



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**TECRİDÜ'L-İTİKÂD VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA
TÛSÎ'NİN KELAM ANLAYIŞI**

Doktora Tezi

Hafzullah GENÇ

Çorum 2020

**TECRİDÜ'L-İTİKÂD VE ŞERHLERİ BAĞLAMINDA TÛSÎ'NİN
KELAM ANLAYIŞI**

Hafzullah GENÇ

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

Doktora Tezi

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

Çorum 2020

KABUL VE ONAY

Hafzullah GENÇ tarafından hazırlanan *Tecrîdü'l-iyikâd ve Şerhleri Bağlamında Tûsî'nin Kelam Anlayışı* başlıklı bu çalışma, 14/08/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile 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

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

İmza

Doç. Dr. İsmail BULUT

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (...../...../20.....)

Hafzullah GENÇ

ÖZET

GENÇ, Hafzullah. *Tecrîdü'l-itikâd ve Şerhleri Bağlamında Tûsî'nin Kelam Anlayışı*, (Doktora Tezi), Çorum, 2020.

Nasîruddîn Tûsî'nin bir dönem ilim dünyasına damga vuran kelimeleri *Tecrîdü'l-itikâd* ve şerhleri üzerinde çalışılmayı hak eden eserlerdir. Bu çalışmada *Tecrîdü'l-itikâd* ve şerhleri özelinde Tûsî'nin usûl-i selâseye dair görüşleri konu edinilmiştir.

Çalışmada Tûsî'nin kelami görüşlerin konu edinilmesinin nedeni İmâmiyye Şia'sına mensup olan Tûsî'nin günümüz ilim dünyasında bir ön kabul halini alan Şii kelamının imamet konusundaki görüşleri hariç Mutezile kelamından iktibas olduğu kanaatini yansıtmadığını ve Sünni kelamının Şii kelamı üzerinde etkisinin varlığını araştırmaktır.

Tezimiz, öncelikle *Tecrîdü'l-itikâd*'a dair ülkemizde yapılan ve nicel açıdan yetersiz olan çalışmalara eklenerek literatürdeki bir boşluğu doldurmaktadır. Yine yapılan çalışmalar *Tecrîdü'l-itikâd*'ın belirli bir kısmını kapsamaktadır. Çalışmamızda yer alan meselelerin büyük bir kısmı daha önce *Tecrîdü'l-itikâd* özelinde çalışılmamıştır. İkinci olarak da geçmişte ve günümüzde çatışmayla anılan Sünni-Şii ilişkilerinin klasik dönem ilim dünyasındaki yansımalarını görmek Sünni-Şii ilişkisine farklı bir boyut kazandırmak açısından önemli bir çalışma olmuştur.

Tezimizde *Tecrîdü'l-itikâd* ve diğer eserlerinden Tûsî'nin söylemleri araştırıldıktan sonra *Tecrîdü'l-itikâd*'ın şerhleri kronolojik olarak mukayeseli şekilde tetkik edilerek Tûsî'nin söylemlerine dair bir çıkarım yapılmıştır. Ortaya çıkan sonuç Mutezile ve Ehl-i Sünnet ekollerinin görüşleriyle karşılaştırılarak Şia'nın ilgili meselede otantik bir görüşünün olduğu veya diğer ekollerden birinin görüşünü aldığı tespit yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ana kaynaklarını *Tecrîdü'l-itikâd* ve isimleri giriş bölümünde zikredilen şerhler oluşturmaktadır. Sünni kelamının Şia üzerindeki etkisini araştırmak için bu eser ve şerhlerinin seçilme nedenleri Tûsî'nin Şii olması, Tûsî'nin kelami görüşlerini tam olarak anlatan tek eserinin *Tecrîdü'l-itikâd* olması ve Sünni dünyada bu eserin rağbet görmemesinin sebebinin bize göre Sünni kelamından etkilenmiş olmasıdır.

Anahtar Kavramlar: Kelam, Ehl-i Sünnet, Şia, Nasîruddîn Tûsî, Tecrîdü'l-
itikâd ve şerhleri.



ABSTRACT

GENÇ, Hafzullah. *Tûsî's Understandin of Kalam in the Context of Tajrid al-i'tikâd and Its Sharhs*, (PhD. Thesis), Çorum, 2020.

The words of Nasîr al-dîn Tûsî, which marked the scientific world for a while, deserved to be studied on *Tajrid al-i'tikâd* and interpretations. In this study, the views of Tûsî about the method of usrl al-salat with regard to *Tajrid al-i'tikâd* and annotations are discussed.

In the study, the reason for the subject of the words of Tûsî's theories is to investigate whether Tûsî, who belongs to the Imamia Shia, reflects the opinion that the Shiite word, which has become a preliminary acceptance in today's world of science, exists from the Mutezila word and the effect of the Sunni word on the Shiite word.

Our thesis firstly fills a gap in the literature by adding to the studies on *Tajrid al-i'tikâd* in our country which is quantitatively insufficient. Again, the studies cover a certain part of *Tajrid al-i'tikâd*. Most of the issues in our study have not been previously studied in the context of *Tajrid al-i'tikâd*. Secondly, seeing the reflections of the Sunni-Shia relations, which are known as conflict in the past and today, in the classical period of the world of science, has been an important study in terms of adding a different dimension to the Sunni-Shia relationship.

In our thesis, after investigating the discourses of Tûsî from *Tajrid al-i'tikâd* and other works, a conclusion was made chronologically comparatively and an inference about the discourses of Tûsî. By comparing the resulting result with the views of Mutezila and Ahl al-Sunnah schools, it was tried to be determined that the Shia had an authentic view of the issue or received the opinion of one of the other schools.

The main sources of the study are the annotations and their commentaries, whose names are mentioned in the introduction. In order to investigate the effect of Sunni theology on the Shia, the reasons for choosing these works and commentaries are the fact that Tûsî's Shia is Shia, the only work of Tûsî that expresses his views, and the reason why this work is sought after in the Sunni world is influenced by the Sunni theology.

Keywords: Kalam, Ahl al-Sunnah, Shia, Nasîr al-dîn al-Tûsî, *Tajrid al-i'tikâd* and its sharhs.

Bu tez alışmasına, SBE19004.18.002 numaralı proje kapsamında vermiş oldukları destekten dolayı, Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü'ne teşekkür ederiz.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	x
ÖN SÖZ	xi
GİRİŞ	1
A. TEZİN KONUSU	1
B. TEZİN AMACI	1
C. TEZİN ÖNEMİ	2
D. TEZİN YÖNTEMİ.....	2
E. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR.....	2
F. TECRÎDÜ'L-İTİKÂD VE ŞERHLERİ	3
F.1. Tecrîdü'l-itikâd	3
F.2. Keşfü'l-Murâd fi şerhi Tecrîdi'l-itikâd.....	5
F.3. Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid.....	7
F.4. Tefrîdü'l-itimâd fi şerhi Tecrîdi'l-itikâd.....	8
F.5. Şerhu't-Tecrîd.....	9
F.6. eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîdi'l-keâm	11
F.7. Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keâm.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYYÂT

1.1. ALLAH TEÂLÂ'NIN VARLIĞI	13
1.2. ALLAH TEÂLÂ'NIN SIFATLARI	19
1.2.1. Kudret Sıfatı.....	19
1.2.2. İlim Sıfatı	29
1.2.3. Hayat Sıfatı	36
1.2.4. İrade Sıfatı.....	38
1.2.5. İşitme ve Görme Sıfatı	40
1.2.6. Kelâm Sıfatı	42
1.2.7. Bekâ Sıfatı.....	45

1.2.7. Selbî Sıfatlar	48
1.2.7.1. Ortak (Şerik)	48
1.2.7.2. Benzer (Misl)	49
1.2.7.3. Mürekkep	49
1.2.7.4. Zıt	50
1.2.7.5. Tehayyüz	50
1.2.7.6. Hulûl	51
1.2.7.7. İttihâd	51
1.2.7.8. Cihet	52
1.2.7.9. Hâdis Varlıkların Zorunlu Varlık'ta Hulûl Etmesi	53
1.2.7.10. İhtiyaç	53
1.2.7.11. Elem/Acı ve Lezzet/Zevk	54
1.2.7.12. Manalar, Haller, Zait Sıfatlar	55
1.2.8. Ru'yet	57
1.2.9. Diğer Sıfatlar	65
1.2.9.1. Cömertlik	65
1.2.9.2. Melik	67
1.2.9.3. Tamam	67
1.2.9.4. Hakk	68
1.2.9.5. Hayr	68
1.2.9.6. Hikmet	68
1.2.9.7. Tecebbür	68
1.2.9.8. Kahr	68
1.2.9.9. Kayyûm	69
1.2.9.10. El, Yüz vb.	69
1.3. ALLAH TEÂLÂ'NIN FİİLLERİ	70
1.3.1. Hüsün ve Kubuh	70
1.3.1.1. Hüsün-Kubuh Naklî mi Aklî mi?	72
1.3.1.2. Allah Teâlâ Kabih Fiil Yapar mı?	78
1.3.1.3. Allah Teâlâ Amaçsız Fiil (Abes) Yapar mı?	80
1.3.1.4. Allah Teâlâ Masiyeti İrade Eder mi?	80
1.3.1.5. Eş'arîler'in İtirazlarına Cevaplar	82
1.3.2. Kulların Fiilleri	85
1.3.2.1. Tevhit	94

1.3.2.2. Kaza ve Kader.....	97
1.3.2.3. Hidayet ve Dalalet	102
1.3.2.4. Müşrik Çocukları Hakkında.....	103
1.3.3. Teklif.....	105
1.3.3.1. Teklifin Gerekliliği	109
1.3.3.2. Teklifin Hasen Oluşunun Şartları	112
1.3.3.3. Teklifle İlgili Diğer Meseleler	114
1.3.4. Lütuf.....	115
1.3.4.1. Lütfun Kısımları	118
1.3.4.2. Lütfun Vücubiyetine Yapılan İtirazlar.....	118
1.3.4.3. Lütfun Hükümleri	120
1.3.5. Elem	122
1.3.5.1. Elem Konusunda Tartışmalar	123
1.3.6. İvaz ve Hükümleri	125
1.3.6.1. İvazın Hakedilme Gerekçeleri	125
1.3.6.2. İvazla İlgili Hükümler.....	127
1.3.7. Ecel	131
1.3.8. Rızık.....	132

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVET VE İMAMET

2.1. NÜBÜVVET	134
2.1.1. Nebinin Tanımı	134
2.1.2. Nübüvvetin Hükümleri	135
2.1.2.1. Bisetin (Peygamber Göndermenin) Hasen Olması	135
2.1.2.2. Bisetin Vücubiyeti	138
2.1.2.3. İsmet (Peygamberin Masum Olması)	139
2.1.2.4. Peygamberlerin Özellikleri	142
2.1.3. Mucize	144
2.1.3.1. Mucizenin Tanımı ve Özellikleri.....	144
2.1.3.2. Keramet.....	145
2.1.3.3. Kerametın İmkânına Yapılan İtirazlar	149
2.1.3.4. Bisetin Vücubu	152
2.1.4. Hz. Muhammed'in Nübüvveti	153
2.1.4.1. Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Yahudi ve Hristiyanların İtirazları ..	157

2.1.5. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Olması.....	161
2.2. İMAMET	163
2.2.1. İmametin Hükümleri.....	164
2.2.1.1. İmam Tayininin Vücubu.....	164
2.2.1.2. İmam Tayininin Allah Teâlâ'ya Vacip Olduğuna Yönelik İtirazlar....	165
2.2.1.3. İmamın Masum Oluşu	167
2.2.1.4. Mefdulün İmameti	170
2.2.1.5. İmam Tayininde Nass	172
2.2.2. Hz. Peygamber'den Sonra Kimin İmam Olacağına Dair Tartışmalar	175
2.2.2.1. Hz. Ali'nin İmam Olması Gerektiğine Dair Gerekçeler.....	175
2.2.2.2. Hz. Ebû Bekir'in İmam Olamayacağına Dair Gerekçeler	191
2.2.2.3. Hz. Ömer'in İmam Olamayacağına Dair Gerekçeler	203
2.2.2.4. Hz. Osman'ın İmam Olamayacağına Dair Gerekçeler	209
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
MEÂD	
3.3. MEÂDİN İMKÂNI VE ÂLEMİN YOK OLMASI.....	217
3.3.1. Başka Bir Âlemin Varlığının İmkânı.....	217
3.3.2. Âlemin Yok Olmasının İmkânı.....	221
3.3.3. Meâd/Yeniden Diriliş	227
3.3.3.1. Meâdın Cismânî Olması Zorunludur	227
3.3.3.2. Cismânî Meâda İtirazlar.....	230
3.3.4. Sevap ve İkâb (Mükâfat ve Ceza).....	234
3.3.4.1. Sevap ve İkâbın Şartları	236
3.3.4.2. Sevap ve İkâbın Sıfatları	238
3.3.5. Mürtekib-i Kebirenin İkâbının Ebediliği ve Af Meselesi	247
3.3.6. Şefaât	251
3.3.7. Tövbe	255
3.3.7.1. Tövbeyle İlgili Hükümler	257
3.3.8. Ahirete Müteallik Konular.....	261
3.3.8.1. Kabir Azabı, Mizan, Sırat, Hesap, Kitapların Dağıtılması	261
2.3.8.2. Cennet ve Cehennem Hali Hazırda Yaratılmış mıdır?	263
3.3.9. İman, Küfür ve Fısk	266
3.3.10. İyiliği Emredip Kötülükten Nehyetmek	268
SONUÇ	270



KISALTMALAR

Bk.	:Bakınız
Çev.	:Çeviren
Der.	:Derleyen
Dpt.	:Dipnot
Ed.	:Editör
h.	:Hicri
Haz.	:Hazırlayan
Sy.	:Sayı
Thk.	:Tahkik eden
V.	:Varak
Y. y.	:Yayın yeri yok
Y. e. y.	:Yayın evi yok

ÖN SÖZ

Bismillahirrahmanirrahim. Hamd, âlemlerin rabbi, rahman ve rahim olan Allah Teâlâ'yadır. Salat ve selam O'nun habibi ve resulü Hz. Muhammed Mustafa'ya, onun ailesine ve ashabınadır.

İslam düşüncesinin gelişimi ve yayılımı adına ortaya konan çabalar İslam'ın ilk yıllarından itibaren meyvelerini vermeye başlamıştır. Sahabenin ve tabiinin İslam'ı doğduğu toprakların öteye taşımaya yönelik faaliyetleri Orta Asya'dan ön Avrupa'ya, Afrika'dan Hint alt kıtasına kadar İslam'ın tanınmasını sağlamıştır. Onlardan bayrağı devralan sonraki dönem düşünürleri yaptıkları ilim yolculukları ve yazdıkları eserlerle sahabenin başlattığı bu faaliyete büyük katkı yapmışlardır. Bu katkıyı yaparken ortak bir paydada buluşan ilim adamları İslam düşünce ekollerini oluşturmuşlardır.

İslam düşüncesinin sadece ilmi temellere dayandığını söylemek doğru değildir. Siyaset ve ahlakın da İslam düşüncesinin oluşmasındaki rolünün büyüklüğü açıktır. İslam tarihinde kelami, felsefi, fihhi ve tasavvufi her ekolün siyasette bir zemini vardır. İslam kelam ekolleri arasında yer Şia'da siyasi zemin diğer ekollere nazaran biraz daha geniştir. Hatta Şia'nın oluşumunun temelinde ilmi saiklerden daha çok siyasi amillerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Şia'yı Şia yapan imamet meselesinde takındığı tavidir. Bununla beraber Şii kelamı imamet meselesinden ibaret de değildir. Bilgi, varlık, ilahiyyat, nübüvvet ve meâd Şii kelamında en az imamet kadar önemli bir yer tutar. Fakat ağırlığı imamete vermiş olan Şia'nın sistematik bir kelam oluşturmada yetersiz kaldığı ve diğer ekollerden büyük destek aldığı görülmektedir.

Kelam ekollerinin kelam ilminin oluşum ve gelişim sürecinde ortaya koyduğu düşünceler doğal sürecin bir parçası olarak diğer ekolleri etkilemiştir. Bu etki bazen büyük oranda ortaya çıkmıştır. İslam dünyasının günümüzde ikinci büyük ekolü olan Şia'nın Mutezile ile olan etkileşimi malumdur. İslam düşünce dünyasında Şii kelamıyla ilgili hâkim kanaat onun imamet konusu hariç Mutezile'den iktibas görüşlere sahip olduğudur. Fakat bu kanaatin doğruluğunun ne ölçüde test edildiğine dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. Biz de bu tezde Şii âlim Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274) ve onun meşhur kelam eseri *Tecrîdü'l-itikâd* ve üzerine yazılan önemli şerhler üzerinden bu kanaati test ettik. Tûsî ve *Tecrîdü'l-itikâd* özelinde hâkim kanaatin tam olarak doğruyu

yansıtmadığını tespit ettik. Şia üzerinde sadece Mutezile'nin değil Ehl-i Sünnet'in de önemli oranda etkisinin olduğu çalışma sonunda ortaya çıkmıştır.

Ortaya böyle bir sonuç çıkması ekolün otantik bir yapısının olmadığını göstermekle beraber ekoller arası etkileşimin ne derece olduğunun bilinmesinin iyi sonuçlar doğurabileceğini kanıtlamaktadır. Bize göre bu sonuç etkileşimin çatışmaları azaltmada kullanılacak nitelikte olduğunu belirtmesi açısından önemlidir. Gerilim ve çatışmadan ziyade birlik ve beraberliğe ihtiyaç duyan İslam dünyasının fikirler tamamen örtüşmese bile asgari müşterekte bir araya gelmesi müslümanların rahat bir nefes alabilmesi açısından elzemdir. Ehl-i Sünne ve Şia arasında asırlardır devam edegelen siyasi çatışmalar ilmi düzlemde ortaya konulan ortaklıklarla azaltılma hatta yok edilme ihtimalini barındırmaktadır. “Yanlış yapmak, doğru bile olsa, onların söylediğini yapmaktan evladır” gibi söylemlerin tekrar edilmemesi ve zihin dünyasından silinmesi adına etkileşimlerin ortaya konulması, hiçbir ekolün sadece kendi kaynaklarından beslenmediğinin kanıtlanması ilmi, siyasi ve toplumsal açıdan müslümanları birbirine yakınlaştıracak ve güçlü kılacak unsurlardır.

Tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte tezin konusu, amacı, yöntemi, önemi, sınırlılıkları ve *Tecrîdü'l-itikâd* şerhlerine dair bilgi verilmiştir. Tezin konusu *Tecrîdü'l-itikâd* isimli eser ve şerhleridir. Amacı *Tecrîdü'l-itikâd* ve şerhleri üzerinden Tûsî'nin kelami görüşleri ve Sünnî kelamının ona etkisinin ortaya konulmasıdır. Yöntemi *Tecrîdü'l-itikâd* ve şerhlerinin mukayeseli incelenmesidir. Tezin çerçevesi *Tecrîdü'l-itikâd* ve isimleri tezde yer alan altı şerhi olarak sınırlandırılmıştır.

Tezin birinci bölümünü ilahiyat konuları oluşturmaktadır. Allah Teâlâ'nın varlığı, sıfatları ve fiillerine dair Tûsî'nin görüşleri ve hangi ekolden hangi konularda etkilendiğinin tespiti yapılmıştır. Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda İslam felsefecilerinden ayrılarak genelde Mutezilî görüşleri benimseyen Tûsî, kulların fiilleri hususunda Sünnî düşünceden etkilenmiştir.

Tezin ikinci bölümünde nübüvvet ve imamet konularına değinilmiştir. Tûsî nübüvvet konusunda İslam felsefecilerinden ayrılarak kelmacıların görüşlerini benimsemiştir. Özellikle mucize ve keramet bahislerinde Tûsî'de Sünnî kelamın etkisi görülmektedir. İmamet bahsinde ise tipik bir İmâmî gibi konuşan Tûsî, Hz. Ali'nin imamette önceliğini savunmuştur. Şarihlerden Bâbertî'nin *Tecrîdü'l-itikâd*'in imamet bölümünün Tûsî'ye ait olmadığına dair bir iddiası vardır. Bu bölümde bu iddiada araştırılmıştır.

Üçüncü bölüm olan meâdda ahirete müteallik konular yer almaktadır. Bu başlık Tûsî'nin Sünnî kelamına çok yaklaştığı yerlerden biridir. Şefaât, tövbe, iman vb. meselelerde Mutezile kelamından uzaklaşıp Sünnî kelamın etkisi altında kaldığı açıkça görülmektedir.

Çalışma esnasında değerli fikirleriyle bana yol gösteren danışman hocam Prof. Mehmet EVKURAN'a, hocam Prof. Hilmi DEMİR'e, ismini zikredemediğim diğer hocalarıma, beni hep destekleyen ve bu duruma gelmemde büyük emeği olan babam il müftüsü Muharrem GENÇ'e, çok değerli anneme ve kıymetli aileme teşekkürü bir borç bilirim. Allah Teâlâ hepsinden razı olsun.



GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU

Çalışmanın konusunu, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikâd* isimli eseri, bu eser üzerine yazılan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (ö. 726/1325) ait *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-itikâd*, Ebu's-senâ Şemseddîn el-İsfehânî'ye (ö. 749/1349)ait *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, Ekmeleddîn el-Bâbertî'ye (ö. 786/1384) ait *Şerhu't-Tecrîdi'l-akâid*, Muhammed el-Bihiştî'ye (ö. 749/1349?) ait *Tefrîdü'l-itimâd fî şerhi Tecrîdi'l-itikâd*, Ali Kuşçu'ya (ö. 879/1474) ait *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîdi'l-ikelâm*, Abdürezzâk el-Lâhîcî'ye (ö. 1072/1661) ait *Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-ikelâm* isimli şerhlerin mukayesesi ve *Tecrîdü'l-itikâd* ve adı bu şerhler özelinde Sünnî kelamın Şii kelamına etkisidir.

Tezimizde ele aldığımız problem Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikâd* isimli eseri ve yukarıda adı geçen şerhlerinde yer alan kelami görüşlerinde Sünnî kelamın etkisinin ne düzeyde olduğudur.

Tezin konusunu oluşturan *Tecrîdü'l-itikâd* isimli eser ve adı geçen şerhlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

B. TEZİN AMACI

Çalışmada Şii âlim Nasîruddîn et-Tûsî'nin kelami görüşleri ile Sünnî ve Mutezile kelamının ona yaptığı katkılar incelenecektir.

Nâsiruddîn et-Tûsî çok yönlü bir âlimdir. Önemli bir İbn Sînâ şarihi, Şii kelamcısı, matematikçi ve astronomdur. Matematikçiliği ve astronomluğu çalışmamızın dışında kalan konulardır. Tûsî'nin felsefeci ve Şii kelamcı kimliği bu çalışmada üzerinde durulacak meselelerdir. Tûsî'nin Fahrüddîn Hüseyin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) karşı *Şerhu'l-İşârât* isimli eserinde İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) savunması ve farklı risalelerinde onun felsefesini takip etmesi Tûsî'nin filozof ve İbn Sînâ takipçisi olarak tanınmasına neden olmuştur. Fakat *Tecrîdü'l-itikâd* isimli eseri onun Allah Teâlâ'nın varlığı, sıfatları vb. konularda İslam felsefecilerinden ayrıldığı ve kelamcılara yaklaştığı bir eserdir. Bununla beraber kelamcılara yaklaşmasının daha çok hangi eksende olduğu bize göre tartışmalıdır. Şii kelamının imamet bahsi hariç Mutezile kelamından iktibas olduğu

yönündeki genel kanaatin aksine Tûsî bir Şii olmasına rağmen *Tecrîdü'l-itikâd*'da pek çok konuda Sünnî kelimadan etkilenmiştir.

C. TEZİN ÖNEMİ

Tez, öncelikle konusu itibariyle önem taşımaktadır. Çünkü Sünnî-Şii ilişkileri günümüzde hala İslam dünyasını sarsan mezhep çatışmaları şeklinde devam etmektedir. Bu çatışmanın ilim dünyasındaki boyutunu göstermek adına böyle bir çalışmanın yapılması önemlidir.

