelişen olaylar, değişen ortam, insanın anlık psikolojik durumu, insanın bakış açısını değiştirebilir.

Buna en güzel örnek er-Râzî'dir. er-Râzî ilk kelâmî eserlerinden *Muhassal*'da "Mutezile, bizden Ebubekir el-Bâkılânî ve filozofların tersine, bize göre peygamberler meleklerden üstündür" şeklindeki kesin düşüncesini belirtirken,⁷⁰¹ daha sonra yazdığı eseri *el-Metâlibü'l-Âliye*'de, tam zıt görüşe geçerek, daha önce savunduğu düşünceleri ayrıntılarıyla eleştirmektedir.⁷⁰² Buradan hareketle, er-Râzî'nin gençlik yıllarında içinde bulunduğu psikolojik durum ile sonraki yıllarda yaşlılığın sebep olduğu psikolojik durumun, onda görüş değişikliği yapmasına sebep olabileceğini düşünüyoruz.

Müellifimiz el-Beyzâvî, kelâm kitapları olan *Tavâli'u'l-Envâr* ve *Misbâhu'l-Ervâh*'ta konuyu detaylandırmadan, sadece, peygamber-melek üstünlüğü şeklinde ve karşıt görüşler hakkında değerlendirmeler yapmadan iki tarafın ileri sürdüğü delilleri kısaca özetlemekle yetinmiştir. Tefsiri *Envâru't-Tenzil*'de ise, Bakara Sûresi 2/33-34, Sâd Sûresi 38/75, İsrâ Sûresi 17/70 v.b âyetlerde insan-melek, peygamber-melek üstünlüğü konularına ayrıntılı olarak girmiştir.⁷⁰³ el-Beyzâvî'nin tefsiri, kaynaklarımız arasında olmadığı için, biz bu ayrıntıya girmiyoruz.

1.6. Kerâmetler:

el-Cürcânî kerâmeti, *Allah'ın ikram ve desteği olarak, peygamberlik iddiasında bulunmayan, şerîatin zâhirine sıkıca bağlı, salih amel sahibi bir kul elinde, din muhaliflerine açık bir meydan okuma olmaksızın, Allah tarafından yaratılan, harikulade iş olarak tanımlamaktır.*⁷⁰⁴ Bu anlamda kerâmetin mucize ile farkı, mucizenin bir

⁷⁰¹er-Râzî, *Muhassal*, s. 221.

⁷⁰²er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, C. VII, s. 407-427.

⁷⁰³ Meselenin Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf açısından ayrıntılı açıklaması için bkz: Yunus Öztürk, "Süleyman Feyzi Paşa'nın 'er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile' Adlı Eserin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2015.

⁷⁰⁴el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 265.

peygamberlik iddiasıyla beraber, meydan okuma şeklinde gerçekleşmesidir. İmkânları açısından ise, mucize ve kerâmetin birbirinden farkı yoktur.

el-Beyzâvî, mezheplerin, kerâmetlerin imkânı ile ilgili görüşleri hususunda ikiye ayrıldığını haber vermektedir. Bildirdiğine göre, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî hâricinde Mu'tezile mezhebi, Eş'arîlerden de Ebu İshak el-İsferâyinî, peygamberler hâricinde olağan üstü bir fiilin yani kerâmetin imkânını diğer insanlar için kabul etmemişlerdir.⁷⁰⁵

Mu'tezile, olağanüstü şeylerin, peygamberlerden başkasının elinde ortaya çıkması durumunda, peygamberlerle karıştırılacağını, bu kişilerin peygamberlik iddiasında da bulunabileceğini iddia etmiştir. Eğer, iddia edildiği gibi kerâmetler, salih kimselerde gerçekleşebilseydi, bu durum, herkesten önce sahabenin ileri gelenlerinde ve selef-i salihinde gerçekleşir, buna ilişkin haberler de, tevâtür yoluyla bize ulaşırdı. Ancak, onlar hakkında, tevâtüren nakledilmiş bir haber veya onların böyle bir iddiası söz konusu değildir. Peygamberler hâricinde, başkaları için böyle bir şey mümkün olsaydı, peygamberlerle farkı kalmazdı. Kur'an'da anlatılan Hz. Meryem'le ilgili hikâye, Âsaf b. Berhiyâ hikâyesi, Ashab-ı Kehf kıssası gibi olaylar, yakında gelecek bir peygamberin irhâsıdır. Kerâmetin, mertebe bakımından mucizenin daha zayıfı ve küçük hali olduğu şeklindeki itiraza, küçüğü ile büyüğünün itibar açısından aynı olacağını söyleyerek cevap vermişlerdir.⁷⁰⁶

Görüldüğü gibi Mu'tezile'nin, kerâmetlerin imkânını reddi, ontolojik imkânsızlıkla ilgili olmayıp, onların aşırı tenzihçi anlayışının bir sonucudur. Salih kimseler de olsalar, insan elinde olağanüstü olayların gerçekleşmesi, nübüvvet açısından ürkütücü görülmüş, peygamber ile velîlerin ayırt edilemez hale geleceği, dahası, yalancı peygamberlerin türeme ihtimaliyle karşılaşılmıştır. Meseleyi bu bağlamda değerlendiren Mu'tezile'nin, aslında gayet ihlâslı bir tavırla, kerâmetleri reddettiğini söyleyebiliriz.

Kanaatimize göre, kerâmetlerin imkânı hususu, en çok Şia'nın işine yaramıştır. İmamları, peygamber mertebesine çıkaran ve bunu iman esasları arasına alan Şia'nın imamlarının, kerâmetlerden uzak olması düşünülemez. Böylece, özellikle kerâmetleri kabul eden mezheplere karşı imamlarının kutsiyeti iddiasında, "kerâmet sahibi

⁷⁰⁵*Tavâli*, s. 219.

⁷⁰⁶Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni, (et-Tenebbüvât ve'l-Mu'cizât)*, C. XV, ss. 240-242.

imamların sıradan kimselerden farkı olması gerektiği” şeklinde, kuvvetli bir delil sahibi olmuşlardır.

Mâturîdîler de, kerâmetleri kabul etmekle beraber, mucizelere benzemeyeceğini söylemişlerdir. Hz. Mûsa'nın âsasının işlevi, ayın yarılması olayı gibi olaylar, başkaları tarafından yapılamayacak, ancak peygamberlerin elinde gerçekleşebilecek olaylardır. Bu sebeple, mucize adını alırlar. Kerâmetler ise, velîlerin elinde gerçekleşir. Mucize ile kerâmetin arasında üç fark vardır. Birincisi, mucizeyi kâfir olsun Müslüman olsun herkes görürken; kerâmeti ancak, velayet makamına ulaşanlar anlayabilir. İkinci fark, peygamberin, mucize göstermek istediğinde, Allah'a dua ederek, yardım talebinde bulunmasıdır. Kerâmet ise, velînin isteği olmadan, Allah'ın bir ikramıdır. Üçüncü fark ise, mucize gösteren peygamberin, bunu söyleyerek, etrafındakileri imana davet etmesidir. Kerâmette ise, bu şekil bir ikrâr/itiraf yoktur.⁷⁰⁷

Müellifimiz, ayrıntıya girmeden kerâmetlerin imkânı hususunda Âsaf, Meryem ve Ashâb-ı Kehf kıssalarının, Eş'arî kelâm geleneğinin kerâmetin varlığına dair delilleri olduğunu bildirmektedir. Diğer taraftan, Mu'tezilenin, olağanüstü şeylerin peygamberlerden başkasının elinde ortaya çıkması durumunda peygamberlerle karıştırılacağı iddiasına, müellifimiz el-Beyzâvî, peygamberlerin velîlerden meydan okuma ve iddialaşma ile ayırt edilebileceğini söyleyerek cevap vermiştir.⁷⁰⁸

el-Beyzâvî'nin sözlerini açıklayan el-İsfehânî'ye göre, peygamberler dışında olağanüstü olayların gerçekleşemeyeceği kabul edilirse, Âsaf b. Berhiyâ kıssasının batıl olması gerekir. Bu kıssa Neml Sûresinin 27/40. âyetinde “Kitaptan bilgisi olan biri ‘ben onu gözünü kapatıp, açmadan önce sana getiririm’ dedi. Süleyman tahtı yanında yerleşmiş halde görünce: ‘Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur. Kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse, bilsin ki Rabbim her bakımdan sınırsız zengindir, cömerttir’ dedi” şeklinde anlatılmakta ve Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf b. Berhiya'nın olağanüstü bir şey yaparak, Belkıs'ın tahtını göz açıp kapatacak kadar kısa bir sürede Yemen'den Filistin'e getirdiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca, Âl-i İmrân Sûresinin 3/37. âyetinde “...Zekeriyya, onun bulunduğu bölme her girdiğinde,

⁷⁰⁷en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, ss. 197-198.

⁷⁰⁸*Tavâli*, s. 219.

yanında bir yiyecek bulurdu. ‘Meryem! Bu sana nereden geldi?’ derdi. O da ‘‘Bu Allah katından’’ diye cevap verirdi. Allah, dilediğine hesapsız rızık verir’’ buyrulmaktadır. Bu âyete göre, peygamber olmayan Hz. Meryem, olağanüstü haller göstermiştir. Eğer, peygamberler dışında olağandışı olayların gerçekleşmeyeceği kabul edilirse, Kur’an’ın anlattığı bu kıssa da batıl olurdu. Bu hususta diğer örnek de, Kehf Sûresinin 18/10-11. âyetlerinde anlatılan olaydır. Bu âyette ‘‘Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da ‘‘Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda, bize kurtuluşa ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır.’’ demişlerdi. Bunun üzerine, biz de nice yıllar onların kulaklarını kapattık.’’ buyrulmakta ve dönemin zalim hükümdarından kaçan mü’minlerin, bir mağaraya sığınmaları ve orada 309 yıl uyumalarından bahsedilmektedir. Eğer, peygamberler dışında kerâmetlerin gerçekleşmeyeceği kabul edilirse, Kur’an’ın anlattığı bu kıssa da diğer kıssalar gibi batıl olur.⁷⁰⁹

Ehl-i Sünnet kelâm düşüncesine göre, kerâmet, peygamber olmayan veya peygamberlik iddiasında bulunmayan, salih kullar elinde gerçekleşen olağanüstü olaylar olarak tarif edilmiş olup, bu olayların Allah tarafından yaratılması, mümkün görülmüştür. Bu konuda el-Beyzâvî’nin de, Ehl-i Sünnet ile aynı resim içindeki yerini aldığını görmekteyiz.

2. Meâd

2.1. Yok Olanın Tekrar Diriltilmesi:

el-Beyzâvî’ye göre, daha önce var ve diri iken, ölüp çürüyüp yok olanın tekrar diriltilmesi, yani ma’dumun iâdesi, câizdir. Ehl-i Sünnet ile Mu’tezile’nin çoğunluğu bu görüştedir. Ancak Mutezile’den, Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, Kerramiye ve filozoflar, ma’dumun iâdesini reddetmişlerdir.⁷¹⁰

Kitâbu’l-Lum’a’sında, konuyu geleneksel olarak ele alan el-Eş’arî, ‘‘yaratılmışların öldükten sonra diriltilmesi ile ilgili deliliniz nedir?’’ sorusuna cevâben, Allah’ın, ilk seferinde örneksiz olarak nasıl yarattı ise, ikinci sefer de yaratmaya kâdir olduğunu söyler. Buna dair naklî delil olarak da ‘‘Kendi yaratılışını unutarak, bize karşı misal getirdi ve ‘‘Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?’’ dedi. De ki: Onları ilk defa

⁷⁰⁹*Matâli*, s. 214.

⁷¹⁰*Misbâh*, s. 191; er-Râzî, *Muhassal*, s. 231; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 371.

yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir”⁷¹¹ ve “Allah yaratmayı başlatan ve sonra da devam ettirendir”⁷¹² âyetlerini delil getirir.⁷¹³

Felsefecilerden İbni Sînâ, insanın nefis ve bedenden oluştuğunu, bedenin bozuluşuyla, nefsin varlığını sürdüreceğini savunur. Varlığı hususunda, bedene herhangi bir ihtiyacı olmayan nefsin, bedenden ayrılışından sonraki durumunu belirleyen en etkili şey, bedeni ile olan ilişkisidir. Çünkü nefsin ölümden sonraki durumunu, nefsin maddi âlemde beden ile olan ilişkisinin niteliği belirleyecektir. İbn Sînâ’ya göre nefis, bedenin cevherine zıt bir cevherdir. Bedenin nefsi meşgul etmesi, nefsin kendi yapısını anlamasına engeldir. Nefis, bedene ne kadar yakın ise, yetkinliğinden de o kadar uzak, bedenden ne kadar uzak ise, yetkinliğine o kadar yakındır. Bedenin ölümü ile bedensel lezzetleri hissetmez, artık aklî lezzetlere yönelir.⁷¹⁴

Buradan İbni Sînâ’nın, beden-nefis kavramları ve birbiri ile ilişkisiyle, kelâmcıların beden-ruh kavramları ve birbiriyle ilişkisinin birbiriyle benzeştiğini, hatta aynı şeyler olduğunu söyleyebiliriz. İbni Sînâ’ya göre, bedenin ölmesiyle ölmeyen nefis, bedenî lezzetlerden uzaklaşarak, farklı ve aklî lezzetlerle meşgul olmaya başlar. O’nun bu sözlerinden, ahirette lezzet ve elemeleri hissetme bakımından, ruhun bedene ihtiyacının olmadığını, ahirette, nefsin, lezzet ve elemeleri hissetme bakımından, yeterli olduğunu düşündüğünü anlıyoruz. Dolayısı ile onun bu perspektifinden bakıldığında, ahirette bedenlerin tekrar dirilmesine gerek kalmamaktadır.

el-Beyzâvî’ye göre, bir şeyin var iken, sonradan yok olmasının sebebi, ya zâtî bir sebepten, ya da, bunun gerektirdiği ârızî bir etkenden dolayıdır. Eğer bir şey, zâtî bir sebepten dolayı yok oluyorsa, onun tekrar var olması mümkün değildir. Ancak o şey zâtî bir durumdan dolayı değil de, levâzımından, ârızî bir durumdan dolayı yok olursa, yok olmasına sebep olan, arızî durumun ortadan kalkmasıyla tekrar var olabilir.⁷¹⁵

Buradan müellifimizin, bir şeyin var veya yok olmasında, biri zâtî diğeri ârızî olmak üzere, iki etkenin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, var olanların hem

⁷¹¹Yâsin, 36/78-79.

⁷¹²Rûm, 30/11.

⁷¹³el-Eş’arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, ss. 21-22.

⁷¹⁴İbni Sînâ, *el-İlâhiyyât*, ss. 469-471.

⁷¹⁵*Misbâh*, s. 191.

zâtî hem de ârizî açıdan var olmaya müsait, yok olan şeylerin ise, zâtî açıdan var olma özelliklerini devam ettirse de, ârizî açıdan yokluğu gereken şeyler olduğu söylenebilir.

Müellifimizin bildirdiğine göre, ma'dumun iâdesini reddedenler, üç delil ileri sürmüşlerdir.

1. Ma'dum, sırf olumsuzluktur. Yokluk üzere de, hiçbir hüküm bina edilemez. Bundan dolayı, tekrar dirilme olacağına da hükmedilemez.⁷¹⁶

2. Eğer, ma'dum iâdesi mümkün olsa, ilk var olduğu başlangıçtaki hali ile tekrar iâde edildiği hali birbiriyle aynı olur, ayırt edilemez.⁷¹⁷

3. Eğer, ma'dumun iâdesi mümkün olursa, ilk var olduğu andaki zamanın da iâdesinin iâdesi gerekecektir. Buna göre, o ma'dumun başlangıçta ilk var olduğu haliyle ve o ilk zamanda tekrar var olması da mümkün olmalıdır. Bu durumda ise, o belirli zamanın o varlığın hem ilk var olma, hem de yokluktan sonra tekrar var olduğu zaman olması gerekir. Yani, ilk var olma ile tekrar var olma vakti aynı vakit olur. Bu da muhaldir.⁷¹⁸

Muhalliflerin delillerini bu şekilde sıralayan el-Beyzâvî, bu delilleri sırasıyla eleştirmektedir. Ona göre, birinci delildeki “ma'dum veya adem üzere hüküm verilemez” şeklindeki sözlerinde, bir hüküm mevcut olup, kendileriyle çelişmişlerdir. Dolayısı ile onların bu konuyla ilgili delillerine verilecek en güzel cevap, kendi verdikleri bu hükümdür. el-Beyzâvî ikinci delile, birbirine denk iki şeyin birbirinin aynı gibi gelse de aslında, hariçteki şahısları bakımından birbirinden farklı olduklarını söyleyerek cevap vermiştir. Yoksa bu ikisi, birbirine denk değil, birbirinin aynısı olurlardı. Üçüncü delille ilgili olarak müellifimiz, söz konusu zamanın iâdesinin onun başlangıç zamanı olmasını gerektirmeyeceği şeklinde cevap vermiştir. O'na göre, bir şeyin başlangıçtaki vaktinin iâdesi, itibarî bir şey sebebiyledir.⁷¹⁹

el-Beyzâvî'nin verdiği bu cevaplardan, tekrar dirilenin, dirilmeden öncekinin aynısı değil, dengi olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, tekrar diriltelen şeyin ikinci hali, ilk haline göre eksik veya fazla olacaktır. Ancak bu eksiklik/fazlalık o varlığın zâtında değil, ârizî özelliklerindedir. Çünkü başlangıçta, müellifimizin yok olan

⁷¹⁶er-Râzî, *Muhassal*, s. 231; *Tavâli*, s. 220

⁷¹⁷er-Râzî, *Muhassal*, s. 231; *Tavâli*, s. 220; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 371.

⁷¹⁸*Tavâli*, s. 221; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 371.

⁷¹⁹*Tavâli*, ss. 220-221; *Matâli*, s. 215.

şeyin zâtında değişiklik olmadığını, yok oluşun ârızî etkenlerden kaynaklandığına inandığını söylemiştik.

Tespit ettiğimiz bu hususun, el-Cüveynî tarafından da tartışıldığını görüyoruz. el-Cüveynî, el-İrşâd’ında, yukarıdaki hususun farkına varan birinin sorduğu “Yok olduktan sonra, tekrar diriltilecek şey o şeyin cevheri midir? Yoksa cevher yok olmayıp, o şeyin arazları mı yok olup, sonra tekrar diriltilmektedir?” şeklindeki sorusuna, her iki durumun da mümkün olduğu şeklinde cevap vermektedir.⁷²⁰ Ancak; gerek el-Beyzâvî’nin, gerekse el-Cüveynî’nin bahsettiği, yok olanın, yani, çürüyüp kaybolan bedeninin, zâtî ve ârızî unsurlarının neler olduğuna dair, bir açıklama yapmadığını görüyoruz. Bu noktada peygamberimizin, insanın her şeyinin çürüyüp yok olacağı, ancak acbû’z-zeneb denilen bir kemiğin çürümeyeceğini, ikinci yaratılışın bu çürümeyen kemikten derlenip toparlanacağını anlatan hadisi⁷²¹ akıllara gelmektedir.

2.2. Cesetlerin Haşri:

Ölümden sonraki hayat, tarih boyunca insanlarda en çok merak uyandıran konulardan olmuştur. İslâm ilim dünyasında da, aynı husus merak celb etmiş, özellikle dirilişin, sadece ruhla mı, yoksa hem ruh, hem bedenle mi olacağı hususunda derin tartışmalar yapılmıştır.

İslâm felsefecilerinin, özellikle Fârâbî ve İbni Sînâ’nın, meâdın nasıl gerçekleşeceğine dair fikirleri, itikâdî alana dâhil olduğu için, kelâmcıların ilgisini çekmiş ve bu filozoflar, kelâmcılar tarafından eleştirilmişlerdir. Bu konuda, onları eleştirenlerin en meşhuru, el-Gazâlî olmuştur. el-Gazâlî’nin, felsefecileri eleştirdiği *Tehâfütü’l-Felâsife* isimli kitabında, onları tekfir ettiği üç konudan biri, felsefecilerin konu ile ilgili açık âyetler varken, cismânî dirilişi reddederek, dirilişin ruhla olacağını savunmalarıdır.

İslâm felsefecilerinin, bu konuyu açıklamaya “nefs” kavramından başladıklarını görüyoruz. Nefs, hayat, his, hareket ve irade kuvvetlerine sahip olan, buhara benzer latîf

⁷²⁰el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 215.

⁷²¹Muhammed b. Hibbân, b. Ahmet b. Hibbân b. Muâz b. Ma’bed et-Temîmî Ebû Hâtem ed-Dârimî el-Büstî, Sahîhu İbn. Hibbân, Tah: Şuayb Erneût, Buyrut 1993, Cenâiz, 3138.

bir cevher olarak tarif edilmiştir.⁷²² Felsefeciler, nefsin varlıktan sonra, yok olmayı kabul etmeyeceğini söylemişlerdir.⁷²³ Onlara göre, bunun sebebi, nefsin basit olan yapısıdır. Nefs, fiil sahibi, basit bir varlıktır ve yokluğu kabul etmez. Nefs, yokluğu kabul etseydi, varlığında nefsten ibaret olan bedensel yapı, fiil ve kuvvetten ibaret olurdu. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca, nefs-i nâtika ya bilgili ya da bilgisizdir. Bilgisizse, bedenden ayrıldıktan sonra, telafi edilemeyecek eksikliğin farkına varmasından dolayı, sonsuz bir acı çekecektir. Eğer, nefs-i nâtika bilgili ise, bu durumda, ya bedenle birlikteliğinden kaynaklanan erdemsizlikleri işlemek, şehvete meyletmek gibi kusurlara sahip olabilir, ya da bu kusurlara sahip değildir. Nefs, kusurlarından dolayı, uzun süre acı çekse de bünyesinin güçlü veya zayıf olmasına göre, bu acılar yavaş yavaş, belki uzun zaman içinde sona erecektir. Kusur sahibi olmayanlar ise, yetkinliklerini idrak etmekten dolayı sonsuz haz duyacaklardır. Bu görüş, bazı tereddüt edenler olsa da⁷²⁴ felsefecilerin genelinin görüşüdür.⁷²⁵

Görüldüğü üzere felsefeciler, ölümle bedenden ayrılan nefsin, varlığını devam ettirdiğini, beden ölümünden sonra, bedenden ayrı olarak azab çektiğini veya mutlu olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda, felsefecilerin, ölüm sonrası hayatı, nefsin bedenden ayrı olarak yaşayacağını kabul ettikleri, ölüm ötesi hayat için bedenin diriltilmesinden bahsetmedikleri görülmektedir. Bu durumda, Kur'an'da cennet ve cehennem hakkında anlatılan durumlar, temsîlî olacaktır. Cennet, nefsin, yani ruhun haz duymasından, cehennem de buhranlar, korkular yaşamasından ibaret olacaktır. Bu görüşün, akıl rehberliğinde Kur'an'ı araştıran kelâmcılarca, çok açık naslar varken, kolay kolay kabul edebilecek bir durum olmadığı açıktır.

Müellifimiz, bütün din mensuplarının (Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar) insanın, öldükten ve cesedi çürüyüp dağıldıktan sonra, Allah tarafından diriltileceği hususunda icmâ ettiklerini söyleyerek, bir durum tespiti yapmaktadır. Ona göre, bu

⁷²²el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 334.

⁷²³er-Râzî, *Muhassal*, s. 228.

⁷²⁴Örneğin, İbni Sînâ "*el-Mebde' ve'l-Meâd*" ve "*el-Adhaviyye fi'l-Meâd*" adlı ilk dönem eserlerinde cismânî meâdî reddetmekte ve çürütmeye çalışmakta, yerine ruhsal meâdî önermektedir. "*Kitâbü'n-Necât*" adlı eserlerinde bu konuda İslâm şeriatından gelenin kabul edilmesini gerektiğini belirtmekte, daha sonra yazdığı "*el-Mübâhasât*" isimli kitabında da ruhsal ve cismânî meâdîn arasını bularak göksel bedenlerde dirilmeyi önermektedir.

⁷²⁵er-Râzî, *Muhassal*, s. 230; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 374.

durum, aklen de mümkündür. Sadık olan peygamberimiz de, bunu haber vermiştir. Sahih olan görüş budur.⁷²⁶

el-Beyzâvî'nin, konu ile ilgili birinci delili, aklî delildir. Buna göre, ölünün parçaları tekrar toplanmaya kabildir, dirilmeyi kabul eder. Yoksa daha önceleri bunu mümkün kılan durumlarla nitelenmezdi. Allah, her cesedin parçalarını detaylı bir şekilde bilip, onları toplayarak, tekrar hayat vermeye kâdirdir. Zîra O'nun kudreti tüm mümkünleri kapsamaktadır. İkinci delil ise, naklî delillerdir. Peygamberimizin, bedenlerin iâdesini kabul ettiği ve bu gerçeği dile getirdiği mütevâtiren bilinmektedir.⁷²⁷

el-İsfehânî'nin, müellifimizin görüşlerini şerh ederken, önceki şerhatlerin cismânî haşr hakkındaki görüşleriyle ilgili, değerlendirme yaptığını görüyoruz. Bildirdiğine göre, peygamberimizden önce gönderilen peygamberlerden Hz. Mûsa, bedenle tekrar dirilme hususunda bir şey söylememiş olup, Tevrat'ta da konu ile ilgili bir bilgi yoktur. Ancak ondan sonra gelen Zülkifl ve İşaya peygamberlerin kitaplarında bu konudan bahsedilmiştir. Böylece Yahudiler, konuyu ikrâr etmiş olmuşturlar. İncil'e gelince, onda da meleklerin mutlu ve ebedî hayatlarının olacağı haberleriyle beraber, rûhânî meâddan da bahsedilmektedir.⁷²⁸

el-İsfehânî, rûhânî meâda delil olarak "Hiçbir ruh (nefis) yaptığı şeylere mükâfat olarak, gözlerin aydın olacağı şeylerden, nelerin olduğunu bilemez."⁷²⁹ âyetini zikrederken, cismânî meâd ile ilgili, o kadar çok âyet olduğunu söylemektedir ki, ona göre, hiç kimse bunların te'vil olduğunu söyleyemeyecektir. Bu hususta delil olarak aşağıdaki âyetleri zikretmektedir:⁷³⁰

"Yaratılışını unutarak bize misal getirdi: 'Bu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?' dedi. De ki: 'Onları ilk defa yaratan, diriltecek.' O, her yaratmayı hakkıyla bilendir."⁷³¹

"Sûra üfürülmüştür. Artık bakarsın ki, onlar kabirlerinden kalkıp, Rablerine doğru koşup gidiyorlar."⁷³²

⁷²⁶Misbâh, s. 192.

⁷²⁷Tavâli', s. 221; er-Râzî, Muhassal, 232.

⁷²⁸Matâli', s. 215

⁷²⁹Secde, 32/17.

⁷³⁰Matâli', s. 217.

⁷³¹Yâsin, 36/78-79.

“ ‘O halde, bizi kim dirilterek geri çevirecek?’ diyecekler. Sen de, de ki: ‘Sizi ilk defa yaratmış olan...’ ”⁷³³

“İnsan, bizim onun kemiklerini toplayıp, bir araya getiremeyeceğimizi mi zannediyor? Evet, biz, parmak uçlarını bile derleyip îade etmeye kâdiriz.”⁷³⁴

“Onlar derler ki: ‘Biz mi sahiden eski hale döndürülmüş olacağız? Biz çürüyüp dağılmış kemikler olduğumuz vakit mi?’ ”⁷³⁵

“Derilerine şöyle derler: ‘Bizim aleyhimize neden şahitlik ettiniz?’ Onlar da ‘Bize her şeyi Allah söyletti. Sizi ilk defa O yaratmıştır. Yine ancak, O’na döndürülüyorsunuz. Sizler ne kulaklarınızı, ne gözlerinizi, ne de derilerinizi kendi aleyhinize şahitlik eder diye sakındınız.’ ”⁷³⁶

“Âyetlerimizi inkâr ile kâfir olanlar var ya, onları muhakkak ki ateşe atacağız. Derileri piştikçe, azabı sürekli tatmaları için, onları başka derilerle değiştireceğiz...”⁷³⁷

“O gün yer, onların üzerinden süratle yarılıp açılır. Bu, (hesap için) bir toplanmadır.”⁷³⁸

“... O, Allah burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek?’ demişti. Bunun üzerine Allah, onu öldürüp, yüz yıl ölü bıraktı. Sonra diriltti ve ona sordu: ‘Ne kadar ölü kaldın?’ O, ‘Bir gün veya bir günden daha az kaldım.’ diye cevap verdi. Allah da şöyle dedi: ‘Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak. Bu, seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. Eşeğin kemiklerine de bak. Nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?’ ... ”⁷³⁹

“Acaba bilmiyor mu ki, kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı ve kalplerdeki ortaya konulduğu zaman...”⁷⁴⁰

⁷³²Yâsin, 36/51.

⁷³³İsrâ, 17/51.

⁷³⁴Kiyame, 75/3-4.

⁷³⁵Naziat, 79/10-11.

⁷³⁶Fussilet, 41/21-22.

⁷³⁷Nisa, 4/56.

⁷³⁸Kâf, 50/44.

⁷³⁹Bakara, 2/259.

⁷⁴⁰Âdiyât, 100/9-10.

“De ki: ‘Şüphesiz öncekiler ve sonrakiler, mutlaka belli bir günün belli bir vaktinde toplanacaklardır.’”⁷⁴¹

Müellifimiz el-Beyzâvî, meâd ile ilgili, iki itiraz naklederek, cevap vermektedir. Bu itirazların ilki cismânî meâda ilişkin olup, şu şekildedir: Eğer, bir insan, başka bir insanı yese ve yiyenin bir parçası haline gelse, yenen kimse, ya yenen olarak ya da yiyen olarak diriltilecektir. İki durumda da, ikisinden biri, bedensel olarak tam diriltilemeyecektir. Buna cevap veren el-Beyzâvî’ye göre, yeniden diriltme insanın aslî-zâtî cüzleriyle gerçekleşecektir. Bu cüzlerin özelliği, insanın var oluşundan ölümüne kadar, onun nefsinde var olmasıdır. Bu anlamda, yeniden dirilmede, yenilen, yiyene ilave olarak onunla diriltilmez. Yani, birinin aslî unsuru, yemek-yenilmek fiilleri sebebi ile diğerinin aslî unsuru olmaz. Hem yiyen, hem de yenen ayrı ayrı dirilitir.⁷⁴²

İkinci itiraz ise şu şekildedir: Tekrar diriltmede, diriltilen açısından muhtemel üç tane amaç söz konusu olacaktır. Birincisi, diriltilene elem vermektir ki, bu Hakîm olan Allah için uygun olmaz. İkincisi, diriltilenin hissettiği lezzeti arttırmaktır ki, bu da imkânsızdır. Çünkü bizim dünyamızda lezzet artırmak demek, elemi kaldırmak demektir. Tümevarım, bu görüşümüzü destekler. Üçüncüsüne gelince, elemi gidermektir. Bunun için de, yokluğun devam etmesi yeterlidir. Yeniden dirilmeye gerek yoktur. Ayrıca bu dünyada lezzet, hayal edilen lezzet olup, gerçekte lezzet olmayıp, bunun hepsi acıdan kurtulmaktan ibaret olup, gerçek lezzet ruhani lezzettir. el-Beyzâvî’ye göre, Allah, fiillerinde amaç gütmaz. Burada tümevarım geçersizdir. Fiilinde amaç kabul edilse bile, buradaki amaç lezzeti arttırmaktır. Uhrevî lezzetlerin, dünyadaki lezzetlere hakikat bakımından benzemesi de, sûreten benzemesi neden kabul edilemesin ki? Bu durumda lezzetler pek tabii artıp eksilebilir.⁷⁴³

Felsefecilerle kelâmcılar arasındaki önemli görüş ayrılıklarından biri, hatta Gazali’nin felsefecileri tekfir ettiği noktalardan biri olan cismânî haşr meselesinde, el-Beyzâvî’nin, Eş’arî kelâm geleneği içerisinde yerini aldığını görmekteyiz. Rûhânî meâd gibi, cismânî meâdın da gerçek olduğuna dair, birçok âyet bulunduğunu söyleyen müellifimiz, cismânî meâdı kesin bir dille savunmakla beraber, cismânî meâd öncesi, bedenlerin tamamen yok olup olmayacağı konusunda, açık kapı bırakmaktadır. Ona

⁷⁴¹Vâkıa, 56/49-50.

⁷⁴²Tavâli’, ss. 221-222; er-Râzî, *Muhassal*, 233-234.

⁷⁴³Tavâli’, s. 222.

göre, Allah'ın, bedeninin cüzlerini tamamen yok ettikten sonra, tekrar yaratacağına dair kesin bir delil yoktur. "O'nun vechi hariç, her şey helâk olucudur."⁷⁴⁴ mealindeki âyet, bedenlerin tamamen yok olacağına dair delil olamaz. Çünkü âyette geçen "helâk olmak", dağılıp ayrılmak anlamına da gelmektedir. "İlk yaratmayı başlangıçta nasıl yaptırırsak, onu yine yapacağız."⁷⁴⁵ mealindeki âyet de, bu konuda kesin delil olamaz. Çünkü bu âyette sonraki yaratma, ilk yaratmaya benzetilmektedir. Benzerlik ise, iki şeyin birbirinin tamamen aynı olmasını gerektirmez.⁷⁴⁶ Buna göre, müellifimizin, bedenlerin tamamen yok olduktan sonra diriltilesinden ziyade, tamamen yok olmadan ve tohum görevi görececek bir parçadan tekrar diriltileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz.

2.3. Cennet ve Cehennem:

Ölümden sonraki hayat ve bu hayatın niceliği, semâvi olsun, semâvi olmasın hemen hemen, bütün dinlerde tartışılan bir husustur. Farklı dinlerde, farklı isimlerle anılan ölüm sonrası hayatın yaşanacağı yerler, İslâm dininde cennet ve cehennemdir. Âhîret hayatı, dolayısı ile cennet ve cehennemle ilgili hususlar, imanın altı esası arasına dolaylı da olsa dâhil olduğundan, İslâm kelâmını ilgilendiren önemli konulardandır. Kelâm literatüründe, cennet ve cehennem kavramları halen yaratılıp, yaratılmadıkları, yaratılmışlarsa nerede oldukları ve ebedî olup olmadıkları açısından ele alınmıştır.

Cennet ve cehennemın şu an mevcut olup olmadıkları hususunda, Müslümanlar ikiye ayrılmışlardır. Ehl-i Sünnet'e göre, cennet ve cehennem şu an yaratılmış ve mevcuttur. Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerince bid'at ehli olarak nitelenen Dırâriyye, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise, bunu reddedip, şu an mevcut olmadıklarını, daha sonra yaratılacaklarını söylemiştir. Cennet nimetlerinin ve cehennem azabının sürekli olması hususunda da, Cehmiyye hariç İslâm ümmeti, bunların sürekliliği hususunda icma etmiştir. Cehm b. Safvân cennet ve cehennemın içindekilerle birlikte yok olacağını, evren yaratılmadan önce, nasıl sadece Allah varsa, yine öyle olacağını söylemiştir. Ebû Huzeyl de, cennet ve cehennem ehlinin sürekli orada kalacaklarını, ancak hareketlerine göre azab ve nimette kesintiler olacağını söylemiştir.⁷⁴⁷

⁷⁴⁴Kasas 28/88.