İkinci olarak *Tecrîdü'l-itikâd* gibi bir döneme damgasını vurmuş, Sünnî ve Şii dünyada ilmi değerini kanıtlamış bir esere ve onun şerhlerine dair çalışılmış üç doktora tezinden başka çalışma yoktur. Bu tezlerden birisi yalnızca varlık konularını, biri varlık ve ilahiyat konularını ele almış, üçüncüsü ise şerhlerden birinin ilahiyat, nübüvvet ve meâd konularının tahkiki ve ilahiyat konusunun değerlendirmesini yapmıştır. Bu çalışmalar kaliteli olmakla beraber *Tecrîdü'l-itikâd*'ın nübüvvet ve meâd konularını dışarıda bırakmışlardır. Bu çalışma eksik olan bu noktaları tamamlamak üzere ortaya konulmuştur.

Üçüncü olarak da Mutezile-Şia etkileşimine dair çalışmalar yapılmış olsa da Şia'nın Ehl-i Sünnet'in kelami görüşlerinden etkilendiğini araştıran bildiğimiz bir çalışma yoktur. Bu çalışmada Tûsî özelinde bu mesele araştırılmıştır.

D. TEZİN YÖNTEMİ

Çalışmada yöntem olarak *Tecrîdü'l-itikâd* ve isimleri zikredilen şerhler üzerinde karşılaştırmalı analiz (comparative analysis) kullanılmıştır. Her konu öncelikle *Tecrîdü'l-itikâd*'dan sonrasında kronolojik sıraya göre şerhlerden mukayeseli olarak tetkik edilmiştir. Elde edilen sonuçlar Tûsî'nin diğer eserleri ve önde gelen kelim âlimlerinin eserleriyle karşılaştırılmış ve bir neticeye varılmıştır.

E. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Çalışma, Tûsî'nin usûl-i selâseye dair kelami görüşlerinin *Tecrîdü'l-itikâd* ve şerhleri üzerinden değerlendirilmesi ile sınırlıdır.

Tecrîdü'l-itikâd ilim dünyasında çokça itibar görmüş bir eserdir. Kaynaklarda bu itibarla doğru orantılı olarak *Tecrîd* üzerine yüzlerle ifade edilen sayıda şerh yazıldığı

aktarılmıştır. Ancak günümüze ulaşan şerhler yukarıda isimleri geçenlerden ibarettir. Mezkûr şerhlerin günümüze ulaşmasının sebebi bize göre yazarlarının yetkin âlimler olması ve eserlerin güçlü alt yapı ve sistematığe sahip olmasıdır. Çalışmamızda bu şerhlerin tamamına yer verdik. Bununla beraber klasik dönemde yazılmış ve günümüze ulaşan fakat çalışmamızda yer almayan bir şerh daha vardır. Ancak bu şerh Farsça olduğu ve biz Farsça bilmediğimiz için bu şerhten yararlanamadık. *Tecrîdü'l-itikâd*'ın *el-Berâhinu'l-kâtia* ve *el-Kavlü's-sedîd* isminde modern dönemde yapılmış iki şerhi daha vardır. Çalışma esnasında okunmakla ve ilgili yerlerde referans gösterilmekle beraber bu şerhler ana kaynaklara dâhil edilememiştir. Çünkü incelemelerimiz neticesinde bu şerhlerin klasik dönemde yapılan şerhlerin tekrarından öteye gidemedikleri görülmüştür.

Tecrîdü'l-itikâd'ın sadece kendisi değil üzerine yazılan şerhlerde ilim dünyasında muteber eserlerdir. Aralarında Cürcânî gibi isimlerin bulunduğu önemli âlimler tarafından haşiye geleneği oluşturulmuştur. Ancak Cürcânî'nin haşiyesi de dâhil bu haşiyelerden çoğu altı bölümden oluşan eserin ilk iki bölümü olan umûr-ı âmme ve cevher-arazla konularıyla sınırlıdır. Dolayısıyla bu haşiyeleri ilahiyat, nübüvvet ve meâd konularını içeren çalışmamızda kullanmamız mümkün olmamıştır. Bununla beraber Ali Kuşçu'nun şerhine yapılan ve konuların tamamını içeren, Şii âlim Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Erdebîli'ye (ö. 993/1585) ait *el-Hâşiyetü alâ ilâhiyyâti's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd* gibi haşiyeleri kullanma imkânımız olmuştur.

Çalışmada varlık konularına yer verilmeyip usûl-i selâse konularının yer almasının nedenlerinden birisi varlık konusunun *Tecrîdü'l-itikâd* ve şerhleri özelinde çalışılmış olması, usûl-i selâsenin ise ilahiyat konusu hariç hiç çalışılmamış olmasıdır. İkinci ve bize göre daha önemli nedeni ise varlık konularında Şünni, Mutezili, Şii vb. mezhep ayrımı olmamasıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu çalışmadaki amacımız Sünni-Şii etkileşimini ortaya koymaktır.

F. TECRÎDÜ'L-İTİKÂD VE ŞERHLERİ

F.1. Tegrîdü'l-itikâd

İslam kelamı geleneğine büyük katkı sağlayan *Tegrîdü'l-itikâd* isimli eser ve onun şerhleri, üzerinde çalışılmayı hak eden eserlerdir. Klasik İslam kelamı ve İslam felsefesi konularını başarıyla mezceden *Tegrîdü'l-itikâd* felsefî kelam olarak nitelendirilen müteahhirûn dönemi kelamını etkileyen eserlerin ilk sıralarında gelmektedir. Nasîruddîn

Tûsî'nin kelim ve felsefe alanındaki yetkinliğini gözler önüne seren eser, İslam ilim dünyasında uzun yıllar okunarak ilmî değerini ispatlamıştır.

Tecrîdü'l-itikâd ilim dünyasında farklı isimlerle anılmıştır. Tabakat ve rical kaynaklarına baktığımızda *Tecrîdü'l-itikâd*'ın farklı isimlerle kaydedildiğini müşahede etmekteyiz. Yine şerhlerin isimlerinde de *Tecrîdü'l-itikâd* yerine *Tecrîdü'l-akâid* ve *Tecrîdü'l-kelem* isimlerinin kullanıldığını görmekteyiz. *Tecrîdü'l-itikâd*'ın bazı yazmalarının dibacesinde kitabın *Tecrîdü'l-akâid* olarak isimlendirildiği yazmaktadır. Ayrıca tahkiklerinin birinde *Tecrîdü'l-akâid* ismi kullanılmıştır. Ancak bu üç isim arasında eserin yazmalarında daha çok *Tecrîdü'l-itikâd* olarak isimlendirildiği belirtilmiş, diğer tahkiklerinde de bu sebeple *Tecrîdü'l-itikâd* ismi kullanılmıştır. Biz de bu sebeple çalışmada *Tecrîdü'l-itikâd* ismini kullanmayı uygun gördük.

Şii ilim adamlarından Ağa Büzürk Tahrânî eserin tanıtımını yaparken Tûsî'nin mukaddimede eseri *Tahrîru'l-akâid* olarak isimlendirdiğini fakat *Tecrîd* olarak meşhur olduğunu söylemiştir.¹ Ancak *Tecrîdü'l-itikâd*'ın tahkike konu olan yazmaların ve yapılan tahkiklerin mukaddimelerini incelediğimizde eserin isminin açıkça *Tecrîd* olarak yazıldığını görmekteyiz.² Tûsî'nin diğer kitaplarına nispetle bu eserin isminin *Tahrîru'l-akâid* olduğunu söyleme imkânı vardır. Çünkü Tûsî'nin *Tahrîru'l-macestî*, *Tahrîru Öklides*, *Tahrîru'l-usûli'l-hendese ve'l-hisâb* isimli eserleri elimizde mevcuttur. Fakat Tûsî *Tahrîr* ismini *Tahrîru Öklides* gibi isimleri belli olan meşhur kitaplar ve *Tahrîru'l-usûli'l-hendese ve'l-hisâb* gibi geometri, matematik, astronomi gibi ilim dallarına ait kitaplar için kullanmıştır.³ *Tecrîdü'l-itikâd* üzerine yazılan şerhlerin isimlerinin de *Tecrîd* olması eserin isminin *Tecrîd* olduğunu doğrulamaktadır.

Eserin mukaddimesinde Tûsî kitabını şöyle tanıtmaktadır:

Vâcibu'l-vücûd olan Allah'a nimetlerinden dolayı hamd olsun. Salât O'nun nebilerinin seyidine ve dostlarının en üstününe olsun. Bende istenilen, kelam meselelerinin yazımını kabul ettim. Bu kitabın tertibini en güzel biçimde yaptım. İtikat konularının en önemli kısımlarına işaret ettim. İçtihadî meseleleri en veciz şekilde anlattım. Beni doğruya götüren, inandığım kuvvetli delillerin peşinden gittim. Allah Teâlâ'dan hatasızlık, isabet ve bu kitabı ahirette bana hazine kılmasını niyaz

¹ Şeyh Ağa Büzürk et-Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şia* (Beyrut: Dâru'l-edvâ, ty.), 3: 353.

² bk. Ebû Cafer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, thk: Abbâs Muhammed Hasan Süleyman (Mısır: Dâru'l-marifeti'l-câmia, 1996), 46, 47, 50, 59; Ebû Cafer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, thk: Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Tahrân: Mektebetü'l-ilâmi'l-İslâmî, h. 1407), 94, 96, 101.

³ Hâlid b. Hammâd el-Advânî, "Mukaddime", *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*, (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2012), 1: 37.

ederim. Kitabı “*Tecrîdü’l-itikâd*” olarak isimlendirdim ve altı bölüm olarak tertip ettim.⁴

Tecrîdü’l-itikâd ismi kelime manası olarak “İtikadı izole etmek, korumak” anlamına gelmektedir. Kitap altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm umûr-ı âimme, ikinci bölüm cevher-araz, üçüncü bölüm ilahiyat, dördüncü bölüm nübüvvet, beşinci bölüm imamet ve altıncı bölüm meâd konularına ayrılmıştır. Birinci bölümde varlık, illet gibi konular yer almaktadır. İkinci bölümde cevher-araz, cisim vb. tabiat ile ilgili konulara yer verilmiştir. Üçüncü bölüm olan ilahiyatta tevhid yani Allah Teâlâ’nın varlığı, sıfatları ve adalet yani Allah Teâlâ’nın fiilleri konuları vardır. Dördüncü bölümde nübüvvet dair meseleler, nübüvvetin ispatı, mucize, keramet, Hz. Peygamber’in nübüvveti gibi konular bulunmaktadır. Beşinci bölümde imamet meseleleri, altıncı bölümde ise ahirete müteallik meseleler yer almaktadır.

Tûsî *Tecrîdü’l-itikâd*’ı hayatının üçüncü merhalesinde yazmıştır. Üçüncü merhale onun İsmâîlî öğretileri terk ederek İmâmî düşüncüyü benimsediği dönemdir. Kitabı da bu dönemde yazmıştır. *Tecrîd*’in bitiş tarihi araştırmacılar tarafından h. 660 olarak belirlenmiştir.⁵ Bazı araştırmacılar *Tecrîd*’in İsmâîlî doktrin üzerine yazıldığını iddia etmiştir. Çünkü Tûsî İsmâîlî birikimini kullanarak bu eseri yazmıştır. Fakat *Tecrîd*’in kendisinde de görüldüğü üzere İsmâîlî öğretiyi terk ettiğini açıkça beyan eden Tûsî, Sünnî, Mutezilî ve diğer öğretiler hakkında da yeterince birikime sahiptir.⁶

Eserin tezde de kullandığımız birisi Abbâs Muhammed diğeri Muhammed Cevâd tarafından yapılan iki tahkiki vardır. Biz çalışmamızda Abbâs Muhammed’in tahkikini kullandık. *Tecrîdü’l-itikâd* muhtasar bir eserdir. Felsefî kelamın bütün konularını ve önemli tartışmalarını neredeyse bir risale hacmini geçmeyecek şekilde barındırmaktadır. Tûsî’nin Fahreddin Râzî’den sonra felsefî kelamın öncü isimlerinden olması sebebiyle *Tecrîdü’l-itikâd* de felsefî kelamın başat eserlerinden olmuştur.

Tecrîdü’l-itikâd’ın varlık ve ilahiyat bölümleriyle ilgili Agil Şirinov tarafından, yine varlık bölümüyle ilgili Ayşe Betül Tekin tarafından doktora tezi yapılmıştır.

F.2. Keşfü’l-Murâd fî şerhi Tecrîdi’l-itikâd

Tûsî, İslam düşünce geleneğinde hem kelam hem de felsefe açısından büyük önem taşıyan bir düşünürdür. Belki de onun için Şii ilim dünyasının Fahreddin Razi’si olduğunu

⁴ Tûsî, *Tecrîdü’l-itikâd*, 59.

⁵ Abdülemîr el-E’sem, *Feylesûf Nasîru’ d-dîn et-Tûsî -Müessisü’l-menheci’l-felsefî fî ilmi’l- kelâmi’l-İslâmî-* (Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1980), 151.

⁶ E’sem, *Feylesûf Nasîru’ d-dîn et-Tûsî*, 151.

söylemek doğru olur. Felsefî kelimelerin geleneğinin ilk temsilcilerinden olan düşünürümüz yazdığı *Tecrîdü'l-itikâd* isimli eseriyle bu geleneğe büyük katkı sağlamıştır. Eser ilim dünyasında da büyük ilgi toplamış ve üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Ancak tahminimizce güçlü ilmi temellere sahip olan şerh ve haşiyeler günümüze ulaşmıştır. Bu eserler isimleri yukarıda zikredilenlerdir. Bu eserler arasında Hillî'nin *Keşfü'l-murâd*'ı yazarının Tûsî'nin öğrencisi olması, ilk şerh olması nedeniyle en önemlisidir. Bu eser aynı zamanda Şii ekol içinde yazılan ilk şerh olma özelliği de taşımaktadır.

Keşfü'l-murâd “kâle-ekûlu” usulüyle yazılmış bir şerhtir. *Tecrîd*'in altı bölümünü kendi için fasıllara, fasılları da meselelere ayırmıştır. Birinci bölümü üç fasıla, üç faslı toplamda elli dört meseleye, ikinci bölümü beş fasıla, beş faslı toplamda yetmiş dört meseleye, üçüncü bölümü üç fasıla ve toplamda kırk meseleye, dördüncü bölümü yedi meseleye, beşinci bölümü dokuz meseleye ve son bölüm olan altıncı bölümü on altı meseleye ayırmıştır. Her meselede Tûsî'nin sözlerini cümle cümle ele alarak şerh etmiştir.

Hillî'nin ve *Keşfü'l-murâd*'ın *Tecrîdü'l-itikâd* şerhi geleneğindeki yeri ve önemi tartışmasıdır. Eserin geleneğin başlatıcısı konumunda olması ve kendisinden sonra gelen şerh ve haşiyelere yön vermesi onun önemini artırmaktadır. Ali Kuşçu şerhinde *Keşfü'l-murâd* için şöyle demiştir: “*Keşfü'l-murâd* olmasaydı *Tecrîdü'l-itikâd*'ın muradını anlayamazdık.”⁷

Hillî *Keşfü'l-murâd*'ın mukaddimesinde *Tecrîdü'l-itikâd* ve kendi şerhi hakkında şunları söylemiştir:

*(Tûsî'nin) ismi “Tecrîdü'l-itikâd” olan kitabına vakıf olduk. Bu kitap yazarının anlattığı ve mukaddimesinde işaret ettiği gibi en uzak gayeye ulaşmış, bütün kelimelerin meselelerini toplamıştır. Fakat lafızları gayet vecizdir ve kendisini okuyanlar kastettiği manaları anlamaktan aciz kalmaktadır. Bu sebeple biz de onun karışık kısımlarını açmak ve anlaşılması güç noktalarını anlatmak için sevabını ve mükâfatını Allah Teâlâ'dan umarak “Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-itikâd” ismini verdiğimiz bu kitabı yazdık.*⁸

Keşfü'l-murâd'ın biri Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencânî, biri Hasan Hasanzâde el-Âmilî, diğeri de isimsiz olmak üzere üç adet tahkiki yapılmıştır. İsimsiz tahkikin sonlarında bazı sayfa karışıklıkları vardır. Sayfalardan bazıları olması gereken

⁷ Alâeddin Ali b. Muhammed Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîdi'l-kelem*, (İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Kütüphanesi, Kayıt No:135), 3a.

⁸ Cemâlüddin el-Hasen b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-itikâd*, thk: Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencânî (Kum: İntesârât-1 şekûrî, h. 1372), 11, 12.

yerde değil başka bir yerdedir. Diğer iki tahkik ise başarılı bir şekilde yapılmıştır. Tezin genelinde başlarda diğer tahkiklere ulaşamadığımız için isimsiz tahkiki, tezin sonlarına doğru ise Zencânî'nin tahkikini kullandık.

F.3. Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid

İsfehânî'nin *Tesdîdü'l-kavâid*'i Sünnî dünyada yazılan ilk şerh olma vasfına sahiptir ve *eş-Şerhu'l-kadîm* olarak şöhret bulmuştur. Cürcânî'nin bu şerhin varlık ve umûr-ı âmme bölümüne yazdığı haşiye uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha sonra Sünnî dünyada bu şerh üzerine pek çok haşiye ve Cürcânî'nin haşiyesi üzerine pek çok talikât yazılmıştır.

Tesdîdü'l-kavâid'in kaynaklarda geçen başka bir ismi daha vardır. Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da kitabın adını *Teşyîdü'l-kavâid* olarak kaydetmiştir.⁹ Bunun sebebi nüshalardan birinde şerhin adının *Teşyîd* olarak yazılmış olmasıdır. Fakat diğer nüshaların tamamında şerhin adı *Tesdîd* olarak kaydedilmiştir.¹⁰ *Tesdîdü'l-kavâid* kuralların uygulanması, *Teşyîdü'l-kavâid* ise kuralların bina edilmesi anlamına gelmektedir. Anlam bakımından birbirine yakın olan bu isimlerden genellikle tercih edilen *Tesdîd* olmuştur. İsfehânî *Tesdîdü'l-kavâid*'i 724 yılından önce, Tebriz'de ikamet ederken yazdığı bilinmektedir. Bu şerhi vezir Alâ Şah b. Ebî Bekr'e ithaf etmiştir.¹¹

İsfehânî eserin mukaddimesinde eser hakkında şunları söylemiştir:

Kendisine tabi olduğum kişi bu işi yapmanın (şerhi yazmanın) bana vacip olduğuna işaret etti... Ben de onun emrine uydum; kitap (Tecrîdü'l-itikâd) üzerindeki örtüyü kaldırdım; ondaki kusurları giderdim; sözü uzatmadan onu şerh ettim; lafızlarındaki kapalılığı açtım; manalarını açıkladım; burhanlarını ortaya koydum; temelini sağlamlaştırdım; yapılan itirazları cevapladım. Şerhe “Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid” ismini verdim.¹²

İsfehânî şerhini “kâle-ekûlu” usulünde yazmıştır. *Tecrîdü'l-itikâd*'ın metninden belirli bir meseleyle ilgili bir bölümü aktardıktan sonra açıklamalarını yapmıştır. Hillî gibi fasıllara ve meselelere ayırmamıştır. Açıklamalardan sonra da meseleyle ilgili varsa doğru olduğunu düşündüğü görüşü aktarmıştır. Meselelere ve delillere mantıkî tahlillerde yapmış, her konuya dair açıklama yapmıştır. Muhtemel çıkarımları zikrederek hangi

⁹ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Basım: Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty.), 1: 346.

¹⁰ Advânî, “Mukaddime”, 1: 111.

¹¹ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Ayânü'l-asr ve avânü'n-nasr*, thk: Ali Ebû Zeyd vd. (Şam: Dâru'l-fikr, 1998), 5: 403.

¹² Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, thk: Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2012), 1: 167.

çıkarmın ne sonuç vereceğinin ve hangisinin neden doğru olduğunu aktarmaya çalışmıştır.

Kendisi bir Eş'arî olan İsfehânî şerhte genelde objektif tutum sergilemiştir. Tûsî'ye katıldığı yerlerde bir açıklama yapmamış, katılmadığı yerlerde itirazlarını dile getirmiştir. Eş'arîyye'nin görüşlerine katılmadığı noktalarda da tenkit etmekten çekinmemiştir.

Tesdîdü'l-kavâid'in tespit edebildiğimiz kadarıyla tek tahkiki vardır. Tahkik Hâlid b. Hammâd el-Advânî tarafından iki cilt halinde yapılmıştır. Biz de çalışmamızda bu tahkiki kullandık.

F.4. Tefrîdü'l-itimâd fî şerhi Tecrîdi'l-itikâd

Ebu'l-Alâ Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî el-Bihîştî tarafından yazılmıştır. Bihîştî'nin kim olduğu hakkında hemen hiç bilgi yoktur. Bihîştî ile ilgili en geniş malumatı veren Ziriklî'nin açıklamaları birkaç cümleden ibarettir. Fahr-i Horasan olarak tanındığını söylemiştir. Şemseddîn Semerkandî'ye ait olan *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara* isimli risaleye *el-Meâb fî şerhi'l-Âdâb* adında bir şerh yazmıştır. Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk'e atfen Tantarânî tarafından yazılan *Kasîde-i Tantarâniyye*'ye ve Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin *el-Ferâizü's-Sirâciyye* isimli miras hukukuna dair eserine de şerh yazmıştır.¹³ 749/1348 yılında vefat etmiştir. Bihîştî ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler bunlardan ibarettir.

Tefrîdü'l-itimâd metin ve şerhin birbirine katıldığı şerh türünde yazılmıştır. *Tecrîdü'l-itikâd*'ın metni bir veya birkaç kelime verildikten sonra şarih “yani” ya da “bu söz ...ya işaretir” diye başlayan cümlelerle kendi yorumunu aktarmış veya *Tecrîdü'l-itikâd*'ın cümlelerini şerhin içine katarak açıklamasını yapmıştır.

Eserin Bihîştî'ye aidiyetine dair tek gösterge mukaddimede isminin ve künyesinin yazmasıdır. Kaynaklarda Bihîştî'ye ait böyle bir kitaptan bahsedilmemiştir. Ancak mukaddimede isminin ve künyesinin açıkça yazması eserin ona ait olduğu hususunda güçlü bir kanıttır.

“Tefrîdü'l-itimad” “benzersiz güven” demektir. Mukaddimede şerhin yazılış sebebi okunduğunda neden bu ismin verildiği daha iyi anlaşılacaktır. Bihîştî mukaddimede *Tecrîdü'l-itikâd*'ı övdükten sonra şöyle demiştir:

¹³ Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Yy.: Dâru'l-ilm li'l-melâ'în, 2002), 5: 326.

... Onun (*Tecrîdü'l-itikâd'ın*) lafızlarındaki kapalılığı gideren, gizemini keşfeden, güzelliğini gölgeleyen pürüzlerini gideren, kurduğu yüksek binayı sağlamlaştıran, derin akidesini açıklayan ve sağlam delillerini açığa çıkaran bir şerh yoktur. Ayan olan, beyana ihtiyaç duymaz. Allah Teâlâ'nın bana ezeli inayetiyle... onu şerh ettim...¹⁴

Bihîştî'nin sözlerinden anladığımız üzere *Tecrîdü'l-itikâd'*ın bazı şerhlerini görmüş fakat bunları beğenmemiştir. Bihîştî'nin vefat tarihini göz önüne aldığımızda onun Hillî'nin ve İsfehânî'nin şerhlerini görme ihtimali vardır. Bazı araştırmacılar İsfehânî'nin şerhinde Hillî'nin şerhiyle beraber yazarının ve kitabın adından bahsetmediği bir şerh daha gördüğünü söylediğini iddia etmiştir. Yazarının ismi zikredilmeyen bu şerhin Bihîştî'nin şerhi olduğu söylenmektedir.¹⁵ Buna göre Bihîştî'nin şerhini İsfehânî'den önce yazmış olması gerekmektedir. Bu durumda da *Tefrîdü'l-itimâd* yazılan ikinci şerh olma özelliğini kazanmaktadır. Fakat bu iddia iki açıdan sorunludur. İlk olarak İsfehânî şerhini h. 724 yılında yazmıştır.¹⁶ Bihîştî ise h. 741 yılında tamamlamıştır.¹⁷ İkinci olarak da *Tesdîdü'l-kavâid*'de böyle bir bilgi yer almamaktadır.

*Tefrîdü'l-itimâd'*ın tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yazma nüshası vardır. Henüz tahkiki yapılmamıştır. İkisine de ulaştığımız nüshalardan biri İran'da diğeri İngiltere'dedir. İran'daki nüsha eksiktir. Bu sebeple biz çalışmamızda İngiltere'deki nüshayı kullandık.

F.5. Şerhu't-Tecrîd

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin önemli temsilcilerinden ve aynı zamanda *Tecrîd* şarihlerinden İsfehânî'nin öğrencisi olan Bâbertî *Tecrîdü'l-itikâd'*e şerh yazan âlimler arasındadır. Bu şerh *Tesdîdü'l-kavâid*'den sonra bir Ehl-i Sünnet âlimi tarafından yazılan ikinci şerhtir ve Sünnî dünyada *Tecrîd* şerhi geleneğinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Eser, Hillî ve İsfehânî'nin şerhlerinden farklı olarak “kavluhû” usulüyle yazılmıştır. *Tecrîd*'den bir bölüm aktarıldıktan sonra bu bölümden bazen bir veya kaç kelime, bazen bir cümle alınarak başına “kavluhû” eklenip bu kelime veya cümlenin açıklaması yapılmıştır. Açıklamalarını yaptıktan sonra bazen ilgili meselede Tûsî'ye katıldığını belirtmiştir. Katılmadığı hususların tümünde eleştirisini ve gerekçesini açıkça

¹⁴ Ebu'l-Alâ Alâaddin Muhammed b. Muhammed el-Bihîştî el-İsferâyînî, *Tefrîdü'l-itimâd fi şerhi Tecrîdi'l-itikâd*, (İngiltere: British Library EAP521/1/33, t.y.), 15.

¹⁵ Ağa Büzürk, *ez-Zerîa*, 3: 353, 354.

¹⁶ Advânî, “Mukaddime”, 1: 116.

¹⁷ Bihîştî, *Tefrîdü'l-itimâd*, 478.

yazmıştır. Bazı yerlerde “şeyhim allâme ... dedi” diyerek hocası İsfehânî'nin şerhinden de alıntılar yapmıştır. Bazı meselelerde hocasının görüşüne katıldığını belirtmek için İsfehânî'nin “bu konuda doğru olan şudur...” diyerek kendi görüşünü aktardığı yerleri alıntılanmıştır. Hocasına katılmadığı hususlarda ise onun görüşünü aktardıktan sonra açıkça eleştirmiştir.

Bâbertî'nin şerhi henüz el yazması halindedir. Bulabildiğimiz tek nüshası Nûruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi 34 Nk 2160 numarada kayıtlıdır. “Hâşiyetü alâ şerhi Tecrîdi'l-akâid” ismiyle kaydedilmiştir. Fakat eser haşiye değil şerhtir. Muhtemelen kaydı yapanlar Bâbertî'nin hocasından yaptığı alıntılardan dolayı haşiye olarak kaydetmişlerdir. Öncelikle Bâbertî'nin hocasından yaptığı alıntılar fazla bir yekûn tutmamaktadır. Tamamı bir veya iki sayfa civarındadır. Neredeyse beş yüz sayfalık bir eser içinde birkaç sayfa alıntı o eserin haşiye niteliğinde sayılması için yeterli değildir. İkinci olarak da Bâbertî hocasının sözlerini açıklamamakta sadece ilgili konularda alıntılanmaktadır. Dolayısıyla eserin bu isimle kaydedilmesi doğru değildir. Ayrıca eserin başlığı müstensih tarafından “Şerhu't-Tecrîd li'ş-Şeyh Ekmeleddîn olarak yazılmıştır. Aşlıkta açıkça “şerh” ifadesi geçerken eseri haşiye olarak kaydetmek hatalıdır. Eser h. 1011 yılında Bağdat'ta İbrahim b. Şahin Bey tarafından 165 varak olarak istinsah edilmiştir.

Şerhin mukaddimesinde Bâbertî şerhle ilgili şunları söylemiştir:

İlim tahsilinde bulunan bir grup Tecrîd'i müzakere edebilmek için benden onun kapalılığını gideren ve müşküllerini açıklayan bir kitap yazarak onu izah etmemi istediler. Bende Allah Teâlâ'ya istiharede bulduktan sonra taleplerini kabul ettim ve Allah Teâlâ'nın yardımıyla, O'ndan amacıma ulaşmada bana destek olmasını, hatalardan ve aşırılıklardan beni muhafaza etmesini niyaz ederek (bu kitabı) yazdım.¹⁸

Bâbertî mukaddimede eserin adından bahsetmemiştir. Bu nedenle *Şerhu't-Tecrîd* olarak anılmaktadır. Yine mukaddimede eserin Bâbertî'ye ait olduğuna dair bir bilgi de yoktur. Bu durum eserin ona aidiyeti hususunda şüphe uyandırsa da kitabın ilerleyen sayfalarında Bâbertî'ye aidiyeti kesin olan *Şerhu'l-Maksad* isimli esere “biz bunları *Şerhu'l-Maksad*'da detaylı olarak anlattık” diyerek atıf yapılması eserin Bâbertî'ye ait olduğunu ispatlamaktadır.

¹⁸ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *Şerhu't-Tecrîdi'l-akâid* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 2160), 2b.

F.6. eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîdi'l-keîâm

Hillî ve İsfehânî'nin şerhlerinden sonra en meşhur üçüncü şerh olma özelliğini taşıyan bu şerh Ali Kuşçu tarafından yazılmıştır. Osmanlı döneminde üzerinde çokça durulan ve pek çok âlim tarafından itibar gören bir eser olmuştur. Devvânî gibi önemli âlimler bu şerhe haşiye yazarak onun ilmi değerini göstermişlerdir.

Ali Kuşçu şerhini yazarken ismini zikrederek ya da zikretmeden diğer *Tecrîd* şerhlerine ve önemli kelimeler kitaplarına müracaat etmiştir. *Keşfü'l-murâd*, *Tesdîdü'l-kavâid*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mekâsîd* bu eserler arasındadır.¹⁹ Kuşçu bu eserlerden faydalanırken bazen metni olduğu alıntılanmakta, bazen de üzerinde değişiklikler yaparak aktarmaktadır.²⁰

Çalışmamızda şerhin İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Kütüphanesi'nde ve Harvard Koleji Kütüphanesinde bulunan yazma nüshaları kullandık. Atıflarda İngiltere'de bulunan nüshaya parantez içinde "İng." yazılarak işaret edilmiş, İstanbul'daki nüsha için herhangi bir belirteç kullanılmamıştır. Şerhin ilk iki bölümü hariç güzel bir tahkiki ve değerlendirmesi Mehmet Fatih Soysal tarafından doktora tezi olarak yapılmıştır. Şerhe dair daha detaylı bilgiler bu tezden edinilebilir.

F.7. Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-keîâm

Şevâriku'l-ilhâm, İranlı Şii âlim Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn el-Lâhîcî tarafından yazılan ve Şii *Tecrîdü'l-itikâd* şerhi geleneği içinde önemli bir yer tuttuğunu düşündüğümüz şerhtir. Çünkü *Tecrîd* şerh geleneği Sünnî dünyadaki kadar Şii dünyada temayüz edebilmiş değildir. Hillî'den sonra Lâhîcî'ye kadar ciddi bir şerhe rastlayamıyoruz. Bu durum *Şevâriku'l-ilhâm*'ı Sünnî şerhlerin süzgecinden geçtikten sonra ortaya çıkan Şii şerh olması sebebiyle bir kat daha değerli kılmaktadır.

Hacimli bir eser olan *Şevâriku'l-ilhâm* sadece *Tecrîd* şerhinden ibaret değildir. Lâhîcî meselelerin kelam ve felsefe içindeki yerlerine ve önemli âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Böylece onun ilmi yetkinliği eserinde tebarüz etmiştir. Ne yazık ki *Şevâriku'l-ilhâm* umûr-ı âmme, cevher-araz ve ilahiyat bölümleriyle sınırlıdır. Lâhîcî *Tecrîd*'in son üç bölümü olan nübüvvet, imamet ve meâdın şerhini yapmamıştır. Eserde neden böyle yaptığına dair bir açıklama yoktur. *Tecrîd*'in önemine binaen onun şerhini

¹⁹ bk. Mehmet Fatih Soysal, "Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlahiyat Meselelerinin Tahlihi", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 30-35.

²⁰ Soysal, "Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlahiyat Meselelerinin Tahlihi", 37.

yaptığı ve kitabın adını *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keâm* koyduğunu söylemiştir.²¹



²¹ Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn el-Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keâm*, thk: Esed Ali Zâde (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdik, 2009) 1: 39.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLAHİYYÂT

1.1. ALLAH TEÂLÂ'NİN VARLIĞI

İlahiyyât, nübüvvet ve meâd bahislerine girişin anahtarı niteliğinde olan ispat-ı vacip meselesi *Tecrîdü'l-îtikâd*'ın ilahiyyat bölümlerinin başladığı üçüncü bölümün ilk meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Tanrı'nın var olduğunun ispatlanması ilahiyyatta asıldır.²² Bu meseleden önce gelen umûr-ı âimme ve varlık meselelerinin tartışılmasının, cevher ve arazın hudûsunun ispatının, devr ve teselsülün iptali vb. konulara yer verilmesinin sebebi bir Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra Tanrı'nın sıfatları ve filleri, nübüvvet, meâd vb. konuların ele alınabilmesi için de yine bir Tanrı'nın varlığının ispatlanması gerekir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının ispatı öncelikli meseledir.

İslam düşünce geleneğinde ispat-ı vacip hususundaki teoriler iki delil üzerine kuruludur. Birincisi, mütekaddim kelimcilerin ortaya atıp kullandığı, kozmolojik bir delil olan *hudûs* delili; ikincisi, filozofların başvurduğu ontolojik bir delil olan *imkân* delilidir.

Tezlerden birincisi olan *hudûs* nazariyesi âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğundan yola çıkarak hâdis olmayan ve hâdisleri var eden bir varlığın var olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır. *Hudûs* nazariyesini şöyle özetleyebiliriz: Âlemi oluşturan cevher ve arazlar hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi vardır. O halde âlemin de bir muhdisi vardır ve o da Allah Teâlâ'dır.²³ Bu delil üç önerme üzerine bina edilmiştir:

1. Cevher ve arazlar hâdistir,
2. Her hâdisin bir muhdisi vardır,
3. Cevher ve arazlardan oluşan âlemin de bir muhdisi vardır.

Hudûs delilinin tutarlı olabilmesi için öncelikle yukarıdaki üç önermenin teker teker ispat edilmesi gerekmektedir. Kelamcılar birinci önermeyi şöyle ispat etmişlerdir: Hiçbir cisim hâdislerden hâli değildir; zira bir cisim ya hareketlidir ya da sakindir.

²² Hasan b. Yusuf b. Ali b. el-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tegrîdü'l-İtikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-îlâmî, ty.), 259; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 923; Bâbertî, *Şerhu't-Tegrîd*, 123b.

²³ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl* (Beyrut: Dâru'z-zehâin, 2015), 1: 399; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam* (İstanbul: Âsitâne, 1923), 2: 11.

Hareket ve sükûn arazdır ve hâdistir. Hâdislerden hâli olmayan her şey hâdistir. O halde cisimler de hâdistir.²⁴

İkinci önerme olan “her hâdisin bir muhdisi vardır” önermesi kelamcılar nezdinde bedihidir. Nitekim onlar “her hâdisin bir muhdisi vardır” önermesinin delile ihtiyaç duymayan bedihi bir bilgi olduğunu söylemişlerdir. Çünkü karşısında bir bina olduğunu gören herkes onun bir banisinin olduğuna hükmeder. Dolayısıyla âlemin de bir muhdisi vardır.²⁵

Üçüncü önermeye gelince; her hâdisin bir muhdisi olduğuna ve âlem de hadislerden oluştuğuna göre âlemin de bir muhdisi vardır.²⁶

Zikredilen bu üç önermeden birincisi yine kendi içinde bazı kanıtlamalara ihtiyaç duymaktadır. Bir cismin hadislerden neden hâlî olmadığını ispatlanması gibi iç ispatlar bu önermenin doğruluğunu kanıtlamak için gereklidir. İkinci önermede her hadisin bir muhdisinin olduğunun bedihi olarak bilindiğine dair itirazlar vardır. Dolayısıyla bedihi olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Ayrıca hudûs delilinin sonunda elde edilen âlemin bir mudisinin olduğu sonucunun ortaya çıkması kadim bir yaratıcının ispatı hususunda yeterli değildir. Çünkü bu muhdisin şu üçünden biri olması kaçınılmazdır:

1. Âlemin kendisi,
2. Âlemin bir cüzü,
3. Âlemin dışında bir şey.²⁷

Görüldüğü üzere hudûs delili iç içe geçmiş ve kanıtlanmayı gerektiren pek çok önermeyi barındırmaktadır. Hudûs delilinin ispat edilmesi gereken birçok alt önermesinin olması müteahhir kelamcılar nezdinde imkân delilinin daha fazla itibar görmesini sağlamış ve Şehristânî’den (ö. 548/1153) itibaren imkân delili ispat-ı vacipte kelamcılar tarafından da kullanılmaya başlamıştır.²⁸

²⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Meâlimu usûli’-d-dîn* (Kuveyt: Dâru’z-ziyâ, 2012), 51; Ebû Ca’fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Risâletü fî kavâidi’-l-akâid* (Lübnan: Dâru’l-garbe, 1992), 30.

²⁵ Ebû Ca’fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal* (Beyrut: Dâru’l-edvâ, 1985), 242; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* (İstanbul: TÜYEK, 2015), 3: 10. Râzî *Meâlimu usûli’-d-din* adlı eserinde bu kaziyenin bedihi olduğunu söylemişse de *Metâlibü’l-âliyye* isimli eserinde kelamcıların bu kaziyenin bedihi olmadığını söylediklerini aktarır. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Metâlibü’l-âliyye min ilmi’l-ilâhiyye* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1999), 1: 39.

²⁶ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahrüddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2011), 3: 9.

²⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal* (Telhîsü’l-muhassal içinde) (Beyrut: Dâru’l-edvâ, 1985), 246.

²⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 471-498.

Hudûs delilinden imkân deliline geçişin sebebinin Fahreddîn Râzî *Meâlimu usûli'd-dîn* isimli eserinde açıklamaktadır. Fahreddîn Râzî'ye göre ispat-ı vacipte kullanılan hudûs delili için şöyle bir itiraz öne sürülebilir: “Cisimlerin/âlemin muhdisi neden zatı sebebiyle mümkün bir varlık olmasın?” Bu itiraz, hudûs delilinde zaten pek çok önermeyi ispat ettikten sonra bir de devr ve teselsülün iptalini ispat etmeyi gerektirir ki bütün bunlara aslında hiç gerek yoktur. İmkân delili bunu zaten daha en başından yapmış ve hudûs deliline yöneltilebilecek pek çok eleştiriyi baştan bertaraf etmiştir.²⁹

Lâhicî, Tûsî'nin imkân delilini seçmesinin nedenini belirtirken Râzî'nin neden imkân delilinin kullanılmasını gerektirdiğine dair görüşünü biraz daha açık biçimde dile getirmiştir. Ona göre hudûs delili kusurludur. Çünkü delil hâdis olmayan muhdisin illete ihtiyaç duymayan kadim bir mümkün varlık olmasına imkân tanımaktadır. Yani hudûs delili muhdisin kadim bir mümkün varlık olmadığını ispatlayamamaktadır. Delil teselsülü ortadan kaldırmakta ancak zatiyla zorunlu bir varlığın var olduğunu ortaya koyamamaktadır.³⁰

Hillî şerhinde hudûs delilinin yukarıda ifade ettiğimiz sorunlarına atıf yaparak Tûsî'nin imkân delilini tercih ettiğini ifade etmiştir. Ona göre kelamcılar farklı bir yol izlemiş ve âlemin hâdis olduğunu, her hâdisin bir muhdisi ihtiyaç duyduğunu, bu muhdisin de kadim olması gerektiğini söylemişlerdir. Aksi takdirde devr veya teselsül meydana geleceğini belirtmişlerdir. Ancak Hillî bu yolun dolambaçlı olduğunu ve neticede diğer yolun yani imkân delilinin verdiği sonucu vereceğini, bu yüzden de Tûsî'nin hudûs delili yerine imkân delilini tercih ettiğini söylemiştir.³¹

Tûsî'nin İbn Sînâ takipçiliği imkan delilini tercih etmesinde sebep olarak gösterilebilir. Fakat ispat-ı vacip hususunda tercihinin imkân delilinden yana kullanılmasını sadece meşşâî geleneğin onun üzerindeki etkisine bağlamak zordur. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere âlimlere göre hudûs delilinin ek kanıtlamaları gerektirmesi, amaca giden yolu uzatması gibi sebepler dikkatleri hudûs delilinin ispatlamak zorunda kaldığı bazı temel hususları ön kabullerle aşan imkân deliline yönelmiştir.³²

İmkân delilinin amaca daha kısa yoldan ve daha az zahmetle ulaştırılması bazı bilgileri verili/bedihi/apriori olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Delilde

²⁹ Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 51.

³⁰ Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn el-Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecridi'l-keîâm* (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 2009), 5: 52.

³¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 259.

³² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 14.

varlığın bilgisi ve varlığı niteleyen vacip/zorunlu, mümkün, mümteni/inkânsız kavramlar bedihi olarak kabul edilmiştir ve bunlara dair bilginin elde edilmesi için herhangi bir çaba sarf edilmesine ihtiyaç yoktur.³³

Varlık vacip, mümkün veya mümteni olarak üçe ayrılmakta, bunlardan var olanlar ve var olması mümkün olanlar ise zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayrılmaktadır. Buraya kadar olan kısmı bedihi bilgilerden oluşmakta ve elde etmek için bir çaba gerektirmemektedir. Bundan sonra delilin örgüsü kısaca şöyle oluşmaktadır: Varlığın, fiilen var olduğu hakkında şüphe yoktur. Bu varlık zorunlu veya mümkün olma şıklarından uzak olamaz. Eğer zorunluysa bu ulaşmak istediğimiz sonuçtur. Eğer mümkünse onun zaruri olarak mevcut bir müessiri vardır. Bu müessir, ya zorunlu veya mümkündür. Zorunluysa bu istediğimiz sonuçtur. Mümkünse onun için de bir müessir vardır. Mevcut olan bu müessir zorunluysa bu istediğimiz sonuçtur. Mümkünse onun için de bir müessir gereklidir ve bu müessirlerin mevcut zorunlu bir müessirde sona ermesi gerekir. Aksi halde devr veya teselsül olur ki, ikisi de muhaldir.³⁴

Tûsî bu delili *Tecrîd*'de şöyle zikretmiştir: “Varlık eğer zorunlu ise bu varmak istediğimiz sonuçtur. Zorunlu varlığa ulaşamadığı takdirde ortaya çıkacak olan devr ve teselsülün inkânsız olması O'nun varlığını gerekli kılar.”³⁵ Tûsî burada delili öz biçimde zikretmiş tafsilata girmemiştir. Delile dair geniş açıklamayı ise başka bir risalesinde şöyle yapmıştır:

Bir şey var olduğunda onu var eden bir zorunlu varlık olması gerekir. Çünkü zorunlu varlık olmasaydı bütün varlıklar ilkeye muhtaç mümkün varlıklar olurdu. Bu takdirde bütün ilkeler de mümkün olurdu. Bu durumda ya mümkünlerin ilkeye olan ihtiyacını kendi aralarındaki devr karşılardı ki bu muhaldir; zira bu bir şeyin kendini öncelemesini gerektirir ya da teselsül meydana gelirdi. Bu silsilede fertlerin kendisinden önce gelenlerin malulü (sonucu), kendisinden sonra gelenlerin illeti (nedeni) olması gerekir. Bu fertlerden birini esas aldığımızda onun sonsuza kadar devam eden ilkeleri vardır ve bu o fertten başlayarak sonsuza uzanan ilkesel illetler silsilesidir. Bu fert sonraki malul ve kendi illeti itibariyle yine malul olur. Bu illetler silsilesinde bu fertten başlayan maluller silsilesi sonsuza kadar devam eder. Neticede bu fertlerden oluşan, başlangıcı aynı olan ve sonsuza devam eden iki silsile meydana gelir. Ancak illetler silsilesinin sonsuza devam eden miktar açısından maluller silsilesinden bir fazla olması gerekir ki bu durum sonsuz olanda fazlalık ve eksiklik olmasını gerektirir; fakat bu muhaldir. O halde bu iki silsilenin sonsuza devam

³³ Bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan* (İstanbul: Klasik, 2016), 21-33.

³⁴ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 923,924. Alâeddin Ali b. Muhammed Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîdi'l-kelâm* (İngiltere: Harvard Koleji Kütüphanesi, OL22800.10.5F), 177b.

³⁵ Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd* (Mısır: Dâru'l-marifeti'l-câmia, 1996), 115.

*etmesi imkânsızdır. Netice olarak iki silsile de sonludur ve teselsül muhaldir. Devr ve teselsülün muhal olduğu ortaya çıktığında varlığın tamamının mümkünlerden oluşmasının imkânsız olduğu da ortaya çıkar.*³⁶

Delilin açıklamasından da anlaşılacağı üzere delilde iki husus öne çıkmaktadır: Devr ve teselsül. Ontolojik açıdan muhal olan bu kavramlar “imkân delili”nin bel kemiğini oluşturmakta, delil bu iki kavramın imkânsızlığı üzerine bina edilmektedir. Bir şeyin kendi varlığının hem sebebi hem de müsebbebi olması anlamına gelen devr ve bir şeyin sebebinin başka bir şeyin sebebi olması ve bu halin sonsuza kadar devam etmesi anlamına gelen teselsülün ontolojik açıdan imkânsız olması delilin mümkün varlığın varlığının zorunlu varlığa bağlanmasını kanıtlamasını sağlamaktadır.

İmkân delili Tûsî’ye göre burhan-ı limmidir. Yani tümel bir kavramdan yani “varlık”tan yola çıkarak metafizik bir kavramı yani “Zorunlu Varlık”ı ispat etmektedir. “Onun hak olduğu kendilerine iyice belli olana kadar ayetlerimizi ufuklarda ve onlara kendi nefislerinde göstereceğiz. Her şeye şahit olan rabbın yetmez mi?”³⁷ ayeti buna delildir. Varlığa bütün özelliklerinden sarf-ı nazar ederek sadece varlık olması bakımından bakmak yani tûmdengelim metodunu kullanmak filozoflara³⁸ ve Tûsî şarihlerinden Bihîştî’ye göre ispat-ı vacip konusunda en güvenilir yoldur. Zira diğer yolların kullanılması yani tümevarım metoduyla duyusal varlıkları ispat-ı vacipte delil olarak kullanmak yakîne/kesin bilgiye ulaştırmayabilir. Nitekim yukarıda zikredilen Fussilet suresi 53. ayet-i kerimede “ayetlerimizi ufuklarda ve onlara kendi nefislerinde göstereceğiz” sözleriyle duyusal varlıklarla Allah Teâlâ’nın varlığına delil getirmeye işaret edilmiştir.

Ayetin ikinci kısmında gelen “Allah şahit olarak sana yetmez mi?” ilahi hitabında ise duyusal varlıkların delil olmasının bir noktaya kadar ikna edici ve belli bir kısım insanlar yani ilmi bakımdan belirli bir seviyenin altında olanlar için olduğuna, asıl yapılması gerekenin yaratıcıdan yani küllî olandan yola çıkılarak cüzî olana varılması, tümelin tikele delil getirilmesi gerektiğine işaret vardır.³⁹

Şerhlerde Tûsî’nin imkân delilini kullanmasına ve imkân delilinin bizzat kendisine dair herhangi bir eleştiri yapılmamıştır. Bu, delilin artık kelam geleneğinde yerleştiğini ve kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Ancak şarihler arasında Bâbertî’nin

³⁶ Ebû Ca’fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *İsbâtü’l-Vâhidi’l-Evvel* (Telhîsü’l-Muhassal içinde) (Beyrut: Dâru’l-edvâ, 1985), 475,476.