⁷⁴⁵Hadid, 57/3.

⁷⁴⁶Tavâli', s. 222.

⁷⁴⁷el-Eş'arî, *Makâlât*, C. II, ss. 167-168; Abdulkahir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 237.

Müellifimiz el-Beyzâvî, öncelikle cennet ve cehennemın gerçek şeyler olduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah, cennet ile ilgili olarak “Allah’tan gereği gibi sakınanlar için hazırlanmıştır”⁷⁴⁸ buyurmaktadır. el-Beyzâvî, *Misbâh*’ında, cenneti ve cehennemın halen varlığını inkâr edenlerin istidlâlini kısaca anlatmaktadır. Onlara göre, eğer cennet ve cehennem var iseler;

a) Ya bu âlemedir. Buna göre cennet ve cehennem, ya felekler âleminde ki, bu görüş yanlıştır. Çünkü felekler âlemi, bozulma kabul etmez. Ya da unsurlar âleminde, yani maddî âlemedir. Bu ihtimale göre de, haşrin bu dünyada, tenasüh yoluyla olması gerekir. Bu durumda, bu seçenek de yanlıştır.⁷⁴⁹

b) Ya da bu âlemde değil, başka bir âlemedir ki, bu da muhaldir. Çünkü bu âlemden başka olan âlem, halâ/boşluktur.⁷⁵⁰

Tavâli”de bu iddia biraz daha detaylandırılır. el-Beyzâvî’ye göre bu âlem, basit olması ve her basitin de, küre şeklinde olması sebebiyle küre şeklindedir. Eğer, başka bir âlem farz olunursa, o da aynı sebepten küre şeklinde olacaktır. İki tane küre farz edildiğinde ise, arasında hâlâ/boşluk oluşacaktır. Bu da muhaldir. Çünkü eğer, ikinci âlemde cennet ve cehennem olsa, onun içinde de unsurlar, maddî varlıklar gerekecektir. Bu durumda da, ilk âleme benzer olacaktır.⁷⁵¹ Müellifimizin, cennet ve cehennemın şu an var olmadıklarına dair naklettiği bu delilin, aslında onların tamamen nefyinin delili olması dikkat çekmektedir.

Müellifimizin itirazcılarının ağızından naklettiği bu sözler, zamanın kozmoloji bilgi düzeyi hakkında, önemli bilgiler içermektedir. Öncelikle, dünyadan başka bir gezegenin varlığına inanılmadığını, rahatlıkla söyleyebiliriz. İkincisi, ikinci bir gezegen olsa bile, dünya ile arasında boşluk olmamalıdır. Çünkü onlara göre, iki gezegen arasındaki boşluk/hâlâ ikisi arasındaki bağlantıyı koparan bir şeydir. Bu durumda, tekrar dirilmeden sonra gidilecek yer olan cennet ve cehennemın, halen yaratılmış ve mevcut olması durumunda, başka bir âlemde gerçekleşmesi, ayrıca dünya ile arasında da ulaşım açısından bir bağlantı olması gerekecektir. Bu, o zaman ki kozmoloji bilgisine göre,

⁷⁴⁸Âl-i İmrân, 3/133.

⁷⁴⁹*Tavâli*, s. 223; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 375; er-Râzî, *Muhassal*, 233.

⁷⁵⁰*Misbâh*, ss. 192-193; *Tavâli*, s. 223; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 375; er-Râzî, *Muhassal*, s. 233.

⁷⁵¹*Tavâli*, s. 223; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 375.

mümkün değildir. Buna göre, cennet ve cehennemin yaratılmadığına dair, bu şekil bir istidlâl, günümüz astronomi/uzay bilgisine göre yanlıştır.

Cennet ve cehennemin halen yaratılmamış ve mevcut olmadıklarını iddia edenlerin delilleri, öncelikle Allah, cennet ve cehennemi istediği zaman yaratmaktan aciz değilken, henüz ceza ve mükâfat söz konusu olmadan, cennet ve cehennemin yaratılması, Allah'ın hikmetiyle bağdaşmayacağı düşüncesidir. Diğer taraftan, cennet ve cehennemin halen, yaratılmış var olan şeyler olduğunu iddia edenler, nerede olduklarını ispat edememiştir. Yine onlara göre Cennet ve cehennem mevcut ise, kıyametin kopmasından önce yok edilecek, kıyamet gününde tekrar yaratılacaktır. Bu ise, hikmet ve maslahata uygun değildir. Diğer taraftan, Hz Peygamberin, salih amel işleyen kimseler için, cennette bir ağaç dikileceği bildirilmektedir. Kur'an'da ise, Firavun'un hanımının “Rabbim, katında cennette benim için bir konak yaptır”⁷⁵² dediği ifade edilmektedir. Eğer cennet şu anda mevcut olsaydı, bir ağaç dikilmesinin ve duaya bir konak yaptırma talebinin bir anlamı olmazdı.⁷⁵³

el-Beyzâvî, Eş'arî seleflerine uygun olarak,⁷⁵⁴ açık şekilde cennet ve cehennemin halen yaratılmış ve mevcut şeyler olduğuna inanmaktadır. O'na göre, “İndiği başka bir defada, onu Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında gördü, onun yanında Cennetü'l-Me'vâ vardır”⁷⁵⁵ âyetinde geçen Sidretü'l-Müntehâ semâdadır. Peygamberimizin bir hadisinde “Cennetin tavanı, Rahmân'ın arşıdır”⁷⁵⁶ denilmektedir. Müttekaddimîn kelâmcılarına göre, Allah'ın arşının, göğün sekizinci katında olduğunu söyleyen el-Beyzâvî, halk arasında cennetin yedi kat gökte olduğunun söylendiğini de nakletmektedir. Tüm bunları değerlendiren müellifimiz “cennet ve cehennemin bu âlemde olması neden caiz olmasın?” diye sorarak kanaatini izhar etmektedir. Bu dünyada olacak meâdın, tenâsühten farklı olmayacağına dair iddiaya ise, meâdın aynı bedende veya önceki bedeninin aslî cüzlerinin oluşturacağı bir bedende olacağını, tenasühün ise aynı bedeninin reddiyle olduğunu ve farklı bedenlerin söz konusu olduğunu belirterek cevap verir.⁷⁵⁷ Müellifimizin cennet ve cehennem ile görüşlerini oluştururken,

⁷⁵²Tahrîm, 66/11

⁷⁵³el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 319; Hasan Hüseyin Tunçbilek, *Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?* Dicle Ün. İFD, C. VII, S. 2, Diyarbakır 2005, s. 58.

⁷⁵⁴el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 319; er-Râzî, *Muhassal*, s. 232.

⁷⁵⁵Necm, 53/13-15.

⁷⁵⁶Bu hadis kaynaklarda bulunamamıştır.

⁷⁵⁷*Tavâli'*, s. 223; *Matâli'*, s. 218.

güvenilir hadis kaynaklarında bulunamayan hadisleri ve halk arasındaki söylentileri delil kabul etmesi dikkat çekici bir husustur.

Bu hususta müellifimizin sunduğu diğer bir delil de, “Genişliği göklerle yer kadar olan ve Allah’a karşı gelenler için hazırlanmış olan cennete koşun”⁷⁵⁸ âyetidir. Bu âyette Allah, cennetin hazırlanmasını mazi/geçmiş zaman kullanarak (uiddet) bildirmiştir. Kimse Allah’a yalan isnat edemeyeceğine göre, bu âyet, cennetin şu an mevcut olduğuna delildir. Müellifimize göre, bu âyete dayanarak “cennetin genişliği göklerle yerin genişliğidir” denilemez. Cennetin genişliği, göklerle yerin genişliğinin aynısı değildir. Cennet, arz ve semaların kapsamında değildir. Birbirinden farklı ve cisimlerin karşılıklı birbirini kapsaması mümkün olmadığı için cennet, bunlar yok olduktan sonra ortaya çıkacaktır. Yukarıdaki âyette anlatılmak istenen, ölçülerinin o kadar olduğudur. Yani, cennetin genişliğinin arz ve semaların genişliği kadar olduğu söylenmek istenmiştir. Bu durumda, yedi kat göğün üzerinde, genişliği göklerle yerin genişliği kadar olan cennetin bulunması, câizdir.⁷⁵⁹

Cehenneme gelince, “Kâfirler için hazırlanmış olan ve yakıtı taşlar ve insanlar olan cehennemden sakının”⁷⁶⁰ âyeti gereği, o da, hali hazırda yaratılmış ve mevcuttur. Çünkü âyet, cehennemi anlatırken cennette olduğu gibi mazi/geçmiş zaman kullanmıştır. Buna göre, cehennem hazırlanmıştır, yaratılmıştır, şu anda da mahlûktur. Kimse Allah’a yalan isnat edemeyeceğine göre, bu âyet de, cehennemin şu an mevcut olduğuna delildir. Ayrıca, Allah’ın, Hz. Âdem’i cennette iskân etmesi ve yine Hz. Âdem’in cennetten Allah’ın yasaklamış olduğu ağaçtan meyve yiyerek kovulması, cennetin hâlihazırda yaratılmış olduğunun delilidir.⁷⁶¹

Ebu Hâşim el-Cubbâi ile beraber Kâdî Abdulcabbâra göre, cennet eğer hâlihazırda var olmuş olsalardı, “Onun vechi hariç, her şey helâk olucudur”⁷⁶² âyeti gereği yok olacak, sonra tekrar yaratılacaklardı. Onlara göre, âyette Allah’ın vechi dışındaki her şeyin helak olacağı söylenmektedir ve cennet de Allah’ın vechinden ayrı, diğer varlıklar arasındadır. Yokluk, onun için de söz konusudur. Yani cennetin varlığında kesinti söz konusu olacaktır. el-Beyzâvî bu iddiaya, “Allah’a karşı gelmekten

⁷⁵⁸Âl-i İmrân, 3/133.

⁷⁵⁹Tavâli’, s. 223-224; Matâli’, s. 219.

⁷⁶⁰Bakara, 2/24.

⁷⁶¹Tavâli’, s. 223; el-Cüveynî, Kitâbu’l-İrşâd, s. 319; el-Îcî, el-Mevâkıf, s. 375.

⁷⁶²Kasas, 28/88.

sakınanlara vâdolunan cennetin durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri, gölgeleri devamlıdır...⁷⁶³ âyetini delil getirerek cevap verir. Buna göre, cennetin kendi varlığı devamlı olmadan, yiyecekleri ve gölgelikleri de devamlı olamayacağı için, yiyecekleri ve gölgeleri devamlı olan cennetin, kendi varlığı da devamlı olur.⁷⁶⁴

el-İsfehânî de “O’nun vechi hariç her şey helak olucudur” âyetini ele alarak, bu âyette anlatılmak istenenin, Allah’ın vechi haricindeki her şeyin zâtı itibariyle ve Allah’ın zâtına nispetle helâk olucu özellikte olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, Allah’tan gayri her şey mümkün olduğu için, varlıkları, mûcidi olan Allah’a bağlıdır. Allah’tan başka her şey, yokluğa uğrayabilir. Dolayısı ile yukarıdaki âyetin anlamı “Allah’ın vechi hariç her şey yokluğa düçâr olabilir” şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁶⁵

Mu’tezile’nin ileri sürdüğü yukarda mezkûr âyet, aynı zamanda, cennet ve cehennem ceza ve mükâfatlarının sonlu olduğunu delillendirmek için ileri sürülen bir âyettir. Müellifimizin, Mu’tezilîlerin ileri sürdüğü delile karşı, ileri sürdüğü bu âyetten ve söylediklerinden, cennet ve cehennem ceza ve mükâfatlarının ebedî olup olmaması meselesinde görüşünü izhar ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre müellifimiz, cennet ve cehennem acı ve mutluluklarının da ebedî olduğuna inanmaktadır.

2.4. Sevâb ve İkâb:

Bu konu, “el-va’d ve’l-va’id” adı ile Mu’tezile beş esasından birini teşkil etmektedir. Müellifimizin bu konuyu ele almasının sebebi, onların, Allah üzerine bazı şeyleri vâcip kılmaları şeklindeki görüşlerini reddetmektir. Mu’tezile’nin Basra ekolü, insanın itaati karşılığında, ödül/sevap vermenin, Allah üzerine vacip olduğunu söylemiştir.⁷⁶⁶ Onlara göre, Allah üzerine bu yükümlülüğün iki tane sebebi vardır:

1. Allah, bize yapması zor mükellefiyetler yüklemiştir. O’ndan abes bir fiilin sadır olması mümkün olmadığından, böyle bir teklifin amacının olması gerekir. Bu amaç da ya bir zararın giderilmesi ya da bir fayda sağlanmasıdır. Allah’ın fiillerinin abes olmaması ve boşa çıkmaması için, ortaya çıkan taat/fayda karşılığında sevap vererek ödüllendirmesi, Allah üzerine vaciptir. Zararın giderilmesi seçeneği geçersizdir.

⁷⁶³Ra’d, 13/35.

⁷⁶⁴Tavâli’, s. 224.

⁷⁶⁵Matâli’, s. 219.

⁷⁶⁶er-Râzi, *el-Erbâin*, C. II, s. 206.

Çünkü biz kullar, yokluk üzere devam etseydik, daha rahat ederdik, hiçbir zorlukla karşılaşmazdık. Faydanın elde edilmesi seçeneğine gelirsek, ya söz konusu fiilin faydası, ödüllendirmeden daha öncedir ki, akıl bunu olumlu karşılamaz. Ya da ödüllendirme, fiilinden sonradır ki, olması gereken de budur.

2. “İri gözlü hûriler, saklı inciler gibi. Yaptıklarına karşılık olarak (verilir)”⁷⁶⁷ âyetinde de belirtildiği gibi, yapılan amellerin karşılığının olması ve sevap vererek inananların ibadet açısından performansını artırmak için, sevap vermek Allah üzerine vaciptir.⁷⁶⁸

el-Beyzâvî’ye göre, Allah’ın fiillerinde maksat aramak, câiz değildir. Güzel işler yapmak için, Allah’ın geçmişte verdiği nimetler neden yeterli olmasın ki? Geçmiş nimetler karşılığı, salih ameller işlemek neden akla aykırı olsun ki? Allah’a şükretme ve Allah’ı bilme hususunda, akıl yürütmeyi vâcip/gerekli kılan Mu’tezile, geçmiş nimetler için şükür amaçlı güzel ameller işlemeyi neden hoş görmez? şeklinde sorular yönelterek Mu’tezile’ye cevap veren müellifimize göre, yukarıda zikredilen Vâkıa Sûresinin 22-24. âyetleri ise vücuba delalet etmemektedir.⁷⁶⁹

Ayrıca Mu’tezile ve Havâric, büyük günah işleyen ile küfre düşenin cezalandırılmasının da, Allah üzerine vâcip olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, günahkârlar cezalandırılmaz da affedilirse, günahkâr ile itaatkâr arasında fark kalmaz, eşit olurlar. Cezalandırma olmazsa, günaha teşvik de söz konusu olur. Onlara göre Allah, kâfir ve fâsığın cennete giremeyeceğine dair çeşitli haberler vermiştir.⁷⁷⁰ Allah’ın sözlerinde çelişki söz konusu olamaz. el-Beyzâvî buna şöyle cevap vermektedir.

1. Allah âsiye ceza vermez, onu affederse, günahkâr ile tâat sahibi arasında eşitleme olmaz.

2. Tehdit ve korkutma ile caydırıcılık sağlanabilir. Ceza şart değildir.

3. Getirilen delillerden hiçbiri, cezanın Allah üzerine vucubiyetine delil olmaz.⁷⁷¹

⁷⁶⁷Vâkıa, 56/22-24.

⁷⁶⁸Tavâli’, s. 225; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 376;

⁷⁶⁹Tavâli’, s. 226.

⁷⁷⁰Mu’tezile’nin konu ile ilgili fikirlerinin ayrıntısı için: *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, ss. 546-604.

⁷⁷¹Tavâli’, s. 226; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 376.

Muhaliflerin diğerk bir iddiaları da, mürtekb-i kebîrenin, tıpkı kâfir gibi cehennemde ebedî kalacağını söylemeleridir.⁷⁷² Delilleri ise şunlardır:

1. “Kötülük işleyip de o kötülüğü kendini çepeçevre saran kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir.”⁷⁷³, “Kim de Allah’a ve peygamberine isyan eder ve O’nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu içinde ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar.”⁷⁷⁴, “Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası içinde ebedî kalacağı cehennemdir.”⁷⁷⁵ âyetlerinde büyük günah işleyenler için, ebedî azaptan bahsedilmektedir. Müellifimiz el-Beyzâvî’ye göre,⁷⁷⁶ “hulud” kelimesinin anlamı “uzun süre kalmak”tır. Mezkûr âyetlerde olduğu gibi, Kur’an’da birçok yerde kullanılmıştır. Âyetlere bu şekilde anlam verilmelidir.⁷⁷⁷

Muhaliflerin bu itirazı ile bir sonraki itiraz (1. ve 2.), aslında aynı sayılabilecekken müellifimizin bu delillerle, aşağıdakileri ayırdığını görüyoruz. Burada amacının “hulud” kelimesinin anlamı üzerinden hareketle, edebî istidlâlde bulunarak savunmasını çeşitlendirip, güçlendirmek olduğu anlaşılmaktadır.

2. Onlara göre Allah, günah işleyenlerin fasık/füccâr olduklarına, cehennemden habersiz olmadıklarına dair ifadeler kullanmıştır. el-Beyzâvî’ye göre, “İşte onlar günaha dalan, fâcir kâfirlerdir”⁷⁷⁸ âyetinde bahsedildiği gibi, “Füccâr”dan kasıt, günaha iyice dalmış olan kâfirlerdir. Bu âyet ile azabın, kâfirler için olduğunu haber veren “O günün alçaklık ve kötülüğü kâfirleredir.”⁷⁷⁹, “Şüphesiz bize, onu yalanlayıp yüz çevirenlere azab edileceği vahyedilmektedir.”⁷⁸⁰, “Oraya her bir topluluk atıldıkça, oranın bekçileri onlara ‘size bir uyarıcı gelmemiş miydi?’ diye sorar. Onlar da: ‘Evet bize bir uyarıcı gelmişti. Fakat biz onu yalanlamış ve Allah hiçbir şey indirmemiştir. Siz, ancak büyük bir sapıklık içindesiniz.’ derler.”⁷⁸¹, “ O ateşe ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimseler girer.”⁷⁸², “Allah, o gün peygamber ve onunla beraber iman edenleri rezil

⁷⁷²Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, s. 620.

⁷⁷³Bakara, 2/81.

⁷⁷⁴Nisâ, 4/14.

⁷⁷⁵Nisâ, 4/93.

⁷⁷⁶*Tavâli*, s. 227; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 376.

⁷⁷⁷*Tavâli*, s. 226; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 377.

⁷⁷⁸Abese, 80/42.

⁷⁷⁹Nahl, 16/28.

⁷⁸⁰Tâhâ, 20/48.

⁷⁸¹Mülk, 67/9.

⁷⁸²Leyl, 92/15-16.

etmeyecektir.”⁷⁸³ âyetleri te’lif edilmelidir. Ayrıca Mürcie ve Mukâtil b. Süleymân “Eğer mü’minlerden iki gurup birbiriyle savaşırlarsa, aralarını düzeltin.”⁷⁸⁴ âyetini delil getirerek, onlara azap edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁷⁸⁵

Buna göre el-Beyzâvî, ne kadar günaha dalsa da, fâcir birinin, aslâ kâfir sayılamayacağını söylemektedir. Bu noktada müellifimizin dayanağı, fâcir kişide mevcut olan ve iman anlamı taşıyan tasdiktir. Bu durumda da, kalbinde iman esaslarına dair tasdik bulunan kimse, ne kadar günah işlese de, kâfir olarak nitelenemeyecektir.

3. Muhaliflere göre, fâsık, fîskından dolayı cezaya müstehaktır. Fasık, kazandığı günahlar sebebiyle sevaplarını düşürür. Çünkü günah ile sevap birbirinin zıddıdır. el-Beyzâvî’ye göre, kazanılan ceza, sevap olarak hak edileni silerse, bu (Ebû Ali Cubbâî’nin görüşüne uygun olarak) ya denklik gereği ondan bir şeyi yok eder, ya da babasının (Ebû Hâşim Cubbâî’nin) ileri sürdüğü gibi, hiçbir şey yok etmez. İki şık da bâtıldır. Çünkü bunların her birinin etkisi, diğerinin yokluğuyla ilgilidir. Birlikte veya peş peşe olmaları, yokluk durumlarında var olmalarını gerektirecektir. Bu da muhaldir. Ayrıca, bu durumda itaat etmenin anlamı kalmamaktadır ve bu durumda, “Kim zerre miktarı hayır işlerse karşılığını görecektir”⁷⁸⁶ mealindeki âyet anlamsız olur.⁷⁸⁷

Buradan müellifimizin, günahlarla sevapların, birbirini yok etmesi fikrine karşı olduğunu görmekteyiz. Onun yukarıdaki düşüncesine göre mü’min, günahkâr olması durumunda, günahlarının cezasını cehennemde çektikten sonra, cennete gidecektir. Türk halkı arasında “Mahşerde kişinin sevapları ve günahları nasıl olduğu bilinmeyen bir teraziye konur, hangi taraf ağır gelirse onun gerektirdiği tarafa gider. Günahlar ağır gelirse cehenneme, sevaplar ağır gelirse cennete gider” şeklindeki inanışın, Ehl-i Sünnet inanışı açısından yanlışlığını göstermesi bakımından müellifimizin görüşü önemlidir. Bu durumda halkımız arasında yaygın olan bu görüşün, Mu’tezile’den Ebû Ali Cubbâî’nin görüşüne uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Eş’arîlere göre sevap, Allah’tan bir lütuf, azap ise O’ndan adalet, amel de bunların delilidir. Herkes kendine uygun olanı işler. Allah, taate uygun hareketinden ötürü, mü’mini sözünde durarak, ebedî olarak cennetiyle ödüllendirir. Âsi mü’min

⁷⁸³Tahrîm, 66/8.

⁷⁸⁴Hucurât, 49/9.

⁷⁸⁵Tavâli’, s. 227; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 377-378.

⁷⁸⁶Zilzal, 99/7.

⁷⁸⁷Tavâli’, ss. 227-228.

kulunu da, “Kim zerre miktarı hayır işlerse karşılığını görecektir” âyeti gereğince, sürekli olmaksızın cezalandırır. Çünkü âsi mü’min, yaptığı iyiliğin karşılığını ancak, cehennemde azap çektikten sonra görür.⁷⁸⁸ “Allah bütün günahları bağışlar”⁷⁸⁹ âyeti ve “Lâ ilâhe illallah diyen cennete girer.” Hadis-i şerifi bunun delilidir. Hidayeti talep eden, ergenlik çağına girmiş kâfirin, Allah’ın merhameti ve lütfu ile affedilmesi umulur. İnatçı kâfir ile ilgili azap tehdidinin daimi olduğu hususunda icmâ vardır.⁷⁹⁰

Aslında konu, sevap ve ikâbın Allah üzerine vacip olmaması iken, konunun mü’min, fâcir ve kâfirin ahiretteki halinin ne olduğu, mürtekib-i kebirenin durumu konusuna çevrildiği görülmektedir. Bunun sebebi, bunların birbiriyle yakından ilintili, birbirinden ayrılmaz nitelikte konular olmasıdır. Aslında bu konuların özünde, mezheplerin kabul ettikleri iman tanımının yattığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü bu konular, kabul edilen iman tanımı üzerine bina edilen fikirlerin gerektirdiği sonuçlardır.

2.5. Şefaât:

Af ve şefaât kavramları, günahlar, özellikle de büyük günahlar bağlamında ele alınmıştır. Hz. Peygamber zamanında, büyük günah işleyen bir kimse ve bu kişinin durumuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Ancak peygamberimizin ölümünü müteakip, Hz. Osman’ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin Savaşlarında sahabenin birbirini öldürmesi ve sonrasında gelişen fitne olayları, kelâm literatüründe “büyük günah meselesi” adında bir mesele oluşmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber zamanında, savaşlar kâfirlere karşı yapılıyordu ve bu savaşlarda ölenler şehit, kalanlar ise gazi oluyordu. Peygamberimizden sonraki savaşlara ve fitne olaylarına gelindiğinde mü’minlerin birbirleri ile mücadeleye girdiklerini, birbirlerini öldürdüklerini görmekteyiz. Bu savaşlarda ölenlerin, bu dünyadaki ve ahiretteki durumları hakkındaki görüşler münakaşalara sebep olmuş, müslümanlar birbirini tekfire kalkışmıştır.

Mürtekib-i kebîre hakkında ilk hüküm, Hâricîler tarafından verilmiştir. “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, kâfirlerin ta kendisidir”⁷⁹¹ âyetini kendilerine delil kabul ederek, mürtekib-i kebirenin kâfir olduğunu kabul ettiler. Onlara göre tövbe

⁷⁸⁸Misbâh, s. 193.

⁷⁸⁹Zümer, 39/53.

⁷⁹⁰Tavâli’, ss. 225-230.

⁷⁹¹Mâide, 5/45.

eden mürtekib-i kebire, tekrar mü'min olarak kabul edilir. Ama tövbe etmeden ölürse, ebediyen cehennemliktir.⁷⁹² Bunun tam tersi görüş, Mürcieden gelmiştir. Mürcieye göre, kâfire tâat nasıl fayda vermezse, günah da mü'mine zarar vermez. Dolayısı ile mürtekib-i kebire mü'mindir.⁷⁹³ Mu'tezile ise, mürtekib-i kebirenin günah işleyerek, iman dairesinden çıktığını, ancak kâfir de olmadığını, bu iki menzile arasındaki bir menzilede olduğunu söyleyerek, mürtekib-i kebireyi fâsık olarak isimlendirdiler. Onlara göre, tövbe eden fâsık mürtekib-i kebire, tekrar iman dairesine döner. Ama tövbe etmeden ölürse, kâfir olur ve cezası ebediyen cehennemdir.⁷⁹⁴ Konu ile ilgili başvurduğumuz el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ında, el-Cubbâî'nin (H.Ö.303) günahları büyük ve küçük diye ayırdığı, küçük günahların büyük günahlardan kaçınmak sûretiyle affolunacağı, büyük günahların da sevabı azaltacağı belirtilir.⁷⁹⁵ Kâdî Abdulcabbar'a göre tövbe, kişiden zararı gidermek için yapılır. Küçük günahta ise, sakınca yoktur. Dolayısıyla ondan dolayı tövbe de gerekmez.⁷⁹⁶ Ehl-i Sünnet ekolü ise, mürtekib-i kebîrenin günahkâr mü'min olduğunu söylemiştir. Mürtekib-i kebîrenin kâfir olabilmesi için, günahı kendine helal sayarak, yani günahlığını inkâr ederek işlemesi gerekir. Mürtekib-i kebîre ölünce, günahlarının gerektirdiği kadar cehennemde kalır ve aslen mü'min olduğu için, eninde sonunda cennete girer.⁷⁹⁷ Büyük günah meselesi hakkındaki bu kısa bilgiden sonra, günahlar için af, şefaet meselesine geçelim.

Günahlara tövbe edilmesi ve akabinde affın gelmesi, tüm mezheplerce kabul edilen bir durumdur. Ancak, şefaet hakkında ihtilaf vardır. Bu ihtilaf Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındadır. Mu'tezile'nin bir kısmı, şefaati tamamen reddederken, bir kısmı da şefaati kabul etmiş ancak şefâatin kimler için olduğu konusunda muhalefet etmiştir.

el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, Mu'tezile, küçük günahlar için tövbe edilmese bile, azap gerekmeyeceğine, büyük günahlarla ilgili olarak da, tövbe edilmesi

⁷⁹²el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 324; et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 71; es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye*, s. 140

⁷⁹³es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye*, s. 140.

⁷⁹⁴el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 325; el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaat*, s. 112; et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ss. 72-73.

⁷⁹⁵el-Eş'arî, *Makâlât*, C. I, ss. 331-332.

⁷⁹⁶Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s.752; el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 325; el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaat*, s. 112; et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ss. 72-73; Cihat Tunç, *Sistemik Kelâm*, Kayseri 1997, s. 83.

⁷⁹⁷es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye*, s. 140; el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaat*, s. 112.

durumunda azap edilmeyeceğine kâil oldu. Onlara göre, “Allah kendine şirk koşulması dışındaki günahları bağışlar”⁷⁹⁸ âyeti tövbe öncesi durumu anlatmaktadır. “İnsanlar zulüm fiili işledikleri halde, Rabbin onları affedicidir”⁷⁹⁹ âyetinin benzeri âyet de çoktur.⁸⁰⁰

Yine el-Beyzâvî, Mu'tezile'nin şefaati reddettiğini söylemektedir. Onlar, “Hiçbir kimseden herhangi bir şefaati kabul olunmaz ve fidye alınmaz.”⁸⁰¹, “Zalimlerin ne sıcak bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaatchisi vardır.”⁸⁰², “Ey iman edenler! Hiçbir alış verişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın.”⁸⁰³ ve “Allah yolunda her ne harcar ve her ne adarsanız, şüphesiz Allah onu bilir. Zulmedenlerin yardımcıları yoktur.”⁸⁰⁴ âyetlerini şefaatin olmadığı şeklindeki görüşlerini desteklemek için ileri sürmüşlerdir. el-Beyzâvî'ye göre istidlâlde kullanılan bu âyetler, tüm zaman ve kişilere genellenemez. Genelleştirilse bile bu, kâfirlerle ilgili olacaktır.⁸⁰⁵

Ancak, Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinde, ümmetin Hz. Muhammed'in şefaati edeceği konusunda hem fikir olduğunu, ancak bu şefaatin kimler için olacağı hususunda ümmet arasında görüş ayrılığı olduğunu bildirir. Ona göre şefaati, tövbe eden Müslümanlar içindir. Günah işleyen ve af dilemeyen ve sevabı hak etmeyi ödüllendirmek kabih bir iştir. “Zalimler için dost ve itaat edilen şefaatchi yoktur”⁸⁰⁶ âyeti açıkça zalimler için şefaatchiyi nefyetmiştir. Ayrıca peygamberimizin şefaatin ehl-i kebâir için olduğuna dair hadisi sahih değildir. Âhâd haber şeklinde bir rivayettir. Kelâm ilminde âhâd haberle ihticac olunmaz, çünkü delil sayılmaz. Diğer taraftan, bu hadisi nakzeden farklı hadisler de mevcuttur.⁸⁰⁷

Müellifimizin, Mu'tezile'nin şefaati hakkındaki görüşleri ile ilgili anlattıkları ile Kâdî Abdulcabbar'ın *Şerhu Usûli'l-Hamse*'sinde anlattıkları arasında fark bulunmaktadır. el-Beyzâvî'nin tüm Mu'tezile'nin şefaati reddettiği şeklinde verdiği

⁷⁹⁸Nisâ, 4/48.

⁷⁹⁹Ra'd, 13/6.

⁸⁰⁰*Misbâh*, s. 195.

⁸⁰¹Bakara, 2/48.

⁸⁰²Mü'min, 40/18.

⁸⁰³Bakara, 2/254.

⁸⁰⁴Bakara, 2/270.

⁸⁰⁵*Tavâli*, ss. 230-232.

⁸⁰⁶Mü'min, 40/18.

⁸⁰⁷Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, ss. 605-610.

habere karşılık, Kâdî Abdulcabbar, şefaatin varlığını tüm ümmetin kabul ettiğini ancak, kimlere yapılacağı hususunda ihtilaf olduğunu bildirmektedir. Kâdî Abdulcabbar'ın Mu'tezile'nin en büyük imâmlarından biri olduğunu, eserlerinin Mu'tezile'nin fikirlerini öğrenmek açısından, en önemli eserler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer Mu'tezilî âlimlerin tümü, şefaati reddetse de, Kâdî Abdulcabbar'ın, şefaatin varlığına dair görüşünün, bu mezhebin fikirlerini değerlendirmek açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Buna göre müellifimizin, Kâdî Abdulcabbar'ın, şefaath hakkındaki görüşlerinden haberinin olmadığını söyleyebiliriz. Belki de müellifimiz, onun Şerhu Usûli'l-Hamse isimli eserini hiç okumamış olabilir. Müellifimizin tefsirci kimliğini ve tefsiri *Envâru't-Tenzil*'in, ez-Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ının özeti şeklinde olduğunu düşündüğümüzde, onun Mu'tezile'nin görüşlerini (en azından ağırlıklı olarak) ez-Zemahşerî'den öğrendiğini söyleyebiliriz.

el-Mâtürîdî, şefaath meselesini büyük günah sahipleri açısından değerlendirerek, bu konudaki ihtilafı anlatmaktadır. el-Beyzâvî'den 77 yıl önce ölen Ebu'l-Muîn en-Nesefî (H.Ö.508), Mu'tezile'nin bir kısmının şefaati reddettiğini, bir kısmının ise, şefaati kabul edip, kimlere yapılacağı hususunda muhalefet ettiğini söyleyerek⁸⁰⁸, Kâdî Abdulcabbar'ın şefaath hakkındaki görüşlerinden haberinin olduğunu göstermiştir. el-Îcî de, "Mu'tezile şefaathın azabı uzaklaştırmak için değil, sevabı artırmak için olduğunu söylemektedir"⁸⁰⁹ diyerek Mu'tezile (en azından bir kısmının) şefaati kabul ettiğine dair bilgiyi onaylamaktadır. Bu hususta artırılabilir olan bu örnekler, yukarıdaki iddiamızı destekler mahiyettedir.

el-Eş'arî, şefaathın büyük günah işleyenler için olduğu konusunda, icma olduğunu söylemektedir. Ona göre şefaath, peygamberin ümmetinden bir topluluğu ölümlerinden sonraki bir süreçte, bir tohum tanesinin canlanması gibi, hayat nehrine bırakıncasına ateşten çıkaracağını söyleyerek,⁸¹⁰ Eş'arî ekolünün, konu ile ilgili görüşünün temelini belirlemiştir.

el-Mâtürîdî ise, *el-Fıkhü'l-Ekber* şerhinde, "Müslümanlar, peygamberimizin şefaath hakkının olduğu hususunda icma etmiştir. Mulaliflerimize, şefaathın kimler için yapılacağı, büyük günah işleyen günahkârlara mı, yoksa hâlis müslümanlara mı

⁸⁰⁸en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm* s. 235.

⁸⁰⁹el-Îcî, *el-Mevâkıf*, ss. 380.