³⁷ Fussilet, 41/53.

³⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 14.

³⁹ Ebu’l-Alâ Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyîni el-Bihîştî, *Tefrîdü’l-İtimâd fi Şerhi Tecrîdi’l-İtikâd* (British Library, EAP521/1/33, <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP521-1-33>), 323.

kullandığı kavramlar üzerinden Tûsî'ye bir eleştirisi olmuştur. Nitekim Tûsî meseleye “birinci fasıl O'nun vücudu hakkındadır” sözleriyle başlamış, ancak meselenin sonunda “vacipse bu varmak istediğimiz sonuçtur” diyerek vücut yerine vacip kavramını kullanmıştır. Bâbertî de itirazını bu noktada yöneltmiş ve şöyle demiştir: “İlk faslın O'nun vücudu hakkında olduğunu söyledi, mevcut ve O'nun vücubu hakkında değil. Ancak vücub bu meselede vücutla eş anlamlı olarak kullanıldığı için onun yerine kullanmaktan çekinmemiştir.”⁴⁰

Öncelikle Bâbertî'nin bu eleştirisinde haklı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Tûsî'nin meselenin başında maksadının Allah Teâlâ'nın varlığını yani vücudunu ispat etmek olduğunu söylediği doğrudur. Fakat imkân delili adında da anlaşılacağı üzere varlığın vacip mi mümkün mü olduğunu ispat etmeye yöneliktir. Böylelikle vücubu veya imkânı ispat edilen varlığın her daim var olmak zorunda olduğu veya yokluğunun da mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlarken de ilk olarak vücubiyetinin ispatlanması gereklidir. Zira vacib olanın varlığı zorunludur. Dolayısıyla Tûsî öncelikle Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu olduğunu ispat ederek yokluğunun imkânını ortadan kaldırmıştır. Bu sebeple vücub kelimesini kullanmıştır.

İkinci olarak da terminolojinin zaman içinde kullanımında kolaylığı sağlamak için kısaltıldığı görülmektedir. Kelam eserleri incelendiğinde terminolojide mesela “Vâcibü'l-vücut” yerine “el-Vâcib”, “el-mevcûdâtü'l-mümkinât” yerine sadece “el-mümkinât” gibi kullanımların zaman içerisinde yaygınlaştığı anlaşılabacaktır.

⁴⁰ Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, 123b.

1.2. ALLAH TEÂLÂ'NIN SIFATLARI

1.2.1. Kudret Sıfatı

Sıfatların varlığı ve bunların Allah'a nispeti konusunda yapılan tartışmalar İslam düşünce geleneğinde önemli bir yer tutmuştur. Kelamcılar ve filozoflar da bu tartışmaların tarafları arasında yer almaktadır. Kudret sıfatı sıfatlar üzerinde yapılan bu tartışmanın en önemli konularından biridir. Allah Teâlâ'nın kâdir olduğu herkes tarafından kabul edilmesine rağmen nasıl bir kâdir olduğunun tanımlanmasında, kudretinin nelere taalluk ettiğinin açıklanmasında kelamcılarla filozoflar arasındaki görüş farklılıkları tartışmalara yol açmaktadır.

Kelamcılar açısından kudret, fiili yapma veya fiili terk etme imkânıdır. Dolayısıyla kâdir kelimesi kendisinden fiil sadır olması veya olmaması mümkün olan anlamına gelmektedir.⁴¹ Tûsî de kudreti hemen hemen aynı şekilde, kâdir (güç yetiren) üzerinden tanımlamıştır. Ona göre de kâdir kendisinden fiil sadır olması ve olmaması mümkün olandır. Bu imkân da kudrettir.⁴²

Filozofların kâdir tanımı biraz daha farklıdır. Onlara göre kâdir, iradesine muvafık olarak kendisinden fiil sadır olandır. O dilediğinde fiil yapar dilemediğinde fiil yapmaz.⁴³ İbn Sînâ'ya ait olan bu tanımda bir detay dikkat çekmektedir. Ona göre kâdir fiili dilediğinde yapmakta fakat fiili yapmamak için ortaya bir irade koymamaktadır. Kelamcıların kâdir anlayışından farkı fiili terk etmenin kâdirin meşietinde olmamasıdır. Kelamcılar kâdirin yaptığı her fiili ve yapmadığı her fiili onun iradesine bağlamaktadır. Nitekim ayanda fiili terk etmek de bir iradenin neticesidir. İbn Sînâ ise bu irade ve meşietin aynı olduğunu söylemekte ve meşietin olmamasını iradenin olmaması olarak görmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla kâdir istemediği bir şey için irade göstermemiş olmaktadır.

Kudretin tanımlanmasından sonra Allah Teâlâ'nın kudret sıfatına sahip olduğunun ispatlanması âlimlerin önceliği olmuştur. Çünkü Tanrı denilince akla ilk gelen onun güçlü olduğudur. Ontolojik bakımından nasıl bir tanrı tasavvur edilirse edilsin o tanrının en az bir yönüyle insanlardan üstün olduğu düşünülmüştür. Bu yön de genellikle Tanrı'nın insanların kapasitelerini aşan işleri kolayca yapabilmesini sağlayan kudretidir.

⁴¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 3: 66.

⁴² Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 269.

⁴³ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, "er-Risâletü'l-arşîyye fi tevhidihî Teâlâ ve sıfâtihî", *Mecmûu resâili's-Şeyhi'r-reîs* (Haydarâbâd: Meârifü'l-Osmâniyye, h. 1353), 41.

⁴⁴ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-arşîyye", 41.

Bu sebeple ilk ispat edilmesi gereken sıfat kudrettir. İlim sıfatına da aynı oranda önem atfedilse de kudret hep bir adım önde olmuştur. Çünkü Tanrı öncelikle yapıp ettikleriyle tanınmaktadır. O'nun dış dünyadaki fiilleri kudretinin birer göstergesi olmuştur. İnsanın idrakine konu olan ilk şey de O'nun dış dünyadaki fiilleridir. Âlem Tanrı'nın bir fiilidir ve insan alemleri müşahede ettiğinde Tanrı'nın kudretine de şahit olur.

Allah Teâlâ'nın âlem üzerinde müessir olduğu ittifak edilen hususlardandır. Bu müessiriyet ya imkân yoluyla ki bu halde müessir “kâdir-i muhtar” olur ya da vücut yoluyla ki bu durumda da müessir “mûcip bizzat” olur.⁴⁵ Filozoflarla kelamcılar arasındaki farklılık bu noktada ortaya çıkmaktadır: Âlemin ortaya çıkışı/yaratılması Allah için bir zorunluluk mu yoksa tercihe dayalı bir durum mudur?

Kudrete yüklenen mana iki ekol arasındaki vücut ve imkân tartışmasının çıkış noktasıdır. Kudretin Allah Teâlâ'nın bir fiili yapma veya yapmama imkânına sahip olması manasında kullanılması, kelamcılarla filozoflar arasında tartışma konusudur. Bununla birlikte kudretin Allah Teâlâ'nın zatına nispetle bir fiili yapması veya yapmamasının mümkün olması ya da Allah Teâlâ'nın dilediğinde fiil yapıp dilemediğinde yapmayacağı⁴⁶ anlamında kullanılmasında iki ekol arasında ittifak vardır.⁴⁷ Burada bir parantez açmak yerinde olacaktır. İki yaklaşımın de ittifak halinde olduğu “Allah dilediğinde yapar dilemediğinde yapmaz” cümlesi Allah Teâlâ'nın kâdir oluşunun yani kudret sıfatının kelamcılar ve filozoflar tarafından pek de müstakil bir sıfat olarak düşünülmediğine işaret etmektedir. Nitekim cümlenin “dilediğinde yapar dilemediğinde yapmaz” şeklinde kurulması fiilin meydana gelmesi için iradenin varlığını yani kudretle bitişmesini zorunlu görmektedir. Cümlenin “dilediğinde yapar dilemediğinde yapmaz” şeklinde kurulması halinde iradenin yokluğa taalluku ortaya çıkar ki bu başka problemlere sebep olur. Aşağıda da işaret edileceği üzere iki ekol arasındaki ihtilaf zaten fiilin meydana gelişinde irade ve kudretin birlikteliği hakkında değildir. İhtilaf, irade ve kudretin birlikteliğinin fiili zorunlu olarak gerektirip gerektirmeyeceği konusundadır.

Kelamcılara göre Allah Teâlâ kâdir-i muhtardır. Her şeyi yapabilme gücüne sahip olmasının yanı sıra istediği şeyi istediği anda yapma ve yapmama özgürlüğüne de sahiptir. Herhangi bir şeyi yapmak veya yapmamak O'nun zatının gereği değildir.⁴⁸

⁴⁵ Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 63.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 155.

⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 84; Lâhicî, *Şevariku'l-ilhâm*, 5: 80.

⁴⁸ Cürcânî, 3: 83; Lâhicî, *Şevariku'l-ilhâm*, 5: 80.

O’ndan fiil sadır olması mümkündür ve O’ndan fiil sadır olmasının mümkün olması O’nun kâdir olduğuna delalet eder.⁴⁹

“Kâdir” kelimesiyle kastedilen, tesir etmeyi veya etmemeyi seçmesi imkânsız olmayan müessirdir.⁵⁰ Âlemin bir müessire ihtiyacı olduğu kesindir. Bu müessir ya sadır olmaması imkânsız olduğu halde kendisinden eser sadır olandır ya da sadır olmaması mümkün olduğu halde kendisinden eser sadır olandır. Sadır olması imkânsız olduğu halde kendisinden eser sadır olandır, şeklindeki görüşü batıldır. Zira bu durumda eserin müessirden geri kalması mümkün olacağı için eserin de kadim olması gerekir. Ancak Allah’tan başka kadim bir varlığın mevcudiyeti kabul edilemez. O halde eser hâdistir ve kâdir-i muhtar tarafından yaratılmıştır.⁵¹

Filozoflar ise âlemin Allah Teâlâ’ya nispeti hususunda kelamcılardan farklı bir görüş benimseyerek O’nun âlemin illeti olduğunu, tam illet olduğunu ve bu illiyetin zorunlu sonucu olarak âlemin meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla filozoflara göre Allah Teâlâ’nın âleme tesiri icap yoluyla yani zorunlu olarak mevcuttur. Bu konuda güneşin ışık yaymasını örnek göstermişlerdir. Güneş nasıl zorunlu olarak zatı sebebiyle ışık yayıyorsa Allah Teâlâ da âleme öylece zorunlu olarak tesir etmiştir.⁵²

Allah Teâlâ’nın kudret sıfatı ve kâdir olması konusunda kelamcıların görüşünü benimseyen Nasîruddîn Tûsî âlemin varlığa gelmesinin yokluğundan sonra olmasının Allah Teâlâ’nın âlem üzerindeki tesirinin icap yoluyla olmadığına delalet ettiğini söylemiştir.⁵³ Bu sözyle o filozofların Allah Teâlâ’nın âlemi var etme hususunda mücip olduğu görüşlerine karşı çıkmış ve Allah Teâlâ’nın kâdir-i muhtar olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Tûsî’ye göre Allah Teâlâ iki şeyden birini diğerine tercih edeceği zaman, kudret sıfatına iradenin varlığı veya yokluğu bitişir ve böylece kâdir-i muhtar olur.⁵⁴ Hillî, Tûsî’nin delilini şöyle açıklamıştır:

Allah Teâlâ kâdiridir. Daha önce açıkladığımız üzere âlem hâdistir. Âlemin müessiri mucip olursa ya müessirin kendisi de hâdistir ya da bizim hâdis olduğunu söylediklerimiz yani âlem kadimdir. Müessirin hâdis olması ve âlemin kadim olması batıldır. Buradaki mülazemet

⁴⁹ Ebu’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu’l-usûli’l-hamse* (İstanbul: TÜYEK, 2013), 1: 244.

⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, 1: 443.

⁵¹ Râzî, *el-Muhassal*, 269.

⁵² Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbü’l-necât* (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, 1982), 288; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 925,926; Ali Kuşçu; *eş-Şerhu’l-cedid*, 157b; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 107; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ, 1998), 220.

⁵³ Tûsî, *Tecrîdü’l-itikâd*, 117.

⁵⁴ Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, 269.

(fikri çıkarım) şu şekildedir: Mûcip olan müessirin eserinin geride kalması/varlığa gelmesinin zamanının ertelenmesi imkânsızdır. Buna göre ya eserin kadim olması gerekir ki onun hâdis olduğunu söylemiştik ya da müessirin hâdis olması gerekir ki bu durumda da teselsül meydana gelir. (Âlemin kâdimi ve teselsül batıl olduğuna göre) âlemin müessirinin kâdir-i muhtar olduğu ortaya çıkmıştır.⁵⁵

Allah Teâlâ'nın âleme olan tesirinin icap yoluyla olmadığına dair daha detaylı açıklamayı İsfehânî ve Bâbertî'de bulabiliriz. Onlara göre Allah Teâlâ'nın âlem üzerindeki etkisi icap yoluyla olsaydı âlemin de kadim olması gerekirdi. Çünkü tesirin icapla olması âlemin varlığının ya herhangi bir şarta ya da kadim bir şarta bağlı olmasını gerektirirdi. Her iki durumda da âlemin kadim olması gerekir. Zira malûl illetinden geri kalamaz. Veyahut da hâdis bir şarta bağlı olurdu ki bu da batıldır. Çünkü bu durumda da âlemin ancak bir kısmı âlem olurdu, bu ise çelişkidir. Böylece Allah Teâlâ'nın âlemin icadındaki tesirinin icapla olmasının âlemin kâdimini gerektirdiği ispatlanmış olur. Lâzımın yani âlemin kadim oluşunun nefyi melzûmu yani âlemin icadının icapla olmasını nefyeder. Birbiriyle çelişen iki durumdan biri olan -ki açıklandığı üzere âlem hâdistir- âlemin varlığının yokluğundan sonra olması diğerini yani Allah Teâlâ'nın âleme tesirinin icapla olmasını nefyeder. Bu nefyedildiğinde ise O'nun yokluğa kâdir olması ikisi arasında vasıta olduğu anlamına gelir. Çünkü fiilin suduru ya mümkün olduğu halde O'ndan sâdir olmaz ya da imkânsız olduğu için sâdir olmaz. Birincisine göre âlemin müessiri kâdir, ikincisine göre ise mûcip olur.⁵⁶

Fahreddîn Râzî *Kitâbü'l-erbaîn*'de konuyla ilgili şöyle bir delil ileri sürer: “Her mümkün kendi varlığını yokluğuna tercih edecek bir müessire ihtiyaç duyar. Bu müessirin o mümkününe tesirinin mümkünün varlık halindeyken olması düşünülemez. Zira var olanı var etmek bedihi olarak muhaldir. O halde müessirin mümkününe tesiri mümkün yok iken ya da varlığı meydana gelirken başlangıçta olur.”⁵⁷ Fakat Lâhicî bu delile itiraz eder ve delilin zayıf olduğunu söyler. Ona göre bu delil müessirin mahza yokluğa tesir ettiğini ortaya koymakla iki nâkızı bir araya getirmektedir. Bu nedenle Tûsî bu delili kullanmamış hatta ondan hiç bahsetmemiştir.⁵⁸

Tûsî'nin Allah Teâlâ'nın kâdir-i muhtar olduğuna dair görüşü benimsediği belirtildikten sonra değinilmesi gereken bir diğer önemli husus, aynı zamanda bir İbn Sînâ

⁵⁵ Hıllî, *Keşfü'l-murâd*, 259.

⁵⁶ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 926. Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, 123b.

⁵⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kitâbü'l-erbeîn fi usuli'd-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 1: 53.

⁵⁸ Lâhicî, *Şevariku'l-ilhâm*, 5: 89.

takipçisi olarak bilinen Tûsî'nin neden bu konuda filozofların görüşünü tercih etmediğidir.

Tûsî'ye göre kelamcılarla filozoflar arasında Allah Teâlâ'nın kudret ve irade sahibi olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Zira filozoflar Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara sahip olduğunu inkâr etmemektedir. Aradaki ihtilaf şudur: Fiil, kudret ve iradenin varlığına mukarin olarak onlarla beraber mi hâsıl olur yoksa daha sonra mı hâsıl olur?⁵⁹ Soruyu daha da açmak gerekirse; kudret ve irade sıfatının bulunması fiili zorunlu kılar mı yoksa bu sıfatlar bulunduğu halde fiil sadır olmayabilir mi? Filozoflara göre kudret ve iradenin bulunması fiilin kendiliğinde ortaya çıkmasını gerektirir. İlliyyet ilkesine bağlı olarak eksik olmayan kudret ve irade tam illet konumundadır. Tam illetin bulunduğu yerde fiilin ortaya çıkmaması mümkün değildir. Böyle bir soruya Tûsî'nin verdiği cevap ise açıktır; fiilin ortaya çıkabilmesi için iradenin kudrete bitişmesi gerekir.⁶⁰ Yani bu iki sıfatın bulunması fiilin ortaya çıkması için yeterli değildir. Kudret ve iradenin ihtiyar tarafından birbirine bağlanması gerekmektedir. Buna göre Tûsî filozoflardan ayrılarak fiilin kudret ve irade sıfatlarına mukarin olduğunu ve onlarla beraber bulunduğunu kabul etmemektedir.

Âlemin müessirinin kâdir-i muhtar olduğu ispat edildikten sonra delile yönelik öne sürülen bazı itirazlara değinilmiştir. Tûsî “vasıta akıl dışıdır” diyerek bu itirazlardan birine işaret etmiştir. İtirazın detayları şöyledir: “Âlemin müessirinin kâdir-i muhtar olduğuna dair öne sürülen delil, müessirin kâdir-i muhtar olduğunu ispat eder fakat Zorunlu Varlık'ın kâdir-i muhtar olduğuna delalet etmez. Zorunlu Varlık'ın âleme ihtiyarıyla tesir eden bir malulünün olması mümkündür.”⁶¹ İtirazı açıklamak gerekirse; Zorunlu Varlık'ın kâdir-i muhtar olduğuna dair öne sürülen delil, O'nun mûcip bizzat olmadığını ispatlamaz. Zira O'nun ile âlem arasında âleme kudret ve ihtiyarıyla tesir eden bir vasıtanın O'nun malulü olarak var olması muhtemeldir. Yani Allah Teâlâ'nın değil icat ettiği vasıtanın kâdir-i muhtar olması mümkündür.

Delile yapılan bu itiraz filozofların sudur nazariyesine işaret etmektedir. Nitekim sudur nazariyesine göre ilk illetten sadır olan akıllar ilk illetle diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi sağlamaktadır. Tûsî böyle bir ilişki ağını doğru bulmamakta, Zorunlu Varlık'la âlem arasında herhangi bir vasıtanın bulunmasını makul karşılamamaktadır. Bunun

⁵⁹ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 269.

⁶⁰ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 269.

⁶¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 259,260; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 927; Bâbertî, *Şerhu Tecdî'l-akâid*, 123b.

gerekçesini, şarihlerin ifadesiyle, Allah Teâlâ ile âlem arasında herhangi bir varlığın bulunmasının mümkün ve makul olmadığını söyleyerek izah etmiştir. Zaten yapılan âlem tanımı bunu baştan reddetmektedir. Allah Teâlâ'nın dışında kalan her şey anlamına gelen âlem, dışarıda Allah Teâlâ haricinde bir şey bırakmayacak şekilde ve mensuplarının tamamı mümkün ve hadis varlıklar olarak tanımlanmıştır.⁶² Hal böyle olunca arada kalmış bir varlığın ontik yapısının ya kadim olan Zorunlu Varlık'a ya da mümkün olan âleme benzemesi gerekirdi. Kadim varlığın tek olmasının zorunluluğu ortadayken bu vasitanın kadim olması imkânsızdır.⁶³ Vasita, kadim olmadığı takdirde hâdis olması gerekir. Hâdis olduğu zamanda âlemin bir parçası olur. Bu varlığın âlemin bir parçası olması ise âlemi var edenin onun bir cüzü olmasını gerektirir ki bu da devr olur. Devrin imkânsız olduğuna önceki konularda değinilmiştir.

Vasitanın imkânsızlığına dair şerhlerde yapılan açıklamalara ek olarak Bihiştî vasitanın varlığının hariçte makul olmadığını fakat zihinde ise mümkün olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Böylece dış dünyada var olması imkânsız olan vasitanın zihni bir varlık olarak var olmasının Allah Teâlâ'nın dışında kadim bir varlık bulunması anlamına gelip gelmediği gibi bir problem ortaya çıkmıştır. Fakat kelamcılar zihni varlığı kabul etmedikleri için sorun kendiliğinden ortadan kalkmaktadır.

Zikredilen delile karşı ikinci itiraz, kâdir tanımını üzerinden yapılmıştır. İtiraza göre müessirin bir fiili yapması veya yapmaması o fiili yapmak için gerekli şartları kendinde toplaması veya toplamamasıyla olur. Eğer şartları kendinde topluyorsa eser o müessirden zorunlu olarak sudur edecektir. Bunu engellemesine imkân yoktur. O halde müessir kâdir değildir. Eğer şartları toplamıyorsa eser sadır olmayacaktır ki bu durumda yine kâdir değildir. Bâbertî itirazı şöyle açıklar: "Kâdirin dilediğinde fiil yapan ve dilediğinde fiili terk eden olması muhaldir. Çünkü bir şeyin varlığında müessir olan -ister varlığa ister yokluğa ait olsun- müessiriyet konusunda kendisine gerekenleri toplamışsa fiil yapmayı terk etmek onun için imkânsız olur. Çünkü eserin tam müessirin ardından gelmemesi onun kâdir olmadığını gösterir. Eğer toplamamışsa tam müessir olmadığı için eseri varlığa getirmesinin imkânsız oluşu sebebiyle zorunlu olarak fiil yapması da imkânsız

⁶² Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 275.

⁶³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 260; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 123b; Lâhici, *Şevâriku'l-ilhâm*, 94; Mevlâ Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî, *el-Hâşiyetü alâ ilâhiyyâti 'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrid* (Yy: y.e.y., ty.), 39.

⁶⁴ Bihiştî, *Tefrîdü'l-itimâd*, 324.

olur ve yine kâdir olamaz. Müessirin kâdir olması imkânsız olunca zorunlu varlığın kâdir olması imkânsız olur, çünkü zorunlu varlık müessirdir.”⁶⁵

Müessirin, şartları kendinde toplaması, eserin ondan sâdir olması için zorunlu olsa da Tûsî’ye göre bu zorunluluk eserin sadır olmasını zorunlu kılmamaktadır. Eser için zorunluluk ve imkân iki ayrı bakış açısına/yöne dayanmaktadır.⁶⁶ Müessirin şartları yani kendisine kıyasla fiil yapmanın ve yapmamanın eşit olduğu kudreti ve fiili yapmayı ve yapmamayı tercih ettiren sebebi bir araya getirmesi fiili yapmayı zorunlu kılmakla birlikte yapmamayı da zorunlu kılmaktadır. Burada irade devreye girip kudretin tek başına mümkün kıldığı fiili yapmak ve yapmamak seçeneklerinden birisini kudrete bitiştikten sonra sebebe dayanarak zorunlu kılmaktadır.⁶⁷ Burada önemli olan yukarıda da belirtildiği üzere eserin bu bitişmeyle aynı anda mı yoksa sonra mı meydana geldiğidir. Tûsî ve kelamcılar sonradan meydana geldiğini söyleyerek zorunluluğun itibarî olduğunu iddia etmişlerdir.

Bâbertî, şartları toplamadığı takdirde müessirin fiil gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğu yönündeki iddiayı kabul etmemektedir. Şartları topladığında ortaya çıkan - yukarıda belirttiğimiz anlamda bir- zorunluluğun ortadan kalkması imkânsızlığı gerektirmemektedir. Zira varlığın üç formu vardır ki birisi de imkândır. Zorunluluğun olmadığı yerde imkânsızlık, imkânsızlığın olmadığı yerde zorunluluk olması gerekir gibi bir ilke söz konusu değildir. Bu sebeple şöyle denilir: Bir eserin ortaya çıkmasına dair sebepler toplanıp engeller ortadan kalkarsa o eser zorunlu olur. Sebeplerden hiçbiri toplanmayıp engellerden de hiçbiri kaldırılmazsa eser imkânsız olur. Sebepler toplanıp engeller kaldırılmazsa da eser mümkün olur. Eser mümkün haldeyken engeller kaldırılırsa zaten sebepleri toplamış olduğu için yine zorunlu olur.⁶⁸

Fiil için sebeplerin toplanması gerektiğine yönelik burada bir itiraz söz konusu olmuştur. İtiraz, fiilin sebepsiz meydana gelebileceği yönündedir. Örneğe göre aç olan bir kimse aralarında fark olmayan iki ekmekten birini diğerine, yine savaştan kaçan biri eşit iki yoldan birini diğerine sebepsiz olarak tercih etmektedir. Bu durum fiilin meydana çıkması için sebebe ihtiyaç duyulmadığını göstermektedir.

İsfelhânî ve Bâbertî bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: İhtiyar sahibi, fiili iradesine ve isteğine tabi olandır. Sebep tercih için yeterlidir. Aç kimse ve harpten kaçan

⁶⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 123a.

⁶⁶ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 117.

⁶⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 123a.

⁶⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 123a.

kimse birbirine eşit olan iki şeyden birini seçmemiş, amaçlarına yönelmişlerdir. Burada tercih ettirici bilinmemektedir. Bilmemek ise vakıanın yokluğunu gerektirmez.⁶⁹

Kudret konusunda yapılan bir diğer itiraz kâdirin yapabilirliğinin⁷⁰ hangi aşamada devreye girdiği ile ilgilidir. Yapabilirlik fiili yapma veya yapmama tercihlerinden birinin hâsıl olması anında ya da önce devreye girmektedir. Birincisi muhaldir; zira iki tercihten biri zorunlu diğeri imkânsızdır. Bu durumda yapabilirlikten söz edemeyiz. İkincisinde ise ortada henüz herhangi bir şey olmadığı için gelecekte olacak bir şeye kudretin etki etmesi, kudretin yokluğa taalluku demek olmaktadır ki bu da muhaldir.⁷¹

Kudretin maduma taalluku hususunda yapılan bu itiraz Eş'arîlere aittir. Nitekim Tûsî kudretin yokluğa taallukunun Eş'arî tarafından doğru bulunmadığını, zira onlara göre kudretin fiille beraber olduğunu, fiilden önce bulunmadığını, her fiile birlikte bir kudretin yaratıldığını söylemiştir.⁷² Kudretin fiille beraber mi yoksa fiilden önce mi var olduğu konusunda Tûsî Eş'arîler'in itirazına karşın Mu'tezile'nin görüşünü benimsemiş ve kudretin gelecekte var olacak bir fiile taalluk edebileceğini söylemiştir.⁷³ Fiilin hali hazırda var olmamasına rağmen gelecekte var olma imkânı, temekkün olarak tanımlanan kudretin geleceğe yani yokluğa taallukunu mümkün kılmıştır.⁷⁴ Bâbertî Tûsî'nin cevabını şöyle açıklamıştır: "Gelecekte ortaya çıkmasının şartının, şimdiki zamanda ortaya çıkması olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine istikbalde ortaya çıkmasının şartı gelecekte icat olunacak şeyin imkânının şimdiki zamanda ortaya çıkmasıdır. Gelecek zamanda ortaya çıkacak bir fiilin, şimdiki zamanda ortaya çıkmamasına rağmen, imkânlarının şimdiki zamanda bir araya gelmesi mümkündür."⁷⁵

Bâbertî'nin de izah ettiği üzere fiili mümkün kılacak olan kudret, irade, bilgi gibi araçların daha önceden hazır olmaları mümkündür. Kudretin varlığının fiilin varlığını incelemesi kudretin bizatihi temekkün yani mümkün kılan olması ve mümkün olan fiilin varlığa çıkmasını sağlamasıdır.

İtiraza verilen bu cevap beraberinde başka bir itirazı getirmektedir. Gelecekte var olacak bir fiile, o fiilin imkânı dolayısıyla kudretin taalluku caiz olsa da fiili yapmamak herhangi bir şeyin ortaya çıkmaması olacağı için ademdir. Müessir fiile ve onun terkine

⁶⁹ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 930; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 123a.

⁷⁰ Yapabilirlik yani temekkün bir fiili yapma veya yapmama anlamına gelmektedir. Kudretin yerine kullanılmıştır. Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 5: 99.

⁷¹ Hıllî, *Keşfü'l-murâd*, 260; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 930; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 123a.

⁷² Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 328.

⁷³ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 117.

⁷⁴ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 930.

⁷⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 124b.

kâdir olduğu takdirde fiil ve fiilin terki onun makdûru olur. Fakat fiilin terki adem, adem ise mahza yokluk olduğu için makdûr olamaz.⁷⁶

Tûsî böyle bir itirazın yanlış değerlendirmeden kaynaklandığını söylemiştir. Fiilin yokluğu fiilin zıddı değildir, derken kâdirin manasına atfen temekkünün anlamı olan “bir fiili yapmak veya yapmamak” ifadesinde “yapmamak”tan kastın fiilin zıddını yapmak demek olmadığını ifade etmiştir.⁷⁷

Tecrîd'de kudret sıfatıyla ilgili ele alınan son husus Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir olup olmadığı meselesidir. Hakkında çokça tartışılan bu meselede pek çok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir olduğunu söylemiştir. İslam filozofları Allah Teâlâ'nın vasıtasız olarak tek bir şeye kâdir olduğunu, geriye kalanların vasıtalı olarak O'nun makdûru olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁸ Bu görüş onların “birden ancak bir çıkar” ilkesinin tezahürüdür. Mutezile'den bazılarına göre Allah Teâlâ kabihlere kadir değildir. Çünkü kabihin onu bilen ve ondan müstağni olandan vaki olması imkânsızdır.⁷⁹ Bu görüşün sahibi Nazzâmdır. Mutezile'den Cübbâiler ise Allah Teâlâ'nın kullarının fiillerine kâdir olmadığını söylemiştir. Tûsî bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimseyerek “illetin genelliği makdûrun da genelliğini gerektirir” demiştir. Yani makdûratın mümkün oluşu imkâna taalluk eden kudretin bütün makdûrata da taalluk edeceğini söyleyerek Allah Teâlâ'nın kudretinin bütün mümkünata taalluk ettiğini açıklamıştır.⁸⁰

Tûsî öncelikle İslam filozofları ve Seneviyye gibi bazı ekoller ve Mutezile'nin bir kısmı hariç bütün ekollerin Allah Teâlâ'nın her şeye kadir olduğunda ittifak ettiklerini söylemiştir.⁸¹ Bu açıklamayı Râzî'ye itiraz olarak dile getirmiştir. Çünkü Râzî Ehl-i Sünnet'in bütün ekollerin hilafına Allah Teâlâ'nın her şeye kadir olduğu görüşünü benimsediğini söylemiştir.⁸² Yani Râzî, Ehl-i Sünnet dışında Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir olduğu görüşünü savunan ekol olmadığını iddia etmiştir. Fakat Tûsî haklı olarak buna itiraz etmiştir.

Allah Teâlâ'nın her şeye kadir olduğunu fikrini benimseyen Tûsî Allah Teâlâ'nın zatıyla vacip, O'nun dışında kalanlar ise zatıyla mümkün olduğu için O'nun

⁷⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 931.

⁷⁷ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 117; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 124b.

⁷⁸ Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 42.

⁷⁹ Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 43.

⁸⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 117; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 261; Bihiştî, *Tefrîdü'l-itimâd*, 325; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 124b.

⁸¹ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 298.

⁸² Râzî, *el-Muhassal*, 298.

dışındakilerin O'na nispetinin eşit olduğunu söylemiştir. Tûsî'ye göre mümkünler arasında Allah Teâlâ'nın makdûru ve malumu olmaları açısından öncelik yoktur. Allah Teâlâ, kendisine makdûr olması mümkün olan her şeye kadirdir.⁸³



⁸³ Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 43.

1.2.2. İlim Sıfatı

Doğru düşünebilen herkes Allah Teâlâ'nın ilim sahibi olduğu konusunda hemfikirdir. Fakat kadim felsefeciler bilgiyi bilinenin suretinin bilenin zihninde hâsıl olması olarak tanımladıkları için bilenende ortaya çıkacak değişimlerin bilenin zihninde dolayısıyla zatında değişimlere yol açacağını savunarak Tanrı'nın ilim sahibi olmadığını iddia etmişlerdir.⁸⁴ Kadim felsefeciler dışında herkes Tanrı'nın bilgi sahibi olduğu ve bilgi sahibi olamayanın Tanrı olamayacağı hakkında ittifak etmiştir.

Tûsî *Tecrîd*'de Allah Teâlâ'nın ilim sahibi olduğunu ispat ederken iki⁸⁵ farklı delil kullanmıştır: **a.** İhkam delili: Allah Teâlâ'nın fiilleri sağlam ve kuvvetlidir. Felekler, yıldızlar ve bunların hareketleri üzerine, anasır âlemi ve onun nizamı hakkında, canlıların yapıları, özellikleri ve onlardan çıkan anlaşılır ve anlaşılmaz şeyler hakkında düşünen kimse için O'nun fiillerinde hayret verici bir düzen ve anlaşılması zor bir eser olduğu ortaya çıkar. Bütün bunlar bu fiillerin cahil bir kimseden sâdır olmadığını açıkça gösterir. *İhkâm* sözüyle buna işaret etmiştir.⁸⁶ Delil önerme halinde şöyle ifade edilir: Her muhkem fiil yapan âlimdir. Allah Teâlâ'nın fiilleri muhkemdir. O halde Allah da âlimdir. Önermenin birinci mukaddimesi duyusaldır. Allah Teâlâ'nın yarattığı bu âlem müşahede edildiğinde ne kadar muntazam ve harika olduğu açıkça görülecektir. İkinci mukaddime ise zaruri bilgidir. Zira bilgi sahibi olamayan birinden ikinci defa muhkem ve harika bir fiil çıkması imkânsız, bunu bilmek ise zaruri bilgidir.⁸⁷ "İkinci defa" denmesinin sebebi ise bilgi sahibi olmayan birinden bazen tesadüfen muhkem fiil çıkması ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle âlimden çıkan fiilin tesadüf olmadığını bilmek için tek bir fiili değil diğer fiilleri de dikkate alınır.

Delile yapılan bazı itirazlar vardır. Mesela kâinatta var olan eşyanın düzgün işlediğini iddia etmenin mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Çünkü doğal afetler vb. pek çok düzensizlik mevcuttur. Bu yüzden mükemmellikten bahsedilemez. Ayrıca mükemmel fiil yapmak için âlim olmak şart değildir. Uykuda olan birinden de bilinci yerinde olmadığı mükemmel fiiller sâdır olabilir.

⁸⁴ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 933.

⁸⁵ Hillî burada üç delil kullandığını söylese de onun üçüncü delil olarak zikrettiği ikinci delilin tamamlayıcısıdır. Lâhici de buna işaret ederek Hillî'nin burada hata yaptığını söylemiştir. Yani söz konusu meselede biri kelamcıların biri filozofların olmak üzere iki delil kullanılmıştır. bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 262,263; Lâhici, *Şevâriku'l-ilhâm*, 5: 138.

⁸⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 262; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 124a.

⁸⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 262; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd* (İng.), 178b.

İtiraz, dünyada görülen “aksaklıklar” ve bilinçsiz yapılan bazı mükemmel işlerin varlığı üzerinden yapılmıştır. Ancak açıkça görüldüğü üzere bunlar istisnai durumlardır ve süreklilik arz etmezler. Kendisinde mükemmellik aranan şey sistemin işleyiştir. Ayet-i kerimede de buna işaret edilmiş ve şöyle denilmiştir: “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah Teâlâ’nın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”⁸⁸ Mezkûr ayette de görüldüğü üzere istisnai örneklerden daha ziyade süreklilik gösteren, bilinçli ve kasıtlı bir sistemle meydana gelen vakıalardan bahsetmektedir. Ayrıca bilinçsiz meydana gelen mükemmel fiiller süreklilik gösteren fiiller değildir. Buna göre istisnai durumlar üzerinden yapılan itiraz, delili geçersiz kılmada yeterli değildir. Zaten delil zikredilirken de yapılan mükemmel fiilin bir defaya mahsus olmaması, süreklilik göstermesi kaydı düşülmüştür.

Tûsî’nin zikretmediği fakat kalamcılar arasında meşhur olan bir delil daha vardır. Delil şu şekildedir: Allah Teâlâ kâdirdir yani fillerini kasıt ve ihtiyarla yapar. Bu da O’nun fillerini bilgisiz yapmadığını gösterir. Taftâzânî’ye göre bu delil muhakkik kalamcılar nezdinde “Allah Teâlâ’nın fiillerinin mükemmelliğinin ilim sıfatına delalet ettiği” yönündeki delilden yani birinci delilden daha güçlü ve sağlamdır. Çünkü ihkam deliline yöneltile ve cevaplanmasında problem yaşanan zorlu eleştiriler vardır. Bu eleştirilere cevap verilse de delil yıpranmaktadır. Fakat bu delil için böyle bir şey söz konusu değildir.⁸⁹

b. Allah Teâlâ mücerrettir. Her mücerret varlık da âlimdir, dolayısıyla Allah Teâlâ âlimdir. Tûsî *Tecrid*’de “tecerrüt” sözüyle buna işaret etmiştir.⁹⁰ Allah Teâlâ’nın mücerret bir varlık olduğu ortadadır. Çünkü O, cisim ve cismanî değildir. O’nun cisim ve cismanî olmadığı delillendirilmiştir. Mücerret varlıkların âlim olmasına gelince; her mücerretten bir mücerret hâsıl olur ki birincisi ikinci sayesinde taakkul eder. Taakkulden kasıt husuldür. Dolayısıyla her mücerret âlimdir.⁹¹ Örnek verecek olursak; sudur teorisini ele aldığımızda, birinci akıl hem kendini hem de başkasını akleder. Birinci aklın kendini

⁸⁸ Bakara, 2/164.

⁸⁹ Ebu’l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebi el-Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’-d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003), 1: 245; Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 3: 83.

⁹⁰ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 262,263; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 124a.

⁹¹ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 1: 238; Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 262,263.

akletmesi zatını akletmesi, kendi malülünü akletmesi de başkasını akletmesidir. Birinci aklın kendi zatını akletmesiyle ikinci akıl hâsıl olur. Dolayısıyla ikinci aklın suduru birinci aklın kendi zatını akletmesidir. Böylece mücerret bir varlık olan birinci aklın âlim olduğu ortaya çıkmıştır. Aynı şey Allah için de geçerlidir. Burada Tûsî her ne kadar ilim sıfatını ispat için filozofların sudur nazariyesini kullansa da bu onun sudur nazariyesini kabul ettiğini göstermez. Çünkü ispat-ı vacip konusunda onun sudur nazariyesine eleştiriler yönelttiği ve onun yerine yaratma nazariyesini kabul ettiği açıklanmıştır.

Allah Teâlâ, mevcudat kendisine vasıtalı ve/veya vasıtasız olarak dayandığı için varlığın başlangıcıdır. Allah Teâlâ bizatihi âlimdir. Çünkü ilim, mücerredin yanında malumun hazır olmasıdır. Allah Teâlâ'nın zatı da mücerredin zatından farklı değildir. Bu sebeple âlim olur. İleti bilmek beraberinde malulü bilmeyi gerektirir. Böylece O bütün mevcudatı bilir.⁹² Yani her şeyin illeti olan Allah Teâlâ'nın bir önceki delilde açıklandığı üzere kendini bilmesi, kendi malülü olan Allah dışındaki her şey anlamına gelen âlemi bilmesini gerektirir.

Tûsî bu delilleri “İhkâm, tecerrüd ve her şeyin O'na istinat etmesi, O'nun ilminin delilleridir” sözüyle özetlemiştir.⁹³ Hillî ve Lâhicî bu delillerden birincisinin kelamcılar nazarında, diğer ikisinin ise filozoflar arasında meşhur olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Delillerden sonuncusu Tûsî'nin deyimiyle “genel”dir. Yani Allah Teâlâ'nın ilmi bütün mevcudatı kapsar. İlk iki delil yalnızca Allah Teâlâ'nın âlim olduğunu gösterirken üçüncü delil O'nun hem âlim olduğunu hem ilminin ne zatıyla, ne de külliyatla sınırlı olmadığını, var olmuş, olan ve olacak bütün mümkünatının yanı sıra bütün mümteniati da bildiğini ispatlamaktadır. Bu delil her ne kadar Hillî ve Lâhicî tarafından filozofların delili olarak zikredilse de Tûsî bu delille, filozofların Allah Teâlâ'nın sadece zatını ve malülünü bildiğine ve cüz'iyatı bilmediğine dair iddialarına cevap vermiştir. Açıklaması şöyledir: Allah dışında kalan bütün mevcudat mümkündür. Bütün mümkünler ise O'na istinat eder. Dolayısıyla O, kendisine istinat eden külli olsun cüzi olsun, cevher olsun araz olsun, dış dünyada var olsun zihinde var olsun fark etmeksizin bütün mümkünleri bilir. Çünkü zihinde sureti var olan bu şeyler de O'na istinat etmektedir. Bu zihni suretler de ister vücudî ister ademi, ister mümkün isterse de mümteni olsun hepsi O'nun ilmindedir.

⁹² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 262,263; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 124a.

⁹³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 117.

⁹⁴ Hillî bu delillerden birincisinin kelamcılar, diğer ikisi ise felsefeciler arasında meşhur olduğunu söylemiştir. Lâhicî birinci delilin sadece kelamcılar arasında meşhur olmadığını, filozofların da bu delili kullandığını söylemiştir. bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 262; Lâhicî, *Şevariku'l-ilhâm*, 5: 120.

Dolayısıyla mümkün veya mümteni olsun hiçbir şey O'nun ilminin dışında kalmaz. İşte bu delil bu konudaki en üstün ve kati delildir.⁹⁵

İlim sıfatı konusunda yapılan en büyük itiraz, Allah Teâlâ'nın ilim sahibi olmadığını iddia etmektir. Eski filozofların iddialarına dayanarak malumatın değişkenliği, Allah Teâlâ'nın ilim sahibi olamayacağına delil getirilmiştir. Delili açıklamak gerekirse; ilim, âlimle malum arasında bir izafet ya da izafeti gerektiren bir durumdur. Her iki durumda da âlim ve malum arasında değişim gözlenir. Fakat Zorunlu Varlık'ta değişim olması söz konusu değildir.⁹⁶ Bâbertî ise itirazı şöyle açıklar: “İlim, malumun suretinin âlimde hâsıl olmasıdır. O halde ikisi arasındaki izafet açıktır. İkisi birbirinden farklı olduğunda zorunlu varlığa kendisi dışında bir şey eklenmiş olur ve bu muhaldir. İkisi aynı şey olursa bu sefer ikisi arasında itibari bir farklılık olması gerekir. Tamlama iki tamlayan gerektirir, Zorunluda ise herhangi bir şekilde çokluk yoktur. Bu sebeple Zorunlu Varlık ilimle vasıflanamaz.”⁹⁷

İlim bahsiyle ilgili itiraz bu konuda yapılmış en güçlü itirazdır. Nitekim Tanrı'nın ilminde bir değişikliğini olmasını kabul etmek şöyle dursun, bu konuda herhangi bir ima dahi herhangi bir mümini bile tedirgin edebilecek niteliktedir. Tanrı'nın cahil ya da ilim sahibi olmayan bir varlık olduğunu düşünmek ise bu tedirginliğin seviyesini çok daha yukarılara çekmektedir. O halde Tanrı'nın ilim sahibi olduğunu ispatlamak ve bu ilmin O'nda hiçbir şekilde bir farklılığa yol açmadığını ispatlamak gerekmektedir. O'nun ilim sahibi olduğuna dair yukarıda söylenenlere ek olarak bu ilmin, O'nun zatında veya ilminde bir değişikliğe yol açmadığını, Tûsî “değişim itibaridir” sözüyle dile getirmiştir. Yukarıda açıklandığı üzere ilim bilenle bilinen arasında bir ilişki ortaya çıkarmaktadır. Bu ilişki bilinenin suretinin bilenin zihninde hâsıl olması şeklinde olduğu daha önce ifade edilmişti. Bilinende herhangi bir değişiklik meydana geldiği zaman, mesela yaşayan biri öldüğünde, bunun Tanrı'nın bilgisine konu olması bir değişim ortaya çıkarmakla birlikte bu değişim, O'nun zatında veya bilgisinde değil izafette meydana gelmektedir. Bu sebeple Tûsî değişimin itibari olduğunu yani bakış açısına göre farklılık arz ettiğini söylemiştir.⁹⁸ Değişim izafetlerdedir. Çünkü bilgi, salt izafettir veya izafet kendisi olan hakiki bir sıfattır. Birinciye göre ilmin kendisi, ikinciye göre ise izafeti değişir. Her iki durumda da sıfatta bir değişim olmaz. Aksine değişim itibari bir mefhumdadır ki bu da

⁹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 263.

⁹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 263;

⁹⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 124a.

⁹⁸ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 117.

imkândır.⁹⁹ Fakat bu cevap pek tatmin edici bulunmamıştır. Nitekim Bâbertî bu cevaba ister hakiki ister itibari olsun değişim değişimdir. Zorunlu Varlık'ın zatında kesrete yol açar. Bu nedenle itibari dahi olsa değişim vardır, denilemez. O, ikilikten münezzehtir.¹⁰⁰

Allah Teâlâ'nın ilmiyle ilgili bir başka ciddi itiraz, O'nun varlıklardan kendisi dışındakileri bilmediği yönündedir. İtirazın detayları şu şekildedir: "Filozoflar Hak Teâlâ'nın her yönden "bir" olduğuna, O'ndan ancak "bir" in sadır olacağına, O'nun bir şeyin faili olmadığına ve hiçbir şeyin O'na bitişmeyeceğine inandıkları için O'nun mevcudattan kendisi dışında bir şeyi bilemeyeceği kanaatine varmak zorunda kaldılar. Eski filozoflar ise O'nun fail ve kabil olması hususunda ihtiyatlı olayım derken ilmi O'ndan tamamen nefyettiler."¹⁰¹ İtirazın özü şudur: İlim, malumlara eşit âlimde hâsıl olan suretlerdir. Allah kendisinden başka mahiyetleri bilseydi bu bilgilerin suretleri O'nun zatında hâsıl olur ve O'nda çokluğu gerektirirdi. Dolayısıyla Allah Teâlâ müessir olarak eserleri için hem etken hem edilgen hem de mahal olurdu. Böylece O zatından başka bir şey icat etmemiş, hatta sadece zatındaki değişimlere aracılık etmiş olurdu.¹⁰²

İlim Allah Teâlâ'da farklı suretler gerektirmez. Çünkü mücerret varlıklarda husuldür. Eşyanın tamamı O'nun tarafından hâsıl edilmiştir. Eserin müessiri tarafından hâsıl edilmesi makbulün kâbili tarafından hâsıl edilmesinden daha olağandır. Kaldı ki makbulün husûlü, kabilde farklı suretlerin hâsıl olmasını gerektirmez. Biz zatlarımızı akıl ettiğimizde zatlarımız için farklı suretlere ihtiyaç duymayız. Yine zihinlerimizde suretiyle hâsıl olan bir şeyi idrak ettiğimizde bu sureti başka bir suret itibarıyla değil, zihnimizde hâsıl olan zatıyla idrak ederiz. Aksi halde suretlerin sayısının ikiye katlanması gerekirdi.¹⁰³

Tûsî tarafından itiraza verilen cevap bir önceki itiraza verdiği cevapla bağlantılı olarak, ilmin malumun zihinde hâsıl olan suretlerden ibaret olduğu şeklindeki tanımına istinaden Allah Teâlâ'nın zaten kendi eseri olan eşyayı bilirken bir de onların suretlerini bilmesine gerek olmadığı, eşyanın bilgisinin O'nun zatında mevcut olduğu ve bu mevcudiyetin O'nun zatında herhangi bir şekilde çokluk meydana getirmediği yönündedir. Nitekim Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta şöyle demiştir: "el-Evvel zatını zatıyla akıl ettiği ve zâtı kesretin illeti olduğu için, zatından ötürü kendisini akıl etmesi sebebiyle,

⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 122; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 5: 140.