⁸¹⁰el-Eş'arî, *Risâletün İlä Ehli's-Seğr*, s. 288.

yapılacağı sorulur. Eğer büyük günah işleyenler için derlerse, bizimle aynı görüşü kabul ettiklerini söyleriz. Eğer ki cennet vâdedilmiş, müjdelenmiş kimselere şefaata edileceğini söylerlerse, Allah vaadinden dönmeyecekken ve zerre miktarı zulmetmeyecekken, onlar da cenneti hak etmişken, cennete sokacağı kimselere şefaatin anlamı nedir? diye sorulur. Eğer “peygamberin şefaati, mü’minlerin cennete girip girmemeleri ile ilgili değil de, cennete girmelerindeki dereceleri hususunda faziletlerini artırmaktır” diyerek “İman edip, iyi işler yapanlara (Allah) ecirlerini tam olarak verecek ve onlara lütfundan daha fazlasını da ihsan edecektir.”⁸¹¹ âyetini istidlâl ederek âyette geçen “daha da fazlası” ibaresinden, maksadının şefaata olduğunu söylerlerse, Allah’ın vaadinden dönmeyeceği açıkken, Allah’ın vaadinden dönmeyeceği bir hususta, peygamberin şefaata edeceğini söylemiş olurlar. Bu açık bir cehalettir. Akla uygun olan şefaatin, cezayı hak edenden bu cezayı kaldırması veya kendine hiçbir şey vâdedilmeyene tafdilde bulunulmasıdır. Vaad edilen şey hakkında tafdil ise, anlamsızdır. “Razı olunmayana şefaata etmezler...”⁸¹² âyetinin anlamını sorarak itiraz ederlerse cevap, bu âyetten maksadın, hakkında razı olunmayan günahkârlar olduğudur. Çünkü nebi, şefaatin büyük günah sahipleri için olduğunu, Müslüman günahkârların da, cehennemden çıkacağını haber vermiştir.⁸¹³ şeklinde açıklamalar yapmaktadır.

Bu açıklamada Mu’tezile’nin, şefaatin, mü’minlerin cennetteki derecelerini etkileyici bir etken olduğu şeklindeki görüşünü nakleden el-Mâturîdî’nin, tatmin edici bir cevap veremeyeceği için, bu noktayı atlayarak, meseleyi “zaten cennete girecek kimselerin cennete girmesi için şefaatin anlamsızlığı” noktasında ele almaya çalıştığını görmekteyiz.

Diğer bir açıdan, Ehl-i Sünnet tarafından Mu’tezile’ye yöneltilen, cennete gireceklerine şefaata etmenin anlamsız olduğu, bunun yerine şefaatin günah işleyip pişman olanlara ait olduğunu söylemesi gerektiğine dair itirazların, hem Mu’tezile açısından, hem de Ehl-i Sünnet açısından tutarlılığı yoktur. Çünkü Mu’tezile’nin (Ehl-i Sünnet gibi) şefaati, tövbekâr günahkârlara hâs olarak benimsemesi, onların salah-aslah prensibine aykırıdır. Yani Mu’tezile, eğer bu konuda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte

⁸¹¹Nisâ 4/173.

⁸¹²Enbiyâ, 21/28

⁸¹³Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*, Tah: Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Katar ts, ss. 294-295.

olsaydı, bu sefer de “salah-aslah prensibine göre, zaten kulun bağışlanmasını Allah’a vacip kılıyorsunuz, sonra da şefaatin, yine bu kimseler için yapılacağını söylüyorsunuz.” şeklinde başka bir itiraz yükselecekti. Buna göre, Peygamberimizin şefaatinin cennete girecekler için olduğunu söyleyen Mu’tezile’nin, kendi görüş bütünlüğü açısından tutarlı olanı yaptığı görülmektedir.

Şefaath konusunda Mu’tezile’nin görüşlerine değinerek, büyük ve küçük günahlara azabı ele alan el-Beyzâvî’nin iki kelâm kitabı olan *Tavâli’u’l-Envâr* ve *Misbâhu’l-Ervâh* adlı kitapların elimizdeki nüshalarında uyumsuzluk tespit ettik. *Tavâli’u’l-Envâr*’da konuyla ilgili:

و المعتزلة منعوا العذاب علي الصغائر قبل التوبة و علي الكبائر بعدها

“Mu’tezile mezhebi, küçük günahlar (sağâir) için tövbeden önce, büyük günahlarla (kebâir) ilgili olarak da, tövbeden sonra azabı men ettiler” denirken,⁸¹⁴ *Misbâhu’l-Ervâh*’ta aynı konuyla ilgili olarak:

و المعتزلة يوجبون العذاب علي الصغائر قبل التوبة و علي الكبائر بعدها

“Mu’tezile mezhebi tövbeden önce küçük günahlar (sağâir) için, tövbeden sonra da büyük günahlar (kebâir) için azabı gerekli gördüler” denilmektedir.⁸¹⁵

Yukarıdaki bilgiler ışığında Mu’tezile’ye göre, küçük günahlar için tövbeye gerek olmadığı, azap gerektirmeyeceği; büyük günahlar için ise, azap gerekeceği ve tövbenin mutlaka gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu durumda konunun, *Tavâli’u’l-Envâr*’da doğru ele alındığı, *Misbâhu’l-Ervâh*’ta sehven hata yapıldığı, bu hatanın da muhakkik hatası veya matbaa hatası olabileceği, tarafımızdan değerlendirilmektedir.

Mu’tezile’nin görüşünü yukarıda anlattığımız gibi, kısaca nakleden müellifimiz de, “Pek yakında Rabbin sana verecek de, hoşnut olacaksın”⁸¹⁶ âyetini ileri sürerek Allah’ın ilerde peygamberine vereceği şeyin, şefaath hakkı olduğunu söyleyerek peygamber için şefaath hakkını isbât etmektedir. Daha sonra da, şefaatin kimlere yapılacağına dair olarak görüşlerini, “Mü’minler, mü’mineler ve kendin için bağışlanma iste”⁸¹⁷ âyeti etrafında şekillendirmektedir. Âyete göre, büyük günah işleyen, hâlâ

⁸¹⁴*Tavâli’*, s. 230.

⁸¹⁵*Misbâh*, s. 195.

⁸¹⁶Duhâ, 93/5.

⁸¹⁷Muhammed, 47/19.

mü'min sayılmaktadır ve istiğfar etmesi istenmektedir. Peygamberin bu şekildeki istiğfârı, şefaât anlamına gelmektedir. Bu durumda da, Peygamberimizin şefaati, günah işleyenler için olmaktadır. Peygamberimizin “Şefaâtim, ümmetimden ehl-i kebâir içindir.” şeklindeki hadisi de, bunun açık bir delilidir.⁸¹⁸

Görüldüğü üzere, peygamberimizin şefaât hakkının olduğu noktasında, mezhepler arasında, Mu'tezile'den bir gurup hariç, fikir birliği mevcuttur. Asıl ihtilafı olan nokta ise, peygamberin bu şefaât hakkını kimler için kullanacağıdır. Mu'tezile, şefaatin, mü'minlerin faziletini artıracak bir şey olduğunu söylerken, Ehl-i Sünnet'in istidlâlde bulunduğu “şefaâtim ümmetimden ehl-i kebâir içindir” şeklindeki hadisin, sahih olmadığını, âhâd olduğunu söyleyerek delil olamayacağını iddia etmiş, Ehl-i Sünnet de, Mu'tezile'nin iddialarına tatmin edici bir cevap verememiştir. Müellifimiz el-Beyzâvî ise, şefaât konusunu, Ehl-i Sünnet kelâm geleneği paralelinde ele almıştır. Şefaatin imkânı konusuna değinmeden, konuyu özet denebilecek kadar kısa ele alan müellifimiz tarafından kullanılan deliller ve istidlâl tarzı, selefleriyle aynıdır.

2.6. Kabir Azâbı:

Hayatın sonu anlamında ölümün mahiyetinin ne olduğu ve sonrasında hangi olayların, nasıl gerçekleşeceği konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Belli bir inanca tabi olmayanlar, bitkilerin kuruyup yok olması gibi, hayvanların ve insanların da öldükten sonra çürüyerek yok olacağını söylemişlerdir. Dînî çevreler ise, ölümün bir yok oluş olmadığını söyleyerek, bu dünyada yapılanların karşılığının görülmesi anlamında, ahiret hayatının varlığını kabul etmişlerdir. Ancak, bunlar da kendi arasında yeniden dirilip, haşrolmaya kadar kabirde, her hangi bir azap veya nimet görülüp görülmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet kelâm kitaplarına baktığımızda, Mu'tezile'nin, kabir azabını kabul etmediğine dair, bilgilere rastlamaktayız.⁸¹⁹ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile ile beraber, Neccâriyye ve Cehmiyye'nin de, kabir azabını reddettiğini bildirmektedir.⁸²⁰ el-

⁸¹⁸Tavâli', s. 231.

⁸¹⁹el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 163; es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye*, s. 158.

⁸²⁰en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm* s. 249.

Îcî de Mu'tezile'nin sonraki âlimleri ile Dırâr b. Amr ve Bişr el-Merîsî'nin kabir azabını reddettiğini haber vermektedir.⁸²¹

Kâdî Abdulcabbar ise, önceleri Mu'tezile'den olan, ancak, sonradan kendilerinden ayrılarak Cebriyye'ye katılan Dırâr b. Amr'ın, kabir azabını reddettiğini, onun bu görüşünün Mu'tezile'ye genelleştirilerek, haksız bir kanaat oluşturulduğunu söylemektedir. Kâdî Abdulcabbar'a göre, kabir azabı vuku bulacaktır. Bunun delili de, "Hataları sebebiyle boğuldular ve cehenneme konuldular" âyetidir.⁸²² Bu âyette "fe" edatı, takip anlamında kullanılmış olup, ölümden sonra biraz bekledikten sonra gerçekleşecek bir azabı değil de, hemen gerçekleşecek bir azabı anlatmaktadır. Yine, Firavun ailesi için indirilen "Onlar, sabah akşam o ateşe sokulurlar."⁸²³ âyeti de, her ne kadar Firavun ailesinden bahsetse de, kabir azabının varlığının açık delilidir. Ona göre "Rabbimiz, bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin"⁸²⁴ âyeti de, kabir azabının herkes için vukuuna, genele şümulüne delalet etmektedir.⁸²⁵

Kaynaklarda, Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî'nin, kabir azabını inkâr ettiğine dair, kısa bir bilgi verilse⁸²⁶ de, bu konudaki fikirleri hakkında bir açıklama bulamadık. Aynı şekilde kaynaklar, Dırâr b. Amr'ın, önceleri Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi iken, kulların fiilleri ve kabir azabı konusunda hocasına muhalefet ederek, Mu'tezile'den ayrıldığını bildirmektedir.⁸²⁷ Bu bilgiden, dolaylı olarak Mu'tezile'den, Vâsıl b. Atâ'nın, kabir azabını kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, kabir azâbının varlığını kabul etmeyenler, "İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölüm tatmazlar. Ve Allah, onları cehennem azabından korumuştur (sürekli hayata kavuşmuşlardır)."⁸²⁸ ve "Dirilerle ölümler bir olmaz. Şüphesiz Allah, dilediğine işittirir. Sen, kabirlerdekilere işittiremezsin!"⁸²⁹ mealindeki âyetleri delil getirmişlerdir. Bu iddiaya cevap veren el-Beyzâvî'ye göre, ilk

⁸²¹ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 382.

⁸²² Nuh, 71/25.

⁸²³ Mü'min, 40/46.

⁸²⁴ Mü'min, 40/11.

⁸²⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 662.

⁸²⁶ Ahmet Sâim Kılavuz, Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî, *Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihi İçindeki Yeri*, Uludağ Ün. İFD, S. 2, C. II, yıl. 2, 1987, s. 105.

⁸²⁷ Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Tah: Ali Sâmi en-Neşşâr, Beyrut, 1982, s. 69.

⁸²⁸ Duhân, 44/56.

⁸²⁹ Fâtır, 35/22.

âyette, cennetten bahsedilmekte ve dünya hayatının tersine, cennetteki nimetlerin ölüm ile kesintiye uğramayacağı belirtilmiştir. Tek ölüm yoktur. Hz. İsa ve Hz. Musa zamanında birçok kişi, Allah tarafından diriltilerek tekrar öldürülmüştür. İkinci âyete gelince, “mezardakine sesini duyuramazsın” demek, mezarda medfun kişinin, idrakten uzak olmasını gerektirmez.⁸³⁰

el-Beyzâvî’ye göre, kabir azabından maksat, ölümden sonra, tekrar dirilmeden önceki azaptır. Böyle bir azâbın varlığının delili de, Firavun ailesi için indirilen “Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de ‘Firavun ailesini azabın en çetinine sokun!’ (denilecek)”⁸³¹ mealindeki âyettir. Bu şekildeki bir azap ölümden sonra, tekrar dirilişten önce bir temizliktir. Hz. Nûh’un kavmi hakkında indirilen “Bunlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da hemen ateşe sokuldular ve o zaman Allah'a karşı yardımcılar da bulamadılar”⁸³² âyetinde “fe” harfi takibiyye için kullanılarak “فادخلوا النار” şeklinde ibare yazılmış ve “boğulmanın hemen akabinde (araya herhangi bir süre girmeden) ateşe girin” denilmiştir. Ateş ehli olan kâfirlerin hallerinden bahseden “Onlar: “Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de, günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır?” derler”⁸³³ şeklindeki âyet de ölümden sonra, dirilmeden (ba’sten) önce, kabirde başka bir hayatın ve başka bir ölümün varlığının delilidir.⁸³⁴

Diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi, müellifimizin de, kabir azabı ve hallerinin gerçekliğini tasdik ettiğini görüyoruz. Ölümden sonra, meâddan önce, kabirde bir azabı kabul etmenin aynı zamanda bedensiz ve ruh ile çekilecek bir acı olduğu âşikardır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Ehl-i Sünnet’e göre, ölümle beden ve ruh arasında bağ kopmuş olup, bu durum tekrar diriliş zamanına kadar bu şekilde devam edecektir. Bedenlerin diriltilip, ruhların bedenlere döndürülmesinden sonra, ahiret hayatı başlayacaktır. Bu durumda Ehl-i Sünnet, kabir azabını kabul etmekle, beden olmaksızın bir acı tatmaya cevaz vermektedir. Filozofların ruh ile acı çekme-lezzet tatma şeklindeki ahiret tasavvuruna şiddetle karşı çıkan, lezzet ve acı için cimânî meâdı

⁸³⁰*Tavâli*, s. 232.

⁸³¹Mü’min, 40/46.

⁸³²Nûh, 71/25.

⁸³³Mü’min, 40/11.

⁸³⁴*Matâli*, s. 226.

şart koşan Ehl-i Sünnet kelâmcıları için, kabirde ruh ile acı çekmeyi kabul etmesi dikkatlerden kaçırılmayacak bir husus olmalıdır.

2.7. İman:

Kelâm ilmi açısından en önemli konu, mezheplerin iman tarifleridir. Çünkü mezheplerin kabul edeceği iman tarifleri, ilerki aşamalarda kullara verilecek hükümler açısından önem arz etmektedir. Mezheplerin görüşlerini belli bir sistematığe göre belirledikleri ve bir görüşün, diğer bir görüşü gerektirmesi sebebi ile yapılacak iman tarifi mezheplerin görüş bütünlüğünün kavranması açısından çok önemlidir. Çünkü mezheplerin görüş sistematığı bir zincire benzetilirse, bu zincirin ilk halkası, iman tarifidir. Zaten, İslâm dünyasında ilk ayrılıklar küfür ithamları ile yani, kabul edilen iman–imansızlık tanımları/anlayışları sebebiyle çıkmıştır.

İslâm dünyasında itikâdî açıdan ilk ayrılıkçı hareket, Sıffin savaşı sonrasında, Hâricîler tarafından başlatılmıştır. Haricîler, “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, kâfirlerin ta kendisidir.”⁸³⁵ âyetine dayanarak ve “Lâ hükme illâ lillah” sloganı ile hareket ederek, tahkimi kabul etmelerinden dolayı hem Hz. Ali’yi, hem de Muâviye’yi küfürle itham etmişlerdir.⁸³⁶ Onların bu şekilde küfür ithamlarının sebebi ise, Allah’ın farz kıldığı şeyleri, imanın özüne dâhil etmeleridir. Onlara göre iman, Allah’ın yarattıklarına farz kıldığı her şeydir. Buna göre, her kebire küfürdür. Mu’tezile imâmları arasında farklı tarifler olsa da, genel olarak imanı farz ve nafîle bütün ibadetleri yerine getirmek olarak tarif etmişlerdir. Mürcie, imanı Allah’ı bilmek olarak tanımlamıştır. Kerrâmiye’ye göre iman, sadece dil ile ikrârdan ibarettir. Kalp ile iman ve ameller imandan değildir. Selef, imanı kalb ile tasdik, dil ile ikrâr, rükunları ile amel/ibadet şeklinde formüleştirmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin kahr ekseriyeti ise, iman kelimesinin lügat anlamı üzerinde durarak, imanın kalp işi bir tasdikten ibaret olduğunu, peygamberimizin Allah katından getirdiklerinin kalp ile tasdik edilmesinin iman olduğunu söylemişlerdir.⁸³⁷

⁸³⁵Mâide, 5/ 45.

⁸³⁶eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. I, s. 133.

⁸³⁷el-Eş’arî, *Makâlât*, C. I, s. 168; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. I, ss. 130-133; el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 333; *Tavâli*, s. 223; Cihat Tunç, a.g.e, ss. 52-54.

Görüldüğü üzere Haricîler ve Mu'tezile, imanı tanımlarken, ibadetleri de bu tanım içine dâhil etmişlerdir. Bu durumda, aksatılan ibadetlerin veya günahların imana zarar vereceği kesindir. Zaten, günah işleyen müslümanları Haricîlerin kâfir, Mu'tezilîlerin de fâsık olarak isimlendirmelerinin sebebi, işledikleri günahın imanlarına zarar vererek, imandan çıkarmasıdır.

İmanı sadece dil ile ikrârdan ibaret gören Kerrâmiye'ye göre, kişi mü'min olduğunu söylerse ne özellikte ve ne kadar büyük olursa olsun, günahların kişinin imanına zarar vermeyeceği açıktır. Mürcie açısından da, iman açısından amellerin bir öneminin olmadığını söyleyebiliriz.

el-Beyzâvî de, kelimenin lügat anlamını ele alarak, imanın anlamının "tasdik" olduğunu söylemektedir. Kelimenin lügatteki bu anlamından hareketle müellifimiz, imanın ıstılâhî anlamının, peygamberlerin, Allah katından getirdiği kesin olarak bilinen şeyleri tasdik etmek olarak tarif etmektedir. Amelin, iman kapsamında olmadığını söyleyerek, bu ikisini birbirinden ayırır. Ona göre, bunun delili, şerîatte amelin iman üzerine atıf edilmesidir. Atıf ile matuf da birbirinden farklıdır. O halde, amel ile iman birbirinden başka şeylerdir. "...İman edip iyi işler yapanlara da, mağîret ve büyük bir mükâfat vardır."⁸³⁸ ve "İnanıp da imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya..."⁸³⁹ gibi âyetlerde amel, iman üzerine atfedilmektedir.

İsfehânî de, bu hususta, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*Eğer amelin, imanın mefhumundan bir cüz olduğu söylenirse, bir parça (cüz) olmanın, bütün (küll) olmanın tersi olması sebebiyle, birbirinden farklı şeyler olduğunu söyleriz. Ayrıca iman ile amel birbirinden farklı şeyler olmasa idi, âyetlerde aynı şey, gereksiz yere iki kere tekrar edilmiş olurdu. Yukarıda geçen "İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya..." âyeti, amelle imanın farklı olduğunu iki yönde anlatır:*

a. Eğer, amel imana dahil olsaydı, faydasız yere tekrar edilmiş olurdu. Yine eğer, amel imana dâhil olsaydı, menfî anlam içeren zulüm, imanla bütün olurdu. Bunun yanlışlığı açıktır.

b. Eğer, amel imanın mefhumundan bir parça olsaydı, zulüm imanın gerektirdiği bir fiil olurdu. İman, zaruri olarak zulme karşıdır. Yine amel imanın mefhumundan bir

⁸³⁸Fâtır, 35/7.

⁸³⁹En'am, 6/82.

parça olsaydı, birbirini dışlayan iki kavramın birbirini nefyetmesi yani, zulmün imanı, imanın da zulmü nefyetmesi, yok etmesi gerekirdi”⁸⁴⁰

Yine müellifimize göre, peygamberimizin “İman yetmiş küsur şubedir. Bunların en faziletlisi ‘lâ ilâhe illallah’ sözü, en aşağı olanı ise, zarar verecek bir şeyi ortadan kaldırmaktır”⁸⁴¹ hadisinde bahsedilen ameller de, imanın özünden değil, fūrûundandır. Zira zarar verici bir şeyi ortadan kaldırmanın, imana dâhil olmadığı ittifakla sabittir.⁸⁴²

Müellifimizin iman kelimesinin lügat anlamından hareket ederek, kelimenin ıstılâhî anlamını buna göre şekillendirdiğini görüyoruz. O’nun takip ettiği bu yol, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu hususta izlediği yoldur. Ancak selef ve ilk dönem Ehl-i Sünnet âlimlerinin dünyada Müslümanlar için uygulanan hükümlerin, uygulanması açısından önem verdikleri ikrar konusuna, müellifimizin hiç temas etmediği, amel ile imanın birbirinden başka şeyler olduğunu ispatlama gayretinde olduğu görülmüştür. Buna göre, müellifimizin içinde bulunduğu kelâm geleneğiyle uyumlu görüşler sergilediğini söyleyebiliriz.

3. İmamet ve Hilâfet

3.1. İmam Tayin Etmenin Vücûbu:

Peygamberimiz hayatta iken biri peygamberlik, diğeri de yöneticilik olmak üzere iki görevi ifa ediyordu. Peygamberimizin vefatı ile peygamberlik müessesesinin sona erdiği, herkes tarafından kabul edilebilir bir gerçek olmuştur. Ancak, onun diğeri görevi olan halifelik, yani, yöneticilik meselesi hakkında ne yapılacaktı? Onun yerine halife kim olacaktı? Etkileri yüzyıllarca yıl sürecek olan hilafet/imâmet meselesi, ilk bu sorular çerçevesinde ortaya çıkacaktı. İslâm dünyasında derin ayrılıkların sebebi olacak bu konu, özellikle Şia’nın imâmet anlayışını iman esasları arasına sokması ile, kelâm ilmi konuları arasına girmiştir.

Hilafet ve imâmet kavramları, aslında aynı anlamı taşıyan iki kavramdır. Peygamberin vefatından sonraki ilk yıllarda, İslâm ülkesi yöneticisi için “hilafet” kelimesi kullanılırken, Şiilerin konu hakkında yorumlarından sonra, “imâmet kelimesi

⁸⁴⁰ *Matâli*, s. 227.

⁸⁴¹ İbn. Hibbân, *Sahîh, Kitâbu’l-İman*, 166; el-Buhârî, *Edebü’l-Müfred*, C. 1, s. 209, Hadis No: 598.

⁸⁴² *Tavâli*, s. 234.

kullanılır olmuştur. Şia, belli şartları taşıyarak nas ile tayin edilen yöneticiler için “imâm” kelimesini kullanırken, nass ile tayinle değil de, başka yollarla yönetici olanlar için “halife” kelimesini kullanmıştır.⁸⁴³ Bu konu, peygamberimize nâiblik yaparak, şer’î kuralları yürütmek, tüm halkın kendisine tabi olması sûretiyle onları korumak için bir şahsın hilâfetinden ibaret görülerek kelâm kitaplarına “imâmet” şeklinde girmiştir. Bu anlamıyla imâmet, bir toplumun yönetilmesi açısından hayatî öneme sahip bir konudur.

el-Beyzâvî’nin bildirdiğine göre, imâma ihtiyaç hususunda üç delil öne sürülmüştür.

Birincisi: İsmâiliyye’nin söylediği gibi, ilâhî bilgilerin ancak bir imâmdan öğrenilebileceğinden veya İsnâaşeriyye İmamiyyesi’nin söylediği gibi, aklî vâciplerin öğretilmesi ve halkın itaate yakınlaştırılması için, masum bir imâma ihtiyaç vardır.

İkincisi: İnsanlar hataya düşebileceklerinden, imâma muhtaçtırlar. Eğer imâmda ismet sıfatı aranmazsa, imâm hata yapabilir. Bu durumda, başka bir imâm aranır. Böylece teselsül oluşur.

Üçüncüsü: “Bir zamanlar Rabbi İbrahim’i bir takım kelimelerle sınımış, onları tam olarak yerine getirince: ‘Ben, seni insanlara imâm/önder yapacağım’ demişti. "Soyumdan da (önderler yap, yâ Rabbi!)" dedi. Allah da ‘Ahdim zalimlere ermez’ (onlar için söz vermem) buyurdu”⁸⁴⁴ mealindeki âyettir. Bu âyet, zalimlerin imâmete nail olamayacağını göstermektedir. Masum olmayan, günahkârdır ve günahkâr da zâlimdir ve imâm olamaz.⁸⁴⁵

el-Beyzâvî, ilk iki delilin öncüllerinin sağlam olmadığını, bu sebeple de yanlış sonuçlara ulaştığını söyler. Bu sağlam olmayan öncüller, ilk delilde ilâhî bilgilerin imâmdan öğrenilmesi gerektiği öncülü, ikinci delilde de insanların hata etmelerinden dolayı, imâma muhtaç olmalarına dair öncüdür. Üçüncü delilde bahsedilen âyette, imâmın masumiyetinin gereğine değil, günahlarla meşgul olunmaması gerektiğine işaret edilmektedir.⁸⁴⁶ Buna göre müellifimizin, dînî bilgilerin ancak bir imamdan öğrenilebileceği fikrine katılmadığını söyleyebiliriz.

⁸⁴³Hasan Onat, *Şii İmâmet Nazariyesi*, Ankara Ün. İFD, C. XXXII, 1995, s. 89.

⁸⁴⁴Bakara, 2/124.

⁸⁴⁵*Tavâli*, s. 237.

⁸⁴⁶*Tavâli*, ss. 237-238.

Müellifimiz el-Beyzâvî'nin bildirdiğine göre, imâm tayin etmenin vücûbu konusunda, ümmet ihtilaf etmiştir. İmâmiyye ve İsmâiliyye imâm tayin etmeyi Allah'a vâcip kılmışlardır. İmamîyye, imâm tayin etmenin Allah üzerine vâcip olduğunu, bunun da insanlar için bir lütuf olduğunu söylemiştir. Onlara göre, her lütuf Allah üzerine vâciptir. Mu'tezile ve Şia'dan Zeydiyye, imâm tayin etmeyi, insan üzerine aklen vâcip kabul etmişlerdir. Eş'arîler de, insan üzerine naklen vâcip kabul etmişlerdir. Haricîler ise, imâm tayininin hem Allah hem de insanlar üzerine, hem aklen hem de naklen vacip olmadığını kabul etmişlerdir.⁸⁴⁷

el-Beyzâvî'ye göre, imâm tayin etmenin insanlar üzerine vacip olması, ama Allah üzerine vâcip olmaması konusunda belirtilmesi gereken iki husus vardır: Birincisi, imâm tayin etmenin biz insanlar üzerine naklen vücûbiyetinin beyanı ile ilgilidir. İmam tayin etmeden def edilemeyecek zararlar, imâm tayin etmekle giderilir. İmam tayin etmeden def edilemeyecek zararları def etmek zarûrî olunca, imâm tayin etmek de zarûrî olur. Bir belde itaati emreden, münkerden alıkoyan, zalimin zulmünü engelleyen güçlü bir reis olmazsa, Şeytan kendine yer bulur. Kötülük ve isyan çıkar, kargaşa artar. Nefisten zararı gidermek peygamberlerin icmâsı ve âlimlerin ittifakı ile vaciptir. Eğer imâmın yanlışlık yapma ihtimalinin olduğu, insanların ona isyan edebileceği, böylece kargaşanın oluşacağı, fesadın artacağı şeklinde gelebilecek bir itiraza müellifimiz, böyle durumların az ihtimalli ve istenmeyen durumlar olduğu, ancak, az şer sebebiyle, çok hayırdan vazgeçilemeyeceğini söyleyerek cevap vermektedir. Ona göre, ikincisi, yani, imâm tayininin Allah üzerine vâcip olmadığını beyanı ile ilgili olarak da, insanların Allah'a bir şeyi vâcip kılamayacağı, ama Allah'ın, istediği şeyi insanlara vâcip kılabileceği söylenebilir.⁸⁴⁸

Görüldüğü üzere el-Beyzâvî, imâm tayin etmenin, insanlar üzerine vücûbu ile ilgili Eş'arî kelâm geleneğinin görüşünü benimsemiş, ancak bu vücûbiyete delâlet edecek doğrudan ve net bir delil sunamamıştır. Toplumun bazı zararlı durumlardan kendisini koruması gerektiğinden hareketle, dolaylı bir delil oluşturmuş, daha sonra bazı zararların imâm tayin etmekle def edilebileceği ve imâm tayin etmenin, şer'en vâcip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak bu istidlâlin dolaylı ve itiraza açık olduğu bellidir.

⁸⁴⁷*Tavâli*, s. 235.

⁸⁴⁸*Tavâli*, s. 235.

3.2. İmâmın Sıfatları:

İmameti, inanç esaslarına sokan İmâmiyye ve İsmâiliyye, imâmda aranması gereken hususları da belirlemiştir. Onlara göre imâmlar, aşağıdaki şu sekiz şartı taşımalıdır:

1. İsmet (Peygamberler gibi kasten günah işlememelidirler.)
2. İlim (Dînî ve dünyevî ilimlerde kendilerini yetiştirmiş olmalıdırlar.)
3. Şecaat (Gerektiği zaman en sert tedbirleri almaktan çekinmemelidirler.)
4. Efdaliyyet (Fazilet bakımından, yöneteceği toplumun en üstünü olmalıdırlar.)
5. Taharet (Huy, nesep, mizaç bakımından her türlü ayıptan uzak olmalıdırlar.)
6. Akrebiyyet (Allah’a ve sevaba en yakın kimse olmalıdırlar.)
7. Mucize sahibi olmalıdırlar. (Böylece Allah tarafından tayin edildikleri anlaşılacaktır.)
8. İnfirâd (Her açıdan zamanının biricik, temâyüz eden kişisi olmalıdırlar.)⁸⁴⁹

İmamiyye’nin ileri sürdüğü bu şartlar arasında, en çok da, mucize ile ilgili olan madde dikkat çekmektedir. Onların, imâmları Allah’ın nass ile belirleyeceği görüşünün yanı sıra, imâmlara, Allah tarafından gönderildikleri anlaşılın diye mucize verilmesi gerektiği düşüncesi, imâmları, peygamberlerin konumuna yükseltmiştir. Diğer taraftan, imâmlara mucize verilmesi (mucizelerin, Allah’ın fiilleri olarak görülmesinden dolayı) Allah ile iletişim halinde olmayı da gerektirir. Bunun ise, peygamberimizin “Hâtemü’l-Enbiyâ” olması gerçeği ile çelişeceğini söyleyebiliriz.

Hâricîlere göre de, imamda aranacak özellikler şunlardır:

1. Halife adaylarının en lâıyk olanı, bulunmaya çalışılmalıdır.
2. Dînî açıdan, en iyi olan olmalıdır.
3. Uzlaşmacı ve hakem kabul edici olmamalıdır.
4. İmamda Kureyşlilik şart değildir. Habeşli bir köle bile, imam olabilir.
5. Seçimle gelmeli, Müslümanların hür iradesi ile seçilmelidir.

⁸⁴⁹Hasan Onat, a.g.m, ss. 101-107

6. Allah'ın emirlerine uyması şarttır. Aksi halde azledilir.⁸⁵⁰

Müellifimiz ise, imânda aranacak dokuz özellik saymaktadır:

1. İmamın istidlâl yapabilmesi, şüpheleri ortadan kaldırabilmesi, olaylar hakkında hüküm verebilmesi, dinin asılları ve fûrû hakkında fetva verebilmesi için, müçtehid olması gerekir.

2. İmamın görüş ve tedbir sahibi, savaş ve barış işlerini ve sâir siyasi işleri yürütebilecek kabiliyette olmalıdır. Allah'ın, peygamberimizin (s.a.v.) ashâbı hakkında onları övmek için indirdiği “Beraberinde bulunanlar da, kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler”⁸⁵¹ mealindeki âyette anlatıldığı gibi, şiddet gerektiği zaman şiddete başvurabilecek, merhamet gösterilmesi gereken yerde de, kibarlık ve merhamet gösterecek özellikte olmalıdır.

3. Cesur, savaş kararı almaktan korkmayacak kadar sağlam yürekli, had cezalarını uygulamada zaaf göstermeyecek kadar yufka yürekli olmamalıdır.

4. İnsanların canlarını, mallarını ve namuslarını gözetip, onlar hakkında tasarrufta bulunacağı için, imâmın âdil olması gerekir. Eğer âdil olmazsa, insanların haklarına tecavüz eder, kendi istekleri doğrultusunda halkın sağlığını bozar.

5. Akıllı olmalıdır.

6. Ergenlik çağına girmiş olmalıdır. Çünkü ergenlik çağına girmeyen çocuk ile delinin velâyetleri yoktur. Kendi velâyetine sahip olamayan birisi, halkın velâyetinde nasıl tasarrufta bulunabilir? Çocuk ve deli olan, imâmette muteber olan vasıflarla muttasıf değildir.

7. Erkek olmalıdır. Kadınların akıl ve dinî açıdan eksiklikleri vardır. İmamın akıllı ve dini kâmil olması gerekirken, kadınlar bu hususta kusurludur.

8. Hür olmalıdır. Köleler, halk arasında efendisinin işleriyle meşgul olan, hakir biri olarak görülür. İmamın, insanlar arasında itaat edilmesi için, mükerrerrem ve seçkin görülmesi gerekir.

⁸⁵⁰Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, s. 23.

⁸⁵¹Fetih, 48/29.

9. Haricîler ve Mu'tezile'nin tersine, halife Kureyş Kabilesinden olmalıdır. Bu hususta Eş'arîlerin delili, Peygamberimizin "İmamlar Kureyş'tendir"⁸⁵² hadisidir.⁸⁵³

Görüldüğü üzere İsnâaşeriyye İmamiyyesi ve İsmâiliyye mezheplerinin aksine, müellifimiz, Eş'arî geleneğe uygun olarak, imâmlarda ismet sıfatı aramaz. Zaten ümmetin geri kalanı, bu sıfatı imâma şart koşmamıştır. Aslında, Eş'arîlerin böyle bir sıfatı şart koşmaması, imâmların masum olamayacakları anlamına da gelmemektedir. Bu konuda Hz. Ebubekir'in hilâfeti güzel bir örnektir. Hz. Ebubekir'in hilâfeti ve imâmeti konusunda ümmet arasında icmâ olduğu söylenmekte olup⁸⁵⁴ onun hilâfeti ve imâmeti konusunda, hiç kimse ismet sıfatının olup olmadığını tartışmamıştır.

Müellifimizin imâmda aradığı şartlar arasında, dikkat çeken diğer husus, imâmın erkeklerden olması gerektiği şeklindeki Eş'arî geleneğe uygun olan⁸⁵⁵ görüşüdür. Eş'arîlere ve müellifimize göre, bunun sebebi, kadınların, erkeklere göre daha zayıf olmalarıdır. Peygamber olacak kişide, erkek olma şartı aranmamasına rağmen, imâm olacak kişide bu şartın aranması dikkat çekicidir. Zîra peygamberlik imâmetten daha ehemmiyetli iken, müellifimiz ve Eş'arîler imâmetin şartları hakkında daha seçici olmuşlardır.

Dikkat çeken diğer bir husus da, el-Beyzâvî'nin, tarihî süreci meşrûlaştırırcasına bu işi Kureyş'e havale etmesidir. Aslında onun savunduğu bu görüş, Ehl-i Sünnet'in genel görüşü durumundadır.

el-Mâturîdî'nin, konuya ilişkin görüşlerini Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıra*'sında buluyoruz. el-Mâturîdî'ye göre, en dindâr, en müttakî, işleri en iyi halledebilecek, Müslümanlar arasında en iyi kararı verebilecek kişinin, imâmete getirilmesi gerekir. Kur'an'da da, Müslümanların en hayırlılarının, en müttakî olanlar olduğu belirtilmektedir. Emanetin korunması da, takva ile beraberdir. O halde, imâmın bu özellikleri taşıması gerekir. Ancak peygamberimiz, imâmların Kureyş'ten olduğunu bildirmiştir. Sahabe de, imâmları Kureyş'ten seçmiştir.⁸⁵⁶

⁸⁵²Ahmed b. Hanbel, C. IV, s.185.

⁸⁵³*Tavâli*, s. 236-237; *Matâli*, s. 230.

⁸⁵⁴*Matâli*, s. 230.

⁸⁵⁵el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 355

⁸⁵⁶en-Nesefî, *Tabsıra*, C. II, s. 1107.

Buna göre, el-Mâturîdî'nin, imâmın özellikleri ile ilgili olarak, Kur'an çerçevesinde ulaştığı kanaatinin, imâmların Kureyş'ten olduğuna dair hadisten sonra değiştiğini görüyoruz. Ayrıca onun sözlerinden, sahabenin yaptığı seçimi de, bir delil olarak gördüğünü anlıyoruz. Bu, aslında Ehl-i Sünnet'in genelinde bulunan tarihî süreci meşrulaştırma gayretinin bir tezâhürüdür.

el-Eş'arî, eserlerinde, hilafetin Kureyşliliği meselesini açıkça ele almazken, takipçisi el-Bâkılânî, imâmların özelliklerini anlatırken, açıkça Kureyş kabilesinden olması gerektiğini söyleyerek, bunun sebeplerini açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁵⁷

Görüldüğü üzere, gerek Mâturîdîler, gerekse Eş'arîler, imâmda Kureyşliliği bir şart olarak kabul etmektedirler. Konuyu ayrıntılı olarak ele alan M. Sait Hatipoğlu, imâmların Kureyş'ten seçilmesi gerektiğine dair hadisin, güvenilir olmadığını ve ilk halife seçiminde Kureyşliliğin söz konusu edilmediğini, meşhur Ehl-i Sünnet âlimlerinin de konuyu tahkik etmeden karar verdiğini söylemektedir.⁸⁵⁸ Biz de, bu görüşe katılarak, ırkçılıkla sonuna kadar mücadele eden bir dinin tabiiileri olan sahabenin ensârının, rivayet edildiği şekliyle, imâmların Kureyş'ten seçilmesi gerektiğine dair bir hadisi, sorgulamadan ve duyar duymaz, hilafet iddialarından vaz geçmelerinin tuhaf olacağını düşünmekteyiz.

Hermenötik açıdan değerlendirildiğinde ve Kureyş kabilesinin cahiliyye döneminde ve İslâm'ın ilk yıllarındaki etkinliği ve siyâsî gücü düşünüldüğünde, imâmın Kureyş'ten olmasının, o zaman için avantajları olduğu doğruluk payı olabilir. Ancak, hermenötik açıdan doğru olan bu durumun, kritiği yapılmadan hemen kabullenilerek, imamet için bir şart olarak, Ehl-i Sünnet kelâm kitaplarına dâhil edilmesinin yanlış olduğunu düşünüyoruz. Bu, aynı zamanda, tüm insanları eşit gören İslâm inancının ruhuna da terstir.

Ayrıca Ehl-i Sünnet, bu kanaati ile Hz. Ali soyundan gelen imâmların Allah tarafından nass ile tayin edildiğini iddia eden Şia ile aynı duruma düşmüştür. Zirâ Şia'nın, Kur'an'ı ve hadisleri kaynak göstererek, Hz. Ali ve soyunun, imâmetleri için yaptığı işin aynısının, Ehl-i Sünnet tarafından, Hz. Ebubekir için yapıldığını görmekteyiz.

⁸⁵⁷el-Bâkılânî, *Temhîd*, s. 471.

⁸⁵⁸M. Sait Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Ankara Ün, İFD, C. XXIII, s. 185.

Günümüz değer yargıları düşünüldüğünde, imamet konusunda, en isabetli görüşü Hâricîler ve Mu'tezile vermiştir. Her ne kadar, ortaya atıldığı dönemde yadırgansa da, evrensel olan görüş budur. Ancak, gerek Hâricîler, gerekse Mu'tezile, sert mizaçları ve insan kalbine hitap edememeleri sebebi ile tarih sahnesinden silinip gitmişlerdir.

3.3. İmâmet Nasıl Gerçekleşecek?

el-Beyzâvî, imâmın kim olacağı konusunda, Allah'ın, peygamberinin ve bir önceki imâmın belirleyici olacağı hususunda, icmâ olduğunu söylemektedir. Ona göre ihtilaf, imâmın hâkimiyetini nasıl sağlayacağı hususundadır. Zeydiyye, Hz. Fâtıma neslinden âlim birinin imam olmasını ve kılıcıyla ortaya çıkıp, imâmetini iddia etmesi gerektiğini söylemiştir. Mu'tezile, maksada ulaşacak tüm yolları uygun görmüştür. Eş'arîler de, ümmetin uygun birine biat etmesi ve onun da, gücünü kullanarak devlete hâkim olması şeklinde olabileceğini kabul etmiştir.⁸⁵⁹ İmamiyye'ye göre ise, imam olacak kişi, nass ile tayinle iş başına geleceği için, bir şey yapmasına gerek kalmadan, nass gereği, halife olacaktır.

Müellifimiz, her ne kadar imâmın kim olacağı konusunda Allah'ın, resulünün ve bir önceki imâmın belirleyici olacağı hususunda, icmâ olduğunu söylemekte ise de, ümmet içinde böyle bir icmadan bahsetmek mümkün değildir. Bu hususta, belki Ehl-i Sünnet ve Şia'nın hemfikir olduğu söylenebilir. Çünkü Ehl-i Sünnet, Hz. Ebubekir'in hilafeti, Şia da, Hz. Ali'nin hilafeti için, âyetlerle ve hadislerle istidlâlde bulunarak bunları te'vil etmiştir. Ancak, Hâricîler ve Mu'tezile böyle yapmamışlar, bu işi insanların işi olarak görmüş ve seçim yapılması gerektiğini söylemişlerdir. Bu durumda, bir icmâ söz konusu olamaz.

İmâmiyye, bir imam adayının çıkıp, biat isteme ve imâmetini kabul ettirmeye çalışması fikrine karşıdır. Bu karşıtlığın sebebi, nass ile tayine inanmalarıdır. İmâmiyye'nin, bu fikre itirazı ve müellifimizin verdiği cevaplar şöyledir:

1. İmâmiyye “Biat edenler başkaları üzerinde etkisizken, imâmı nasıl belirler?” diye sorarak, yönetilenlerin, kendilerini yönetecek kimseleri seçecek kadar bilgili

⁸⁵⁹Tavâli', s. 238.

olmadığını, imam belirleme işinin, cahil halkın değil, Allah'ın işi olduğunu söylemek istemiştir.

Bu sorunun anlamı, yönetilen halkın, kendini yönetenleri belirleyemeyeceği olup, yanlışlığı açıktır. Bu sebeple müellifimiz el-Beyzâvî de, geçmişte gerçekleşen olayları örnek vererek, bu itirazın geçersiz olduğunu belirtir.⁸⁶⁰

2. İmâmiyye'ye göre, imâmetin halkın bir kişiye biat etmesi şeklinde olması durumunda, her gurup/fırka farklı kimselere biat eder, aralarında husumet ve savaş çıkıp fitneye sebep olabilir.

el-Beyzâvî, bunların her fırkanın farklı bir kişiye biatı sonucu, fitne ve savaş çıkacağına dair, sözlerini kabul etmemiştir. Ona göre sorun, lâıyk olanların en âlim, en yaşlı ve en tecrübeli olanın seçilmesi ile aşıılır.⁸⁶¹ Müellifimizin, bu cevabından farklı gurupların farklı kişilere biat edebileceği ihtimalini kabul ettiğini, bunun önüne geçmek için, en âlim, en yaşlı ve en tecrübeli gibi kıstaslar getirmeye çalıştığını görülmektedir. Ancak bu özellikleri taşıyan kişinin nasıl ve kim tarafından seçileceği konusunda müellifimizin bir açıklama yapmadığını görüyoruz.

3. İmâmiyye'ye göre, kadı tayini, biatle olmaz. İmâm ise, en büyük kadıdır. O halde kadılık nasıl biatle olmazsa, imâm da, biatle tayin olunamaz.

Bu itirazla İmâmiyye, nassla tayini dile getirmeye çalışmaktadır. el-Beyzâvî ise cevaben, kadılık makamının biatle doldurulamayacağını reddetmiştir. Özellikle ülke, imâmsız kaldıysa, o belde halkının biati, kadıyı belirler.⁸⁶²

4. İmâmiyye'ye göre, imâm, resûlullah'ın nâibidir. İmâmeti de ancak, resûlullah'ın tayini ile olur.

el-Beyzâvî, bu fikre, imâmın ümmet tarafından seçilmesi veya askerî güç kullanarak darbeye gelmesi onun, Allah'ın ve resulünün nâibi olmasına engel olmadığını belirterek cevap verir.⁸⁶³ Her ne kadar, imamın nass ile tayini reddederek, İmâmiyye'nin fikirlerine cevap verse de, hem el-Beyzâvî, hem de Ehl-i Sünnet'in, Hz. Ebubekir'in imametini desteklemek için, âyet ve hadisler öne sürdüğünü görmekteyiz.

⁸⁶⁰Tavâli', s. 238.

⁸⁶¹Tavâli', s. 238.

⁸⁶²Tavâli', s. 238.

⁸⁶³Tavâli', s. 238; Matâli', s. 231.

Buna göre, nassın tek başına imamı belirlemesine karşı çıksa da, el-Beyzâvî ve Ehl-i Sünnet'in nassı, Hz. Ebubekir'in imametini için tâlî delil olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, gerek el-Beyzâvî'nin, gerekse Ehl-i Sünnet'in, sürekli olarak "biat" kelimesi üzerinde durduğunu görüyoruz. Biat, gönül rızası ile bir lidere tabi olmak demektir. Bu tanım her ne kadar, biatın, baskı ve zorlama ile de alınabileceği şeklinde bir itiraza açık olsa da, biat genel olarak, samimi rıza göstergesidir. Biatta, baskı ve zorlama toplumun büyük çoğunluğunun rızası alındıktan sonra, inat ve sert muhalefet eden küçük gruplar için söz konusu olabilmektedir. Dolayısı ile biat kelimesi, bir çeşit seçim anlamı da taşımaktadır. Zaten, yukarıda gördüğümüz kadarıyla müellifimiz, İmâmiyye'nin görüşlerine cevap verirken, meseleyi seçim açısından değerlendirmektedir.

Ayrıca, gerek Ehl-i Sünnet âlimlerinin genelinin, gerekse müellifimiz el-Beyzâvî'nin, dört büyük halifenin hilafetini savunurken, peygamberimizden sonra hilafetin 30 yıl olduğuna dair hadisi, daima kullanması, onların Hz. Ali'nin hilafetinin bitişiyle, gerçek hilafetin son bulduğunu kabul ettiklerine dair bir işaret olarak da görülebilir. Bu durumda, yukarıda müellifimizin, imâmın özellikleri ile ilgili saydığı şartlar, özellikle imâmın Kureyşten olması şartı, bu tarihten öncesi için geçerli olacaktır. Yani, bu durumda, gerek el-Beyzâvî'nin, gerekse Ehl-i Sünnet'in, dört halifeden sonraki hükümdarlar için, Kureyşlilik şartı aramadığını, yönetimlerinin meşrû olduğuna inandıklarını söyleyebiliriz. Ehl-i Sünnet'in sonraki dönemlerde, Kureyş dışından halifelerin hilâfetlerine dair bir itirazda bulunmamaları bu tezimizi doğrulamaktadır.

3.4. Hz. Peygamberden Sonra Gerçek İmâm:

el-Eş'arî'nin, Peygamberden sonra halife olacak kişi ile ilgili olarak "Allah, sizlerden iman edip, iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri halife kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halife kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm'ı), onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine, onlara güven sağlayacağını vâdetti"⁸⁶⁴, "O kişilerdir ki, onları

⁸⁶⁴Nûr Sûresi 24/55.

yeryüzünde yerleştirdik mi namaz kılarlar, zekât verirler, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar ve bütün işlerin sonucu, Allah'a varır.”⁸⁶⁵ ve “Şüphesiz Allah, ağaç altında sana bîat ederlerken, inananlardan hoşnut olmuştur.”⁸⁶⁶ âyetlerini zikrederek sahabenin, bu âyetlerin, Hz. Ebubekir’in hilafetine delâlet ettiği hususunda icma ettiğini, onun, toplumun en faziletli kişisi olduğunu kabul ederek boyun eğdiğini, onu halife olarak seçtiğini söylemektedir. Ona göre, Hz. Ebubekir, ilim, zühd, ileri görüşlülük ve siyaset bakımından üstün özelliklere sahip olmasından dolayı, halife olmayı hak etmektedir. Farklı âyetleri de bu açıdan te’vil eden el-Eş’arî, Hz. Ali’nin ve Hz. Abbas’ın da, Hz. Ebubekir’e itirazsız olarak biat etmelerini, onun hilafetinin sıhhatine delil gösterir.⁸⁶⁷

Mâturîdîlerin de, Eş’arîlerle aynı çizgide olduğunu görüyoruz. Örneğin Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Benî Saîde Sakîfesinde olan olayları anlatırken, Hz. Ali’nin öne çıkarak, Hz. Peygamberin kendisini, Hz. Ebubekir’i namaz kıldırmakla emrettiğini belirterek, ona biat ettiğini söylemektedir. Ona göre de, eğer, Şii Râfizîlerin dediği gibi, imâmet Hz. Ali’nin hakkı olsaydı, Hz. Ali biat etmezdi.⁸⁶⁸

Mu’tezile’nin de, Hz. Peygamberden sonra, imamların sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olduğunu söyleyerek, Ehl-i Sünnet’le aynı fikri paylaştığını görüyoruz. Onlara göre, daha sonraki imâm ise, ümmet kimi seçti ise, odur. Ömer b. Abdilaziz de, dört halifenin yolu ve ahlâkı üzere olduğu için, gerçek halifelerdendir.⁸⁶⁹

el-Beyzâvî de, cumhurun peygamberimizden sonra, gerçek imâmın, Hz. Ebubekir olduğu konusunda hemfikir olduğunu bildirmektedir. Müellifimize göre, peygamberimizden sonra gerçek imâmın Hz. Ebubekir olduğu konusundaki deliller şunlardır:

1. “Allah, sizlerden iman edip, iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri halife kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halife kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm’ı), onların iyiliği için yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku

⁸⁶⁵Hac Sûresi, 22/41

⁸⁶⁶Fetih Sûresi, 48/18.

⁸⁶⁷el-Eş’arî, *el-İbâne*, ss. 165-167

⁸⁶⁸en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 263.

⁸⁶⁹Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, s. 700.

döneminden sonra, onlara güven sağlayacağını vâdetti⁸⁷⁰ âyeti ilk delildir. Bu âyetteki, halife kılınma ve temkin ile vaat edilen kişi, ya Hz. Ebubekir ya da Hz. Ali'dir. İkincinin olmadığı konusunda icma vardır. Bu durumda hilafet vaat edilen kişi Hz. Ebubekir'dir.

2. “Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer, emre itaat ederseniz...”⁸⁷¹âyetinde, itaat edilmesi istenen davetçi “De ki: Asla, bize tabi olmayacaksınız.”⁸⁷² âyeti sebebiyle peygamberimiz değildir. Kâfirlere karşı savaşmadığı için, Hz. Ali de değildir. Hz. Ali'den sonra yönetime gelenler, Muâviye, Yezid ve Mervan birer melik olduklarından, onların da, olmadığı hususunda icmâ vardır. Bu durumda, Hz. Ali'den önceki birinden bahsedildiği kesinleşmiştir. Bu kişi de Hz. Ebubekir'dir.

3. Peygamber, Hz. Ebubekir'i namaz kıldırma kendisine halife kılmaştır. Peygamberimizin ölmeden, onu namaz kıldırmadaki halifeliğinden azletmemesinden dolayı, peygamberimizin vefatından sonra da bu görevi devam etmektedir. Onun namaz kıldırmadaki halifeliği, kimse itiraz etmediği için, diğer işlere de şâmil hale gelmiştir. Kimsenin itiraz etmemesi, onun hilafetinin sıhhatine işarettir.

4. Peygamberimizin “Benden sonra, hilâfet otuz senedir. Daha sonra zalim sultanlığa dönüşecektir”⁸⁷³ hadisi, dört halifenin, hilâfetlerinin gerçekliğine, daha sonra gelen yöneticilerin de beşinci halife değil, birer melik olduklarına delalet eder. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafeti on üç sene, Hz. Osman'ın hilafeti on iki sene, Hz. Ali'nin hilafeti beş sene olup, toplamı otuz sene eder. Buna göre Muaviye makbul halifeler sınıfından ayrı tutulmaktadır.

Öncelikle, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hilâfetlerini de dâhil ederek, bu süreyi otuz dört seneye çıkararak farklı versiyonlarının olması sebebi ile, bu hadisin sıhhati hakkında şüpheler olduğunu belirtmek gerekmektedir. Diğer taraftan, gerek el-Eş'arî'nin gerekse bazı takipçilerinin, “Benden sonra hilafet, otuz senedir” şeklinde hadis rivayet ederek, dört büyük halifenin, hilafet yıllarını toplayarak otuza tamamlama ve bu dört halifenin hilafetini aklama gayretinde olduğunu biliyoruz. Aynı mevzuyu,

⁸⁷⁰Nûr Sûresi 24/55.

⁸⁷¹Fetih, 48/16.

⁸⁷²Fetih, 48/15.

⁸⁷³Ahmed b. Hanbel, C. IV, s. 272.

aynı şekilde ele alan el-Beyzâvî'nin bu tutumu, onun, Eş'arî kelâm geleneğine uyumunun bir göstergesi sayılabilir.

5. el-Beyzâvî'ye göre, Hz. Ebubekir, Hz. Ali ve Hz. Abbas'tan birisinin hilafetlerinde icmâ vardır. Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın hilafetleri batıldır. Bunların hilafetlerinin batıl olmasının sebebi ise, Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın, Hz. Ebubekir'in hilafetine razı olup, ona biat etmeleridir. Eğer, hilafet onların hakkı olsaydı, Hz. Ebubekir'e karşı çıkarlardı. Eğer, hakları olduğuna inandıkları halde itiraz etmedilerse, zulme rıza göstermiş olurlar. Zulme rıza da, zulümdür. Bu durumda peygamberden sonra gerçek halife veya imâmın, Hz. Ebubekir olması gerekir.

Hz. Ali'nin hakkı olan hilafeti almaya çalışması, fitne ve kargaşaya yol açacağından, onun, bundan çekindiği ve takiiye yaptığı şeklindeki bir itiraza da, el-Beyzâvî, Hz. Ali'nin cesur, kahraman biri olduğu, korkak biri olmadığını, Hz. Ebubekir'in hilafetine karşı olsaydı, çıkıp itiraz ederek, hakkını arayacağını belirterek cevap vermektedir.⁸⁷⁴

Yine Müellifimizin bildirdiğine göre, Şîa, Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili bir takım deliller ileri sürmüştür. el-Beyzâvî, bunlardan altı tanesini zikredip, bunlara cevap vermekle yetinmiştir. Bunlar:

1. Şîa, “Sizin dostunuz (velîiniz), ancak Allah'tır, resulüdür, iman edenlerdir; onlar, Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.”⁸⁷⁵ âyetindeki velî kelimesinden kastın, iştirakî azaltmak için mutasarrıf/tasarrufta bulunan ve nâsır/yardımcı olduğunu iddia etmiştir. Allah için, nâsır/yardımcı söz konusu olamayacağı için, geriye mutasarrıf lafzı kalmaktadır. Buna göre velînin, âyette anlatılan özelliklere sahip, Müslümanların işlerinde tasarrufta bulunacak bir kişi olduğu kesinleşmiş olup, bu kişinin Hz. Ali b. Ebi Tâlib olduğu, müfessirler tarafından da teslim edilmiştir. Hz. Ali, namaz kılarken bir dilenci gelmiş, yardım istemiş, o da rükûda iken yüzüğünü vermiştir. O, Müslümanların hakları hususunda, tasarrufta bulunan kişidir. “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır” hadisi de, bu gerçeği anlatmaktadır.

⁸⁷⁴*Tavâli*, ss. 239-240; *Matâli*, s. 232-233.

⁸⁷⁵*Mâide*, 5/55.

el-Beyzâvî'ye göre, nusret özelleştirilemez. Kasıt, Hz. Ali de olabilir, ama başkasının olması ihtimali de söz konusudur.

2. Peygamberimizin “Sen benim için, Mûsa’ya nispetle, Harun gibisin”⁸⁷⁶ hadisi Hz. Ali’nin, peygamberden sonra halife olması gerektiğini gösterir. Çünkü “Musa, kardeşi Harun'a dedi ki: Kavmimin içinde bana halifelik yap, onları ıslah et, bozguncuların yoluna uyma.”⁸⁷⁷ âyetine göre, Hz. Harun, Hz. Mûsa’nın halifesi idi, ama, ondan önce vefat etmiştir.

el-Beyzâvî'ye göre, bu hadiste halifelikten bahsedilmemekte, kardeşlik ve yakınlık teşbihi yapılmaktadır.

3. Peygamberimizin, Hz. Ali’yi işaret ederek “Emîru’l-Mü’minîne selam veriniz” demesi, elinden tutarak “Vefatımdan sonraki halifem budur. O’nu dinleyin ve itaat edin.”⁸⁷⁸ buyurması, peygamberimizden sonraki halifenin, Hz. Ali olduğu gerçeğini anlatmaktadır.

el-Beyzâvî'ye göre, bu ve benzeri haberler mütevatir olmadığı gibi, sahih de değildir. Bu sebeple, bunlarla amel olunmaz, delil olarak kullanılamaz.

4. Hz. Ebubekir, Hz. Ali ve Hz. Abbas’tan birisinin hilafetlerinde icmâ vardır. Hz. Ebubekir ve Hz. Abbas’ın imâmetleri geçersizdir. Çünkü imâmın masum olacağı ve nass ile belirleneceği sabittir. Hz. Ebubekir ve Hz. Abbas için, masumiyet söz konusu değildir ve haklarında nass da yoktur.

el-Beyzâvî cevâben, hilafet/imâmet konusunda, masumiyet ve nass ile tayinin vücûbiyetini kabul etmenin mümkün olmadığını, bu sebeple delilin geçersiz olduğunu belirtmektedir.

5. Hz. Peygamberin, dini konuların kemale erdirilmesi ve ümmetine olan şefkatinden dolayı, bir imâmı belirleyip açıklaması gerekir. Onun ümmetine olan şefkati, bir babanın oğluna olan şefkati gibidir. Peygamberimiz, Medine’den bir yere yolculuğa çıkarken bile yerine, Müslümanların işlerini yürütmesi için, birini vekil tayin ederken, ölümünden sonra işlerini yürütmesi için, bir vekil tayin etmemesi düşünülemez. Onun Hz. Ebubekir ve Hz. Ali’den başka, hiç kimse hakkında bir şey

⁸⁷⁶el-Buhârî, Ashabu’n-Nebi, 9.

⁸⁷⁷A’râf, 7/142.

⁸⁷⁸Bu hadis kaynaklarda bulunamamıştır.

söylemediği, icmâ ile sabittir. Eğer, Hz. Ebubekir belirlense idi, Ona biat etmede, herhangi bir tereddüt ve duraksama günah olurdu. O halde, Hz. Ali, nass ile halife olarak belirlenmiştir.

el-Beyzâvî, bu gibi dînî konularda, kararı uzman ve daha güvenilir kişilerin vermesinin, en doğrusu olduğunu söylemektedir.

6. Hz. Ali, peygamberimizden sonra, insanların en faziletlisi idi. “Gelin çocuklarımızı ve çocuklarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı, nefislerimizi ve nefislerinizi çağıralım...”⁸⁷⁹ âyetinde bahsedilen “nefislerimizi” ibaresinden kasıt, Hz. Ali’dir. Burada kastedilen, ya peygamberimize en yakın olan, ya da onun kendisi gibi olanıdır. O da Hz. Ali’dir. Sahabenin, peygamberimize en yakın olanı, en akıllı, en âlim, en zeki, idareciliği en kuvvetli ve en dirayetli olanıdır. İlim öğrenmeye çok hırslıydı. Peygamberimizin, O’nu irşad ve terbiye etme hususundaki çabası ve özeni çok ileri idi. Dînî ve dünyevî ilimlerin, usul ve fûrûnda öne çıkmış olup, birçok kelâm fırkası ona nispet edilmektedir. Fakihler, onun görüşlerini alır, filozoflar değer verirdi. Hz. Peygamber, onun hakkında “En isabetli hüküm vereniniz, Ali’dir” demiştir. Onun hakkında “Kuş Hadisi”, “Hayber/Bayrak hadisi” gibi destekleyici hadisler mevcuttur.⁸⁸⁰

el-Beyzâvî’ye göre, bu tip delillerin pek çok karşı delili vardır. Mesela “O, hiç kimseye, karşılık bekleyerek iyilik yapmaz”⁸⁸¹ âyetinde övülen kişinin, Hz. Ali olması imkânsızdır. Çünkü onun bakımı ve terbiyesi, bizzat peygamberimiz tarafından yapılmıştır. Bu da, karşılığı beklenen bir durumdur. Yine, “Allah katında en saygın

⁸⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/61.

⁸⁸⁰“Kuş hadisi” ne göre: Bir gün peygamberimiz, güvercin eti yemek için sofraya oturduğunda, Allah’a dua ederek en sevdiği kişiyi beraber yemek yemeleri için göndermesini ister. Biraz sonra Hz. Ali gelir ve yemeği beraber yerler. (Tirmizî, Menâkıb, 21.)

“Hayber hadisi” veya “bayrak hadisi” şeklinde meşhur olan hadis de şöyledir: Hayber savaşında on günün sonunda da kesin bir sonuç alınamamıştı. Efendimiz bir gün sonra, Ebubekir’i yanına çağırdı. Bayrağı ona verdi. Bir orduyu, onun kontrolü altına vererek, kaleleri fethetmeye gönderdi. Akşama kadar savaştılar, ancak kaleleri fethetmeden geri döndüler. Ordudakilerin hepsi çok yorulmuştu. Efendimiz sonraki gün, Ömer’i yanına çağırdı. Bayrağı ona verdi. Bir orduyu, onun kontrolü altına vererek, kaleleri fethetmeye gönderdi. Ordu akşama kadar savaştı. Ancak kaleleri fethedemediler. Sonra efendimiz, “Yarın bayrağı öyle birine vereceğim ki O, Allah’ı ve Resulünü sever. Allah onun eliyle kaleleri fethedecek. O asla kaçmaz.” buyurdu. İnsanlar, Peygamber’in kimin hakkında konuştuğunu bilmiyorlardı. Hepsi bayrağı kime vereceğini merak ediyordu. Bir sonraki gün, Ali’yi yanına çağırdı. Ali b. Ebu Talib’in gözleri ağrıyordu. Gözüne (nefesiyle) üfürdü. O anda gözlerindeki ağırlar ortadan kayboldu. Sonra şöyle buyurdu: “Ey Ali! Bu bayrağı tut. Allah sana zafer verinceye kadar bu bayrakla ilerle.” Peygamber bayrağı Ali’ye teslim etti. O da kaleyi fethetti. (el-Buhârî, Cihad ve Siyer, 101.) İmâmîyye’ye göre tüm bunlar O’nun en faziletli olduğunun delilleridir. En faziletli olanın da imâm olması gerekir.

⁸⁸¹Leyl, 92/19.

olanınız, en takvalı olanınızdır”⁸⁸² âyetinde, takvalı olanların Allah katında en saygın ve en faziletli olanlar olduğu belirtilmektedir. Hz. Ebubekir’in fazileti ile ilgili olarak da peygamberimiz, “Güneş, peygamberlerden sonra, Ebubekir’den daha faziletli birinin üzerine ne doğmuş, ne de batmıştır”⁸⁸³ buyurmuştur. Aynı şekilde, “O ikisi, peygamberler dışında, cennet yaşlılarının efendileridir”⁸⁸⁴ hadisi, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında söylenmiştir.⁸⁸⁵

el-Beyzâvî’nin Hz. Ebubekir’in fazilet ve meziyetleri ile hilâfeti hakkındaki düşünceleri düşünüldüğünde, Hz. Ali soyundan imâmların, Allah tarafından nass ile tayin edildiğini iddia eden Şia ile, aynı duruma düştüğünü görmekteyiz. Çünkü Şia’nın Kur’an’ı te’vil ederek ve şüpheli hadisleri kaynak göstererek, Hz. Ali ve soyunun imâmeti için yaptığı işin aynısını, el-Beyzâvî’nin, Hz. Ebubekir için yaptığını görmekteyiz. Bir taraftan İmâmet konusunda, nass ile tayin olmadığını söyleyerek, diğer taraftan, Hz. Ebubekir hakkında kitap-hadis kaynaklı delilleri dile getirmek, müellifimiz açısından bir tezattır.

3.5. Sahabenin Fazileti:

el-Beyzâvî’ye göre, peygamberimizin tüm ashabına saygı göstermek ve olumsuz tenkitte bulunmamak, onlarla ilgili taassubu terk etmek, sevgi-nefret hususunda, bazısını bazısından ayırmamak, hüsn-ü zanda bulunmak gerekir. Çünkü Allah Teâlâ birçok hususta onları övmüştür. Mesela “Muhacirlerle ensardan, sabikûn-i evvelin (İslam’da ilk grubu oluşturanlar) ve iyi amellerle onların ardınca gidenler, işte Allah, onlardan razı oldu, onlar da Allah’tan razı oldular. Onlara altlarından ırmaklar akan cennetler hazırladı ki, içlerinde ebedi kalacaklardır. İşte büyük kurtuluş budur.”⁸⁸⁶, “Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde, Allah, sizi içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar.”⁸⁸⁷, “Onun beraberindekiler ise, kâfirlere karşı çok çetin, kendi aralarında son derece merhametlidirler. Onları, cemaatle rükû ve secde ederek, Allah’ın lütfunu ve hoşnutluğunu dilerken görürsün. Nişanları secde

⁸⁸²Huccurât, 49/13.

⁸⁸³Tirmizî, Menâkıb, 18. (Hz. Ebubekir yerine Hz. Ömer yazılarak rivayet edilmiştir)

⁸⁸⁴Tirmizî, Menâkıb, 16.

⁸⁸⁵Tavâli’, ss. 241-245; Matâli’, s. 234-238

⁸⁸⁶Tevbe, 9/100.

⁸⁸⁷Tahrir, 66/8.

eserinden yüzlerindedir. Bu, onların Tevrat'taki misalleridir. İncil'deki misalleri ise, kendileriyle kâfirleri öfkelenmesi için; filizini çıkarmış, onu güçlendirmiş, sonra kalınlaşıp sapı üzerine dimdik doğrulmuş, çiftçilerin hoşuna giden bir ekin gibidir. Onlardan iman edip de, iyi iyi işler yapanlara, Allah hem bir bağışlama, hem de büyük bir mükâfat vaad buyurdu.”⁸⁸⁸ ve “Gerçekten o ağacın altında sana biat ederlerken, o müminlerden razı oldu.”⁸⁸⁹ âyetleri bu konuda birer örnektir.⁸⁹⁰

Müellifimize göre, peygamberimiz de, cihat etmek suretiyle kendisine yardım eden ashabını övmüştür. “Ashabıma sövmeyiniz. Yeryüzü kadar altın infak etseniz, onların bir avuç veya yarım avuç dolusuyla kazandığı sevabı kazanamazsınız.”⁸⁹¹, “Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uysanız hidayete erersiniz.”⁸⁹² hadisleri buna verilebilecek örneklerin birkaçıdır.⁸⁹³

Müellifimizin, kitabının sonuna sahabenin fazileti hakkında bu şekilde bir bölüm koymasının sebebinin, Şia'nın, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkındaki haksız ithamlarına bir tepki olduğunu düşünüyoruz. Bilindiği üzere, peygamberimizden sonra hilâfetin, Hz. Ali'nin, ondan sonra da, soyunun olduğunu savunan ve bunu nassa dayandıran Şia, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı, Hz. Ali'nin hakkı olan hilâfeti çalmakla itham etmiş, zaman zaman, onlar hakkında lanet okutmuştur. Bu tavır, Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilemez bir durum olarak görülmüş, bu şekildeki Şîi telakkînin reddi için, tüm sahabenin faziletli olduğu fikri, müellifimizin yaptığı gibi âyet ve hadislerle desteklenerek savunulmuştur.

Sahabeyi ve dönemindeki İslâm yaşantısını, Müslümanlar için örnek gösteren müellifimiz, kitabının sonunda, “Allah büyük lütfu ve feyzi ile cümlemizi onların muhabbetinden faydalandırsın. Onların hidayetine tabi kılarak, İslâm'ın nurlu yolundan sapanların şüphelerinden korusun, kıyamet gününde dindarlarla haşretsın. O, her şeyi hakkıyla bilen, kullarına en yakın olan ve dualarına icabet edendir.”⁸⁹⁴ şeklinde duâ ederek eserini sonlandırmaktadır.

⁸⁸⁸Fetih, 48/29.

⁸⁸⁹Fetih, 48/18.

⁸⁹⁰Tavâli', s. 246.

⁸⁹¹Müslim, Fedâilu's-Sahabe, 54.

⁸⁹²Bu hadis, muteber hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

⁸⁹³Tavâli', ss. 246-247; Matâli', s. 238-239.

⁸⁹⁴Tavâli', s. 247.