¹⁰⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 124a.

¹⁰¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 125b.

¹⁰² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 264.

¹⁰³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 264.

kesreti de kendi zatıyla akıl eder. Kesreti akıl etmesi malule sahip olmasını gerektirir. Böylece kesretin suretleri, ki onlar O'nun sıralanmış malulleri ve lazımlarıdır, O'nun zatının hakikatinden sonra gelir. Çünkü malul illeti takip eder. O'nun zatı ne kesretin suretleri-malulleri ile kaimdir, ne de bunların dışında başka bir şeyle kaimdir. Bilakis O'nun zatı "bir"dir ve lazımların ve malullerin çokluğu O'nun kesretin zorunlu illeti olan "bir"liğini nefyetmez. Bu lazımların illetin zatında bulunması ya da ondan ayrı olması, eşit ihtimaldir. Çünkü malul olan kesret Kaim Bir'in zatında O'nu illiyet bakımından önceleyerek bizzat bulunması mümkündür. Bu, O'nun varlığında kesrete yol açmaz."¹⁰⁴

Allah Teâlâ'nın cüziyyatı bildiği ispat edildikten sonra, meseleyle bağlantılı olarak bir itiraz daha gelmiştir. İtiraza göre Allah Teâlâ'nın zaman içerisinde değişen cüziyyatı yani önce var olmayıp şimdi var olan, şimdi var olmayıp gelecekte var olacak olan, geçmişte var olmayıp şimdi var olan veya şimdi var olup geçmişte var olmamış olan şeyleri bilmesi imkânsızdır. Çünkü bütün bunlar birer değişimdir. Ve bu değişimin Allah'a yansıması, O'nun bilgisinde değişim olarak ortaya çıkacaktır. Allah Teâlâ'nın bilgisinde değişim ise imkânsızdır.¹⁰⁵

Tûsî'ye göre bu itirazı yöneltlenlerin gözden kaçırdıkları şey, bu değişimin zatta ve sıfatta değil izafette olduğudur.¹⁰⁶ Daha önce kudret sıfatı bahsinde de değinildiği üzere izafette değişim ise mümkündür.¹⁰⁷ Nasıl ki kudretin, yokluğu anında makdûra nispeti ve izafeti değişebiliyor ve kâdirin zatında bir değişim olmuyorsa, Allah Teâlâ'nın ilmiyle malumatı arasındaki ilişki de aynı şekildedir.¹⁰⁸

İlim sıfatıyla ilgili Tûsî'nin değindiği son mesele, Allah Teâlâ'nın var olmadan önce yenilenen şeyleri bilmediği iddiasıdır. İddiaya göre Allah Teâlâ'nın ilmi yenilenen şeylere yenilenmeden önce taalluk etseydi o şeyin mümkün değil zorunlu olması

¹⁰⁴ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.), 3: 278; Bâbertî, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, 125b. Bâbertî Tûsî'nin Allah Teâlâ'nın külliyyatı ve cüziyyatı tamamıyla bildiğini ifade ettiğini söylemiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta Tûsî'nin Allah Teâlâ'nın cüziyyatı bildiğini ifade eden sözlerini Bâbertî'nin *Şerhu'l-İşârât*'tan almasıdır. "Bunlar onun *Şerhu'l-İşârât*'taki sözleridir. Allah onun fazlını artırsın. O, şüphe götürmeyecek şekilde Zorunlu Evvel Teâlâ ve Tekaddes'in külliyyat ve cüziyyatı her parçasıyla bildiğini ifade etmiştir." Bâbertî, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, 125b. Yani aslında Tûsî'nin sözleri İbn Sînâ'nın sözlerinin açıklamasından ibarettir. Dolayısıyla filozofların Allah Teâlâ'nın cüziyyatı bilmediğine dair görüş ileri sürdükleri iddiasıyla bu ifadeler çelişmektedir.

¹⁰⁵ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 937.

¹⁰⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 265.

¹⁰⁷ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 117.

¹⁰⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 265; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 937; Bâbertî, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, 125a. Lâhicî, *Şevariku'l-ilhâm*, 5: 276.

gerekirdi. Aksi halde var olmaması mümkün olurdu ve Allah Teâlâ'nın ilmi cehle dönüşürdü.¹⁰⁹

Ortaya atılan iddiada zorunluyla kastedilenin ne olduğu önem ifade etmektedir. Çünkü kastedilen sadır olmasının zorunlu olması ise bu batıldır. İlim, malumun âlimden sadır olması için zorunlu değildir. Allah Teâlâ zatını ve malumlarını bilir. Kastedilen Allah Teâlâ'nın ilminin malumlara mutabakatının zorunlu oluşu ise bu doğrudur. İki itibar sebebiyle burada çelişki yoktur. Çünkü yenilenen durumlar, Allah Teâlâ'nın onların varlığını vakitlerinde bildiği için zorunludurlar, icat olunmamaları mümkün değildir. Zatları gereği de mümkündürler.¹¹⁰

¹⁰⁹ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 937,938.

¹¹⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 265; Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, 125a.

1.2.3. Hayat Sıfatı

Hayy (canlı/diri) olma vasfı herhangi bir varlığın diğer vasıfları kendinde bulundurabilmesi için ön şart niteliğindedir. Bir varlığın âlim, kâdir, irade sahibi vb. olabilmesi için öncelikle diri olması gerekir. Aksi halde o varlık bu sayılan özelliklere sahip olsa da bunları herhangi bir şekilde gösteremeyeceği için bu özelliklere sahip olması da bir anlam ifade etmeyecektir.

Duyulur âlemde hayvanlar ve bitkilerden oluşan canlı sınıfı gayb âleminde Tanrı, melekler, cinler gibi varlıklardan oluşur. Gayb âleminde sınıfın üyeleri toplumlar ve dinler arasında farklılık gösterebilir. Fakat bizi burada ilgilendiren husus İslam düşüncesine göre Allah Teâlâ'nın canlı olup olmadığıdır.

Müslüman düşüncesi geleneğinde Allah Teâlâ'nın hayy olduğu üzerinde ittifak vardır. Kitap, sünnet, semavi dinlerin mensuplarının ortak inancı bu konuda ittifak oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹¹¹ Fakat bazı âlimlerle cumhur arasında hayat sıfatının manası üzerinde ihtilaf olmuştur. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Allah Teâlâ'nın hayat vasfı üzerinde konuştuğumuzda kastedilen duyuları ve hareketi gerektiren nefsanî bir bedene bağlı nitelikler değil, ilim ve kudretle vasıflanmaya imkân tanıyan bir sıfattır.¹¹² İlim ve kudretle vasıflanmak ise zorunlu olarak hayatla vasıflanmış olmaya delalet eder.¹¹³ İttifak edilen nokta tam da burasıdır.

Hayat sıfatı üzerinde ihtilaf edilen hususa gelince; Bâbertî bu konuda muhalefet edenleri üç gruba¹¹⁴ diğer şarihler ise iki gruba¹¹⁵ ayırmıştır. Bâbertî'ye göre ihtilaf edenler arasında subûtî sıfatları nefyedenler “Hayat, manası kudret ve ilim sahibi olmayı imkânsız kılmayan selbî bir sıfattır.” demişlerdir.¹¹⁶ Allah hakkında subuti sıfatları nefyedenler hayat sıfatının selbî olduğunu yani hayat sıfatının Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmadığı anlamına geldiğini söylemiştir. Onlara göre ayrıca bir hayat sıfatından bahsedilemez.¹¹⁷ Subûtî sıfatları kabul edenlerden bazıları ise “O ilim ve kudretle vasıflanmanın imkânından ibarettir. Selbe gerek yoktur, zaten zatî nitelikler nefyedilenden kaçınmayı gerektirir.” demişlerdir. Bu ikinci görüş felsefecilerin ve Ebû

¹¹¹ Lâhîcî, *Şevarîku'l-ilhâm*, 5: 288.

¹¹² Lâhîcî, *Şevarîku'l-ilhâm*, 5: 288,289.

¹¹³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 938; Lâhîcî, *Şevarîku'l-ilhâm*, 5: 289.

¹¹⁴ Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, 126b, 126a. Bâbertî'nin ikinci gurup olarak verdiği görüşün temsilcileri olarak gösterdiği felsefeciler ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'yi Razi'ye göre Bâbertî'nin birinci gurup olarak gösterdiği gurubun temsilcileridir. Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 281.

¹¹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 266; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 939; Lâhîcî, *Şevarîku'l-ilhâm*, 5: 289.

¹¹⁶ Bâbertî, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, 126b, 126a.

¹¹⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 266; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 939.

Hüseyin el-Basrî'nin görüşüdür. (Subûti sıfatları kabul edenlerden) diğer bazıları da “O zait bir sıfattır; çünkü bilmesini ve güç yetirmesini mümkün kılar. Fakat bu imkân bu sıfatın hâsıl olmasından önce hâsıl olmadı.” demişlerdir.¹¹⁸

Tûsî, Allah Teâlâ'nın hayat sıfatına sahip olduğunu *Şerhu meseleti'l-ilm* isimli risalesinde çok veciz ve dikkat çekici bir üslupla anlatmıştır. Ona göre akıl sahipleri Allah Teâlâ'yı her zaman iki nakızdan şerefli olanıyla vasıflandırmak istemişlerdir. Öncesinde O'nu ilim ve kudretle vasıflandırdıkları için bu iki sıfata bir varlığın hayat sahibi olmamasının imkânsızlığını anladıklarında O'nu özellikle hayatla vasıflandırmışlardır. Çünkü hayat zıddı olan ölümden şereflidir.¹¹⁹

Hayat sıfatının subûti mi selbî mi olduğu konusunda ortaya çıkan ihtilafa *Tecrîd*'de değinmeyen Tûsî'nin bu konudaki görüşü diğer eserlerinde pek net olmasa da *Kavâidü'l-akâid*'de hayat sıfatına “Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olmasının imkânsız olmadığı” anlamını verenler olduğunu söylemesi, kendisinin hayat sıfatını subûti sıfatlardan saydığını gösterir.¹²⁰

¹¹⁸ Bâbertî, *Şerhu Tegrîdi'l-akâid*, 126a.

¹¹⁹ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Şerhu meseleti'l-ilm* (Ecvibetü'l-mesâili'n-Nâsiriyye içinde) (Tahran: Ulûmu insânî, 2005), 102,103.

¹²⁰ Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, 43.

1.2.4. İrade Sıfatı

Allah Teâlâ'nın murîd/irade sıfatına sahip olduğu İslam düşünce geleneğinin üzerinde ittifak ettiği hususlardan biridir. Fakat Allah Teâlâ'nın murîd olmasının ne anlama geldiği konusunda ihtilaf çıkmıştır.

Mürîd Bağdat Mutezilesi'nden Ebu'l-Hüseyin'e göre sebebin kendisidir. Yani Allah Teâlâ'nın fiilinde sebep olan maslahattan icada kadar olan süreci bilmesidir. Bu bilmeye de muhassis ve irade denir.¹²¹ Fakat Tûsî iradenin ilimden farklı olduğunu, ilmin maluma tabi olduğunu, irade maluma tabi olursa kısır döngü ortaya çıkacağını ifade ederek bu görüşe itiraz etmiştir.¹²² Neccâr'ın iradenin selbî bir sıfat olduğu, Kâbî'nin ise iradenin Allah Teâlâ'nın kendi fiillerini bilmesi ve başkalarının fiillerini emretmesi olduğu görüşleri de kabul görmemiştir.

Tûsî, yukarıdaki konuda Eş'arîler'in görüşünü benimsemiştir.¹²³ Eş'arîlere göre Allah Teâlâ ilmi ve kudreti bütün malumata ve maktûrata eşit nispette olmasına rağmen mümkünattan bazısını bazısına yaratmada tercih etmiş, bu yaratmanın vaktini de diğer vakitlere tercih etmiştir.¹²⁴ Yaratılan mümkünatın ve yaratıldıkları vakitlerin hangileri olacağına dair belirlemeyi yapacak olan da iradedir.¹²⁵ Nitekim Tûsî bu konudaki görüşünü "mümkünattan bazısının bir vakitte var olmakla tahsis edilmesi Allah Teâlâ'nın iradesine delalet eder"¹²⁶ sözüyle açıklamıştır.

Tûsî, Allah Teâlâ'nın murîd olduğu konusunda Eş'arîler'in fikrini benimsese de onlardan ayrıldığı bir husus vardır. Eş'arîler'e göre irade, ilim sıfatına zait bir sıfattır. Çünkü irade ilimden bağımsız hareket edemez. Kişinin bilmediği şeyi murat etmesi mümkün değildir. Ancak Tûsî bu görüşe katılmaz. Ona göre irade, zati bir sıfattır. Çünkü zait olması halinde eğer kadimse kadim varlıkların çoğalması gündeme gelecektir ki bu imkânsızdır. Eğer hâdisse bu sefer de teselsül meydana gelecektir; zira iradenin hadis olması ona tahsis edilen başka bir iradeyi ve bu iradenin de hadis olması başka bir iradeyi gerektirecektir. Böylece teselsül ortaya çıkacaktır ki bu da imkânsızdır. O halde irade zati bir sıfattır.¹²⁷

¹²¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 266.

¹²² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 126a.

¹²³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 126a. Hillî bunu doğrudan söylemese de diğerlerinin görüşünü aktardıktan Tûsî'nin sözlerini açıklarken Eş'arîler'in görüşünü vermiştir. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 266.

¹²⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 266; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 126a.

¹²⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 941.

¹²⁶ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 117.

¹²⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 5: 295.

Tûsî irade konusunda “Mümkünattan bazısının bir vakitte var olmakla tahsis edilmesi Allah Teâlâ'nın iradesine delalet eder. İrade, irade sahibi üzerine zait değildir. Aksi halde teselsül ve kadim varlıkların çokluğu ortaya çıkar.”¹²⁸ diyerek Mutezile'nin ve Eş'ârîler'in görüşlerinden doğru bulduğu kısımları alıp birleştirerek başka bir görüş ortaya koymuştur. Mutezile'nin önde gelenleri iradenin “fiilde bulunan maslahatın bilgisi” olduğunu, statik bir yapıda bulunduğunu ve zati bir sıfat olduğu söylemiştir. Eş'ârîler ise iradenin tahsis edici dinamik bir yapısı olduğunu ve ilme zait bir sıfat olduğunu söylemiştir. Tûsî birinci görüşün ikinci kısmını, ikinci görüşün ise birinci kısmını alarak bir araya getirmiş ve böylece kendi görüşünü oluşturmuştur.

Tûsî'nin bu konudaki fikrini daha açık ifade etmek gerekirse; ona göre Allah Teâlâ murîddir (irade edendir). Çünkü ondan bazı mümkünler sadır olurken bazıları sadır olmaz. Sadır olan mümkünlerin başka bir vakitte değil de belirli bir vakitte sadır olmasının bir muhassise (belirleyici) ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu muhassis de iradedir.¹²⁹

¹²⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 117.

¹²⁹ Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 43, 44.

1.2.5. İşitme ve Görme Sıfatı

Müslümanların tamamının üzerinde ittifak ettiği bir diğer konu Allah Teâlâ'nın semî'/işiten ve basîr/gören olduğudur. Ancak bu konuda da mana bakımından ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Tûsî meseleyi açıklarken şöyle demiştir: “Nakil, O'nun idrakle vasıflandığına delalet eder.”¹³⁰ Burada nakilden kasıt Kur'an-ı Kerim'dir. Ayet-i kerimeler Allah Teâlâ'nın işiten ve gören olduğunu teyit etmektedir. Tûsî'nin sözünde “idrak” kelimesiyle kastedilen duyuların idrakidir.¹³¹ Ancak idrakten anlaşılanın bu olmasına itiraz edenler olmuştur. Bâbertî yöneltilen itirazın şu şekilde olduğunu söylemiştir: “Tûsî ‘nakil, idrakle vasıflandığına delalet eder’ demiştir. Ancak nakil sadece O'nun işiten ve gören olduğuna delildir. Bunun idrak olup olmadığına gelince, hiç kimse ‘İşitme ve görme işiten ve görenin idrakiyle sezmesinin sonucudur.’ dememiştir.”¹³² Fakat bu itiraz, Bâbertî'ye göre pek muteber değildir. Zira Allah Teâlâ ayet-i kerimede “Gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder.”¹³³ buyurmuştur. Yani gözlerin görmesini idrak olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla mahsusata dair eylemler idraktır.¹³⁴ İşiten denildiğinde bununla murat edilen, işitilen şeylerin idrakidir. Gören denildiğinde bununla murat edilen görülen şeylerin idrakidir.

İdrak iki türdür; hissî idrak ve aklî idrak. Hissî idrak duyulardan ibaret olan cismanî araçlarla hâsıl olur. Aklî idrak ise akleden zâtın araçsız ve bir organa ihtiyaç duymaksızın olarak idrakidir. Bu nedenle hissînin kendisi ve hissînin hissettikleri idrak edilemez. Çünkü böyle bir idraki sağlayacak araç yoktur. Akleden zat ise kendisini, araçlarını ve aklettiklerini idrak eder.¹³⁵

Gazâlî, Ka'bî ve Ebu'l-Hüseyin el-Bâsrî irade konusunda olduğu gibi işitmeyi ve görmeyi ilim sıfatının içine dâhil etmiştir. Onlara göre Allah Teâlâ'nın işitmesi ve görmesi işitilen ve görülenlere dair bilgisidir.¹³⁶ Çünkü işitme ve görmeyi ayrı bir sıfat olarak saymak kadîm varlıkların çoğalmasında anlamına gelir. İşitmek ve görmek işitilenler ve görülenlerle ilişkilidir. Dolayısıyla bunların kadîm sıfatlar olması, işitilenlerin ve

¹³⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 118.

¹³¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 941.

¹³² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b.

¹³³ En'am, 6/103.

¹³⁴ Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad* (Y.y.: Y.e.y., t.y.), 77; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b.

¹³⁵ Tûsî, *Şerhu meseleti'l-ilm*, 95.

¹³⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 267; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b.

görülenlerin de kadîm olmalarını gerektirir. Hâdis sıfatlar olması halinde ise Allah Teâlâ hadislere mahal olmuş olur ki her ikisi de batıldır.¹³⁷ Eş'arîler ve bazı Mutezile ise irade gibi bunun da ilme zait bir sıfat olduğunu söylemişlerdir. Kur'an-ı Kerim ve Müslümanların icması bu konuda onların delilidir.¹³⁸

İşitme ve görme denildiğinde akla gelen şeylerden biri bu eylemleri gerçekleştiren şahsın kullandığı aletlerdir. İnsanlar için işitme aracı olarak kulak, görme aracı olarak kulak gereklidir. Allah Teâlâ için de aynı, benzer ya da farklı aletler gerekli midir? sorusu Müslümanların üzerinde ittifakla görüş beyan ederek olumsuz cevap verdiği bir sorudur. İster işitme ve görmenin bilgiden ibaret olduğu söylensin isterse de zait sıfatlar olduğu söylensin Allah Teâlâ'nın işitmek ve görmek için alete ihtiyacı olduğunu iddia eden olmamıştır.¹³⁹ Akıl, Allah Teâlâ'nın araç/organ kullanmasının imkânsızlığına hükmeder.¹⁴⁰

¹³⁷ Bâbertî, *Şerhul'l-Maksad*, 78,79.

¹³⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 267.

¹³⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 267.

¹⁴⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 118.

1.2.6. Kelam Sıfatı

Mutezile'ye göre Allah Teâlâ konuşacağı zaman muradını bir cisim üzerinde harfler ve sesler yaratarak suretiyle konuşur. Eş'arîlere göre ise Allah Teâlâ zatıyla kaim kelam sıfatına sahiptir. Kelam sıfatı ilim, irade ve diğer sıfatlardan farklıdır. Kelam, muhtelif ibarelerle Allah tarafından açıklanır. Buna kelam-ı nefsi denir.¹⁴¹

Bâbertî *Şerhu't-Tecrîd*'de kelam sıfatını açıklarken Kadı Beydâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ında da nakledilen Râzî'nin *Muhassal*'da konuyla ilgili serdettiği delili almıştır. Delil şöyledir: “Peygamberler icması ve onlardan nakledilen tevatür derecesindeki haberlere göre Allah Teâlâ mütekellimdir. Onların nübüvvetinin ispatı, Allah Teâlâ'nın kelamına bağlı değildir. Dolayısıyla onu ayrıca ikrar etmek gerekir.”¹⁴² Fakat *Şerhu'l-Maksad*'da şu ifadeleri kullanmıştır: “Peygamberlerin icması ve onlardan nakledilen tevatür derecesindeki haberlere göre, Allah Teâlâ mütekellimdir. Onların nübüvvetinin ispatı Allah Teâlâ'nın kelamına bağlı değildir. Dolayısıyla onu ayrıca ikrar etmek gerekir. Bu (delili) *Tavâli'* sahibi zikretmiştir. Nübüvvet konusunda geleceği üzere bu delilde problem vardır.”¹⁴³ Bâbertî'ye göre peygamberlerin nübüvvetlerinin ispatı müminler nezdinde Allah Teâlâ'nın kelamına bağlıdır. Çünkü Allah Teâlâ peygamberleri “Seni gönderdik; bizden olanı tebliğ et.” sözüyle seçmiştir. Bu durumda onların nübüvveti, Allah Teâlâ'nın kelamına bağlı olmaktadır. İnanmayanlar içinse peygamberliğin ispatı Allah Teâlâ'nın kelamına bağlı değildir. Çünkü bu delile göre, Allah Teâlâ'nın kelamı peygamberlerin icması ve sözüne, peygamberliğin ispatı ise Allah Teâlâ'nın kelamına bağlıdır. Dolayısıyla ortaya devr ve teselsül çıkmaktadır. Bu nedenle inanmayanlar için peygamberliğin ispatı mucizeye bağlıdır.¹⁴⁴

Tûsî bu konuda Mutezile'nin “Allah Teâlâ'nın konuşmak istediği zaman muradını herhangi bir varlıkta sesler ve harfler olarak yaratması O'nun kelam sıfatıdır” görüşünü benimsemiştir.¹⁴⁵ Bunu da Allah Teâlâ'nın kudretinin her şeyi kapsadığı tezi üzerinden temellendirmiştir. Yani Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir olması herhangi bir cisim üzerinde harfleri ve sesleri yaratabileceğinin delilidir.¹⁴⁶ Eş'arîler, Mutezileyle Allah Teâlâ'nın harfleri ve sesleri herhangi bir cisim üzerinde yaratabileceği hususunda hemfikirdir. Fakat

¹⁴¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 267, 268; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 943.

¹⁴² Râzî, *el-Muhassal*, 168; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdî el-Beydâvî, *Tavâli'u'l-envâr* (İstanbul: TÜYEK, 2014), 196; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b.

¹⁴³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, 80.

¹⁴⁴ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, 111.

¹⁴⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 267; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 943.