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI KELÂM GELENEĞİ VE EL-BEYZÂVÎ

1. Osmanlı Dönemi Öncesi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri:

İslâm dünyasında eğitim-öğretim faaliyetleri, Alak Sûresi 96/1. âyetinin “Oku!” emriyle başlamıştır. Bunun yanı sıra, Kur’an-ı Kerim’in farklı yerlerinde ve peygamberimizin sözlerinde akletme, tedebbür, tefekkür, ilim, eğitim, öğretim, bunların fazileti ve gerekliliği hususunda birçok nass vârid olmuştur. Peygamberimizin önderliğinde, ilk Müslümanların Medine’ye gelir gelmez bir cami inşa etmesi ve bu mescidin uygun yerlerine suffe denilen eğitim amaçlı odaların açılması, İslâm’ın eğitime verdiği önemi gösteren en güzel örnek olmuştur. Peygamberimizin uyguladığı suffe eğitim projesi, sonraki devletler ve sultanlar tarafından da takip edilmiş, farklı tarihlerde, farklı İslâm coğrafyasında, farklı sultanlar tarafından, bu tarz eğitim kurumları açılmıştır. İslâm coğrafyasında eğitim, belli aşamalardan geçerek gelişmesini devam ettirirken, müfredat açısından olduğu kadar, eğitimin verildiği mekânlar açısından da gelişmelere sahne olmuştur. Müfredat açısından ilk dönemlerde çoğunlukla naklî ilimler eğitimi, yani, dinî eğitim verilmekteyken, Abbasiler devri tercüme faaliyetleri neticesinde felsefî metinler, Müslüman düşünce dünyasına girmiş, aklî ilimler de, bu müfredatta kendilerine yer bulmaya başlamıştır. Eğitim öğretim mekânı olarak ise, mescitlerde ve bazı evlerde başlayan eğitim, sonraları büyük camilere, saraylara taşınmış, eğitim amaçlı kullanılan salonlar, kıraathaneler, kitap çarşıları, kütüphaneler gibi yerlerde eğitim öğretim faaliyetleri devam etmiştir. Eğitim ve öğretim, bir kurum olarak medreselerin ortaya çıkmasına kadar ağırlıklı olarak mescit ve camilerde yapılmış, medreselerin ortaya çıkmasından sonra da bu mekânlar eğitim ve öğretim faaliyetlerinden geri kalmamışlardır.

Müslüman toplumunda, âlimlerin peygamberlerin vârisleri olduğu inancı, ilim faaliyetlerinde teşvik edici olmuş, birer ilim yuvası olan cami, küttâb, bilgin evleri, saraylar o kadar çoğalmış ki, hemen her beldede eğitim merkezleri oluşmuştur. İslam dünyasında ilk ilmî atılım, Beytü’l-Hikme’nin kurulmasıdır. İlk defa kim tarafından kurulduğu tartışmalı da olsa, bu kurumun en azından teşebbüs olarak, Abbasi halifelerinden Mansur (H.Ö.158-M.Ö.775) dönemine kadar uzandığı ve Abbasi

halifelerinden Me'mun döneminde H.215-M.830 tarihinde Bağdat'ta kurulmuş olduğu kaynakların çoğunda kabul görmüştür. Bir ilim araştırma merkezi olan Beytü'l-Hikme, İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucu Müslümanların, Antik Yunan, İran, Hint ve diğer kültürlerle temasa geçmesi üzerine kurulmuştur. Bu kültürler karşısında, Müslümanların kendi inançlarını tutarlı bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü göstermek istemenin yanı sıra, farklı kültürleri tanımak amacıyla böyle bir merkezin kurulmasına gerek görülmüş olabilir. Bu sebeplere bağlı olarak Antik Yunan ilmî ve felsefî eserleri Arapçaya çevrilmeye başlanmıştır. Böyle bir merkezin kurulmasından önce, bu alandaki çalışmalar, bazı şahıs, prens ve halifelerin şahsî ilgileri sayesinde, bir asır kadar devam etmiştir.⁸⁹⁵

Daha sonraları Beytü'l-Hikme yerine kurulan "Tercüme ve Telif Okulu" ise, varlığını onuncu asrın başlarına kadar sürdürmüş, H.395-M.1005 yılından itibaren kurulan "Dâru'l-İlimler" ise faydalı olmamıştır. Yüksek öğretim müesseseleri olan medreselerin kurulması, Selçuklular devrinde eğitim alanında yapılan en büyük yeniliktir.⁸⁹⁶

Selçuklulardan önce medrese, hem kavram, hem de kurum olarak mevcuttu. Farklı yerlerde birçok medrese kurulmuştu. Karahanlılar döneminde Buğra Han tarafından Buhâra'da, Tamgâç Buğra Karahan İbrahim'in Semerkand'da, Gazneli Mahmud'un Gazne'de, kardeşi Sebüktekîn'in de M.1033 tarihinde Nişâbur'da birer medrese inşa ettirdiği bilinmektedir. Yine Nişâbur'da X. asırda Ebu Ali Hüseyinî'nin bizzat kendisi, hadis öğretimi için, bin öğrencinin devam ettiği "el-Medresetü'l-Ehliyye" denilen hususî medresesi gibi, farklı devletlerde önemli devlet adamları ve zengin ilim adamları tarafından birçok medrese kurulduğu bilinmektedir. Selçuklular devri medreselerinin diğerlerinden farkı, devlet eliyle kurulmaları, bir sisteme sahip olmaları, öğrenci ve hocalarının geniş imkânlarla sahip olmalarıdır.⁸⁹⁷

Selçuklular, İslâm dünyasının siyasî liderliğini ele aldıktan sonra, iç politikada Şîî Fâtımîler, dış politikada Bizanslılarla mücadele etmeyi temel ilke kabul etmişlerdir.

⁸⁹⁵Ali Öngül, *Selçuklularda Eğitim Faaliyetleri ve Yetişen İlim Adamlarına Genel Bir Bakış*, Celal Bayar Ün. SBE Dergisi, Manisa 2003, C. I, S. 2, s. 67; Mahmut Kaya, "*Beytülhikme*", DİA, İstanbul 1992, C. VI, s. 88.

⁸⁹⁶Ali Öngül, a.g.e, a.y.

⁸⁹⁷Mehmet Köroğlu, *Nizamiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*, (Yüksek Lisans Tezi) Manisa 2006, ss. 34-40.

Şîf Fâtımîler'e karşı Sünnîliğin hâmisî olmuşlar, Sünnîlik mezhebi ülkenin her yerinde gelişip yayılmıştır. Türklerin büyük çoğunluğu gibi Selçuklu Sultanları da, Sünnîliğin Hanefî yorumunu tercih etmiştir. Hanefîlik, nakli yorumlamada aklı ön plana çıkardığı, aklı da bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği için, Mu'tezilîlerden bazıları da, amelde hanefîliği benimsemiştir.

Tuğrul Bey ve Sultan Alparslan'ın vezirliğini yapan Amîdülmülk el-Kundurî de, amelle ilgili konularda Hanefî, inançla ilgili konularda Mu'tezilî idi. el-Kundurî'nin vezirlik yıllarında, Mu'tezile revaç görmüş, özellikle Eş'arîlik üzerine baskılar artmış, vaaz ve ders vermeleri, kitap yazmaları yasaklanmıştır. Bid'at ehlinde sayılan Eş'arîlere lanet okunur hale gelmiştir. ez-Zemahşerî (H.Ö. 538 / M.Ö. 1144) işte bu dönemde yetişmiş bir Mu'tezilî âlimdir. el-Cüveynî, el-Beyhakî gibi âlimler ise, yapılan baskılar sonucu yurtlarını terk etmek zorunda kalmışlardır.⁸⁹⁸

H.459-M.1066-67 yılı İslâm eğitim tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Bu yılda Kündürî'nin yerine Şafîî-Eş'arî olan Nizamülmülk'ün vezir olması ile Eş'arîlik üzerindeki bu baskı son bulmuş, Eş'arîler geniş imkânlar kazanmıştır. Nizâmülmülk'ün (H.Ö.485-M.Ö.1092) bu yılda yaptırdığı medreseler manzumesinin en önemli olanı Bağdat'ta açılmıştır. İlmî seven ve ilim adamlarını himaye eden vezir Nizamülmülk tarafından, başta Bağdat olmak üzere Selçuklu ülkesinde, birçok yerde medreseler açılmış ve bunlar Nizamiye Medreseleri olarak anılmıştır. Devlet ve hükümdarlar tarafından maddî manevî her alanda desteklenen Nizâmiye Medreselerinin, gerek eğitim, gerek teşkilat bakımından çağdaşı olduğu diğer eğitim kurumlarından çok ileride olduğu bir gerçektir. Nizamiye Medreselerinin ders programlarında, İslâmî ilimlerle birlikte, müspet ilimler de vardı. Felsefe, tarih, astronomi, tıp ve matematik gibi ilim dalları burada öğretiliyordu. Bu eğitim kurumlarında ne öğrencilerin ne de hocaların fikri ya da maddî bir sebepten dolayı sıkıntı yaşadığı söylenemez.⁸⁹⁹

Medreselerin gelir kaynağı olması için adanan vakıflar, Selçuklular zamanındaki bu eğitim birimlerinin sağlıklı işleminin başlıca sebepleri olmuştur. Nizamiye Medreselerinin orjinalliği de sahip olduğu bu vakıflar sebebiyledir. Vakıflar sayesinde devamlı bir maddî gelire sahip olan bu medreseler, ilmî ve idarî özerklikleriyle birlikte, bir de maddî özerkliğe sahip olmuş oluyordu. Nizamiye Medreseleri bu özellikleri

⁸⁹⁸Ahmet Ocak, , "Selçuklular", (Fikrî Hayat Bölümü), DİA, İstanbul 2009, C. XXXVI, s. 377.

⁸⁹⁹Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991, s. 220.

sebebiyle, İslâm dünyasının ilk medresesi olmasa bile, getirdikleri bu muhteşem sistemle, gerçek anlamda ilk medrese olarak kendini kabul ettirmiştir.⁹⁰⁰

Selçuklular, merkezî eğitim yoluyla Râfîzî ve diğer zararlı dini akımlarını ortadan kaldırılarak, Sünnî inanç birliğinin sağlanması ve devletin siyasî, resmî ve dinî ideolojisini sağlamlaştırma politikasını gütmüşlerdir. Bu nedenle fıkıh ve kelâm disiplinleri medresenin ana dersleri haline gelmiştir. Bu noktada el-Gazâlî ve İmamü'l-haremeyn el-Cüveynî gibi kelâm âlimlerinin medreselerin başına getirilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Nizâmiye Medreseleri için vakıflar kurulmuştur. Medreselerin masraflarını karşılayan bu vakıflar Nizâmiye Medreselerinin orijinal olmasının sebebi idi. Devamlı bir gelir kaynağına sahip olan medreseler, hem malî hem de ilmî özgürlüğe sahipti. Böylece medreseler, yüksek öğretim için tahsis edilmiş müstakil binalarıyla, kütüphaneleriyle, aldıkları maaşlarla geçim derdinden uzak olarak kendilerini mesleklerine veren hocalarıyla, aldıkları burs ve kaldıkları yurtları sayesinde kendilerini ilme verme imkânı bulan öğrencileriyle yalnız o zamana göre değil, şimdiki zamana göre de ileri eğitim müesseseleri sayılabilir.⁹⁰¹

Selçuklular döneminde her ne kadar sünnî fırkaların hepsine imkân tanınmışsa da, bunlar içinde itikâden Eş'arî, amelen Şafîî olanlar daha fazla destek görmüşlerdir.⁹⁰² Selçuklu sultanlarının Maturidî-Hanefî olmasına rağmen, Eş'arî-Şafîîliğin daha fazla destek görmesi, Selçuklularda vezirlerin ne kadar etkili olduğunu gösteren de bir durumdur.

Bu noktada, akîde bakımından Hanefî/Mâturîdî olan Selçukluların, sadece Şafîî/Eş'arî geleneğe bağlı olan Nizamiye Medresesi açmadığını belirtmemiz gerekir. Nizamiye Medresesinden daha önce, Nişabur'da Tuğrul Bey tarafından açılan ve ilk Selçuklu medresesi olan medrese Hanefî Medresesi idi. Sultan Alparslan da Nişabur'da bu özellikte bir medrese açmıştır. Sultan Alparslan'ın vezirlerinden Ebu Sa'd el-Müstevfî'nin Ebu Hanife'nin türbesini yenileyerek, hanefî eğitim verilen Ebu Hanife Medresesi olarak bilinen bir medrese yaptırdığı bilinmektedir. İsfahan'da Melikşah

⁹⁰⁰Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, s. 221.

⁹⁰¹Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, s. 230.

⁹⁰²İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1991, s. 104.

tarafından yaptırılan medrese, Bağdat'ta Melikşah'ın veziri Tâcûlmülk tarafından yaptırılan medrese, Suriye Selçuklu Hükümdarı Tutuş tarafından, Bağdat'ta yaptırılan medrese, Kûfe'de hac emiri Kutlug b. Beytekin tarafından yaptırılan medrese, Ebu Amr en-Nesevî'nin, Harezm'de yaptırdığı medrese bu tarz medreselere örnek olarak verilebilir.⁹⁰³

Bu noktada akıllara “Selçuklular ve Osmanlıların Hanefi//Mâturîdî geleneğe bağlı olmalarına rağmen, neden medreselerinde Eş'arî kelâm geleneğine bağlı eserler okutulmuştur?” şeklinde bir soru gelmektedir. Bunun muhtemel sebeplerinin şunlar olduğunu söyleyebiliriz:

1. Mâturîdîlik, Mâverâünnehir ve Horasan taraflarındaki kırsal bölgede kalmasına rağmen, Eş'arî anlayış hilâfet merkezi olan Bağdat ve önemli büyük şehirlerde hâkim olması, siyasetin Mâturîdîliği görmezden gelmesinin nedenlerinden biri olmuştur.⁹⁰⁴

2. Bizzât Hanefî âlimlerin insanlara kelâmdan uzak durmaları yönündeki tembihleri,⁹⁰⁵ Maturidî kelâmının gelişmesine olumsuz etki yapmıştır.

3. Mâverâünnehir çevresinde uzun süre İsmâilî ve Karmatî fikirlerin yaygın olması ve Mâturîdî kelâmî fikirlerin bunlarla karıştırılması korkusu, halkı kelâmdan uzaklaştırmış, kelâmî düşüncenin gelişmesini engellemiştir. Kapsamlı olan İmâm Mâturîdî'nin eserlerinden sonra Maturidî kelâmı, bu korku sebebi ile tekrar basit akâid metinlerine dönüş yapmak zorunda kalmıştır.⁹⁰⁶

4. Eşarilik düşüncesinin yaygın ve kabul gören hızlı yükselişi ve Mâturîdîlik düşüncesinin hemen yaygınlaşmaması, temel aldıkları fikri arka planla da yakından ilgilidir. Eş'arîlik, Küllâbîlik, Şafîlik, Malikîlik, Sufîlik düşünceleri üzerinde yükselirken, Mâturîdîlik düşüncesi Mürcie ve Hanefî geleneği ile yakın ilişki içinde olmuştur. Eş'arîliğin sufizmle münâsebetleri, önemli temsilcisi olan el-Gazâlî ve

⁹⁰³Abdurrahman Acar, *Selçuklu Medreseleriye İslâm Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları*, Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu (31 Mayıs - 1 Haziran 2007), Isparta 2007, s. 354.

⁹⁰⁴Mehmet Kalaycı, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'arîliğin Rolü*, Eskiye, İlkbahar 2012, S. 25, s. 32.

⁹⁰⁵Kâdî Abdülcabbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 266.

⁹⁰⁶Mehmet Kalaycı, a.g.m, s. 33.

Fahreddin er-Râzî'nin sufi kimliği ve Mâturîdîliğin sûfiliğe mesafeli yaklaşımı da halk ve idareciler üzerindeki Eş'arîliğin yayılmasına sebep olmuştur.⁹⁰⁷

5. Felsefe ile karşılaşarak Fahreddin er-Râzî ile felsefî bir boyut kazanan Eş'arîlik, zamanla kelâmî kimliğinin de üstüne çıkmak suretiyle fikrî açıdan zenginleşmiştir. Mâturîdîlik bu hususta geri kalmıştır.

Yukarıdaki sebepler çerçevesinde Eş'arîlik, farklılıkların da nedeni olmuş, tek bir mezhep olmaktan ziyade birçok farklı yaklaşımı içinde barındıran bir yapıya dönüşmüş, buna karşılık Mâturîdîlik, daha sabit bir yapılanma içinde gelişimini devam ettirmiştir. Bu sebeple et-Teftazânî'nin eserlerine kadar Osmanlılar dönemi de dâhil medrese hayatında Eş'arî kelâm geleneği baskın olmuştur.

Nizâmîye Medreseleri ile başlayan sünnî itikâdî geleneğin medreseler yoluyla savunulması ve yayılması faaliyetlerinin, Osmanlı medreselerinde zirve noktasına ulaştığını söyleyebiliriz. Tarihî tecrübelerle dayanılarak devletin ve toplumun devamı, sünnî İslâm düşüncesinin zarar görmeden korunmasıyla ilintili görülmüştür. Bu sebeple kelâm, Osmanlı medreselerinin en temel dersi olarak kabul edilmiş, Osmanlı medreselerinin birçok kademesinde sünnî kelâmı okutulmuştur. Selçuklular döneminde İran'da kurulan medreseler ise, Moğol saldırılarında çok zarar görmüştür. İlhanlılar devrinde ülkede istikrarı sağlayan Gazan Han, medreselere gereken önemi vermiş, Tebriz'de içinde birer Hanefî ve Şâfî medreseleri de bulunan Gazzâniye Külliyesini yaptırmıştır. Gazan Han'dan sonra, birçok devlet adamı da ülkenin çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmışlardır. Olcaytu'nun veziri Taceddin Ali Şah Gılânî'nin Tebriz'de yaptırdığı cami müştamilâtında medrese ve zâviye bulunuyordu. Vezir Reşîdüddin Fazlullah Hemedânî, Sultâniye şehrinde medrese ve bir hanı da içeren bir külliye yaptırmıştır. Buna göre, İlhanlılar'ın her emîrinin bölgesinde medrese kurduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan, ulemâdan Rükneddin Muhammed b. Nizam el-Hüseynî tarafından yaptırılan Rükniyye Medresesi, dönemin en yüksek seviyedeki eğitim

⁹⁰⁷Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 92; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara Ün. SBE Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011, ss. 74, 89.

kurumudur. Yezd'de bulunan diğer medreseler, şehrin Moğol saldırılarından uzak kalması nedeniyle faaliyetlerini birkaç asır sürdürebilmiştir.⁹⁰⁸

Erken dönem Osmanlı medreselerinin vakfiyelerinin yazılış üslup ve formatlarına bakıldığında, Selçuklu ve İlhanlı medrese vakfiyelerinden farklılık göstermemeleri de, Osmanlı medreselerinin, İslâm medrese geleneğinin bir devamı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Osmanlı medreselerinin kuruluş ve gelişmesi, Anadolu Selçuklu ve İlhanlı idaresi altında kurulan medrese geleneğinin bir devamı olmakta, bu gelenek de Nizâmiye Medreselerine dayanmaktadır. Osmanlı medreselerinin ilk müderrisleri de, bu geleneklere bağlı ilmî ortamda yetişen ilim adamlarıdır.⁹⁰⁹

2. Osmanlı Dönemi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri:

Osmanlılar döneminde eğitim yuvaları medreselerdir. Medreseler geçirdikleri evrelere göre dört aşamada ele alınır:

1. Kuruluşundan Sahn-ı Semân Medreselerine Kadar Olan Dönem (M.1331-1471):

Osmanlılarda ilk medrese H.731-M.1330'da Orhan Bey tarafından, zamanın beylik merkezi olan İznik'te yaptırılmıştır. İlk müderrisi olarak da Türk âlim ve mütefekkir Dâvud-u Kayserî tayin edilmiştir. Orhan Bey, Bursa'yı ele geçirince, beylik merkezini buraya taşıyarak bir medrese de burada yapmıştır. Daha sonraları, genişleyen Osmanlı yurdunda çeşitli devlet adamları tarafından medreseler yapılmıştır. Osmanlı Devletinin ilk bir buçuk asırlık döneminde, en meşhur medreseler İznik, Bursa ve Edirne'de kurulanlarıdır.⁹¹⁰ Bu dönemde ilk defa hadis öğrenimini sağlamak için, I. Murat döneminde Çandarlı Hayrettin Paşa tarafından, İznik'te Dâru'l-Hadis Medreseleri açılmıştır.⁹¹¹ Buna göre, bu zamana kadar ilmî seyahatlerle yapılan hadis öğrenimi faaliyetleri devlet eliyle bir çatı altına toplanarak sistemleştirilmiş olmaktadır.

⁹⁰⁸Nebi Bozkurt, "Medrese", DİA, Ankara, 2003, C. XXVIII, s. 327.

⁹⁰⁹Osman Demirci, "Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)" Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ün, S.B.E, İstanbul 2012, s. 23.

⁹¹⁰İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkitâtı*, Ankara 2014, ss. 3-5.

⁹¹¹Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, ss.12-13.

2. *Fatih Dönemi Sahn-ı Semân Medreselerinden, Süleymaniye Medreselerine Kadar Olan Dönem (M.1471-1557):*

Osmanlı Hükümdarı Fatih Sultan Mehmed Han'ın Sahn-ı Semân medreselerini açması, medreseler açısından bir yeniliktir. Bu medreseler İlahiyat ve İslâm Hukuku Fakülteleri demektir. Bundan sonra Osmanlı'nın medreseleri buna uyarlandı. Fatih Sultan Mehmed kendi ismiyle anılan bu medreseleri hizmete açtığında, ders programlarını da incelemiş, zamanın âlimleriyle istişare ederek, okutulmasını istediği dersleri medresenin vakfiyesine koymuştur. Medreselerde okutulacak ilim dallarını belirlemekle kalmamış, hangi kitaptan nasıl eğitim verileceğini de belirlemiştir. Ayrıca bu gün okullarımızda mevcut bulunan yıl-sınıf sisteminin tersine, her medreseye bir ad vererek, her medreseyi bir sınıf yapmıştır.⁹¹² Yani birçok sınıfı bir medrese içerisinde toplamayarak eğitimde tadrîcilik ve standart getirmiştir. Fatih, eski medrese sistemine Semâniye ve Tetimme medreselerini ekleyerek, eğitim kalitesini artırmıştır. Bu iki medresenin özelliklerini kısaca açıklayacak olursak;

Semâniye (Sahn-ı Semân) Medreseleri: Fatih, İstanbul'u fethettikten sonra buradaki sekiz kiliseyi medreseye çevirmiş ve başına ellışer akçe yevmiye ile müderrisler atamıştır. Bu medreselerin "Semâniye" diye isimlendirilmesi, medreseye dönüştürüldüğü sekiz kilise sebebiyledir. Öğrencilerine danişmend adı verilen ve Fatih dönemi medreselerinin en yüksek eğitimin verildiği medreseler bunlardır.

Tetimme (Mûsıla-i Sahn) Medreseleri: Sahn-ı Semân medreselerinin arka tarafına bunlara nispeten daha küçük olan ve "Tetimme" veya "Mûsıla-i Sahn" adı verilen medreseler kuruldu. Bunlar, derece bakımından orta derecedeki öğrencilerin eğitim aldığı ve Sahn-ı Semân medreselerine öğrenci yetiştiren medreseler olmuştur.

İstanbul'da bu medreselerin (Sahn-ı Semân ve Tetimme) kurulmasıyla medreselerde yeni düzenlemelere gidildi. Yapılan yeni düzenleme sonucu oluşan medrese sistemini düşükten yükseğe sıralayacak olursak:

- 1- Hâşiye-i Tecrîd Medreseleri (Müderrisleri yevmiye olarak 20-25 akçe alır)
- 2- Miftah Medreseleri (Müderrisleri yevmiye olarak 30-35 akçe alır)
- 3- Kırklı veya Telvîh Medreseleri (Müderrisleri yevmiye olarak 40 akçe alır)

⁹¹²Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, ss. 77-78.

- 4- Ellili veya Hâriç Medreseleri (Müdürrisleri 50 akçe yevmiye alır)
- 5- Dâhil veya Mûsıla-i Sahn Medreseleri (Müdürrisleri 50 akçe yevmiye alır)
- 6- Sahn-ı Semân Medreseleri (Müdürrisleri 50 akçe yevmiye alır)⁹¹³

Eğitim hayatına başlayan bir öğrenci, ilk olarak Hâşiye-i Tecrid Medreselerine giderek, burada “Muhtasarât” denilen dersleri öğrenir, başarı gösterdiğinde Miftah medreselerine başlardı. Bu medresede de gereken başarıyı gösterenler, sırasıyla Kırklı, Hâriç ve dâhil Medreselerine gider, bu medreselerde de başarılı olanlar Sahn-ı Semân Medreselerine öğrenci olma hakkı kazanarak bu anlama gelen “Danişmend” adını almayı hak ederlerdi. Kırklı ve Hâriç Medreseleri Anadolu Selçukluları ve beylikler döneminde kurulan medreselerdir. Musıla-i sahn veya Dâhil adı verilen medreseler ise, Osmanlı padişahları, hanımları, şehzade ve padişahların kızlarınca yaptırılırdı.⁹¹⁴

3. Kânûnî Dönemi Süleymâniye Medreselerinden, Medreselerde Yapılan Islahatlara Kadar Olan Dönem (M.1557-1913)

Fâtiş Sultan Mehmed dönemi Sahn-ı Semân Medreselerinde tıp ve matematik gibi pozitif ilimlerin eğitimini verecek medreseler yoktu. Kânûnî Sultan Süleyman döneminde İstanbul’un Dökmeciler semtinde yaptırılan, Sultan Süleyman tarafından kurulan Süleymâniye Medreselerinde, bu ihtiyaçtan dolayı, mevcut medreselere ilaveten tıp ve matematik eğitimi veren medreseler ve ayrıca da bir Dârü’l-Hadis Medresesi açılmıştır.

Süleymâniye Medreselerinin yapılmasından sonra, Osmanlı Medreseleri düşük olandan yüksek olana şu şekilde sıralanmaktaydı:

- 1- Hâşiye-i Tecrid (Yirmili) Medreseleri
- 2- Miftah (Otuzlu) Medreseleri
- 3- Telvîh (Kırklı) Medreseleri
- 4- Hâriç Medreseleri
- 5- Dâhil Medreseleri
- 6- Sahn-ı Semân Medreseleri.

⁹¹³İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkitâtı, ss. 5-12.

⁹¹⁴İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkitâtı, ss. 17-18.

7- Süleymaniye Medreseleri.

8- Altmışlı Medreseler

9- Süleymâniye Dârü'l- Hadisi⁹¹⁵

XVII. yüzyılın başlarında medreseler, daha da çeşitlenmiş olup, düşük olandan yüksek olana şu şekilde sıralanmaktaydı:

1- İbtidâ-i Hâric Medreseleri

2- Hareket-i Haric Medreseleri

3- İbtidâ-i Dâhil Medreseleri

4- Hareket-i Dâhil Medreseleri

5- Mûsıla-i Sahn Medreseleri

6- Sahn-ı Semân Medreseleri

7- İbtidâ-i Altmışlı Medreseleri

8- Hareket-i Altmışlı Medreseleri

9- Mûsıla-i Süleymâniye Medreseleri

10- Hâmise-i Süleymâniye Medreseleri

11- Medâris-i Hâmise-i Süleymâniye

12- Dârü'l- Hadis-i Süleymâniye⁹¹⁶

XIX. Yüzyılın ortalarında ise medreseler, düşük olandan yüksek olana şu şekilde sıralanmaktaydı:

1- İbtidâ-i Hâriç Medreseleri

2- Hareket-i Hâriç Medreseleri

3- İbtidâ-i Dâhil Medreseleri

4- Hareket-i Dâhil Medreseleri

5- Mûsıla-i Sahn Medreseleri

⁹¹⁵Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreseleri*, İstanbul 2005, C. I, s. 74.

⁹¹⁶Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreseleri*, C. I, s. 73-74.

- 6- Sahn-ı Semân Medreseleri
- 7- İbtidâ-i Altmışlı Medreseleri
- 8- Hareket-i Altmışlı Medreseleri
- 9- Mûsıla-i Süleymâniye Medreseleri
- 10- Hâmise-i Süleymâniye Medreseleri
- 11- Süleymâniye Medreseleri
- 12- Dârü'l- Hadis-i Süleymâniye⁹¹⁷

4. *Medreselerin Islahatından, Kaldırılışına Kadar Olan Dönem (M.1913-1924):*

18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yapılan ıslahat hareketleri incelendiğinde askeri karakterli ıslahatlar yapıldığı görülmekte olup, eğitim ve sosyal hayatla ilgili yenilikler arka planda bırakılmıştır. Devletin yeni mektepler açmasıyla da, medreseler kendi kaderine terk edilmiş ve bu işin ciddi sonuçları olmuştur⁹¹⁸

Yapılan ıslahatlar sonucu Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye ismiyle kurulan medreselerin müderrislik sistemi, idare şekli, müfredâtı ve talebesi ile ilgili maddeler konulmuştur. Bu isimle anılan İstanbul'daki Medreselerin tahsil süresi 12 yıl olup, hazırlık kısmı haricinde aşağıdaki üç ana bölümden oluşmaktaydı:

- 1-Tâlî Kısım-ı Evvel
- 2- Tâlî Kısım-ı Sâni
- 3- Âlî Kısım,

Dârü'l-Hilâfe Medresesinde ilk eğitimini almış öğrenciler talebe olarak alınmış ve bu talebelerin maddi ihtiyaçları devlet tarafından karşılanmıştır. Medreselerin tâlî kısımlarını bitiren öğrencilere şehâdetnâme; âlî kısmını bitirenlere de icâzetnâme verilmiştir. İcâzetnâmesini alana "müderris" ünvanı verilecektir. Bunlardan ayrı olarak bir de, "Mütehassısîn" bölümü açılmıştır ki, bu bölüm iki yıllık bir branş eğitimi vermekte olup, Medrese-i Âliye mezunu olan öğrenciler alınacaktır. Üç kısımdan oluşan bu eğitim sistemi seksen bir maddede uygulamaya konacaktır. İlk üç kısımda genel

⁹¹⁷Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreseleri*, C. I, s. 75.

⁹¹⁸Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreseleri*, C. I, s. 76.

olarak ortak dersler verilmekle birlikte, müteahhisîn bölümünde branşlaşmaya gidilecek olup, müteahhisîn kısmı üç ana bölüme ayrılmıştır:

- 1- Tefsir ve Hadis Şubesi
- 2- Fıkıh Şubesi
- 3- Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe Şubesi.⁹¹⁹

İstanbul dışındaki medreseler ise, taşra medreseleri adı altında yeni bir müfredatla yeniden teşkilatlanmış, buradaki eğitim süresi beş yıl olarak belirlenmiştir. Uzunca bir süre İslâm dünyasına eğitim öğretim vererek hizmet eden medreseler, 3 Mart 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Osmanlı Medreselerinin kapatılması ile eğitim öğretim mekânı olmaktan çıkarılmıştır.

3. Osmanlı Dönemi Kelâm Öğretiminde el-Beyzâvî'nin Yeri:

Nizamiye Medreseleri, Anadolu medreseleri için bir örnek olmuş, bu medreselerin eğitim sistemi Osmanlı medreselerine de aktarılmış, medrese geleneği böylece devam ettirilmiştir. Hanefî ve Mâturîdî anlayışı benimseyen Osmanlı ilim geleneğinin rey taraftarı olması, medreselerin kelâm ilmine çok yoğun yer vermesini sağlamıştır. En yoğun kelâm eğitim ve öğretimi Fatih dönemi medreselerinde yapılmıştır. Medreselerin ilk sınıflarında akâid dersleri şerhleriyle birlikte okutulmuştur. Osmanlı hükümdarı Fatih Sultan Mehmed Han, İslâm tarihinde bir ilk olarak, medreselerde talebelere okutulacak kelâm kitaplarını dahi belirlemiştir. Böylece kelâm, Osmanlı medreselerinin en temel derslerinden olmuştur. Ders kitabı olarak da, felsefe ile birleştirilmiş olan Müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâm kitapları tercih edilmiştir. Osmanlı medreselerinde kelâm, en son Hariç Elli Akçeli medreseler programında bulunmuş daha üst medreselerde ise, kelâm ders programına alınmamıştır.⁹²⁰

Osmanlı Medreselerinin kelâmî geleneğini, Eş'arî kelâm âlimleri olan Fahreddin er-Râzî (H.Ö.606-M.Ö.1210), Sadeddin et-Teftazânî (H.Ö.793-M.Ö.1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (H.Ö.815-M.Ö.1413) belirlemiştir. Daha çok müteahhirûn dönemi

⁹¹⁹Osman Demirci, a.g.e, s. 41.

⁹²⁰Osman Demirci, *Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlimi*, Kelâm Araştırmaları Dergisi, yıl. 2013, C. XI, S. 1, s. 255.

Eş'arî kelâm kitapları medreselerde okutulmuş, el-Gazzâlî, başta ilimlerin tasnifi olmak üzere Osmanlı âlimlerini birçok açıdan etkilemiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî ve et-Teftazânî medreseye yön veren en önemli müteahhirûn dönemi kelâmcıları olup, bu iki âlime ait birçok eser, medresede ders kitabı olarak okutulmuştur. Müteahhirûn dönemi kelâm anlayışı, kelâmın meşrûiyetinin sorgulanmasına yol açarak, felsefi yönü olmayan bir kelâm ilmi talep edilerek, felsefe öğrenmenin gereksiz olduğu da söylenecektir.⁹²¹

Öncelikle el-Beyzâvî'nin, Osmanlı'nın tüm zamanlarında üzerinde en çok durulan belki de en önemli eserinin, Kâdî Tefsiri diye meşhur olan *Envâru't-Tenzil* olduğunu söylememiz gerekir. Öyle ki, padişah ve ileri gelen devlet adamlarının katıldığı "huzur dersleri" denilen münazaralı sohbetlerin amacı, sırf el-Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'ini okumaktı.⁹²² Birçok kelâmî meseleyi tefsirinde açık açık tartışsa da, bizim çalışmamızın konusu müellifimizin kelâmî görüşlerini, kelâm kitapları muvacehesinde araştırmak olduğundan tefsiri ile ilgili konulara girmiyoruz.

Bu ilk dönem medreselerinde hadis alanında Buhari'nin *Sahih*'i, tefsir alanında ez-Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ı, Kâdî el-Beyzâvî'nin Kâdî Tefsiri diye meşhur olan *Envaru't-Tenzil* adlı eseri okutulmuştur. Fıkıh alanında Ali b. Ebubekir Merginânî'nin (H.Ö.593) *el-Hidâye*'si, Burhânü's-Şeria Mahmud'un *el-Vikâye*'si, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, Siraceddin Muhammed Secavend'in *Ferâiz*'i okutulmuştur. Akâid alanında el-Îcî ve Ömer en-Neseffî'nin *Akâid*'i, Ahmed b. Cafer el-Hanefî'nin *Akâidü't-Tahâvî*'si; fıkıh usulu alanında et-Teftazânî'nin *Telvih*'i, Abdullah b. Ahmed el-Haseffî'nin *Menâru'l-Envâr*'ı, Celaleddin Ömer bin Ahmed el-Habbâzî'nin *Muğnî*'si, İbni Hacib'in *Müntehâ*'sı okutulmuştur. Kelâm alanında ise et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-Kelâm*'ı, el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ı, el-Îcî'nin *el-Mevâkif*'i okutulmuştur.⁹²³

Fatih Sultan Mehmed zamanında kelâm öğretimi açısından, Fatih'in Tetimme ve Sahn-ı Semân Medreselerinin ulaştığı yüksek ilmi düzeye, sonraki dönemlerde ulaşılammıştır. Fatih Sultan Mehmed Han'ın felsefi ve aklî ilimlere olan merakı, medreselerin müfredatına da yansımış olup, medrese tarihinde ilk defa kelâm kitaplarının okutulması kanunla belirlenmiştir. Buna göre kelâm, Dâhil Medreselere kadar her seviyedeki medreselerde farklı kitaplardan okunacaktır. Yirmili Medreseler

⁹²¹Osman Demirci, a.g.m, s. 257.

⁹²²Ebu'l-Ûlâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1951, s. 13.

⁹²³Mustafa Bilge, a.g.e, s. 43-55.

Seyid Şerf el-Cürçânî'nin *Hâşiye-i Tecrîd* kitabının ismiyle anılır olmuştur. Bu da dönemin bize medrese eğitiminde kelâm eğitiminin ağırlığına dair ipuçları vermektedir. Yine bu medreselerde, el-İsfehânî'nin *Tavâli*' şerhi, Nasîruddin Et-Tûsî'nin *Tecridu'l-İtikâd*'ı Seyid Şerif'in Hâşiyesiyle beraber okutulmuş bu kitabın okutulmasına Otuzlu Medreselerde de devam edilmiştir. Bu bilgiyi Taşkoprizâde'nin otobiyografisinden edinmekteyiz. Taşkoprizâde, otobiyografisinde müderrislik yaparken, Yirmi akçeli Medreselerde kelâm derslerinde *Hâşiye-i Tecrid*'in baştan “umûr-u âmme”ye kadar olan bölümünü okuttuğunu, Miftah Medresesinde yine *Hâşiye-i Tecrid*'in umûr-u âmme'den vücûbu'l-îmkân'a kadar olan kısmını okuttuğunu, kırk akçeli medresede *Şerh-i Mevâkıf*'in Vücûbu'l-îmkân'dan araz'a kadar olan bölümünü okuttuğunu, Elli Akçeli Hariç Medresesinde yine *Şerh-i Mevâkıf*'in “İlahiyat” bahsini okuttuğunu, Atmış Akçeli Medresede de yine *şerh-i Mevâkıf*'ı okuttuğunu söylemektedir.⁹²⁴

Daha önce de belirttiğimiz gibi Fatih, medreselerde okutulacak ders ve kitaplarını bir kanunname ile belirlemiştir. Bu kanunnameye göre Fatih'in emri şöyledir:

I. Baş müderrisler: *Şerh-i Adûd*, *Hidâye*, *Keşşâf* ve Seçmeli Ders okusunlar.

II. Baş müderristen aşağı olanlar: Telvihe kadar okusunlar.

III. Bir derece daha aşağı olanlar: Miftaha kadar okusunlar.

IV. Daha aşağı olan küçük müderrisler: *Şerh-i Tavâli*' , *Şerh-i Matâli*' , *Mutavvel*, *Hâşiye-i Tecrîd* okusunlar. Fıkıh metinlerini müderris takati yettiğince okutsun.

V. Tetimmelerde: *Şerh-i Şemsiyye*, üstündekiler de el-İsfehânî'ye kadar okusunlar. Burada Tetimmelerden kastedilen Sahn-ı semân medreselerine öğrenci yetiştiren tetimmeler olmayıp, hariç ve dâhil medreseleridir.⁹²⁵

Tetimme Medreselerinde el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ı, el-İsfehânî'nin şerhiyle birlikte okutulmuş Kırklı Medreselerde et-Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i yine Kırklı ve Hariç Ellili Medreselerde *Şerhu'l-Mevâkıf* okutulmuştur. Bu kitaplara ek olarak *Şerhu'l-Mevâkıf* kadar olmasa da, et-Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ı ile II.

⁹²⁴Taşkoprizâde, İsamü'd-Din Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut, 1975, s. 325-341. (Taşkoprizâde'nin kendi otobiyografisinden) Bu eser bundan sonraki dipnotlarda “eş-Şakâik” olarak yazılacaktır.

⁹²⁵Hüseyin Atay, a.g.e, s. 80-81.

Bayezid döneminden itibaren Celâleddin ed-Devvânî'nin *İsbât-ı Vâcib*'i de okutulmaya başlanmıştır.⁹²⁶

Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitapları Kânûnî sonrası dönemde herhangi bir kanuna dayanmaksızın, medrese müfredatının dışında kalmıştır. Hangi medresede okutulduğu bilinmeyen *Şerhu'l-Akâid*, Hayâlî Ahmed Efendi'nin (H.Ö.875-M.Ö.1470) “Hayâlî” diye bilinen *Hayâlî Hâşiyesi* ile Celâleddin ed-Devvânî'nin “Celâl” olarak bilinen *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*'si medreselerde okutulmuştur.⁹²⁷

Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitapları, Kânûnî'den önce okutulan kelâm kitapları ile Kânûnî'den sonra okutulan kelâm kitapları olarak temelde iki kısma ayrılabilir. Bu iki dönem arasında, okutulan kitaplar açısından farklılık vardır. Klasik dönem medreseleri olarak isimlendirilebilecek Kânûnî'den önceki medreselerde, müteahhirün dönemi Eş'ârî kelâmcılarının eserleri olan *Tavâl'iu'l-Envâr*, *el-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd* gibi eserlerin yanı sıra, Şîî olan et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-Kelâm*'ı, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin bu eser üzerine yazdığı *Hâşiyeye-i Tecdîd*'i gibi kitaplar okutulmuştur. Kânûnî sonrası Osmanlı medreselerinde okutulmaya devam eden kelâm kitapları, daha kısa ve basit olup, felsefî bahisleri uzun tutmayan *Molla Celâl*, *Şerhu'l-Akâid*, *Hayâlî* gibi eserler olmuştur. Bu eserler de her medrese talebesi tarafından okunmadığı gibi, her müderris de okutmamıştır.

II. Meşrutiyet döneminde medreselerin programlarının yeniden düzenlenmesi hususunda yönetici, idareci ve aydınları arasında çeşitli tartışmalar olmuştur. Bunların en önemlisi, devlet eliyle resmi kanaldan yayınlanan “Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesi”dir. 26 Şubat 1910 yılında yayınlanan Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesi ile medreselerde okutulması kararlaştırılan dersler arasına, kelâm öğretimi medresenin yedinci ve sekizinci yıllarında kendine yer bulabildi. Buna göre, medresenin yedinci yılında sadece *Şerhu'l-Akâid*, sekizinci yılında da yine *Şerhu'l-Akâid* bu sefer Hayâlî şerhiyle okutulacaktır. 1 Ekim 1914 yılında yayınlanan “İslah-ı Medâris Nizâmnâmesi” ile bütün medreseler “Darü'l-Hilafetü'l-Aliye Medresesi” adı altında birleştirilerek, medreseler her birinin öğretim süresi dörder yıl olan Tâli Kısım-ı Evvel, Tâli Kısım-ı Sâni, Kısım-ı Âli olarak üç kısma ayrılmıştır. Tâli Kısım-ı Evvel ve Tâli Kısım-ı Sâni'nin

⁹²⁶Osman Demirci, a.g.m, s. 259.

⁹²⁷Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri*, Ankara Ün. İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, S. IV, Ankara, 1980, s. 273.

müfredatına kelâm dersi girememiştir. Ancak, dört senelik Kısm-ı Âli öğretiminin her senesine kelâm dersi konularak, kelâm hak ettiği değeri yeniden kazanmış oldu.⁹²⁸

Medreselerin ıslahı, gerçek anlamda II. Meşrûtiyet döneminde gündeme alınmıştır. Bu dönemde medreseler üzerine birçok yazılar yazılarak, medreselerin ıslahına yönelik önerilerde bulunulmuştur. Hazırlanan müfredat programlarında, kelâm öğretimine öncelik verilmiş, yeni bilim ve felsefeye uyumlu yeni kelâm kitaplarının yazılması tavsiye edilmiştir. Dünyada şartların değişmesiyle klasik kelâm kitaplarının dayandığı ilmî dinamiklerin değiştiği ileri sürülerek, yeni kelâm kitaplarının yazılmasının gerekliliğinin sıkça dile getirilmesi paralelinde “Yeni İlm-i Kelâm” tartışması başlamıştır. Bu düşünce çerçevesinde, el-Harpûtî ve İzmirli İsmail Hakkı tarafından “Yeni İlm-i Kelâm” konulu kelâm kitapları yazılmıştır.

Hanefî-Mâtürîdî olan Osmanlı ilmi muhitinde, daha çok Mâtürîdî akâid metinleri revaçta olmakla birlikte, medreselerde Mâtürîdî akâidi, Mâtürîdî kelâmcılarından olan Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseffî'nin *Metnü'l-Akâid* isimli eseri, Eş'arî kelâm ekolüne bağlı olan Teftâzânî'nin yazdığı şerh ile okutulmuştur. İslah edilen medreselerin müfredatında ise, Mâtürîdî akâid metinlerine yoğun olarak yer verilecektir. 1915-1916 yıllarında hazırlanan müfredatta, bu medreselerde okutulacak olan kelâm kitaplarında da bir farklılık olacak, medreselerin “tâli” kısımlarında *Emâlî*, *Müsâyere*, *Kaside-i Nûniye Şerhi*, *Akâid-i Neseffiye* kitapları yer alırken, “âlî” kısımlarında ise *Şerhu'l-Akâid*, *Şerhu'l-Makâsid*, *Tehzîbu'l-Kelâm*, *Molla Celâl ve el-Milel ve'n-Nihal* kitapları yer alacaktır.⁹²⁹

Buraya kadar anlattıklarımızdan, Osmanlı medreselerinde Fatih zamanından itibaren zengin bir kelâm eğitimi verilirken, Kanûni zamanından itibaren kelâm eğitiminin iyice sınırlandırıldığını ve basitleştirildiğini anlıyoruz. Kanûni'den itibaren el-Beyzâvî'nin kelâm kitapları olan *Tavâli*, *Misbâh* ve bunlar üzerine yazılmış herhangi bir şerh veya haşiyenin resmî olarak okutulduğuna dair bir gösterge bulamadık. Ancak, medreselerde resmî olarak okutulmaması, ilim dünyasının bu eserlere uzak olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim devrin Üsküp kadısı Mustafa Sıdkı bunun güzel bir

⁹²⁸Mustafa ŞANAL, *Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış*, Erciyes Ün. SBE dergisi, S. 14, Yıl: 2003/1, s. 154-156.

⁹²⁹Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, s. 349.

örneğidir. Mustafa Sıdkı, el-Beyzâvî'nin önemli kelâm kitabı olan *Tavâli'u'l-Envâr*'ını Türkçe'ye çevirmiştir.⁹³⁰ Mustafa Sıdkı'nın doğum ve ölüm tarihini tam olarak bilmesek de, tercümeye H.1163-M.1749 Cemâziye'l-Âhirinde başladığını ve H.1165-M.1751 Muharreminde bitirdiğini biliyoruz. Bu da bize ilgili dönemde resmî olarak okutulmasa da halk arasında, sohbet ortamlarında ve medrese dışı ilim çevrelerinde müellifimizin eserlerine ilginin devam ettiğini, bu ilginin de *Tavâli*'in tercüme edilmesi ihtiyacını doğurduğunu göstermektedir.

Osmanlı'nın kuruluşundan Fatih dönemine kadar olan, Fatih'ten de Kanûnî'ye kadar olan süre zarfında ise el-Beyzâvî'nin bu eserlerinin, şerh ve haşiyelerinin okutulduğunu biliyoruz. Konunun daha iyi anlaşılması için aşağıdaki tabloyu çizmeyi uygun bulduk.

Tablo 1: Osmanlı Devletinin başlangıcından, Fatih devrine kadarki sürede el-Beyzâvî'nin eserlerinin hangi medreselerde okutulduğunu gösteren tablo.

Medrese Türü:	el-Beyzâvî'nin Tavâli'u'l-Envâr'ı	el-İsfehânî'nin Matâli'u'l-Enzâr'ı veya Şerhu Tavâli'si	el-Cürcânî'nin Hâşiyesi
Telvih Medreseleri dengi medreselerde	Okutulmakta	---	---
Ellili Hâriç Medreseleri dengi medreselerde	Okutulmakta	---	---

⁹³⁰Eserin yazması için bkz: İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Giresun bölümü no:160. Ayrıca Bu tercüme hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kamil Tiftik, Kadı Beyzâvî'nin “Tavâli'u'l-Envâr”ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi, Marmara Ün. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.

Tablo 2: Fatih'ten Kanûnî'ye kadarki sürede, el-Beyzâvî'nin eserlerinin hangi medreselerde okutulduğunu gösteren tablo.

Medrese Türü:	el-Beyzâvî'nin Tavâli'u'l-Envâr'ı	el-İsfehânî'nin Matâli'u'l-Enzâr'ı (veya Şerhu Tavâli'i)	el-Cürcânî'nin Hâşiyesi
Yirmili/Hâşiye-i Tecrîd Medreseleri	---	Okutulmakta	Okutulmakta
Otuzlu/Miftah Medreseleri	---	---	---
Kırkı/Telvih Medreseleri	---	---	---
Ellili/Hâriç Medreseleri	---	Okutulmakta	---
Dâhil / Mûsıla-i Sahn / Tetimme Medreseleri	Okutulmakta	Okutulmakta	---
Sahn-ı Semân Medreseleri	---	---	---

4. Osmanlı Döneminde el-Beyzâvî'den Etkilenen Âlimler ve Yaptıkları Çalışmalar:

Çalışmamızın bu bölümü ile ilgili kaynakları incelediğimizde, el-Beyzâvî üzerine yazılmış çok fazla sayıda hâşiye, şerh, ta'lik olduğunu gördük. Osmanlı dönemi ilim adamlarının hâl tercümelerinin yapıldığı kaynaklarda, “el-Beyzâvî üzerine şerhi vardır.”, “el-Beyzâvî üzerine hâşiyesi vardır.”, “el-Beyzâvî üzerine ta'lik yazmıştır.”, “Şerh-i el-Beyzâvî'si vardır.” v.b kapalı ifadeler kullanıldığını gördük. Bu da, çalışmamız açısından olumsuz bir durum oluşturdu. Çünkü bu ifadelerle müellifimizin meşhur kelâm kitabı *Tavâli*'den başka, belki de ondan daha meşhur tefsiri *Envâru't-Tenzil*'in de kastedilmesi mümkündür. Ayrıca müellifimizin tefsiri üzerine de birçok, belki de kelâm kitaplarından daha çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu karışıklığı ortadan kaldırmak için yaptığımız araştırmada, Bursalı Mehmet Tahir'in eseri, Osmanlı

Müellifleri'nin birinci cildinin 46-48. sayfalarında, tefsiri *Envâru't-Tenzil* üzerine şerh yazan kırk altı (46), ta'lik yapan yirmi beş (25), haşiye yazan beş (5) olmak üzere toplam yetmiş altı (76) ilim adamının ismini bulduk. el-Beyzâvî üzerine çalıştığını tespit ettiğimiz isimler eğer bu isimler arasında ise, o ismi çalışmamızın ilgili bölümüne eklemedik. Bu noktada *Envâru't-Tenzil* tefsiri üzerine çalışan âlimlerin, aynı zamanda Kelâm kitabı *Tavâli'* üzerinde de çalışma yapmış, eser vermiş olma ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir.

Abdurrahman Rahmi el-Bursevî (Mevczâde): Bursa köylerinden Kayapa civarındaki İlbese köyündendir. Bursa hisarındaki Nasuhî dergâhı şeyhlerinden Kemter Ali Efendi halifelerinden olup, Şeyh İsmail Hakkı ile de sohbetleri vardır. Resmî ilimleri Üryani Ali Efendi'den tahsil etmiş, H.1161 de vefat etmiştir. *Tahkîkât Ale'l-Beyzâvî* adında bir eseri vardır.⁹³¹

Abdurrahman b. Mehmet b. Ömer el-Halebî: II. Beyazıd devri ilim adamlarındandır. *Şerhu'l-Matâli'* haşiyesi üzerine yazdığı tâlikâtı vardır.⁹³²

Ahmed b. Muhammed: el-Beyzâvî'nin *Tavâli'* ine şerh yazmıştır.⁹³³

Alâeddin Ali b. Mehmet Kuşçu: Sultan II. Mehmet devri âlimlerindedir. Ayasofya Medresesi müderrisliği yapmıştır. Semerkand âlimlerinden ve Emir Uluğ Bey'den ilim tahsil etmiştir. Hocazâde ile akraba olup, Ali et-Tûsî ile arkadaştır. Hamd bahisleri üzerine yazdığı bir risalesi olup, bu risalede Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin, *Havâşî alâ Şerhi'l-Matâli'* adlı eserinde değindiği konularla ilgili tahkikler yapmıştır.⁹³⁴

Alâeddin Ali Musannifek: Sultan II. Mehmet devri âlimlerindedir. Küçük yaştan itibaren ilim ve te'lifle uğraştığı için, bu isimle meşhur olmuştur. İsmi sonundaki “kef” harfi Farsça'dan geçme olup bu harf tasğir için kullanılmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin torunlarındandır. *Haşiyetü Şerhi'l-Matâli'* adında bir kitap yazmıştır.⁹³⁵

⁹³¹Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul H. 1333, C. I, s. 363. (Bu eser bundan sonra Osmanlı Müellifleri şeklinde anılacaktır)

⁹³²Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 195.

⁹³³Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 222.

⁹³⁴Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, ss. 97-99.

⁹³⁵Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 100.

Molla Ali el-Acemî: Sultan II. Murat devri âlimlerindendir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin öğrencilerindendir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin yazdığı, *Havâşî alâ Şerhi'l-Matâli*' adlı eser üzerine haşiye yazmıştır.⁹³⁶

Ali et-Tûsî: Sultan II. Murat devri allâmesi ve en büyük üstadı olarak bilinir. II. Mehmet döneminde de gözde âlimlerden olmuş, İstanbul'un fethinden sonra İstanbul'da kiliseden çevrilen bir medreseye müderris olarak tayin edilmiştir. Padişahın emriyle meşhur *Tehafüt*'ünü yazmış, İbni Rüşd'ü savunmuştur. Seyyid Şerif'in yazdığı *Şerhu'l-Matali*' haşiyesi üzerine haşiyesi vardır.⁹³⁷

Allâmek Mehmet Efendi: Bosna'lıdır. Müderris olup Silâhtar Mustafa Paşa'ya intisap etmiş, Halep mollalığı yapmıştır. 1636'da vefat etmiş olup, el-Beyzâvî'nin kelâm kitapları üzerine haşiyeleri vardır.⁹³⁸

Efdalzâde Hamîdüddin Efendi: H. 908 yılında vefat eden Efdalzâde Hamîduddîn b. Efdaluddîn'in *Şerhu't-Tavâli*' adında bir eseri vardır.⁹³⁹ Eseri, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığı No: 2981'de kayıtlıdır.

Hacı Paşa: Sultan Yıldırım Beyazid dönemi tanınmış âlimlerindendir. Aydıneli vilayetindedir. Önceleri kelâmıla ilgiliyken, sonradan yakalandığı bir hastalık sebebiyle tıp ilmine yönelmiştir. Anadolu'nun İbni Sînâ'sı diye bilinir. *Şerhu Tavâli'i'l-Envâr fi İlmi'l-Kelâm* isimli Kâdî el-Beyzâvî'nin kelâm ilmine dair *Tavâli'u'l-Envâr* adlı eserinin şerhi olup, ismi yerine son cümlesinde geçen *Mesâlikü'l-Kelâm fi Mesâili'l-Kelâm* ibaresiyle de anılır.⁹⁴⁰ Ayrıca el-İsfehânî'nin *Tavâli*' şerhi olan *Matâli'u'l-Enzâr*'ının şerhine de, *Havâşî alâ Şerhi Matâli*' dında bir haşiyesi vardır.⁹⁴¹

Hacı Mustafa Sıdkı: Zamanın Üsküp kadısıdır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. 1752 yılında *Tavâli'u'l-Envâr*'ı Osmanlı harfleriyle Türkçe'ye çevirmiştir. Eser Kamil Tiftik tarafından, 1997 yılında yüksek lisans tezi olarak transkrip edilmiştir.

⁹³⁶Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 62.

⁹³⁷Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 60.

⁹³⁸Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul H.1308, C. IV, s.159. (Bu eser bundan sonra Sicill-i Osmanî şeklinde anılacaktır)

⁹³⁹Yusuf Şevki Yavuz, "*Tavâli'u'l-Envâr*", DİA, İstanbul 2011, C. XXXX, ss.180-181.

⁹⁴⁰Cemil Akpınar, "*Hacı Paşa*", DİA, İstanbul 1996, C. XIV, s. 496.

⁹⁴¹Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 34.

Osmanlı medreselerinde İsfahânî'nin şerhiyle birlikte ders kitabı olarak okutulan eserin, İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcuttur.⁹⁴²

Humâduddîn Gülnârî: *Şerhu't-Tavâli'* adlı eseri olup bu eser Süleymâniye Kütüphanesi Ayasofya Kitaplığı No: 2297'de bulunmaktadır.

İbni Kemal Paşa: H.Ö. 940 yılında ölmüştür. Meşhur Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisidir. Asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şehzade Bayezid'a (II. Bayezid) lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nisbetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal diye anılır. Yazdığı *Şerhu't-Tavâli'* adlı eseri, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Kitaplığı No:1169'da kayıtlıdır.

İshak Hocası Ahmet Efendi: Aydın'a bağlı Subice'dendir. Şirvan'da, meşhur âlimlerden Hoca Nimetullah Efendi'den icâzet almıştır. Bursa zenginlerinden İshak Efendi adında bîr zâtın oğluna eğitim vermiş olup, uzun müddet bu zâtle bir arada bulunduğu için, bundan sonra halk arasında "İshak hocası" ismiyle meşhur olmuştur. 1708'de vefat etmiştir. *Haşiye-i Metni Tavâli'i'l-Envâr fi'l-Kelâm* adında bir eseri vardır.⁹⁴³

İvaz Efendi: Aslen Manavgat'lıdır. Sahn-ı Semân Medreselerinde müderrislik yapmıştır. Bursa, Edirne, İstanbul kadılıklarında bulunmuş, Rumeli Kazaskerliği de yapmıştır. 1586 yılında vefat etmiştir. Kelâm konusunda el-Beyzâvî haşiyesi vardır.⁹⁴⁴

Kara Halil Efendi: Tanınmış âlimlerden olup Boyabat'lıdır. Birgi'li Hasan b. Mehmet'in oğludur. Şeyhülislâm Abdullah Vassâf Efendi bu âlimin talebesi ve damadıdır. Mekke Kadılığı ve Anadolu Kazaskerliği yapmıştır. 1711 de vefat etmiştir. *Haşiye-i Tavâli'* adında bir eseri vardır.⁹⁴⁵

Kara Yakup b. İdris: Niğdelidir. Önce memleketinde, sonra Arap ve Acem ülkelerinde tahsilini tamamladıktan sonra, Karaman'ın Lârende kasabasında müderrislik vazifesini îfâ etmiş olup bu süre zarfında eser yazmıştır. Vefat yılı 1526'dır. *Haşiye Ale'l-Beyzâvî* üzerine haşiye yazmıştır.⁹⁴⁶

⁹⁴²Kamil Tiftik, a.g.e, s. IV.

⁹⁴³Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 232.

⁹⁴⁴Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. III, s. 606.

⁹⁴⁵Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 403; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. II, s.291.

⁹⁴⁶Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 397.

İbni Şeyhi'l-Arabî el-Mevsîlî: *Şerhu't-Tavâli'* adlı eseri, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Kitaplığında 788 numarada kayıtlıdır.

Kemaleddin İsmail Efendi: Molla Hüsrev ve Hayâlî'den ders görmüş olup, kazaskerlik yapmıştır. Vefat yılı 1514'tür. Kâdî el-Beyzâvî haşiyesi vardır.⁹⁴⁷

Kutbeddin Râzî: el-İsfehânî'nin *Tavâli'ul-Envâr* şerhi olan *Matâli'u'l-Enzâr'*ına şerh yazmıştır.⁹⁴⁸

Lütfullah Tokâdî: Sultan II. Beyazıd devri ilim adamlarındandır. Sırasıyla Bursa Murâdiye Medresesi, Filibe Medresesi, Edirne Dârü'l-Hadis Medresesi ve bir Sahn Medresesinde müderrislik yapmıştır. *Şerhu'l-Matâli'* haşiyesi üzerine bir haşiye yazarak, geçmiş âlimlerin eserlerinde bulunamayacak birçok açıklama yapmıştır.⁹⁴⁹

Mevlânâ İmâd: Yazdığı *Şerhu't-Tavâli'* isimli eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa Kitaplığı No: 1152'de kayıtlıdır.

Molla Sirâceddin Halebî: Sultan II. Mehmet devri âlimlerindedir. Aslen Halep'li olup, Timur'un bu bölgeyi işgalinden sonra, Timur ile beraber Maverâünnehir'e gitmiştir. Bir süre ilim tahsilinden sonra İstanbul'a gelip, Fatih'in hocalığını yapmıştır. Seyyid Arabî'ye ait *Tavâli'* şerhine *Havâşî alâ Şerhi't-Tavâli'* adında bir haşiye yazmıştır.⁹⁵⁰

Molla Şeyh Muhammed Tunusî el-Ğûşî: Tunus'lu olup, Sultan Süleyman devrinde İstanbul'a gelmiş ve padişahın taltifine mazhar olmuştur. el-İsfehânî'nin *Şerhu Tavâli'*ini ve Kutbeddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-Matâli'*ini ezbere bilirdi.⁹⁵¹

Molla Şeyh Şebüsterî: Şebüsterî künyesiyle meşhur olmuş olup, asıl adı bilinmemektedir. Sultan Süleyman devri ilim adamlarındandır. Seyyid Şerif'in, *Şerhu'l-Matâli'* adlı kitabı üzerine haşiyeler yazmıştır.⁹⁵²

Molla Hüsrev: Osmanlı âlimi ve müftüsüdür. Bursa'da Molla Fenari'nin oğlu, Bursa Kadısı Yusuf Bâli'den icazet almıştır. Ayrıca, Edirne'de Sadeddin Teftazânî'nin öğrencilerinden Burhaneddin Haydar Herevî ile Molla Yegân ve Şeyh Hamza gibi

⁹⁴⁷Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, s. 79.

⁹⁴⁸Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 269.

⁹⁴⁹Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 169.

⁹⁵⁰Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 103.

⁹⁵¹Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 269.

⁹⁵²Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 272.

Osmanlı âlimlerinden okumuştur. İlk resmi görevine Edirne'de, Şah Melek Medresesi müderrisi olarak başlamış ve uzun yıllar müderrislik yapmıştır. H.885-M.1480 yılında vefat etmiştir. *Haşiye alâ Tavâli 'i'l-Envâr* adında haşiye yazmıştır.⁹⁵³

Muhammed Efendi: İstanbul'daki Mahmud Paşa imâmının oğlu olup, Amasya müftülüğü yapmıştır. 1565'te İstanbul'da vefat etmiştir. *Bezzâviyye Haşiyesi* ve *Misbâh* tercümesi vardır.⁹⁵⁴

Muhyiddin Mehmet Niksârî: İbrahim b. Hasan'ın oğludur. II. Beyazıd devri ilim adamlarından olup, Ayasofya ve Fatih Medreselerinde müderrislik yapmıştır. Kâdî el-Beyzâvî'ye haşiyeleri vardır.⁹⁵⁵

Muhyiddin Mehmet Efendi: Mehmet Berdâî'nin oğlu olup, Yavuz Sultan Selim zamanında sarayda hocalık yapmıştır. Edirne Üç Şerefeli Medresesinde müderris iken, 1522'de vefat etmiştir. el-Beyzâvî'ye haşiye yazmıştır.⁹⁵⁶

Muhyiddin Mehmet Karabağî Efendi: Karabağlı olup, İran'da okumuştur. Anadolu'da müderris olmuştur. Vefat yılı 1537-1538'dir. el-Beyzâvî'ye ta'likât yazmıştır.⁹⁵⁷

Muhyiddin Muhammed Tablbâzî: II. Beyazıd devri ilim adamlarından olup, Bursa, Edirne ve bir Sahn Medresesinde müderrislik görevinde bulunmuştur. H. 906'da vefat etmiştir. el-Beyzâvî'nin *Tavâli* ' adlı esrine şerh yazmıştır.⁹⁵⁸

Muslihuddin Mehmet Efendi (Lârî): M.1572 yılında da vefat etmiş Hintli bir ilim adamıdır. İran'da tahsil görüp, Hind'e giderek Hümayun Şah'ın hocalığını yapmıştır. Şafîî iken, mezhep değiştirerek Hanefî olmuştur. Diyarbakır Hüsrev Paşa medresesinde görev yapmıştır. 1572 yılında da vefat etmiştir. Kâdî el-Beyzâvî'ye haşiyeleri vardır.⁹⁵⁹ Muslihuddîn Lârî Mehmet Efendi'nin *Şerhu't-Tavâli* ' adındaki eseri, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde, Arapça Bölümünde 3677 numarada bulunur.

⁹⁵³Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", DİA, İstanbul 2005, C. XXX, s. 254.

⁹⁵⁴Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 19.

⁹⁵⁵Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, s. 340.

⁹⁵⁶Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, s. 341.

⁹⁵⁷Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, s. 343.

⁹⁵⁸Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, s. 201; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, s. 341; Muhammed Zuhayfî, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, s. 157.

⁹⁵⁹Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, s. 494.

Muslihuddin Mustafa b. Salih Hocasâde el-Bursevî: II. Mehmet döneminin gözde âlimlerdendir. İstanbul'un fethinden sonra, İstanbul'da kiliseden çevrilen bir medreseye müderris olarak tayin edilmiştir. Padişah II. Mehmet'in emriyle meşhur *Tehâfüt*'ünü yazmış ve Gazâlî'yi savunmuştur. H.893-M.1487 yılında vefat etmiştir. Hocasâde'nin *Şerhun Li't-Tavâli*' adında bir kitap yazdığı bilinmektedir.⁹⁶⁰ Musluhiddîn Mustafa b. Yusuf el-Bursevî el-Hocasâde'ye ait bu eser bu isimle yazma halinde Mısır Kahire Kütüphanesinde, İlm-i Kelâm bölümünde 1383, 893 numarada; *Şerhu't-Tavâli*' adıyla da, Süleymaniye Kütüphanesinde, Şehit Ali Paşa bölümü no: 1597'de kayıtlıdır.

Muzafferuddin Ali Şirâzî: II. Beyazıt devri ilim adamlarındandır. Mir Sadreddin Şirâzî ve Celaleddin ed-Devvânî'nin öğrencisidir. Aynı zamanda Celaleddin ed-Devvânî'nin damadıdır. Sahn Medreselerinde müderrislik yapmıştır. *Şerhu'l-Metâli*' haşiyeleri konusunda çalışmaları olup bu konuda tam bir uzmandı.⁹⁶¹

Müneccimbaşı Ahmed Efendi: Karaman Ereğli'sindendir. Müneccimbaşılık ve padişah musahipliği yapmıştır. 1702 de vefat etmiştir. *Haşiye-i el-Beyzâvî* adında bir eseri vardır.⁹⁶²

Nâimî Halil Efendi: Müellifler zümresinden bir zât olup, Konya'da doğmuştur. Müstecizâde lâkabiyle tanınmıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra uzun müddet Manisa'da ilme hizmet etmiş ve müftülük vazifesiyle meşgul olmuştur. H.1230 de Manisa'da vefat etmiştir. *Haşiye Ale'l-Beyzâvî* adında bir eseri vardır.⁹⁶³

Nurullah Efendi: Şirvan'lıdır. Müderrislik yapmış olup 1655'de vefat etmiştir. Kadı el-Beyzâvî'ye ta'likât yazmıştır.⁹⁶⁴

Saçaklızâde Muhammed İbni Ebi Bekir Mar'aşî: Darendeli Hamza Efendi ve Abdülgani Nablusî'den ders almış olup, H.1145/M.1732 yılında ölmüştür. *Tavâli*' metin ve şerhlerinin tetkikinden sonra, mutlak hakikatin neden ibaret olduğuna dair *Neşr-i*

⁹⁶⁰Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, ss.76-85; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 293, Saffet Köse, "Bursa'nın Hocasâdesi, Hayatı ve İlmî Kişiliği", Uluslararası Hocasâde Sempozyumu, Bursa 2011, s. 117.

⁹⁶¹Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, s. 199.

⁹⁶²Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. I, s. 232.

⁹⁶³Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 47.

⁹⁶⁴Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. IV, s. 585.

Tavâli’ adında bir *Tavâli*’ şerhi yazmıştır.⁹⁶⁵ Çeşitli alanlarda birçok eseri bulunan Saçaklızâde’nin başlangıçta, daha çok kelâm sahasında yoğunlaştığı, ancak, Şam’a gidişinden sonra hocası Nablusî’nin etkisiyle tasavvufa meylettiği, bu sebeple kelâma ve kelâmcılara ağır eleştiriler yönelttiği bilinmektedir.⁹⁶⁶ Saçaklızâde Muhammed Mar’âşî’ye ait şerh, *Neşru’t-Tavâli*’ adıyla Mısır Kütüphanesinde 50. numara ile; Süleymâniye Kütüphanesi Hüsnü Paşa bölümünde 260 numara ile kayıtlı olup, *Tavâli’u’l-Envâr*’ın muhtasarı niteliğindedir. Aynı şerh Süleymâniye Kütüphanesi Koca Ragıp Paşa bölümü no:818’de *Nasru’t-Tavâli*’ adıyla mevcuttur.

Sarıgörez Nûreddin Efendi: Aslen Karesi sancağından olup, babasının adı Yûsuf’tur. Sarışın ve kısa boylu olması sebebiyle, “Sarıgörez” lakabıyla tanınmıştır. Fetvâlarındaki imzasına göre asıl adı Hamza’dır. Nûreddin’in ise sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin meşhur âlimleri Hocasâde Muslihuddin Efendi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi ve Sinan Paşa’nın derslerine devam edip, hizmetlerinde bulunarak kendini yetiştirdi. H.928/M.1522 yılında da vefat etti. *Tavâli*’ üzerine hâşiye yazmıştır.⁹⁶⁷

Şemseddin Leysî: Vefat yılı H.Ö.888 olup, *Şerhu’t-Tavâli*’ adındaki eseri Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Kitaplığı No: 1596’da kayıtlıdır.

Şeyhülislâm Zekeriya Efendi: Sultan III. Murad devri âlimlerinden olup, Ankara’lıdır. Tahsilini tamamlamasını müteâkip, kadılık mesleğine girerek, epeyce dolaştıktan sonra İstanbul’a dönüşünde kazaskerlik rütbesine nâil olmuş, arkasından meşihat makamına yükselmiştir. 1592 yılında vefat etmiştir. *Ta’lika ale’l-Beyzâvi* adında bir eseri vardır.⁹⁶⁸

Şucâeddin İlyas Efendi: Dimetoka’lıdır. Sahn medresesi müderrisliği, Bursa ve Edirne kadılığı yapmıştır. 1523’te vefat etmiştir. *Tavâli*’ üzerine şerhi vardır.