¹⁴⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 267.

iki fırka Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasının manasının bu olduğu konusunda ayrılığa düşmüştür.¹⁴⁷ Nitekim Eş'arîler Allah Teâlâ'nın harfleri ve sesleri başka bir cisim üzerinde yaratarak değil doğrudan konuştuğunu iddia etmektedir. Onlara göre harfler ve sesleri yaratarak konuşmak noksanlıktır. Zira Allah Teâlâ kadîm bir varlıktır. Eş'arîler'e göre O'nun dışında bir varlığın bulunmadığı en azından bir dönem vardır. Bu dönemde harfleri ve sesleri yaratacağı hiçbir varlık olmadığı için Allah Teâlâ'nın kelimelerin sıfatının olmadığı veya olduğu fakat kullanmadığı düşünülemez. Bu yüzden O'nun kelam sıfatı zatî bir sıfattır; nefsiyle kâimdir. Bu sebeple kelam-ı nefsi olarak isimlendirilir. Çeşitli ibareler ondan sâdır olur. Arapça sâdır olduğunda Kur'an, İbranice olduğunda Tevrat ve Süryanice olduğunda İncil olarak isimlendirilir. Bu ibareler kelama delildir.¹⁴⁸

Bâbertî'nin kelam-ı nefsi konusunda Tûsî'ye bir itirazı vardır. Tûsî Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu ispat ettikten sonra, yine Mutezile'nin görüşünü tercih ederek kelam-ı nefsinin akıl dışı olduğunu söylemiştir.¹⁴⁹ Ancak Bâbertî, Mutezile'nin itiraz ettiği kelam-ı nefsi tanımıyla Ehl-i Sünnet'in kelam-ı nefsi tanımının birbirinden farklı olduğunu söylemiştir. Mutezile kendi zatıyla kâim olmasının ve ilim ve iradede başka bir şey olmasının kelam-ı nefsiyi akıl dışı yaptığını söylemiştir.¹⁵⁰ Çünkü ilim ve irade dışında kalanlar emir, nehiy, haber verme ve haber alma olmadan akledilemez. Ehl-i Sünnet ise kelam-ı nefsinin Allah Teâlâ'nın zatıyla kâim diğer sıfatlar gibi olduğunu ve kendi açıkladığı ibarelerden oluştuğunu söylemiştir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın kudretinin umumî olmasının Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğuna delil olduğunu söyleyen birinin bu sözü kelam-ı nefsiyi akıl dışı görmesini gerektirmez.¹⁵¹

Bâbertî aynı zamanda Tûsî'nin kelam-ı nefsi akıl dışıdır diyerek *Şerhu'l-İşârât*'ta kendi görüşüyle çeliştiğini ifade etmektedir. Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta kıyası tanımlarken "Kıyas işitilen lafızlarla ve zihnî tasavvurlarla olabilir. Söz de aynı şekildedir. İşitilen söz işitilen sözlü kıyasın, zihnî söz de zihnî kıyasın bir türüdür. Doğrusu şudur: Sözün akli olana ıtlakı hakikat, lafzi olana ıtlakı ise aleyhine delalet ettiği için mecazdır." demiştir.¹⁵² Tûsî'nin buradaki ifadelerine göre işitilen şeylerin yani kelamın/sözün/lafzın zihnî türü de vardır. Dolayısıyla kelam sadece duyusal âlemde yer alan bir varlık değildir. Buna göre de kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzi ayırımı akıl dışı olmaktan uzaktır.

¹⁴⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 267.

¹⁴⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b.

¹⁴⁹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 118.

¹⁵⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b.

¹⁵¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b.

¹⁵² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1: 370.; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127b, 127a.

Allah Teâlâ'nın mütekellim oluşuyla bağlantılı olan başka bir mesele Allah Teâlâ'nın doğru sözlü oluşudur. Allah Teâlâ'nın mütekellim olması, O'nun konuştuğu/mütekellim olduğu anlamına gelir. Mütekellim olan herkes de ya doğru söyler ya da yalan söyler. Allah Teâlâ'nın yalan söylemediği hakkında Müslümanlar ittifak halindedir. Fakat yalan söylemesinin imkânsız olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Allah Teâlâ'nın yalan söylemesi, Eş'arîlere göre imkân dâhilindedir. Zira O'na hiçbir işte zorluk yoktur; her şeye kâdirdir. Fakat imkân dâhilinde olması onu yaptığı veya yapacağı anlamına gelmez. Her mümkünün varlık sahasına çıkması vacip değildir.

Mutezile, Allah Teâlâ'nın yalan söylemesinin doğrudan imkânını reddetmiştir. Mutezileye göre yalan zorunlu olarak kabih bir eylemdir. Allah Teâlâ'nın, kabih noksanlık olduğu için kabih olanı yapması imkânsızdır. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın yalan söylemesi mümkün değildir. Tûsî de bu görüşü benimsemiş ve kabih olanın Allah'tan nefyedilmesinin onun doğru sözlü olduğuna delil teşkil ettiğini söylemiştir.¹⁵³

¹⁵³ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 118; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 268; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127a.

1.2.7. Bekâ Sıfatı

Allah Teâlâ'nın baki olması O'nun müstakbel yönünden sonsuz olmasıdır.¹⁵⁴ Bunun anlamı şudur: O'nun kadîm olması ispatının geçmişe kıyasla yapılması gibi bâkî olmasının ispatı da geleceğe kıyasla yapılmaktadır. Allah Teâlâ'nın ezeli olduğunda ittifak eden İslam dünyası O'nun ebedi/baki olduğunda da ittifak etmiştir. Fakat ebedilik vasfını nasıl aldığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Eş'arîler ve Bağdat Mutezilesi¹⁵⁵, Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim bir ayrı bir sıfat ile bâkî olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bir varlık var olduğunda değil sonradan bâkî olur. Bu değişim onun zatında veya yokluğun zatında değildir. O halde bu değişim bir sıfattır.¹⁵⁶ Eş'arîler bu düşünceyi bekânın bir sıfat olduğunu ispat etmek için ortaya atmışlardır. Şahitten gaibe kıyasla insanlarda bekânın zattan kaynaklanmadığını sıfattan ileri geldiğini ispat ederek Allah Teâlâ'nın da zatıyla değil bir sıfatla bâkî olduğunu söylemeye çalışmışlardır.

Bâbertî, Eş'arîler'in bu iddiasına şöyle cevap vermiştir: Bu delil doğru olsaydı, hudûs zait sıfat olurdu. Çünkü bir şey önce hâdis değilken sonradan hâdis olur. Buna göre de hudûs zait sıfat olur. Fakat daha önce geçtiği üzere hudûs subutî ve zait bir sıfat değildir.¹⁵⁷

Eş'arîler nezdinde bir varlığın baki olup olmadığı teste tabi tutulduktan sonra anlaşılabilir. Çünkü onun henüz yok mu olacağı yahut varlığını devam mı ettireceği belli değildir. Mesela insan beka sıfatını öldükten sonra alır. Yaşarken böyle bir sıfata sahip değildir. Ölüm onun baki olup olmadığının testidir. Eş'arîler'den Bâkîllânî, Cüveynî ve Râzî bu görüşe karşı çıkmıştır.¹⁵⁸

Tûsî'nin de tercih ettiği diğer görüş ise bekânın Allah Teâlâ'nın zatından kaynaklandığı görüşüdür. Çünkü O'nun varlığının zorunlu olması, yokluğunu imkânsız kılmaktadır. Aksi halde Zorunlu Varlık mümkün varlığa dönüşür.¹⁵⁹ Tûsî bu görüşe "zaidin nefyi"¹⁶⁰ sözüyle işaret etmiştir. Yani Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu olması

¹⁵⁴ Şeriatmedâr Muhammed Cafer b. Seyfeddîn el-Esterâbâdî, *el-Berâhinü'l-kâtia fî şerhi Tecrîdi'l-akâidi's-sâtia* (Kum: Bostâne Kitap, 2002), 2: 283.

¹⁵⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (Ankara: TÜBA, 2017), 189. Bazı Tecrîd şerhlerinin muhakkikleri tarafından bu görüşün Basra Mutezilesi'nin görüşü olduğu kaydı dipnota düşülmüştür. Mesela bk. İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 944. Ancak bu doğru değildir. Bu görüş Bağdat Mutezilesi'nin görüşüdür.

¹⁵⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 189; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127a.

¹⁵⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127a.

¹⁵⁸ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr*, 198; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 127a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 170.

¹⁵⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 268.

¹⁶⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 118.

bekanın zatına zait bir sıfat olmadığına, O'nun zatından kaynaklandığına delildir.¹⁶¹ Bu görüşü savunanlara göre bekâ, zait sıfat olduğu takdirde varlığın ikinci bir zamanda tekrar yokluğa tercih edilmesi gerekir ve dolayısıyla mümkün varlıklarda olduğu gibi bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. Böyle bir şey Zorunlu Varlık için imkânsızdır. Çünkü Zorunlu Varlık'ın varlığının mümkün varlık konumuna getirilerek bir sıfatla muallel olarak tercih edilmesi mümkün değildir.¹⁶²

Bâbertî, Allah Teâlâ'nın bâkî olduğunun ispatından sonra Kâdî Beydâvî'nin bâkî varlık tanımına bir eleştiri yöneltir. Aslında Beydâvî bu tanımı aynı kelimelerle olmasa bile mana itibariyle Râzî'den almıştır.¹⁶³ Fakat Bâbertî Râzî'nin ismini zikretmemiştir. Tanım şöyledir: “Bârî'nin (Allah Teâlâ'nın) bekâsı hakkında makul olan düşünce, O'nun yokluğunun düşünülmemesidir. Hâdislerin bekâsı hakkında makbul olan ise, yaratıldıkları ilk zamandan sonra varlıklarının bir andan daha fazla devam etmesidir. Birinci durum, zamanla ilgisi olmayanlar hakkında düşünülemez. Biliyorsun ki yokluğun imkânsızlığı ve zamansal bitişiklik, dış dünyada varlığı olmayan itibari durumlardır.”¹⁶⁴

Beydâvî burada Allah Teâlâ'nın baki olmasını O'nun yokluğunun düşünülmemesi olarak tanımlar. Fakat yokluğu düşünülemez yani yokluğu imkânsız olmak, bekânın bir gereği değildir. Çünkü Allah Teâlâ'dan başka varlıklar Beydâvî'nin de belirttiği üzere bâkî olabilmektedir. Fakat onların aynı zamanda yokluğu da mümkündür. O halde yokluğu imkânsız olmak bekâyaya değil, var olmanın zorunluluğuna mâtuftur. Hâlbuki delil, Allah Teâlâ'nın baki olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Bu sebeple Bâbertî, bu delilde bir çelişki olduğunu söylemiştir.¹⁶⁵

Bâbertî'nin Beydâvî'ye yaptığı eleştirisinde haklı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Çünkü Beydâvî aslında tanımında bir ayrım yapmaktadır. Allah Teâlâ'nın bâkî olmasıyla mümkün varlıkların bâkî olması arasında fark olduğunu, bu farkın da ontik/varlıksal olduğunu söylemektedir. Allah Teâlâ'nın bekâsı zamandan bağımsız olarak düşünülen zati bir durumdur. Mümkün varlıkların bekâsı ise zamandan bağımsız ve zati değildir. Onların ikinci anda var olmaya devam edebilmeleri için varlıklarını yokluklarına tercih eden bir müreccihe ihtiyaçları devam etmektedir.

¹⁶¹ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 945.

¹⁶² İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 945; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 127a.

¹⁶³ krş. Râzî, *el-Muhassal*, 292; Râzî, *Mesâilü'l-hamsün*, 199.

¹⁶⁴ Kâdî Beydâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 198. Bâbertî'nin aktardığı bazı ifadeler *Tavâliu'l-envar*'da yer alandan farklı olabilir. Fakat mana itibariyle aralarında bir fark yoktur. krş. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 127a.

¹⁶⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 127a.

Dolayısıyla Zorunlu Varlık ve mümkünler hakkındaki bâkî isimlendirmesi aynı anlamı ifade etmez.



1.2.7. Selbî Sıfatlar

1.2.7.1. Ortak (Şerîk)

Tûsî sübûtî sıfatlardan sonra Allah Teâlâ'nın selbî sıfatlarına değinmiştir. Bunlardan birincisi Allah Teâlâ'nın ortağının olmamasıdır. Tûsî buna “varlığının zorunlu olması ortakların nefyine delalet eder” sözüyle değinmiştir.¹⁶⁶ Allah Teâlâ'nın hem zat hem sıfatlar açısından olsun hiçbir yönden ortağı yoktur. Akıl sahipleri O'nun tek olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Akıl ve nakil buna delalet eder.¹⁶⁷ O'nun ortağının olmamasının nedeni varlığının zorunlu olmasıdır.

Allah Teâlâ'nın zati zorunlulukla muttasıf has varlık anlamına gelen hakikati başka bir varlıkla ortak yönlerinin olmasını nefyeder.¹⁶⁸ Çünkü zorunlu varlık, başka bir varlıkla ortak olsaydı bu ortaklık ya kendilerine ait her yönden ya kendilerinde bulunan bazı yönlerden ya da kendileri dışında bir şeyle olurdu.¹⁶⁹

Ortaklığın kendilerine ait her yönden olması batıldır. Çünkü her ikisinden birini diğerinden ayıran özellik, ikisine muzaf olarak ikisinin arasındaki ortak olan hakikatin dışında olur. Hakikat her ikisinde de bulunursa biri diğerinden farklı bir varlık olacağı için ve zorunlu varlık tek olduğu için diğeri mümkün varlık olur, yani içlerinden birisi kesinlikle zorunlu varlık olamaz. İkisinden birinde bulunursa diğeri zaten mümkün olur.¹⁷⁰

Ortaklığın kendilerinde bulunan bazı yönlerden olması da imkânsızdır. Çünkü bu durum her birinin kendisine iştirak edenle ve kendisinden ayrı olanla birleşmesini gerektirir. Yani tam bir zorunlu varlık olabilmeleri için ortak olmadıkları dolayısıyla eksik oldukları yönleri tamamlamak diğeriyle birleşmeleri gerekir. Fakat daha önce geçtiği üzere Zorunlu Varlık iki durumda da bileşik (mürekkep) olamaz.¹⁷¹

Dışarıdan herhangi bir sebeple ortaklık da ilk iki seçenek gibi imkânsızdır. Çünkü öyle bir durumda o sebebin ortaklık oluşturması için ya her ikisine de arız olmuştur ya da olmamıştır. Arız olması halinde iki varlık da zorunlu olamaz. Zira her arız kabul eden o arızı veren bir varlığa muhtaçtır. Bütün ihtiyaç sahipleri ise mümkün varlıktır. Arız olmadığında da durum aynıdır. Çünkü zatî zorunluluk hakikat olarak ya da arız olarak

¹⁶⁶ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 118.

¹⁶⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 269.

¹⁶⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 127a.

¹⁶⁹ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 945; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 127a.

¹⁷⁰ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 946; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 127a.

¹⁷¹ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 946; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 127a.

bulunmadığında, o varlık zorunlu olamaz.¹⁷² İsfehânî ayrıca burada her iki varlığın da kendilerine ârız olan ayrı varlık ve mahiyete sahip olduklarını, fakat daha önce ispatlandığı üzere zorunlu varlığın ayrı varlık ve mahiyeti bulunmadığına göre her ikisinin de zorunlu varlık olamayacağını söylemiştir.¹⁷³

1.2.7.2. Benzer (Misl)

İslam geleneği Allah Teâlâ'nın ortağının olmadığı söylediği gibi O'nun benzerinin olmadığını da söylemektedir. Tûsî “varlığının zorunlu olması benzerini de nefyeder” diyerek Allah Teâlâ'nın benzerinin olmadığını söylemiştir.¹⁷⁴ Ayrıca Hillî'ye göre o, bu sözyle Ebû Hâşim'e cevap vermiştir.

Hillî'ye göre ilim adamları Ebû Hâşim dışında Allah Teâlâ'nın benzeri olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Ebû Hâşim ise Allah Teâlâ'nın dört hususta kendisi dışındaki zatlara benzediğini iddia ederek muhalefet etmiştir. Bu dört husus hayy, âlim, kâdir ve secde edilen olmaktır.¹⁷⁵ Ebû Hâşim'in bu görüşünün batıl olduğunda şüphe yoktur. Çünkü birbirine eşit olan şeyler lazımlarında ortaktır. Eğer zatlara eşit olsaydı, kadîmin muhdesine, muhdesin de kadîme dönüşmesi mümkün olurdu. Fakat böyle bir şey zorunlu olarak batıldır.¹⁷⁶

Benzer olmanın anlamı mahiyetin tamamının aynı olmasıdır. Ortaklık, benzerliğe göre daha genel anlam ifade etmektedir. Çünkü ortaklık hem varlıkta hem mahiyette benzer olmaktır. Dolayısıyla daha genel olanın nefyi daha özel olanın nefyini gerektirir. Yani ortaklığın nefyi benzerliğin nefyini de istilzâm eder.¹⁷⁷ Burada şöyle bir sorun göze çarpmaktadır: İsfehânî ve Bâbertî benzerliğin mahiyette olduğu söylemişlerdir. Fakat zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet ayırımı yapılamayacağı için, sadece varlıkta veya sadece mahiyette benzerlikten söz edilemez. Dolayısıyla benzerlikten kastın mahiyette değil zat ve sıfatlarda benzerlik olduğunu kabul etmek durumundayız.

1.2.7.3. Mürekkep

Zorunlu varlığın mürekkep bir varlık olmadığı da Müslüman düşünce geleneğinde ittifakla kabul edilen hususlardandır. Mürekkep olmamasının sebebi diğer selbi sıfatlarda

¹⁷² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 945; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

¹⁷³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 945.

¹⁷⁴ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 118.

¹⁷⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 269.

¹⁷⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 269.

¹⁷⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 947; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

olduğu gibi zorunlu varlığın varlığının zorunlu olmasıdır. Tûsî'ye göre de “varlığının zorunlu olması sıfatlarıyla terkiibini nefyeder.”¹⁷⁸

Varlığın terkiibi iki şekilde olabilir: Birincisi akl terkiptir. Cins ve fasıldan oluşan terkîbe denir. İkincisi haricî terkiptir.¹⁷⁹ Mesela cismin madde ve suretten oluşması bu nevi terkiptendir. Bu terkiplerin tamamı zorunlu varlıktan nefyedilmiştir. Çünkü mürekkebin nevi ne olursa olsun, cüzlerine ihtiyaç duyar. Cüzler bütünden başkâdir. Dolayısıyla mürekkep varlık kendinden başkasına ihtiyaç duymaktadır. Başkasına muhtaç olan varlık ise mümkündür. Bu sebeple Zorunlu Varlık'ın cinsi, faslı ve cins ve fasıl dışında aklî-hissî hiçbir cüzü yoktur.¹⁸⁰

1.2.7.4. Zıt

Zorunlu varlığın zıddı yoktur. Varlığının zorunlu olması, O'nun zıddının olmasını nefyeder.¹⁸¹ Zıddın manası Hillî'ye göre ikidir. Birincisi meşhur manadır. Buna göre zıt, zatlardan kendi dışında kalanları ikisi arasındaki çelişkiye rağmen mahallinde veya mevzusunda takip etmektir. Fakat Zorunlu Varlık'ın hulûl etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bu manaya göre O'nun zıddı yoktur.¹⁸² Zıddın ikinci manası ise kuvvet bakımından kendisini engelleyecek bir mâninin bulunmasıdır. Ancak Allah Teâlâ'nın dışında kalan her şey O'nun mahlûkudur. Kuvvet bakımından O'na eşit olamazlar. Sadece O'na boyun eğerler. Bu sebeple daha önce beyan edildiği gibi kuvvet bakımından da O'nun ortağı ve benzeri yoktur.¹⁸³

1.2.7.5. Tehayyüz

“Varlığının zorunlu olması tehayyüzü nefyeder”¹⁸⁴ sözü Tûsî tarafından Mücessime'ye cevap olarak söylenmiştir. Mücessime'ye göre, Zorunlu Varlık boyutlara

¹⁷⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 118.

¹⁷⁹ İsfehânî ve Bâbertî Hillî'nin “harici terkip” olarak adlandırdıkları terkip türüne “varlığın cüzleri hasebiyle terkip” demişlerdir. İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 947; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 128b. Bu türe verdikleri örnekler göz önüne alındığında aralarında isimlendirme dışında bir farklılık görülmemektedir.

¹⁸⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 270.

¹⁸¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 118.

¹⁸² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 270.

¹⁸³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 270; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 947; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 128b.

¹⁸⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 118.

sahip bir cisimdir. Dolayısıyla mekânda yer tutmaktadır. Fakat ulemanın kahir ekseriyeti Zorunu Varlık'ın cisim olmadığı ve mekânda yer kaplamadığı hususunda ittifak etmiştir.

Mümkün varlıkların hasletlerinden olan mekânda yer tutma, hareket ve sükûn gibi oluşumlardan (kevnlerden) biridir. Mümkün varlıklar bu kevnlerden halî olmazlar. Yani bir mekânda yer tutup aynı zamanda ya hareketli ya da sâkin olurlar. Zorunlu Varlık'ın ise bu kevnlerden birine sahip olması düşünülemez. Aksi halde mümkün varlıklarla aynı kategoride değerlendirilmesi gerekir ki bu imkân dâhilinde değildir. O halde Zorunlu Varlık'ın mekânda yer tutması düşünülemez.¹⁸⁵

1.2.7.6. Hulûl

Hulûl, kendi başına var olması imkânsız olan bir varlığın başka bir varlıkla kaim olmasıdır.¹⁸⁶ Zorunlu Varlık'ın varlıksal özellikleri O'nun başka bir varlığa hulûl etmesini imkânsız kılar.¹⁸⁷ Hıristiyanlar ve sûfiyyeden bazıları hariç akıl sahipleri Zorunlu Varlık'ın hulûl etmesinin imkânsız olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁸⁸ Hıristiyanlara göre Allah Teâlâ Hz. İsa'da (a.s.), bazı sûfilere göre de ariflerin bedeninde hulûl etmiştir.¹⁸⁹ Hillî'ye göre bu görüşler saçmalıktan ibarettir. Çünkü hulûl denilince akla gelen bizatihi kâim olması imkânsız olan bir varlığın tabii olarak başka bir varlıkla kâim olmasıdır.¹⁹⁰ Zorunlu Varlık'ın başkasıyla kâim olması düşünülemez. Varlığının zorunlu olmasının en önemli anlamı var olmak için başkasına ihtiyaç duymamasıdır.

Hulûlün akla ilk gelen anlamıyla Zorunlu Varlık için kabul edilemeyeceği noktasında ittifak eden şarihler başka bir mana ifade etmesi halinde o manaya göre karar verilmesi gerektiği hususunda da ittifak etmişlerdir.¹⁹¹

1.2.7.7. İttihâd

Birleşme anlamına gelen ittihâd çoğunlukla hulûlle birlikte ele alınmıştır. Bunun nedeni hulûlün bir yönüyle de birleşme ifade etmesidir. Allah Teâlâ için hulûl iddiasında bulunan Hıristiyanlar ve bazı sûfiyenin hulûlle neredeyse aynı biçimde bir birleşmenin var olduğu iddiasında da bulunması bunu doğrulamaktadır. Şarihlerden İsfehânî

¹⁸⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 270,271; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 948; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

¹⁸⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 948.

¹⁸⁷ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 118.

¹⁸⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271.

¹⁸⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

¹⁹⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271.

¹⁹¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 947; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

Hıristiyanların üç uknumu olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un birleştiğini, sûfiyyeden bazılarının ise seyr-i sülukunu tamamlayan ariflerin hüviyetinin yok olarak Allah'la bir olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir.¹⁹²

İttihâdın Zorunlu Varlık açısından mümkün olmadığı gayet açıktır. Çünkü daha önce beyan edildiği üzere bir varlığın zorunlu olması onun tek olmasını gerektirir.¹⁹³ Tek olan bir varlığın ise birleştiği varlığın mümkün varlık olmak dışında alternatifi yoktur. Mümkün varlıkla birleşen Zorunlu Varlık'ın ise bundan sonra hakkında varılacak hükümler mümkün varlıkların hükümlerinden farklı olmayacaktır.¹⁹⁴ Ayrıca birleşmeden sonra birleşmeden önceki gibi iki varlık olurlar. İkisi ya da ikisinden biri yok olduğunda tekrar birleşme olmaz ve bu Zorunlu Varlık'ın yok olması anlamına gelir.¹⁹⁵

1.2.7.8. Cihet¹⁹⁶

İslam düşünce geleneğinde Allah Teâlâ'dan nefyedilen sıfatlardan birisi de O'nun bir cihette bulunduğu görüşüdür. Fakat varlığının zorunlu olması, O'nun bir cihette bulunmasını imkânsız kılar.¹⁹⁷ Allah Teâlâ'nın bir cihette bulunduğu yönündeki görüş Mücessime'nin genel kanaati olmakla birlikte, Mücessime kendi içinde bu konu hakkında tutarlılık sergileyememiştir.