Taşköprizâde Ahmed Efendi: Konuyla ilgili başvurduğumuz kaynaklardan biri olan *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye* isimli kitabın yazarı olan Taşköprizâde, bu kitabında kendi hayatını anlatırken kendi kelâm eğitiminden bahsetmekte ve hocası Mevlânâ Mesud Rûmî’nin kendisine Allâme el-İsfehânî’nin *Şerhu’t-Tavâli*’sini okuttuğunu,

⁹⁶⁵Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 325.

⁹⁶⁶Tahsin Özcan, “*Saçaklızâde Mehmed Efendi*”, DİA, İstanbul 2008, C. XXXV, s. 368.

⁹⁶⁷Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m, s. 181.

⁹⁶⁸Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 321.

hemen peşinden de Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Matâli*' ini okuduğunu söylemektedir.⁹⁶⁹ Bu şahıs, *Şerhu Dibâceti't-Tavâli*' adında bir kitap yazarak, Tavâli'in dibacesini de şerh etmiştir.⁹⁷⁰

Ubeydullah b. Muhammed el-İbrî: Yazdığı *Şerhu Tavâli'i'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr, Tavâli'u'l-Envâr*'ın ilk şerhidir.⁹⁷¹

Yarhisârî Muslihuddin Mustafa: Hocazade'nin icâzet verdiği talebelerinin en mümtazıdır. İstanbul kadısı iken 1505 yılında vefat etmiştir. Haşiye-i Tavâli adında bir kitap yazmıştır.⁹⁷²

Yozgadî Çuhadarzâde Hacı Keşfi Mustafa Efendi: İlimlerin başlangıcını Yozgat âlimlerinden Kara Mûsa'dan tahsilden sonra, Kayseri âlimlerinden Hacı Torun ve İstanbul dersiâmlarından Kavala'lı Yusuf Efendilerden icâzet aldığı gibi, Manisa Müftüsü Hacı Evliyazâde Ali Efendi'den de icâzet almaya muvaffak olmuştur. 1890 yılında da vefat etmiştir. Kâdî el-Beyzavî üzerine talikât yazmıştır.⁹⁷³

Yûsuf b. Hamza el-İlyas: Müellifler zümresinden bir zât olup, Şehrûz'ludur. Resul Zekîyyü'l-Kilâsî'den icâzet alan İbrahim el-Elânî ile Mahmud el-Bilevî'den tahsil görmüştür. *Haşiye-i Cedide ale'l-Beyzâvî* ve *Haşiye-i kadîme ale'l-Beyzâvî* adında basılmamış iki kelâm kitabı vardır.⁹⁷⁴

Osmanlılar döneminde, el-Beyzâvî'nin eserleri üzerine yazılan şerhler ve haşiyeler incelendiğinde bu çalışmaların çoğunun Osmanlı'nın kuruluşundan Kânûni'ye kadarki süre zarfında yapıldığını görüyoruz. Medreselerdeki kelâm eğitiminin bu dönemde yoğunlaştığı düşünülürse, resmî teşviğin ilim üzerindeki etkisi bâriz olarak görülür. Yukarda zikrettiğimiz eserlerden başka, onun kelâmî görüşleri üzerine risaleler de yazılmıştır. Onun görüşleri bu risalelerde tartışılmış, medh ve eleştiriye uğramıştır. Örneğin Süleyman Fevzi Paşa'nın *er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile* isimli risalesinde amaç, eserin adından da anlaşıldığı gibi Mu'tezile'nin fikirlerini çürütmektir. Müellif, ez-Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında i'tizâlî fikirlerin izini sürerken, sürekli el-Beyzâvî'nin fikirlerine değinmiş, el-Beyzâvî üzerinden hedefine ulaşmaya

⁹⁶⁹Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, s. 327

⁹⁷⁰Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 346.

⁹⁷¹Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m, a.y.

⁹⁷²Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 53.

⁹⁷³Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. II, s. 58.

⁹⁷⁴Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, s. 56.

çalışmıştır. Bunu yaparken de, el-Beyzâvî'nin tek bir kelimesine dahi bazen sayfalarca yazı yazmıştır.⁹⁷⁵ Bu, Osmanlılar dönemi kelâm geleneğinde, el-Beyzâvî'nin yeri konusunda güzel bir göstergedir. Diğer bir örnek de el-Beyzâvî'nin görüşlerini eleştirmek için bir risale yazan Saçaklızâde Mehmet Efendi (H.1145/M.732)'dir. Saçaklızâde *Desîsâtü'l-Beyzâvî* adındaki Arapça risalesinde, el-Beyzâvî'nin tabiatına felsefenin hâkim olduğunu, bundan dolayı da filozofların bozuk düşüncelerinden dîne aykırılık teşkil eden birçok bilgiyi eserlerine taşıdığını söylemektedir. Kendisinin de bunların farkında olmasından dolayı, bu konularla ilgili uyarılarda bulunmayı üzerine vazife addettiğini belirtmektedir. Ona göre, el-Beyzâvî, bu tarz bilgileri hem tefsirinde kelâm kitabı *Tavâli*' de felsefecilerin bu bozuk fikirlerine yer verdiğini belirtmektedir. Saçaklızâde'ye göre, bu iki kitaptaki felsefî sokuşturmalar (desîseler) hakkında uyanık olmayan veya bu desîse ve hîlelerden emin olamayan kişiye, bu iki kitabı kullanması câiz olmaz.⁹⁷⁶ Saçaklızâde'nin el-Beyzâvî özelinde felsefecilerle ilgili düşüncelerinde, Kânûnî sonrası dönemde kendine fazla güvenden mütevellid ilmî içe kapanış ve ilim-fen başta olmak üzere her alanda ortaya çıkacak duraklama ve gerilemenin sebeplerinin izleri görülmektedir.

5. Tavâli'u'l-Envâr'ın Plan ve İçerik Açısından Önceki ve Sonraki Kelâmî Eserlerle Etkileşimi:

Daha önce de belirttiğimiz gibi, el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr* ve *Misbâhu'l-Ervâh* isimlerinde iki tane kelâm kitabı vardır. Her iki eser de, içerik bakımından birbirinin aynısı olup, *Misbâhu'l-Ervâh*, *Tavâli'u'l-Envâr*'ın özeti niteliğindedir. el-Beyzâvî'nin *Misbâhu'l-Ervâh*'ı medrese öğrencilerinin kullanmaları için, kısa bir özet şeklinde yaptığı söylenmektedir.

Kâdî el-Beyzâvî'nin kendisinden önceki ve sonraki eserlere içerik bakımından etkilerini araştırırken, bu kelâm kitaplarıyla olan ilişkisini tespit etmek gerekecektir. Bu hususta kendinden önceki kelâm eseri olarak Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ıyla, kendisinden sonraki eserler olarak da Adûduddin Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ile karşılaştırmayı

⁹⁷⁵Yunus Öztürk, *Süleyman Fevzi Paşa'nın "Er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile" İsimli Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2015, ss. 174-183

⁹⁷⁶Celil Kiraz, *Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri*, Uludağ Ün. İFD, C. XV, S. 1, 2006, s. 323.

uygun gördük. Burada yapacağımız çalışma, *Tavâli*' in bu eserlerle konuların dizilişi ve içerik açısından benzerliği veya farklılığını ortaya koymak olacaktır.

Tavâli 'u'l-Envâr, bir mukaddime üç bölümden oluşur. Biz de çalışmamızın düzenini, üzerinde çalıştığımız bu kitabın düzenine göre ayarladık. Bölümlerin her biri kitap olarak isimlendirmiş, kitaplar bâblara, bâblar da da fasıllara bölünmüştür. Kitabın içeriğini şöyle gösterebiliriz:

MUKADDİME: Dört fasıldan oluşmaktadır.

Birinci Fasıll: Kelâm ilminin temel prensipleri,

İkinci Fasıll: Tanımın tarifi, çeşitleri,

Üçüncü Fasıll: Deliller ve çeşitleri,

Dördüncü Fasıll: Nazar/akıl yürütme ile ilgili hükümler,

BİRİNCİ KİTAP: Mümkînât hakkındadır. Üç baktan oluşur.

BİRİNCİ BÂB: Genel Kavramlarla ilgilidir ve altı fasıldır.

Birinci Fasıll: Bilinenlerin Kısımları,

İkinci Fasıll: Varlık ve yokluk,

Üçüncü Fasıll: Varlığın mahiyeti,

Dördüncü Fasıll: Vücup, İmkân/Kıdem, Hudus,

Beşinci Fasıll: Teklil ve çokluk,

Altıncı Fasıll: İlet ve ma'lûl,

İKİNCİ BÂB: Arazlarla ilgili olup iki fasıldır.

Birinci Fasıll: Genel bahisler,

İkinci Fasıll: Nicelik (Kemmiyet) Bahisleri,

Üçüncü Fasıll: Nitelik (Keyfiyet) Bahisleri,

ÜÇÜNCÜ BÂB: Cevherlerle ilgilidir ve iki fasıldır.

Birinci Fasıll: Cisimler hakkında,

İkinci Fasil: Mufarıklar hakkında,

İKİNCİ KİTAP: İlâhiyât hakkındadır ve İki bâbtan oluşur.

BİRİNCİ BÂB: Allah'ın zâtı ile ilgili konular,

Birinci Fasil: Allah'ı Bilmekle ilgili konular,

İkinci Fasil: Allah'ın tenzih edilmesi ile ilgili konular,

Üçüncü Fasil: Tevhid ile ilgili konular,

İKİNCİ BÂB: Allah'ın Sıfatları ile ilgilidir. Üç fasıldır.

Birinci Fasil: Allah'ın fiillerinin gerçekleştiği fiilî sıfatları,

İkinci Fasil: Diğer sıfatları,

Üçüncü Fasil: Allah'ın fiilleri ile ilgili meseleler,

ÜÇÜNCÜ KİTAP: Nübüvvetle ilgili konular anlatılır, üç bâbtır.

BİRİNCİ BÂB: Nübüvvet,

İKİNCİ BÂB: Haşir ve ceza yani meâd,

ÜÇÜNCÜ BÂB: İmamet ile ilgili konular.

Fahreddin er-Râzî ise, *Muhassalu Efkarî'l-Mütakaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn* adlı eserini dört ana bölüme ayırmış ve her birine rükün demiştir. Rükünleri de kısımlara ayırmıştır. Eserin içeriğini kısaca şöyle gösterebiliriz:

BİRİNCİ RÜKÜN: Üç adet mukaddimeden oluşur.

BİRİNCİ MUKADDİME: Kelâm ilmiyle ilgili başlangıç niteliğindeki bilgiler, Tasavvurlar, Tasdikler, Bilgi kaynakları, Bilginin imkânı,

İKİNCİ MUKADDİME: Nazarın tarifi, hükümleri, İlme götüren düşünce, Nazar için matlubu bilmeye gerek olmadığı, Sahih nazar, Fâsid/bozuk nazar, Delil-Medlul İlişkisi, Allah'a ulaşmada bir öğreticiye ihtiyaç olmadığı.

ÜÇÜNCÜ MUKADDİME: Delilin tarifi ve çeşitleri, Nakli delilde aranan şartlar, Nakli delillerin doğruluk kaynağı, Akil delillerin çeşitleri.

İKİNCİ RÜKÜN: Bilinenler ile ilgilidir.

Bilinenlerin tasnifi, Varlıkların ve hükümleri, Adem /Yokluk ve hükümleri, Var ile Yoktan başka üçüncü şeyin imkânsızlığı, Hâl, Mümkün, Vâcip Lizâtihî ve özellikleri, Çeşitli görüşlere göre Mümkün, Allah ve sıfatlarının kıdemi, Kıdem ve hudusun birer sıfat olmadığı, Canlıdan Başkasının Nitelenemeyeceği sıfatlar, Dirilik, İnançlar, Kudret, İrade ve Nefret, Kelâm-ı Nefsi, Elemler ve Lezzetler.

ÜÇÜNCÜ RÜKÜN: İlâhiyât hakkındadır. Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkındadır.

BİRİNCİ KISIM: Allah'ın zâtı ile ilgilidir. Allah'ın vâcibu'l vücud olduğu, Âlemin yaratıcısının var olduğu v.b.

İKİNCİ KISIM: Allahın Mahiyeti, Selbî sıfatları, Subutî Sıfatları, Allah'ın makdûrâta kâdir olduğu, Sıfatlar hakkındaki ihtilaflar, Allah'ın zâtı ile iradesi arasındaki ilişki, Kelâmının kadîm oluşu, Allahın zâtının bilinemeyeceği, Allahın görülebilmesi.

ÜÇÜNCÜ KISIM: Fiilin meydana gelişi, Allahın bir iş yapmakta gayesi olup olmadığı.

DÖRDÜNCÜ KISIM: İsimler.

DÖRDÜNCÜ RÜKÜN:

BİRİNCİ KISIM: Peygamberlik, Mucize, Teklifi inkâr edenlerin görüşleri, Peygamber göndermenin faydaları, Peygamberlerin masum olması, Kerâmetler.

İKİNCİ KISIM: Meâd, İnsanın benliği, Nefsi, Tenâsüh, Ölümden sonraki hayat, Cahil ruhların bedbahtlığı, Cismani haşr.

ÜÇÜNCÜ KISIM: Bazı isimler ve hükümleri: İman, Büyük günah, İmanın artması, Küfrün ne olduğu.

DÖRDÜNCÜ KISIM: İmâmetle ilgili konular, Keysaniye, Zeydiye ve İmamiyenin konuyla ilgili görüşleri.

el-Beyzâvî'nin *Tavâli*'i ile er-Râzî'nin *Muhassal*'ını konularının dizilişi bakımından karşılaştırdığımız zaman, iki eserin konuları ve dizilişi bakımından benzerliği dikkat çekmektedir.

er-Râzî'nin *Muhassal*'ının birinci rüknü üç adet mukaddimeden müteşekkil iken, el-Beyzâvî, "Mukaddime" adıyla bir bölüm açarak dört fasıla ayırmıştır. *Muhassal*'ın birinci rüknünün birinci mukaddimesinde işlenen kelâm ile ilgili başlangıç niteliğindeki bilgiler, *Tavâli*' in mukaddimesinin birinci faslında; *Muhassal*'ın tasavvurlar, tasdikler, bilgi kaynakları konuları ise *Tavâli*' in mukaddimesinin dördüncü faslında ele alınmıştır. *Muhassal*'ın birinci rüknünün ikinci mukaddimesinde işlenen nazar bahsi *Tavâli*'in mukaddimesinin dördüncü faslında; Yine *Muhassal*'ın birinci rüknünün ikinci mukaddimesinde ele alınan delil-medlul ilişkileri, *Tavâli*' in mukaddimesinin üçüncü faslında ele alınmıştır. Yani er-Râzî'nin birinci rüknünde mukaddimeler halinde incelediği meseleleri, el-Beyzâvî mukaddime bölümünde fasıllar halinde ele almıştır.

er-Râzî'nin *Muhassal*'ının ikinci rüknü, bilinenlerin halleri ile ilgilidir. Onun ikinci rükünde ele aldığı bilinenlerin tasnifi konusu, el-Beyzâvî'nin *Tavâli*' inde, birinci kitabın Birinci babının ilk faslında anlatılmıştır. Aynı rükündeki varlık hükümleri, varlık-yokluk konusu, birinci kitabın birinci babının ikinci ve üçüncü faslında; Mümkün, vacip, vacip lizâtihi, kıdem *Tavâli*' in dördüncü faslında ele alınmıştır. Yine er-Râzî'nin ilintiler şeklinde ele aldığı dirilik, inançlar, kudret, nefret, kelâm-ı nefsi v.b arazlar ile ilgili konular *Tavâli*'in birinci kitabın ikinci babında ele alınmıştır. Buna göre er-Râzî'nin ikinci rüknünde ele aldığı konuların el-Beyzâvî'nin *Tavâli*' inde birinci kitapta ele alındığını söyleyebiliriz.

er-Râzî'nin *Muhassal*'ının üçüncü rüknünün birinci kısmındaki Allah'ın zâtı ile ilgili konular el-Beyzâvî'nin *Tavâli*'inin ikinci kitap birinci babında ele alınmıştır. *Muhassal*'ının üçüncü rüknünün ikinci kısmındaki Allah'ın mahiyeti, sıfatları ile ilgili konular *Tavâli*'in ikinci kitabının ikinci babında bulunmaktadır. *Muhassal*'da üçüncü rüknün üçüncü faslında yer bulan Allah ve kulun fiilleri meselesi, *Tavâli*'de ikinci kitabın, ikinci babında anlatılmaktadır. Buna göre, *Muhassal*'ın üçüncü rüknünde ele alınan konularla *Tavâli*'in ikinci kitabındaki konuların aynı olduğunu söyleyebiliriz.

er-Râzî'nin *Muhassal*'ının dördüncü rüknünün, birinci kısmındaki Peygamberlik, mucize, peygamberlerin masumiyeti gibi nübüvvet konularının,

Tavâli'in üçüncü kitabının, birinci babında yer aldığını görmekteyiz. Dördüncü rükün, ikinci kısımdaki Meâd, tenasüh, cesetlerle haşır v.b konular, *Tavâli*' in üçüncü kitabının ikinci babında yer almıştır. Üçüncü kısımda anlatılan imanın ne olduğu, büyük günah meselesi, küfür gibi konular, *Tavâli*'in üçüncü kitabının ikinci babında yer almıştır. *Muhassal*'ının dördüncü rükünün dördüncü kısmındaki imâmet konusu ise, *Tavâli*'in üçüncü kitabının üçüncü ve en son babında yer almıştır. Buna göre *Muhassal*'ın dördüncü rükünde ele alınan konularla, *Tavâli*'in üçüncü kitaptaki konuları aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Tüm bunlara göre, iki kitap arasında konuların sıralanışı bakımından benzerlik olduğu gibi, konuları ele alış tarzında da benzerlikler vardır.

Her iki kitap arasında, içerik açısından da benzerlikler vardır. Her iki âlimin tasavvur ve tasdik tarifleri çok benzerdir. er-Râzî'ye göre, bir gerçek kavradığımız zaman, onunla ilgili olumlu veya olumsuz bir hükümde bulunmadan, ne ise o olması bakımından, onu göz önüne getiririz, işte bu tasavvurdur. Onun hakkında olumlu ya da olumsuzlukla hükmettiğimizde ise, o tasdik olur.⁹⁷⁷ el-Beyzâvî'ye göre ise, bilgimizin kaynağı tasavvurlarımız ve tasdiklerimizdir. Bir şey hakkında red (yokluk) veya kabul (varlık) gibi herhangi bir hüküm vermeksizin düşünmeye tasavvur denir. Bir şey hakkında red veya kabul gibi hükümlerden biri ile hükmedildiği zaman ise, bu durum tasdik olarak isimlendirilir.⁹⁷⁸

Bu iki âlimin nazar tarifleri de birbirine benzerdir. el-Beyzâvî, öncelikle kişinin tasdike ulaşmasında araç olarak kullanılan akıl yürütmeyi (nazarı) tarif etmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin, başka hükümlere ulaşmak amacıyla, birtakım önermeleri düzenlemenin nazar olduğu şeklinde yaptığı tanıma⁹⁷⁹ yakın bir tanım yaparak nazarı, bilinmeyen bilinen yapacak şekilde bilinenlerle ilgili şeyleri düzenlemek, tertip etmek olarak tanımlamıştır.⁹⁸⁰

el-Beyzâvî'nin muarrif/tanım tarifi ve nasıl olması gerektiğine dair şartlarına bakıldığında, er-Râzî ile benzer şartlar anlattığı görülür.

⁹⁷⁷er-Râzî, *Muhassal*, s. 16.

⁹⁷⁸*Tavâli*, s. 55.

⁹⁷⁹er-Râzî, *Muhassal*, s. 40.

⁹⁸⁰*Tavâli*, s. 65.

Mesela, her iki âlimin delil tarifi de tıpa tıp aynıdır. er-Râzî, delili, “*kendisinin bilinmesinden medlülün var olduğunun bilinmesi gereken nesnedir.*” şeklinde tarif etmiştir.⁹⁸¹ el-Beyzâvî ise, delili “*kendisi bilindiğinde, medlülün de bilinmesini gerektiren şeydir.*” diye tarif etmiştir.⁹⁸²

Birçok konuda er-Râzî’yi takip eden el-Beyzâvî bazen de konuları onun fikirlerini şerh ederek anlatmaya çalışır. Mesela, mucize ile ilgili olarak Fahreddin er-Râzî’nin “Karşı çıkılamayacak olması” demekten maksat, büyü ve göz boyacılıktan ayırt edilmesidir.” sözlerini aktaran el-Beyzâvî, bu sözü açıklamaya çalışmaktadır.⁹⁸³

Müellifimizin er-Râzî’nin fikirlerini anlatırken ondan “imam” diye bahsetmesi onun er-Râzî’nin ilmî üstünlüğünü kabul ettiğinin bir göstergesi olup müellifimizin ondan etkilendiği kesindir. Hüseyin Atay, *Muhassal* çevirisinin önsözünde bu gerçeği dile getirerek, er-Râzî’nin *Muhassal*’ının *Tavâli’u’l-Envâr*’a örnek olduğunu, ancak el-Beyzâvî’nin er-Râzî’den hiç bahsetmediğini, el-İsfehânî’nin “imam” diyerek bahsettiğini belirtmektedir.⁹⁸⁴ Ancak Atay’ın bu tespiti bize göre yanlıştır. Müellifimiz, daha önce de belirttiğimiz gibi, kitabı *Tavâli*’in muhtelif yerlerinde er-Râzî’den bahsetmekte ve ona “imam” demektedir.⁹⁸⁵ el-İsfehânî’nin er-Râzî’ye “imam” demesi, el-Beyzâvî’nin aynı şekildeki ifadesi sebebiyledir.

Diğer taraftan müellifimiz el-Beyzâvî’nin kitabı *Tavâli*’i yazarken er-Râzî’nin eserlerinden sadece *Muhassal*’dan faydalandığını söylemek de yanlış olur. Çünkü *Muhassal*’da bulunmayan felsefe-mantık konularının, *Tavâli*’de ele alındığını görmekteyiz. Müellifimizin bu konuları İbni Sînâ’dan etkilenerik yazdığını farzetsek de, er-Râzî’nin bu konuları içeren *el-Âyâtü’l-Beyyinât* ve *Mantıku’l-Mulahhas* isimli eserlerini okuyarak tesirinde kalması da ihtimal dâhilindedir.

Adududdin el-İcî’nin *el-Mevâkıf* adlı eseri ise, orijinal kelâm kitaplarının sonuncusudur. Bu kitaptan sonra, kelâm ilminin şerh ve haşiye dönemi başlamıştır. Mukaddime ile başlayan eser mevkıf denilen ana bölümler halinde yazılmıştır. Mevkıflar, mersadlara, mersadlar da bazen fasıllara sonra maksadlara veya doğrudan

⁹⁸¹er-Râzî, *Muhassal*, s. 50.

⁹⁸²*Tavâli*, s. 60

⁹⁸³*Matâli*, ss. 200-201

⁹⁸⁴er-Râzî, *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)* Çev: Hüseyin Atay, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay, No: 140, Bask. yy, ts, s. 5.

⁹⁸⁵Örneğin: *Tavâli*, s. 115’te er-Râzî’den “İmam” diye bahsederek, ıslaklığın hem yapışmayı hem de ayrılmayı kolaylaştıran şey olarak tanımladığını söylemektedir.

maksadlara ayrılmakta, fasıllar da giriş ve kısımlara ayrılmaktadır. Kelâm konularını ayrıntılı bir şekilde inceleyen el-*Mevâkıf*'ın içeriğini kısaca şöyle gösterebiliriz:

MUKADDİME: Kelâm ilminin yüceliği ve eser hakkında bilgiler.

BİRİNCİ MEVKİF: Kelâma giriş mahiyetindeki bilgilerin verildiği bölümdür.

BİRİNCİ MERSAD: İlmin tarifi, konusu, faydası, mertebesi, kelâm ilminin meseleleri, ilmin isimlendirilmesi.

İKİNCİ MERSAD: Bilginin tarifi.

ÜÇÜNCÜ MERSAD: Bilginin kısımları, tasavvur, tasdik, zorunlu ve kazanılmış bilgi, bilgilerin temelini zorunlu bilgilerin oluşturduğu.

DÖRDÜNCÜ MERSAD: Zorunlu bilgilerin ispatı.

BEŞİNCİ MERSAD: Nazarın tarifi, doğru ve yanlış nazar, nazarın bilgi vermesi, nazarın şartları, marifetullah hakkında nazar.

ALTINCI MERSAD: Nazarın gerçekleştiği yolun tanımı ve kısımları, tarifin şartları, istidlâl türleri, kıyas, delil-matlub türleri, nakli delillerin delâleti.

İKİNCİ MEVKİF: Cevher, araz, zorunlu olması bakımından mevcut.

BİRİNCİ MERSAD: Varlık ve yokluk, tarifleri, varlık-mahiyet ilişkisi, zihnî varlık, madum, hâl, hâli benimseyenlerin görüşleri.

İKİNCİ MERSAD: Mahiyetin kısımları ve taksimi, mahiyet hakkında genel konular.

ÜÇÜNCÜ MERSAD: Zorunluluk, imkân, hudus, kıdem, bu kavramların tasavvuru, bu kavramlarla ilgili meseleler.

DÖRDÜNCÜ MERSAD: Birlik ve çokluk, sayıların mertebeleri, bir ve kısımları, iki ile ilgili hususlar.

BEŞİNCİ MERSAD: İlet ve ma'lûl ilişkisi.

ÜÇÜNCÜ MEVKİF: Arazlar.

MUKADDİME: Sıfatlar ve kısımları.

BİRİNCİ MERSAD: Arazın tarifi, ispatı, Arazın mahal değiştiremeyeceği, arazın başka bir arazla kâim olması, arazın iki zamanda kâim olamayışı.

İKİNCİ MERSAD: Nicelik ve özellikleri, kısımları, cismin üç boyutu, zâtî varlık olarak nicelik, araz olarak nicelik, kelâmcıların sayısını, miktarı ve zamanı inkâr etmeleri, mekân.

ÜÇÜNCÜ MERSAD: Niteliğin tarifi ve kısımları, duyulur nitelikler, nefsanî nitelikler, niceliklerin nitelikleri.

DÖRDÜNCÜ MERSAD: Nispetler, kategoriler, oluşlar ve hakkındaki tartışmalar, cevher-i ferd, mekânda oluş, hareket ile ilgili konular.

BEŞİNCİ MERSAD: İzafet, görelilik, anlamları, özellikleri, kısımları.

DÖRDÜNCÜ MEVKİF: Cevherler.

GİRİŞ: Cevherin tarifi.

BİRİNCİ MERSAD: Cisim, tarifi, hakikatı ve haricî parçaları, cismin hakikatı, heyula üzerine tartışmalar, felekler, feleklerin sayısı, yıldızlar, toprağın suyun küresel uluşu, yerin hareketsizliği, tan vaktinin ne olduğu, yerdeki tepe ve çukurların, dağların oluşumu, anâsır-ı erbaa, mizacın kısımları, nefisler ve kısımları.

İKİNCİ MERSAD: Cisimlerin arazları ve özellikleri, âlemin varlıktan sonra yok olması, cisimlerin bâki oluşu, cevherlerin birbiri içine girmesinin imkânsız oluşu, boyutların sonlu oluşu, başka bir âlemin imkânı.

ÜÇÜNCÜ MERSAD: Soyut nefisle ilgili konular, nefsin hâdis oluşu, insan ve feleklerin nefisleri, düşünen nefsin hâdis oluşu.

DÖRDÜNCÜ MERSAD: Aklın ispatı, özellikleri, cin ve şeytanlar.

BEŞİNCİ MEVKİF: İlahiyat bahisleri.

BİRİNCİ MERSAD: Allah'ın ispatı, Allah'ın zâtının diğerlerinden farkı, Zorunlu olanın varlığı.

İKİNCİ MERSAD: Zorunlu olanın tenzih edilmesi; yönlü, cisim, cevher, araz olmayışı, bir tek zamanda olmayışı, başkasıyla birleşmemesi, hulul etmemesi, zâtında hadis bulunmayışı, Allah'ın duyulur arazla nitelenemeyeceği.

ÜÇÜNCÜ MERSAD: Allah'ın birliği meselesi

DÖRDÜNCÜ MERSAD: Vücûdî sıfatlar. Allah'ın kudreti ve kâdir oluşu, Allah'ın ilmi ve âlim oluşu, diri oluşu, irade sahibi oluşu, işiten ve gören oluşu, konuşan oluşu.

BEŞİNCİ MERSAD: Allah hakkında kendini görme ve kendi varlığını bilme, görmenin imkânı, ru'yetullah, Allah'ın hakikatini bilmek ve bunun imkânı.

ALTINCI MERSAD: Allah'ın fiilleri, kulların fiillerinde Allah'ın etkisi, Tevîd, Husun kubuh meselesi, teklif-i mâ lâ yutâk, Allah'ın fiillerinde amaç aranmaması.

YEDİNCİ MERSAD: Allah'ın isimleri, ismin tesmiyeden farklı oluşu, ismin kısımları.

ALTINCI MEVKİF: Sem'iyât bahsi.

BİRİNCİ MERSAD: Nübüvvet. Nebi'nin anlamı, mucize ve şartları, peygamber göndermenin imkânı, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve mucizeleri, peygamberlerin ve meleklerin masumiyeti, peygamber-melek üstünlüğü, velîlerin kerâmeti.

İKİNCİ MERSAD: Ahiret halleri, cesetlerin haşri, Cennet ve Cehennem bahsi, sevap-azap meseleleri, büyük günah meselesi, tövbe, şefaah meselesi, kabir hâlleri, Münker-Nekir sorgusu, sırat, mizan, amel defteri, havuz, organların şehadeti.

ÜÇÜNCÜ MERSAD: Şerî isim ve hükümler, iman, küfür ve mezheplerin bu konularla ilgili görüşleri.

DÖRDÜNCÜ MERSAD: İmamet bahsi. İmamet tayininin vucubu, şartları, gerçekleşmesi, hilafet meseleleri, sahabe hakkında bahis, emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker.

EK: İslâm fırkaları: Mu'tezile, Hâricîler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe.

el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinin mukaddimesinde, kelâm ilminin yüceliğinden bahsederek, gereksiz bilgilerin ayıklandığı güzel bir eser yazmak istediğini belirterek, bu eserin Seyfeddin el-Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ının özetini ve er-Râzî'nin *Nihâyetu'l-Ukul*'unun özünü içerdiğini söylemektedir. İlk bakışta el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinin, el-Beyzâvî'nin *Tavâli*'ine göre daha kapsamlı olduğu görülmektedir. *el-Mevâkıf* altı ana bölümden oluşurken, *Tavâli*' mukaddime ve üç ana bölümden oluşmaktadır.

el-Mevâkıf'ın birinci mevkıfında yer alan ilmin tarifi, konusu, faydası, mertebesi, kelâm ilminin meseleleri, ilmin isimlendirilmesi konularının *Tavâli*'de yer almadığını görüyoruz. *el-Mevâkıf*'ın birinci mevkıfında anlatılan tasavvur, tasdik, zorunlu ve kazanılmış bilgi, bilgilerin temelini zorunlu bilgilerin oluşturduğu, nazarın tarifi, doğru ve yanlış nazar, nazarın bilgi vermesi, nazarın şartları, marifetullah hakkında nazar, nazarın tanımı ve kısımları, tarifin şartları, istidlâl türleri, kıyas, delil-matlub türleri konularının *Tavâli*'in mukaddimesinde ele alındığını görüyoruz.

İkinci mevkıfta ele alınan zorunlu olması bakımından mevcut, varlık ve yokluk, tarifleri, varlık-mahiyet ilişkisi, zihnî varlık, madum, mahiyetin kısımları ve taksimi hâl, imkân, hudus, kıdem, bu kavramların tasavvuru, birlik ve çokluk, illet ve ma'lûl ilişkisi ve bu kavramlarla ilgili meseleler konularına *Tavâli*'in birinci kitabının farklı bablarında değinilmiştir.

el-Mevâkıf'ın üçüncü mevkıfında yer alan arazlar, arazın tarifi, ispatı, arazın mahal değiştiremeyeceği, arazın başka bir arazla kâim olması, arazın iki zamanda kâim olamayışı, nicelik ve özellikleri, kısımları, cismin üç boyutu, zâtî varlık olarak nicelik, araz olarak nicelik, kelâmcıların sayıyı, miktarı ve zamanı inkâr etmeleri, mekân, niteliğin tarifi ve kısımları, duyulur nitelikler, nefsanî nitelikler, niceliklerin nitelikleri konuları *Tavâli*'in birinci kitabının farklı bablarında anlatılmıştır. Yine *el-Mevâkıf*'ın üçüncü mevkıfında yer alan nispetler, kategoriler, oluşlar ve bunlar hakkındaki

tartışmalar, cevher-i ferdin altı cevherle çevrili oluşu, izafet, görelilik, bunların anlamları, özellikleri ve kısımları konuları *Tavâli*'de açıklanmayan konulardandır.

el-Mevâkıf'ın dördüncü mevkıfında anlatılan cevherler, cisimler, cismin basit ve bileşik oluşu *Tavâli*'in birinci kitabının üçüncü babında ele alınmıştır. *el-Mevâkıf*'ta yer alan heyula üzerine tartışmalar, feleklerin sayısı, yıldızlar, yerin hareketsizliği, tan vaktinin ne olduğu, yerdeki tepe ve çukurların, dağların oluşumu, anâsır-ı erbaa, unsurların yedi tabaka oluşu, mizacın kısımları, nefisler ve kısımları, soyut nefisle ilgili hususlar, aklın ispatı, özellikleri, cin ve şeytanlar konularına *Tavâli*'de değinilmemiştir. Toprağın suyun küresel oluşu, cevherlerin birbiri içine girmesinin imkânsız oluşu, boyutların sonlu oluşu konuları ise tartışmalarda birer cümleyle değinilen konulardandır.

Beşinci mevkıfta anlatılan Allah'ın ispatı, Allah'ın zâtının diğerlerinden farkı, zorunlu olanın tenzih edilmesi; yönlü, cisim, cevher, araz olmayışı, bir tek zamanda olmayışı, başkasıyla birleşmemesi, hulul etmemesi, zâtında hadis bulunmayışı, Allah'ın duyulur arazla nitelenemeyeceği, vücûdî sıfatlar, Allah'ın kudreti ve kâdir oluşu, Allah'ın ilmi ve âlim oluşu, diri oluşu, irade sahibi oluşu, işiten ve gören oluşu, konuşan oluşu, Allah'ın fiilleri, kulların fiillerinde Allah'ın etkisi, Husun kubuh meselesi, teklif-i mâ lâ yutâk, Allah'ın fiillerinde amaç aranmaması ve ru'yetullah konularına *Tavâli*'de ikinci kitapta değinilmiştir. Yine *el-Mevâkıf*'ın beşinci mevkıfında anlatılan Allah hakkında kendini görme ve kendi varlığını bilme, görmenin imkânı, Allah'ın isimleri, ismin tesmiyeden farklı oluşu, ismin kısımları konularına *Tavâli*'de değinilmediğini görüyoruz.

Altıncı mevkıf semiyât ile ilgilidir. el-İcî'nin bu bölümde anlattığı nübüvvet, nebînin anlamı, mucizenin hakikatı ve şartları, peygamberlik iddiasında mucize, peygamber göndermenin imkânı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı ve mucizeleri, peygamberlerin ve meleklerin masumiyeti, peygamber-melek üstünlüğü, velîlerin kerameti *Tavâli*'in üçüncü kitabının birinci babında anlatılmıştır. Ahiret halleri, cesetlerin haşri, sevap-azap meseleleri, cennet ve cehennem bahsi, şefaât meselesi, büyük günah meselesi, imanın ne olduğu konuları ise üçüncü kitabın ikinci babında anlatılmıştır. *el-Mevâkıf*'ta açıklanan tövbe bahsi, kabir hâlleri, Münker-Nekir sorgusu,

sırat, mizan, amel defteri, havuz, organların şehadeti gibi konular *Tavâli'u'l-Envâr*'da kısaca geçirilen konulardandır.

Dördüncü mevkıfta anlatılan imamet bahsi, imamet tayininin vücûbu, şartları, gerçekleşmesi, hilafet meseleleri, sahabe hakkında bahis *Tavâli*'de üçüncü kitabın son babında anlatılır.

el-Mevâkıf'ın sonuna eklenen zeyl bölümünde haklarında bahsedilen İslâm fırkalarından Mu'tezile, Hâricîler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve görüşlerine de *Tavâli*'de değinilmemiştir.

el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ını içerik ve konuları ele alış şekli açısından el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ı ile karşılaştırdığımız zaman, *el-Mevâkıf*'ın *Tavâli'u'l-Envâr*'dan daha kapsamlı olduğunu görüyoruz. Ele alınan konular ise, birbirine benzer olup aşağı yukarı aynı sıra ile ele alınmıştır. Yukarıda ayrıntılı anlattığımız her iki eserde konuların ele alınış sırasını özetlersek, *Tavâli'u'l-Envâr*'ın mukaddimesinde ele alınan nazar bahislerinin, *el-Mevâkıf*'ın ilk mevkıfında; *Tavâli'u'l-Envâr*'ın birinci kitabında ele alınan mümkünât, umûru'l-küllîyye, araz ve cevher bahisleri, *el-Mevâkıf*'ın ikinci, üçüncü ve dördüncü mevkıfında ele alındığını görüyoruz. *Tavâli'u'l-Envâr*'ın ikinci kitabında ele alınan İlâhiyât bahsinin, *el-Mevâkıf*'ın beşinci mevkıfında; *Tavâli'u'l-Envâr*'ın üçüncü ve son kitabında ele alınan semiyât konusunun, *el-Mevâkıf*'ın altıncı mevkıfında işlendiğini görüyoruz. Yani kitap-bâb ve mevkıf-mersad uyumsuzluğu olsa da, işlenen konular aynı sırayla ele alınmıştır. İçerik dikkatle incelendiği zaman da değinilen noktaların, yapılan itirazların, açıklamalarının ve konuyu ele alış tarzlarının da aynı olduğunu görmekteyiz. Hatta bu benzerlik bazı konularda kopyala-yapıştır tarzında bile olabilmektedir.

el-Îcî, konuları ele alırken, öncelikle o konu ile ilgili Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, el-Cüveynî, el-Bâkılânî, el-Gazâlî, er-Râzî ve el-Âmidî'nin görüşlerini anlatmakta, sonra onların görüşlerinin kritiğini yapmakta ve en uygun bulduğu şekliyle konuyu ortaya koymaktadır. Bunu yaparken müellifimiz el-Beyzâvî'nin kelâm kitaplarından bahsetmemesi dikkat çekmektedir. Diğer taraftan el-Beyzâvî'nin öğrencisi olan Fahrüddin el-Cârberdî ve Zeynüddin el-Henkî'nin el-Îcî'nin hocası olduğu

düşünüldüğünde,⁹⁸⁶ el-Îcî'nin, hocalarının hocası olan el-Beyzâvî'nin kelâm kitaplarından habersiz olması da bize göre mümkün görünmemektedir. Ancak el-Îcî'nin, el-Beyzâvî'nin kelâm kitaplarından haberdar olduğunu ve okuduğunu söyleyebilirsek de, *el-Mevâkıf*'ını yazarken, el-Beyzâvî'nin kelâm kitaplarından etkilenecek onlardan faydalandığını kesin bir dille söyleyemiyoruz. Çünkü el-Îcî'nin, görüşlerini zikrederek faydalandığı âlimleri kendi ifadeleriyle sayarken, bunlar arasında müellifimiz Kâdî el-Beyzâvî'nin ismini göremedik. Sadece bir yerde isim vermeden, bir âlimin kıyas şekilleri konusunda İbni Sînâ'nın görüşlerini kullandığından bahsedilmektedir. Bu âlimin Kâdî el-Beyzâvî olabileceğini el-Cürcânî'nin şerhinden anlıyoruz.⁹⁸⁷

Bu durumda bu iki eser arasındaki benzerlik nasıl açıklanacak? şeklinde bir soru ortaya çıkacaktır. Bize göre bu sorunun cevabı, yani bu iki eser arasındaki benzerliğin sebebi, örnek aldıkları veya etkilendikleri kaynağın aynı olmasıdır. Hüseyin Atay, *Muhassal*'ın, *Tavâli*' gibi *el-Mevâkıf* içinde ilham kaynağı olduğu, bu eserlerin ilk bakışta ve uzman olmayanlarca bile kolayca fark edilebilecek şekilde birbirine benzer oldukları tespitinde bulunmuştur.⁹⁸⁸ Bu haklı tespite göre, hem el-Beyzâvî'nin hem de el-Îcî'nin etkilendiği kaynağın, ağırlıklı olarak er-Râzî'nin eserleri olduğunu, *Tavâli*' ile *el-Mevâkıf* arasındaki benzerliğin ana sebebinin bu oldabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak yine de el-Îcî'nin, el-Beyzâvî'nin eserlerinden faydalanma ihtimali tamamıyla reddedilemeyecek bir durumdur.

Tespit edilmesi gereken diğer husus da, Müellifimizin felsefî konulara karşı tutumunu tespit etmektir. Bilindiği üzere felsefî fikirlerin kelâm kitaplarında ele alınması el-Gazâlî ile başlamıştır. Felsefe konularının kelâmın konuları arasına girmesi ise, er-Râzî ile başlamıştır. Dolayısı ile er-Râzî'nin eserlerinden etkilendiğini düşündüğümüz âlimlerin felsefe ve mantıktan uzak durması mümkün olmayacaktır. Zaten er-Râzî'den sonra el-Beyzâvî ve el-Îcî ile beraber mantık ve felsefe konuları ile kelâm konuları birbirinden ayıramayacak duruma gelmiş, mantık ve felsefe konuları kelâm kitaplarının büyük bölümünü oluşturur hale gelmiştir. Müellifimizin felsefî konularda Aristoteles ve İbni Sînâ'dan etkilendiğini söyleyebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi aynı tespiti el-Cürcânî de yapmaktadır. O, İbni Sînâ'dan “şeyh” ve

⁹⁸⁶Taşköprizade, *Miftâhu's-Saade*, C. I, s. 195.

⁹⁸⁷el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 378.

⁹⁸⁸er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 5.

“hakîm” diye bahsederek⁹⁸⁹ yere yer onun fikirlerini değerlendirmektedir. Ayrıca, felsefecilerin görüş bildirdiği her konuda onun fikirlerini zikrederek çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur.

el-Beyzâvî'nin kelâm kitabı *Tavâli 'u'l-Envâr*'ın, er-Râzî'nin *Muhassal*'ı ve el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ile karşılaştırılması sonucu elde ettiğimiz bilgileri kısaca özetlemek gerekirse şu şekilde sıralayabiliriz:

1. el-Beyzâvî'nin kelâm kitabı *Tavâli 'u'l-Envâr* ile er-Râzî'nin *Muhassal*'ı konuların sıralanışı/plan bakımından benzerlik göstermektedir. Sadece el-Beyzâvî, eserine Makaddime bölümü ile başlayarak epistemoloji/bilgi konusunu burada ele almış, er-Râzî ise bu konuda yazdığı mukaddimleri toplayarak ilk rükün/bölüm olarak sunmuştur. Yani *Tavâli 'u'l-Envâr* bir Mukaddime ve üç bölümden oluşurken, *Muhassal* (ilki üç adet mukaddimededen oluşan) dört bölümden müteşekkildir.
2. *Tavâli 'u'l-Envâr* ile *Muhassal* konu içeriği açısından da benzerdirler. İbare, tarif, ifade ve terimler açısından benzerlikler vardır. el-İsfehânî, şerhinde el-Beyzâvî'nin “imâm” şeklinde isimlendirdiği ve görüşlerini ele aldığı kişinin er-Râzî olduğunu bildirir. Buna göre, el-Beyzâvî, er-Râzî'den etkilenmiştir.
3. el-Beyzâvî felsefecilerin, özellikle Aristoteles ve İbni Sînâ'nın fikirlerini çok iyi bilmekte, İbni Sînâ'ya “hakîm” ve “şeyh” demektedir. Kimi zaman selefi er-Râzî'nin fikirlerini kabul ederken kimi zaman da eleştirerek İbni Sînâ'nın görüşünü kabul etmektedir.
4. el-Beyzâvî'nin kelâm kitabı *Tavâli 'u'l-Envâr* ile Adûduddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı arasında yaptığımız karşılaştırma sonucunda hem konuların dizilişi hem de içerik açısından benzerlik tespit ettik. Ancak bu benzerlik bize göre bu iki eser arasında kesinleşen bir etkileşim anlamına gelmemektedir. Kesin bir etkileşimden söz edemememizin sebebi, el-Îcî'nin, eserini yazarken görüşlerinden etkilenip faydalandığı âlimleri zikrederken, müellifimizin de ismini zikretmemesidir.

⁹⁸⁹Örneğin: *Tavâli*, s. 121'de felçli organ örneğini vererek, canlılık ile hissetmenin farklılığını ortaya koyarken, İbni Sînâ'dan “Hakîm” diye bahsetmektedir.

5. el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ının, er-Râzî'nin *Muhassal*'ına nazaran, Adûduddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ının da el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ına nazaran daha felsefî olduğundan söz edebiliriz. (Ancak, müellifimizin değindiği ve *Muhassal*'da bulunmayan bazı konuların, er-Râzî tarafından farklı eserlerde ele alındığını belirtmek gerekir.) Sonuç olarak, tarihî kronolojiye paralel olarak felsefe konularının kelâm kitaplarında kapladığı yerin arttığını söyleyebiliriz.

SONUÇ

İslâm coğrafyasının Moğol saldırıları altında zor günler yaşadığı tarihlerde Fars ülkesinin Türk Atabegleri Salgurluların izlemiş olduğu Moğollarla iyi geçinme politikası sebebiyle, nispeten müreffeh ve sakin bir ortamda yaşayan el-Beyzâvî, içinde bulunduğu ilmî iklimi, iyi değerlendirerek kendini İslâmî ilimler alanında iyi yetiştirmiştir. Onun “Kâdî Tefsiri” diye meşhur olan tefsiri *Envâru't-Tenzil* dışında, İslâm ilim hayatında kendinden söz ettiren diğer eseri de *Tavâli'u'l-Envâr* adındaki kelâm kitabıdır.

Müellifimiz el-Beyzâvî'nin meşhur kelâm kitabı *Tavâli'u'l-Envâr*'ın içeriğini incelediğimizde, bir mukaddime ve üç bölümden (kitaptan) oluştuğunu görürüz. Mukaddime ve âlem görüşünü anlattığı ilk bölüm, çoğunlukla felsefeciler tarafından tartışılan konular iken ilâhiyât ve nübüvvât meselelerinin anlatıldığı ikinci ve üçüncü bölüm konuları asıl kelâmî konulardır. Müellifimizin, Abbas Süleyman tarafından tahkik edilen ve 1991 yılında Beyrut'ta basılan *Tavâli'u'l-Envâr*'ın elimizdeki nüshasında, muhakkikin önsözü çıkarıldığında felsefî konular olarak kabul ettiğimiz mukaddime ve birinci bölüm toplam 113 sayfada ele alınmıştır. Kelâm ilminin konuları diyebileceğimiz ikinci ve üçüncü bölümler ise toplam 82 sayfa tutmuştur. Bu durumda, müellifimizin eserinin yarıdan fazlasının, tam olarak yüzde ellisekizinin felsefe konularından oluştuğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan el-Beyzâvî, daha önce er-Râzî'nin *el-Âyâtü'l-Beyyinât* ve *Mantıku'l-Mulahhas* isimli eserlerinde değindiği mantık konularını da eserine alarak ve felsefecilerin terimlerini kullanarak ayrıntılı olarak anlatmış, böylece felsefî kelâm geleneğini sürdürmüştür. Ayrıca, el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ının, er-Râzî'nin *Muhassal*'ına nazaran, Adûduddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ının da el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ından daha çok felsefî konulara yer verdiğinden söz edebiliriz. Bu durumda tarihî kronolojiye göre felsefe konularının kelâm kitaplarında kapladığı yerin arttığını da söyleyebiliriz. Öyle ki, el-Cürcânî'nin *el-Mevâkıf* şerhi ile bu iki disiplin konularının neredeyse birbirinden ayrılmaz hale gelmiş olduğuna tanık olmaktadır.

Her ne kadar kendinden önce oluşan ve yerleşen Eş'arî kelâm geleneğini benimsese de, müellifimiz el-Beyzâvî, kelâm kitaplarına büyük ölçüde felsefî konuları dâhil ederek bazen Aristoteles'in fikirlerini kaynak belirtmeden anlatmış, bazen de

“imâm” diyerek er-Râzî’nin, “hakîm” ve “şeyh” diyerek de İbni Sînâ’nın görüşlerini nakletmiştir. Onun er-Râzî ve İbni Sînâ’yı bu sıfatlarla zikretmesi onlara duyduğu saygının, ilmî yetkinliklerini kabulünün dolayısı ile eserlerinin etkisinde olduğunun en açık kanıtıdır. Mesela, hem müellifimizin hem de el-İsfehânî’nin arazların neler olduğunu sayarken, Aristoteles’in dokuz kategorisini aynen kabul ettiğini, açıklamalarının benzer olduğunu görüyoruz. Yine müellifimiz tamamiyle selefi er-Râzî’nin izinden gitmemiş, bazen onu eleştirerek İbni Sînâ’nın görüşlerini beğenmiştir. Mesela, keyfiyetler konusuyla ilgili olarak nem bahsinde er-Râzî, “ıslaklığın” yüzey üzerinde akan ve hem bir başka şeye kolay bir şekilde yapışmayı-bağlanmayı, hem de ondan kolay bir şekilde ayrılmasını sağlayan nem olduğunu söylemiştir. O’na göre ıslaklık yani nem, yapışmayı kolaylaştırıcı özelliği sebebiyle vucûdîdir.⁹⁹⁰ el-Beyzâvî ise, bu şekildeki nem tarifini eleştirmekte ve kabul etmemektedir. İbni Sînâ’nın kullandığı örneğin aynısını kullanarak üstadı er-Râzî’yi tenkit şöyle tenkit etmektedir: *“Eğer ‘ıslaklık’ yapışmayı kolaylaştıran nem ise, bal sudan daha yapışık olduğundan, balın sudan daha ‘ıslak’ olması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bal, sudan daha yapışık olup ıslaklık da bala göre kolayca ayrılmayı sağlarken bu tarif ne derece doğrudur?”*⁹⁹¹ Diğer taraftan müellifimizin kullandığı dilin de felsefî olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Onun kelâm konularını el-Akvâlu’ş-Şâriha, illet-ma’lûl, teklik-çokluk gibi felsefî kavramlarla tartıştığını görmekteyiz. Bu durumda el-Beyzâvî’nin felsefeyi kelâmlaştırmak yerine kelâmı felsefeleştirdiği tespitini yapabiliriz.

Görüldüğü üzere müellifimiz el-Beyzâvî, özellikle felsefî konuları ele alırken gerek er-Râzî’nin, gerekse İbni Sînâ’nın görüşlerini nakletmiş, bunları karşılaştırarak bazen er-Râzî’nin bazen de İbni Sînâ’nın görüşlerini beğenerek kabullenmiştir. Bu durum, günümüzde “ehl-i hadis” diye nitelenen felsefeye soğuk bakan, daha çok nassı ön planda tuttuğunu iddia eden odaklara güzel mesajlar içermektedir. Osmanlı’dan bu yana, bu geleneğin temsilcilerince (özellikle tefsiri *Envâru’t-Tenzîl* bağlamında) el üstünde tutulan el-Beyzâvî’nin, kelâmî eseri *Tavâli*’in felsefî bahislerindeki düşüncelerinin bilinmesi felsefeye ve kelâma karşı bu önyargının kırılması açısından önemlidir.

⁹⁹⁰er-Râzî, *Muhassal*, s. 94; *Tavâli*, s.115.

⁹⁹¹*Tavâli*, s.116.

el-Beyzâvî'nin kelâm kitabı *Tavâli'u'l-Envâr* ile er-Râzî'nin *Muhassal*'ı konuların sıralanışı/plan bakımından karşılaştırınca bu iki eserin birbirine benzediğini tespit ettik. el-Beyzâvî, eserine mukaddime bölümü ile başlayarak epistemoloji/bilgi konusunu burada ele almış, er-Râzî ise bu konuda yazdığı mukaddimleri toplayarak ilk rüküm/bölüm olarak sunmuştur. Yani *Tavâli'u'l-Envâr* bir Mukaddime ve üç bölümden oluşurken, *Muhassal* (ilki üç adet mukaddimededen oluşan) dört bölümden müteşekkildir. *Tavâli'u'l-Envâr* ile *Muhassal* konu içeriği açısından da benzerdirler. Ayrıca, ibare, tarif, ifade ve terimler açısından benzerlikler söz konusu olup, kelâmî görüşleri ise örtüşmektedir. Buna göre, el-Beyzâvî'nin, er-Râzî'den etkilendiğini söyleyebiliriz.

Tavâli'u'l-Envâr ile Adûduddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı arasında yaptığımız karşılaştırma sonucunda ise kitap-bâb ve mevkıf-mersad uyumsuzluğu olsa ve bazı konu başlıkları farklı olsa da, içeriğin aynı sırayla ele alındığını görmekteyiz. İçerik dikkatle incelendiği zaman değinilen noktaların, yapılan itirazların ve açıklamalarının ve konuyu ele alış tarzlarının da benzer olduğunu görmekteyiz. Ancak, bu benzerliğin el-Beyzâvî ile el-Îcî arasında bir etkileşim anlamına gelip gelmediği hususunda, kesin kararı veremedik. Çünkü el-Îcî kitabında konuları ele alırken, öncelikle o konu ile ilgili Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, el-Cüveynî, el-Bâkılânî, el-Gazâlî, er-Râzî ve el-Âmidî'nin görüşlerini anlatmakta, kritiğini yapmakta ve en uygun bulduğu şekliyle konuyu izah ederek ortaya koymakta, ama müellifimizden hiç bahsetmemektedir. Aynı şekilde el-Îcî, eserini yazarken faydalandığı âlimleri sayarken, bu âlimler arasında müellifimiz Kâdî el-Beyzâvî'yi zikretmemektedir. Bu da, böyle bir etkilenmeden söz edemeyişimizin sebebidir. Bu durumda bu eserlerdeki benzerlik, her iki âlimin esin kaynakları olan er-Râzî etkisine bağlanabilir. Diğer taraftan el-Beyzâvî'nin öğrencisi olan Fahrüddin el-Cârberdî ve Zeynuddin el-Henkî'nin el-Îcî'nin hocası olduğu düşünüldüğünde, el-Îcî'nin, hocalarının hocası olan el-Beyzâvî'nin kelâm kitaplarından habersiz olması da, bize göre mümkün görünmemektedir.

Tavâli'u'l-Envâr'ın medrese eğitimi programındaki yeri ile alakalı yaptığımız araştırmada, Osmanlı Devletinin başlangıcından Fatih devrine kadar olan sürede Telvih Medreseleri dengi medreselerde ve Ellili Hâriç Medreseleri dengi medreselerde el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ının okutulduğunu tespit ettik. Fatih'ten Kânûnî zamanına kadar olan sürede de, Dâhil/Mûsıla-i Sahn/Tetimme Medreselerinde el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ının; Yirmili/Hâşiye-i Tecrîd Medreselerinde, Ellili/Hâriç

Medreselerinde ve Dâhil/Mûsıla-i Sahn/Tetimme Medreselerinde el-İsfehânî'nin *Matâli'u'l-Enzâr*'ının; yine Yirmili/Hâşiye-i Tecrîd Medreselerinde *el-Cürcânî'nin Hâşiyesi*'nin ders kitabı olarak okutulduğunu gördük. Kânûnî'den itibaren felsefeye duyulan tepkiden kelâm kitapları da nasibini almış, diğer müteahhirîn kelâm kitapları gibi *Tavâli*' ve şerhleri de medrese tedrisatından çıkarılmıştır. Bu dönemdeki eğitim öğretim faaliyeti kapsamında, kelâm kitabı olarak daha ziyade felsefî konulardan uzak ilk dönem akâid metinleri okutulmuştur.

Kânûnî'den itibaren felsefe ve felsefe içerikli kitapların okutulmaması, Osmanlı'da kendine güven kaynaklı bir taassup, içe kapanıklık ve yeterlilik hissi uyandırmaktadır. Osmanlı Devleti'nin önce duraklama devrine, sonra da gerileme dönemine girmesi ile özgür düşünce ve felsefenin önüne konulan bu engeller arasında bir bağlantı olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü felsefî soruşturma ve araştırmanın terk edilmesi, toplumların özgür düşünce ve çözüm üretme koşullarını ortadan kaldıracaktır. Osmanlı'nın duraklama, gerileme ve çökme dönemlerinin bu yönlerden analiz ve araştırmaya tabi tutulmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Büyük bir medeniyet kurmuş olan Osmanlı Devleti hakkında, yapılacak böyle bir araştırmanın geleceğimiz açısından önemli olduğuna inanıyoruz.

KAYNAKÇA

Abdulcabbâr, el-Kadî Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedebâdî, *el-Muhtasar fî Usûlu'd-Dîn*, Mektebetü's-Sâdeti'l-Eşrâf, Bask yy, ts.

el-Muğni fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (et-Tenebbüvât ve'l-Mu'cizât) Tah: Mahmud Muhammed Kâsım, Bask. yy, ts.

Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, Tah: Fuad Seyyid, Tunus 1974.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, çev. İlyas Çelebi, TYEKB yay. İstanbul 2013.

Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve, Tah: Dr. Abdulkerim Osmân, Beyrut ts.

el-Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, Kahire 2004.

Akpınar, Cemil, “*Hacı Paşa*”, DİA, İstanbul 1996.

Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009.

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983.

Aydın, Mehmet S, *Din Felsefesi*, Ankara 1996.

Aydoğmuşoğlu, Cihat, *Tarihte Tebriz*, Ankara Ün. SBE. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.

Aristoteles, *Organon I- Kategoryalar*, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, MEB yay, İstanbul 1995

Âyetullah Hacı Seyyid İbrahim el-Mûsvî ez-Zencânî en-Necefî, *Akâidu'l-İmâmiyyeti'l-İsnâaşeriyye*, Müessesetü'l-Vefâ, Kum 1982.

el-Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaat*, Tah: Ârif Aytekin, Bask yy, 1989.

Bağçeci, Muhittin, *Allah'ı Bilmek ve Neseî'ye göre İman*, Kayseri ts.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Sayda 1995.

Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul 1951.

el-Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekir b. et-Tayyib el-Basrî, *el-İnsâfu fî Mâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzu'l-Cehlu bihi*, Tah: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, Bask yy, 2000.

Kitâbu Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil, Tah: eş-Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.

Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Yüzyillarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 2005.

Bertold Spuler, *İran Moğolları*, Çev. Cemal Köprülü, TTK Yay, Ankara 1987.

el-Beyzâvî, Kadî Nâsıruddin Abdullah b. Ömer, *Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, Tah: Ali Muhyiddin Ali Karadâğî, Beyrut 2008.

Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr, Tah: Abbas Süleyman, Beyrut 1991.

Kitâbu Misbâhu'l-Ervâh fî Usuli'd-Dîn, Tah: Saîd Fûdi, Dâru'r-Râzî, Bask yy, 2007.

Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, Tah: Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut ts.

Bilge Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984.

Bolay, Süleyman Hayri, *Fârâbî ve İbni Sînâ'da Kavram Anlayışı*, MEB yay, İstanbul 1990.

Bozkurt, Nebi, “*Medrese*”, DİA, Ankara 2003.

Brockelmann, Carl, “*el-Beyzâvî*”, MEBİA, İstanbul 1942.

- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resulullah Sallallahu aleyhi ve selem ve Sünenühü ve Eyyâmuhu (Sahîhu'l-Buhârî)*, Tah: Muhammed Züheyd b. Nâsır en-Nâsır, Şam H. 1422.
- el-Câbirî, Muhammed b. Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 2001.
- Calverley, Edwin E, *Sumaniyyah*, Muslim World, Volume 54, Issue 3, New York 1964.
- Calverley, Edvin E. Pullock, James, *Nature, Man And God In Medieval Islam*, Edited by H. Daiber and D. Pingree, Islamic Philosophy Teology And Science Texts And Studies, Volume XIV, Brill-Leiden-Boston-Köln 2002.
- Canikli, İlyas, *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*, Ankara Ün. SBE (Doktora Tezi) Ankara 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail, “*Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*”, DİA, İstanbul 1995.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Tah: Dr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2012.
- Şerhu'l-Mevâkif*, Çev: Ömer Türker, TYEKBY, İstanbul 2015.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Beyrut 1985.
- eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Tah: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1999.
- ed-Davûdî, Şemseddin Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ün. SBE, İstanbul 2012.
- Osman Demirci, *Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi*, Kelâm Araştırmaları Dergisi, c. XI, S. 1, yıl. 2013.

- Ebu'l-Ûlâ, Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1951.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma'*, Tah: Hamûde Ğarâbe, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire 2010.
- Risâletün İlâ Ehli's-Seğr*, Tah: Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneyrî, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, Medine-i Münevvere 2002.
- el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Tah: Abbâs Sabbâğ, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Tah: İnsâf Ramazan, Beyrut 2003.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992.
- Görgün, Tahsin, “*Adûduddin İcî*”, DİA, İstanbul 1988.
- el-Hâdimî, Mehmet Vehbî b. Hüseyin Efendî, *el-Akâidü'l-Hayriyye fî Tahrîri Mezhebi'l-Fırkati'n-Nâciye ve hüüm Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati ve'r-Reddü alâ Muhâlifihim*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Bask yy, ts
- el-Hâlimî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Hasan, *Kitâbu'l-Minhâc fî Şu'bi'l-Îmân*, Tah: Hilmî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikîr, Bask yy, 1979.
- Hatipoğlu, M. Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Ankara Ün, İFD, C. XXIII.
- el-İsfehânî, Ebu's-Senâ Şemseddin b. Mahmud b. Abdurrahmân, *Matâli'u'l-Enzâr alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübî, Kahire 2008.
- el-Îcî, Adûdullahi ve'd-ddîn el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*, Âlimu'l-Kütüb, Beyrut tz.
- İbni İmâd, Şehâbeddîn, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Tah: Abdulkadir el-Arnaûtî, Mahmud el-Arnaûtî, Beyrut 1991.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2013.
- İbni Haldun, *Mukaddime*, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1983.

İbni Hibbân, Muhammed b. Hibbân, b. Ahmet b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî Ebû Hâtem ed-Dârimî el-Büstî, *Sahîhu İbn. Hibbân*, Tah: Şuayb Erneût, Beyrut 1993.

İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Tah: Riyaz Abdulhamit, Muhammed Hassan Abîd, Şam 2010.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut ts.

İbni Sînâ, Ebû Ali, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, Bask yy, ts.

el-İşârât ve't-Tenbihât, Tahran ts.

el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifâ, Tah: Âyetullah Hasanzâde el-Âmulî, İran H. 1418

eş-Şifâ (Mantığa Giriş), çev: Ömer Türker, Litera yay, İstanbul 2013.

Kitâbu'l-Hudûd, Terc. Aygün Akyol, İclâl Arslan, Ankara 2013.

Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1991.

Kalaycı, Mehmet, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'arîliğin Rolü*, Eskiyeşi, S. 25, İlkbahar 2012.

Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâturîdîlik İlişkisi, Ankara Ün. SBE Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011.

Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, DİB Yay. No:173, Ankara ts.

Karadaş, Çağfer, "*Bizans Sarayında Müslüman-Hristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkılânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma*" İslâm Araştırmaları Dergisi, S. 22. Yıl. 2009.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'il-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâiretü İhyau't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Kazıcı, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991.

- Kılavuz, Ahmet Sâim, *Bişr b. Ğiyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihi İçindeki Yeri*, Uludağ Ün. İFD, S. 2, C. 2, yıl 2, 1987.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış*, Ankara Ün. İFD, 56: 1, 2005.
- Kiraz, Celil, *Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin el-Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri*, Uludağ Ün. İFD, C. XV, S. 1, 2006.
- Koca, Ferhat, "*Molla Hüsrev*", DİA, İstanbul 2005.
- Koloğlu, Orhan, *Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*, Uludağ Ün. İFD. C. 13, S. 1, Bursa 2004.
- Köse, Saffet, "*Bursa'nın Hocazâdesi, Hayatı ve İlmî Kişiliği*", Uluslararası Hocazâde Sempozyumu, Bursa 2011.
- Köroğlu, Mehmet, *Nizamiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa 2006.
- Köymen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yay, Ankara 1993.
- Mardin, Ebu'l-Ûlâ, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1951.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tah: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâtu'l-Mısriyye, İskenderiyye ts.
- Şerhu'l-Fıkhu't-Ekber*, Tah: Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Katar ts.
- Merçil, Erdoğan, *Fars Atabegleri Salgurlular*, TTK Yay, Ankara 1991.
- Müslüman Türk Devletleri*, TTK Yay, Ankara 1997.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yay, İstanbul 1991.
- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh el-Müsemmâ Sahîhu Müslim*, Tah: Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ts.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, Tah: Dr.Veliyyuddin Muhammed Salih Ferfur, Mektebetü Dâru'l-Ferfur, Şam 2000.

Tabşıratu'l-Edille fî Usûli'd-dîn, Tah: Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ, Kahire 2011.

en-Nişaburî, Muhammed b. Abdullah Ebu Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek alâ Sahîheyn*, Tah: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990

Ocak, Ahmet, “*Selçuklular*” Fikrî Hayat Bölümü, DİA, İstanbul 2009.

Onat, Hasan, *Şii İmamet Nazariyesi*, Ankara Ün. İFD, C. 32, Ankara 1995.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Ün. Yay. no:103, Ankara 1986.

Öngül, Ali, *Selçuklularda Eğitim Faaliyetleri ve Yetişen İlim Adamlarına Genel Bir Bakış*, Celal Bayar ün. SBE dergisi, Manisa 2003.

Özcan, Tahsin, “*Saçaklızâde Mehmed Efendi*”, DİA, İstanbul 2008.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001.

Kelâmî İstidlâlin Problematîği, Cumhuriyet Ün. İFD, C. 5, S. 2, Sivas 2001.

Özgüdenli, Osman Gazi, “*Şiraz*” DİA, İstanbul 2010.

Öztürk, Yunus, *Süleyman Fevzi Paşa'nın “er-Risâletü'l-Müftezile fî'r-Reddi ale'l-Mu'tezile” İsimli Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2015.

er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *el-Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Mute'ahhirîn mine'l-Ulema ve'l Hukema ve'l-Mütekellimîn*, Tah: Tâhâ Abbdu'r Raûf Sa'd, Ezher ts.

el-Mebâhısu'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabi'iyât, Tah: Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.

İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Tah: Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut 1982.

İsmetü'l-Enbiyâ, Tah: Ahmed Hicâzî, Kahire 1986.

el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'llah. Tah. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987.

Mantıku'l-Mulahhas, Tah: Ahmet Ferâmuz Karamelekî, Âdîne Asgarinejâd, Tahran 1381.

İlletler ve Ma'lûller, Çev: İbrahim Coşkun, Dicle Ün. İFD, C. VI, S. 1, Diyarbakır 2004.

Kelâm'a Giriş (el-Muhassal) Çev: Hüseyin Atay, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay. No: 140, Bask yy, ts.

es-Sâbûnî, Nureddîn, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî Usûli'd-dîn*, Tah: Fethullah Huleyf, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiyye 1969.

Sarıoğlu, Hüseyin, *Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi*, İlmî Araştırmalar, S. 11, İstanbul 2001.

Seyyid Abdulsettâr Meyhûb, *el-İlâhiyyât İnde Nâsiruddîn el-Beyzâvî*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2010.

Suyûtî, Celâleddîn, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, Tah: Ahmet Hacı Muhammed Osman (Suudi Arabistan Ümmü'l-Kurâ Ün. Doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir.) H.1423-1424.

es-Sübki, Taceddin, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Tah: Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâu Kütübi'l-Arabî, Bask yy, ts.

Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmanî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul H.1308.

- Şanal, Mustafa, *Osmanlı Devleti'nde Medreseler, Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış*, Erciyes Ün. SBE dergisi, S. 14, Yıl: 2003/1.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekir Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah: Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, tah: Alfred Guillaume, Mektebetü Sakafetü'd-Diniyye, Kahire 2009.
- eş-Şeybânî, Ahmet b. Hanbel Ebû Abdullah, *Müsnedü'l-İmam Ahmet b. Hanbel*, Müessesetü Kutuba, Bask yy, ts.
- Şeyh Sa'd-i Şirâzî, *Bostan-Gülistan*, Terc. Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul 1980.
- Tahir, Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul H. 1333.
- Taşköprîzâde, İsamu-d-Din Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saade ve Misbâhu's-Siyade*, Beyrut 1985.
- eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, Beyrut 1975.
- et-Teftazânî, Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Sadettin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Tah: Dr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1998.
- Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Tah: Ahmet Hicâzî es-Sıgâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1988.
- Tiftik, Kamil, *Kadı el-Beyzâvî'nin "Tavâli'u'l-Envâr" ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi*, Marmara Ün. SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1997.
- et-Tirmizi, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, Tah: Ahmet Muhammed Şâkir vd., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts
- Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Kayseri 1997.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, *Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?*, Dicle Ün. İFD, C. VII, S. II, Diyarbakır 2005.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 2014.
- Wilhelm, Barthold, *Istoriko Geografiçeskiy Obzor Irana*, çev. İsmail Aka, Ankara Ün. DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Beyzâvî*”, DİA, İstanbul 1992
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Tavâli ’u ’l-Envâr*” DİA, İstanbul 2011.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri*, Ankara Ün. İİED, S. IV, Ankara 1980.
- Yüce, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996.
- Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvîn Tartışması*, Uludağ Ün. İFD, Sayı 2, C. 2, Yıl. 2, 1987.
- Zuhaylî, Muhammed, *el-Kâdî el-Beyzâvî*, Şam 1999.