Mücessime'den bazıları doğrudan Allah Teâlâ'nın bir yönde olduğunu iddia ederken Kerrâmiye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm bu görüşe muhalefet etmiştir. Yine Muhammed b. Heysem¹⁹⁸ Allah Teâlâ'nın sonsuz Arş'ın üst tarafında olduğunu, yine O'nun ile Arş arasında da sonsuz mesafe olduğunu söylemiştir. Bazıları da bu mesafenin sonlu olduğunu görüşünü benimsemiştir.

Hangi şekilde olursa olsun Allah Teâlâ'nın bir yönde olduğunu söylemek ya da ima etmek imkânsızdır. Çünkü cihete sahip olan her şey kendisine işaret edilen ve hâdis

¹⁹² İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 948. İsfehâni burada açıkça vahdet-i vücud geleneğini ve tasavvufun şiarından olan *fena fi Allah'ı* (Allah'ta yok olmak) hedef almıştır. Hillî ve Bâbertî ise böyle bir yaklaşım sergilememiş hatta hiç değinmemişlerdir.

¹⁹³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 118.

¹⁹⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271.

¹⁹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271.

¹⁹⁶ Bâbertî'ye göre tehayyüz hakkında konuşup onu nefyettikten sonra cihet hakkında konuşmaya gerek kalmaz. Çünkü bir yönde bulunanın önce bir mekânda yer tutması gerekmektedir. Bir mekânda yer tutmayan bir yönde bulunup bulunmadığını tartışmak gereksizdir. Cihet hakkında konuşmak birinin açıkça Allah Teâlâ'nın bir cihette bulunduğunu söylemesi ile gerekli olur. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

¹⁹⁷ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 118.

¹⁹⁸ Hillî, Muhammed b. Heysem'i Mücessime içinde saymıştır. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271.

kevnlere mahal olandır;¹⁹⁹ yani cisim veya cismanîdir.²⁰⁰ Dolayısıyla kendisi de hâdistir; vâcib olamaz.²⁰¹

1.2.7.9. Hâdis Varlıkların Zorunlu Varlık'ta Hulûl Etmesi

Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu olması kendisinde hâdislerin hulûl etmesine manidir.²⁰² Zira varlığın zorunlu olması demek, o varlığın değişmeden ve etkilemeden aynen kalması demektir. Başka bir varlığın Zorunlu Varlık'ta hulûl etmesi O'nun değişmesi ve etkilenmesi anlamına gelir. Değişen ve etkilenen bir varlık ise ancak mümkün varlıktır.²⁰³

Hâdislerin Zorunlu Varlık'ta hulûl edemeyeceğinin bir başka delili ise gereklilik esası üzerine bina edilmiştir. Buna göre hâdisleri gerektiren Zorunlu Varlık'ın zatı ise o hâdislerin ezeli olması gerekir ki, bu batıldır. Şayet zatından başka bir şey ise bu durumda kendisinden başka bir şeye muhtaç olmuş olur ki bu da batıldır.²⁰⁴

1.2.7.10. İhtiyaç

Allah Teâlâ muhtaç olmaktan müstağnidir. O'nun varlığının zorunlu olması O'nun ihtiyaç sahibi olmaktan nefyeder.²⁰⁵ Hüküm gayet açıktır. Allah Teâlâ herhangi bir şeye veya birine muhtaç olsaydı devr/kısırdöngü ortaya çıkardı. Çünkü o başka şey veya biri mümkün varlık olduğu için Allah Teâlâ'ya muhtaçtır. Dolayısıyla karşılıklı bir ihtiyaç durumu hâsıl olurdu. Ancak böyle bir düşünce fâsittir.²⁰⁶

Allah Teâlâ'nın muhtaç olmadığını ispatlamak için öne sürülen bu delilde büyük önermeye yani karşılıklı ihtiyaç durumu ortaya çıkacağına itiraz edilmiştir. İtiraza göre Allah Teâlâ zatı ve bazı sıfatları açısından bu başka şey ve kimseden müstağni olup ona bu şekilde etki etse de diğer bazı sıfatları açısından ona ihtiyaç duyabilir ve böylece devr ortadan kalkar. İtiraza konu olan sıfatlar, Allah Teâlâ'nın âlemlerle olan ilişkisini ortaya çıkaran ilim, kudret vb. sıfatlardır. Bu sıfatlar, her ne kadar zâti olsa da bir yönüyle de âlemden ibaret olan malûm, makdûr vb. ilgilendirdiği için itirazı yönelten karşılıklı bir etkileşimden söz etmektedir.

¹⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271.

²⁰⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 947; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

²⁰¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 271.

²⁰² Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 118,119.

²⁰³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 272; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 949; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

²⁰⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 272; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 949; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

²⁰⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 119.

²⁰⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 272,273.

Hillî bu itiraza cevap verirken itirazı yöneltenin ön kabulünün Allah Teâlâ'nın sıfatlarının zatına zait olmasıdır, demiştir. Delilini bu görüş üzerine bina ettiği için böyle bir sonuç çıkması normaldir. Fakat Hillî nazarında sıfatlar zat üzerine zait değildir. Bu sebeple bazı sıfatlarda ihtiyaç duyabileceği gibi bir görüş ortaya atılamaz. Ayrıca hakiki sıfattan bir şey Allah Teâlâ'nın kendisinin dışında bir şeye bağlı olursa, zatı bu sığfata bağlı olduğundan O'nun zatı da başkasına bağlı olmuş olur.²⁰⁷ Allah Teâlâ'nın sıfatları yetkinlik nitelikleridir. Eğer onlardan bir tanesi başkası aracılığıyla olsa bu Allah Teâlâ'nın zatının başkası sebebiyle kemale erdiği anlamına gelir. Allah için böyle bir şey düşünmek, O'na eksiklik isnat etmektir.²⁰⁸

Allah Teâlâ zatında ve hakiki veya izafi olsun kemal sıfatlarında başkasına muhtaç değildir. Çünkü şekil, iyilik gibi zati sıfatlarda ve ilim, kudret veya âlimlik ve kâdirlik gibi izafi sıfatlarda başkasına muhtaç olan varlık mümkündür.²⁰⁹

1.2.7.11. Elem/Acı ve Lezzet/Zevk

Elem, acı çekmenin ve lezzet duymanın, zevk almanın Allah Teâlâ'nın vasıflarından olup olmadığına dair tartışmanın iki kısmı vardır. Birincisi Allah Teâlâ'nın acı çekmesinin ve lezzet duymasının anlamının ne olduğudur. İkincisi ise tespit edilen anlamın Allah Teâlâ hakkında kullanılıp kullanılmayacağıdır.

Tartışmanın birinci kısmında anlam tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Elem ve lezzet bir şeye razı olmak ve olmamak anlamında kullanıldığı gibi bir şeyden fizyolojik ve psikolojik olarak acı çekme ve zevk alma anlamında da kullanılır. Tartışmanın ikinci kısmında ise elem ve lezzetin Allah Teâlâ hakkında birinci anlamında kullanılmasında İslam âlimleri tarafından herhangi bir problem görülmemiştir. Bunun tespiti, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebevi üzerinden de yapılabilmektedir. İkinci anlamda kullanım ise uygun görülmemiştir. Çünkü fizyolojik ve psikolojik olarak acı çekmek ve zevk almak sadece cisimler hakkında doğrulanabilir bir durumdur.²¹⁰

²⁰⁷ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü 'l-ilahiyye*, 203; Hillî, *Keşfü 'l-murâd*, 273.

²⁰⁸ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü 'l-ilahiyye*, 203.

²⁰⁹ İsfehânî, *Tesdîdü 'l-kavâid*, 2: 949,950; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 128b. Hillî zatı sıfatlardan ayırmadan Allah Teâlâ'nın muhtaç olmasının nefyini delillendirirken İsfehânî ve Bâbertî sıfatları zâtî ve izâfî olarak ayırmışlardır. Fakat yine de aynı sonuca varmışlardır.

²¹⁰ Tûsî, *Tecrîdü 'l-itikâd*, 119; Hillî, *Keşfü 'l-murâd*, 273.

Elem olumsuz olanın, lezzet ise olumlu olanın idrakidir. Bu tanıma göre Allah Teâlâ asla elem duymaz. Çünkü herhangi bir şeyin, Allah için olumsuz olması mümkün değildir. O varlığın ilkesidir ve kendisinden türeyen şeyler ilke için olumsuz olamaz.²¹¹

Lezzet için farklı bir durum söz konusudur. Cisimler için olan fiziki lezzet, Allah için mümkün değildir. Fakat mükemmelin idraki anlamında lezzet duymanın Allah Teâlâ için mümkün olduğunu söyleyenler olmuştur. Zira Allah Teâlâ mevcut içinde mükemmel olanı idrak eder ki mükemmel olan da zaten O'nun zatıdır. Kendi zatını idrak ettiği için de lezzet duymaktadır.²¹² Fakat şeran Allah Teâlâ lezzet duyan denilmesine müsaade edilmemiştir.²¹³ Yine de şeran izin olmaması, O'nun hakkında lezzet duyan denilmesini nefyetmez.²¹⁴

1.2.7.12. Manalar, Haller, Zait Sıfatlar

Tûsî burada Allah Teâlâ'nın Eş'arı'nın iddia ettiği gibi kudret, ilim, hayat vb. kendi zatıyla kaim sıfatlardan, Ebû Hâşim'in var olduğunu iddia ettiği hallerden ve Mutezile'den bazılarının iddia ettiği gibi zait sıfatlara sahip olmaktan münezzehe olduğunu söylemiştir.²¹⁵

Eş'arî'ye göre Allah Teâlâ kendisine âlim, kâdir, hayy, mürid vb. vasıflar veren zatıyla kâim, fakat kendisi olmayan ilim, kudret, hayat, irade gibi sıfatlara/manalara sahiptir.²¹⁶

Mutezile'den Ebû Hâşim (ö. 321/933) ise Allah Teâlâ'nın alimlik, kâdirlik vb. hallerinin olduğunu söylemiştir. Ona göre hal bilinemez fakat halin kendisinde bulunduğu zat bilinebilir.²¹⁷

Mutezile'den bazıları da Allah Teâlâ'nın dış dünyada tezahürü olan zait sıfatlara sahip olduğunu iddia etmişlerdir.²¹⁸

Tûsî bu görüşlerin hepsini reddetmiş kendi ve görüşünü şöyle temellendirmiştir: Zorunlu Varlık'ın varlığının zorunlu oluşu manaları, halleri ve zait sıfatları nefyeder. Çünkü bunlar, zatlari sebebiyle zorunlu olurlarsa zorunlu varlıklar çoğalmış olur. Zatlari

²¹¹ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 950; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

²¹² Hillî bu görüşün Şii kelamcılardan Nevbahtî'ye (ö. 311/924) ait olduğunu ve erken dönem âlimlerinin bu görüşte ittifak ettiklerini söylemiştir. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 273.

²¹³ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 950; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

²¹⁴ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 950; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128b.

²¹⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 119.

²¹⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128a.

²¹⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128a.

²¹⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 128a.

sebebiyle mümkün olurlarsa bunlar için bir mucip gerekir. O mucip de Zorunlu Varlık'ın kendisi olursa mutlak bir olması gereken Zorunlu Varlık hem etken hem de edilgen olur. Mucip başkası olursa, bu durumda da Zorunlu Varlık başkasına muhtaç olmuş olur. Görüldüğü üzere üç durumun hepsi de batıldır.²¹⁹

Allah Teâlâ'nın hem etken hem de edilgen olabileceğini savunanlar burada itiraz etmişlerdir. İtiraza göre O, sadece mutlak bir olduğunda mümkün olmaz, fakat öyle değildir. O'nda kendine has zatının dışında farklı bir itibar vardır, o da şüpheyile söz edilen mutlak varlığın itibarıdır. O'nun bu itibarla fâil ve kâbil olması mümkündür.²²⁰

İsfehânî ve Bâbertî bu itiraza, Allah Teâlâ'nın zatının sıfatlarından ayrı olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Onlara göre ayanda zait sıfatların bulunması itibarıdır.²²¹ Yapılan itiraz, İsfehânî ve Bâbertî'yi Ehl-i sünnetin "sıfatlar ne aynıdır ne gayrıdır" görüşünün dışına çıkıp zat-sıfat birlikteliğini kabul etmeye ve zat ayrımının hakiki değil itibari bir ayrım olduğunu söylemeye itmiştir. Bununla beraber itiraza İsfehânî ve Bâbertî ile aynı cevabı veren Hillî de, Mutezile'den farklı olarak itibari de olsa bir ayrım olduğunu kabul etmiştir.²²²

²¹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 274; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 951; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 128a.

²²⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 952; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 128a.

²²¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 952; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 128a.

²²² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 274.

1.2.8. Ru'yet

Ru'yetullah yani Allah Teâlâ'nın görülmesi Tûsî tarafından Allah Teâlâ'dan nefyedilmesi gereken sıfatlar arasında zikredilmiştir. Tûsî'ye göre Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu oluşu O'nun görülmesini nefyeder.²²³ Şarihlerin açıklamalarında da görüleceği üzere ru'yetin nefyini de Mutezile'nin ve İslam filozoflarının argümanları üzerine bina eder.

Râzî'ye göre Allah Teâlâ'nın görülebilir mi görülemez mi sorusunun açılımı şudur: Gözlerin görülebilenlere nispeti gibi Allah Teâlâ'yı insanlarda hâsıl olan bir çeşit idrakin O'nun zatına nispetiyle bilmek mümkün müdür?²²⁴

Hillî'ye göre akıl sahiplerinin çoğu²²⁵ ru'yetin imkânsızlığı konusunda ittifak etmiştir. İttifakın dışında kalanlardan Mücessime Allah Teâlâ'nın cisim olduğunda dair itikatlarından dolayı ru'yetin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Eğer Mücessime Allah Teâlâ'nın mücerret olduğuna inansaydı ru'yete cevaz vermezdi.²²⁶ Eş'arîler ise bu konuda akıl sahiplerinin tamamına muhalefet ederek hem Allah Teâlâ'nın mücerret olduğunu söylemekte hem de ru'yete cevaz vermektedir.²²⁷

Ru'yetin mümkün olduğunu söyleyen gruplardan Mücessime'nin gerekçesi aslında oldukça açık ve basittir. Onlara göre cisimler bir mekân ve yönde bulunup aldıkları ışığı yansıtırlar ya da gözden çıkan ışık onları görülür hale getirir ve böylece göz onları görür. Her ne kadar bilimsel olsa da fiziki bir açıklamadan ibaret olan bu gerekçenin Müslümanlar tarafından Allah Teâlâ hakkında kabulü pekâlâ düşünülemezdi. Çünkü delil cisim ve cismânî varlıkların görme ve görülme durumlarını anlatmaktadır. İslam düşünce geleneğinde Allah Teâlâ/Zorunlu Varlık metafiziğin meselelerinden olduğu için O'nun ile ilgili hususlar fizik delilleriyle açıklanamaz. Çünkü fizik konlarıyla

²²³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 119.

²²⁴ Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 88.

²²⁵ Hillî burada akıl sahiplerinin çoğunun ru'yete cevaz vermediğini söylemiştir. Râzî'de bunu doğrularcasına “bütün fırkaların hilafına ru'yet bize göre caizdir” demiştir. Râzî, *el-Muhassal*, 316. Fakat buradan Müslümanların çoğunun ru'yeti caiz görmediği anlamı çıkarılmamalıdır. Akıl sahiplerinden kastedilen fırkalarlardır. Hillî'nin söylediği fırkalar bazında ru'yete cevaz vermeyenler çoğunluğu oluştursa da ferdi bakımdan ru'yeti mümkün görenler çoğunluktadır. Zira Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan ve bugün İslam âleminin hemen hemen %90'ını oluşturan grup geçmişte de çoğunluğun ismi olmuş ve ru'yeti mümkün kabul etmiştir.

²²⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 274; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 188.

²²⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 274. Hillî'nin burada Mücessime için söylediği “mücerret olduğuna inansalardı...” sözüyle Eş'arîler için söylediği “mücerret olduğuna inandıkları halde...” sözleri birbiriyle çelişmektedir. Allah Teâlâ'nın mücerret olduğuna inanmak O'nun ru'yetine cevaz vermeyi engelliyorsa Eş'arîlere göre de engellemesi gerekirdi çünkü onlar inanmaktadırlar. Şayet ru'yeti nefyeden mücerret olması ise o zaman da mücerret olduğuna inanmak yeterli olmamakta, mücerret olduğunun ispat edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Hillî burada tutarsız görünmektedir.

ilgili deliller belirli yasalara tabi olan varlıklar üzerinde işletilebilirler. Buradaki kastımız gaibin şahide kıyası vb. yöntemler değildir. Allah Teâlâ hakkındaki meselelerin fizik kanunlarına tabi kabul edilerek açıklama yapılmasının doğru olmadığıdır. Dolayısıyla Mücessime'nin delillendirmesi muteber görülmemiş hatta çoğu zaman üzerinde durmaya bile gerek duyulmadan birkaç itiraz cümlesiyle geçiştirilmiştir.

Ru'yet konusunda asıl tartışmalar Eş'arîler ile Mutezile ve Müslüman filozoflar arasında olmuştur. Hillî'nin de belirttiği üzere Eş'arîler Allah Teâlâ'nın hem mücerret olduğunu kabul etmiş hem de ru'yetin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Fakat Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu oluşu O'nun mücerret olmasını gerektirmekte, mücerret oluşu ise herhangi bir mekânda ve yönde bulunmasını dolayısıyla da ru'yeti imkânsız kılmaktadır. Eş'arîler buna rağmen nasıl oluyor da hem Allah Teâlâ'nın mücerret olduğunu söylemekte hem de ru'yeti imkan dahilinde görmektedirler!?

Eş'arîler ve Mutezile ru'yet meselesinde delillerini akli ve nakli olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Eş'arîler'e göre ru'yet konusunda asıl olan nakli delillerdir. Akıl bu konuda ancak nakle dayanarak hüküm çıkarabilir zira mesele aklın tek başına kavrayabileceği şeyler dışındadır.²²⁸ Lakin hasımların akli delillerine karşı koyak amacıyla kendileri de akli delillere başvurmak zorunda olduklarını ifade etmişlerdir.²²⁹ Eş'arîler nezdinde nakil her ne kadar asıl olsa da biz burada Tûsî'nin sıralamasına uyararak önce akli delilleri zikretmek istiyoruz.

Eş'arîler'in ru'yet konusunda en meşhur olan akli delili her varlığın görülebileceğine dair delildir. Râzî bu delili şöyle açıklamıştır: “Ru'yetin imkânı hakkında akli delillerden meşhur olanı şöyle söylemektir: Biz cevher ve arazları görülür olmanın imkânında ortak oldukları için görürüz. Bu imkân cevher ve araz arasında ortak bir illet gerektirir. Bu illet varlığın mümkün olması değildir. Çünkü mümkün varlık vücuda ve ademe imkanı olandır. Madumların görülebilir olmaları mümkün değildir. Görülebilir olanlar mevcutlardır. Dolayısıyla görülebilir olmanın illeti var olmaktır.”²³⁰ Özet halinde verdiğimiz bu delil Eş'arîler'in hemen hepsinin ru'yetin imkânını temellendirmede kullandığı delildir.

²²⁸ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 198; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 190.

²²⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130b.

²³⁰ Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-lum'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a* (Londra: Matbaatü masîr, 1955), 61,62; Râzî, *Nihaytü'l-ukûl*, 3: 7,8; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn* (Kahire: Dâru'l-İmâm er-Râzî, 2017), 288,289.

Mezkûr delil her ne kadar ilk bakışta güçlü gibi görünse de bazı zayıflıkları ihtiva ettiği söylenmiştir.²³¹ Mesela delile göre Allah Teâlâ ile mahlûkat arasında varlık bakımından bir ortaklık vardır. Fakat Allah Teâlâ'nın varlığının kendine has olduğu mümkün varlıklarla hiçbir yönden ortaklığı olamayacağı söylenmiştir.²³² Fakat bize göre bu itiraz yerinde değildir. Çünkü kıyas varlık açısından değil var olma açısından yapılmıştır. Varlık ve mahiyet açısından zorunlu varlıkla mümkün varlığın kıyas kabul etmeyeceği açıktır. Ancak her iki varlık türü de aynı mahmule hamledilebilir. “Zorunlu varlık vardır.” ve “Mümkün varlık vardır.” cümleleri var olma bakımından her iki varlık türünün de eşit olduğunu göstermektedir. Buna göre delile yapılan itiraz geçerli gözükmemektedir.

Eş'arîler'in deliline yapılan ikinci itiraz daha ciddi ve tutarlı gözükmektedir. İtiraza göre görmeyle ilgili söylenenler diğer duyularla ilgili de söylenebilir. Mesela dokunmayla cevher ve arazları hissedebiliriz. Burada dokunmanın imkânı ortaktır yani var olmadır. Bu da Allah Teâlâ'nın dokunulabilir olduğunu göstermektedir.²³³ İtirazın tutarlı olması delili zayıflatmaktadır. Bu nedenle Râzî Eş'ari'den tevarüs eden bu delilin kullanılmamasını söylemekte, ru'yet konusunda nakli delillerin muteber olduğunu ifade etmektedir.²³⁴

Delilin zayıf olduğuna dair Tûsî de bazı görüşler ileri sürmüştür. Bunlardan biri ayanda ru'yetin imkânının illete bağlı olduğunun kabul edilemeyeceğidir. Çünkü imkân illete ihtiyaç duymayan aklî itibarlardandır. İkinci olarak da malullerin ortak olması illetlerin de ortak olmasını gerektirmemektedir. Ortak durumların farklı illetlerle illetlenmesi mümkündür.²³⁵ Bâbertî de Tûsî'nin yaptığı bu itirazlara katıldığını beyan etmiştir.²³⁶

²³¹ Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 89; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 957,958.

²³² Râzî, *el-Muhassal*, 317; Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 89; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 957.

²³³ Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 89.

²³⁴ Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, 89. Hillî'nin Eş'arîler'in akli delilini zikretmemesi ve delile dair imayla dahi olsa herhangi bir eleştiri yöneltmemesi muhtemelen Râzî'nin akli delilin bu konuda muteber olmadığını söylemesi nedeniyledir. Çünkü Hillî'nin delile yapacağı herhangi bir itiraz delilin zaten muteber olmadığı ve bu delili eleştirmenin abesle işgal edildiği eleştirisine muhatap olacaktı. Hillî bize göre bu sebeple Eş'arîler'in bu deliline şerhte herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Fakat İsfehânî kendisi de bir Eş'arî olarak böyle bir delilin mezhebin temayüz eden görüşlerinden ru'yetin imkânının temellendirilmesinde yetersiz kaldığını ve mezhebin ru'yet meselesinde bu delille tanınmasını istemediği için delili eleştirmiştir.

²³⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 276.

²³⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 130b.

Ru'yeti mümkün görenlerin kullandıkları nakli delillerden birincisi “Rabbim bana kendini göster de seni göreyim.”²³⁷ ayet-i kerimesidir. Hz. Musa'nın (a.s.) Allah Teâlâ'dan böyle bir istekte bulunması Ehl-i Sünnet tarafından ru'yetin imkânına delil getirilmiştir. Ehl-i Sünnet'e göre ru'yet imkânsız olsaydı Hz. Musa'nın (a.s.) böyle bir istekte bulunmaması gerekirdi. Aksi halde bir peygamber olduğu halde Allah Teâlâ'yı tanımamakla, cahil olmakla itham edilirdi. Hâlbuki bir peygamberin Allah Teâlâ'yı gerektiği gibi tanımaması imkânsızdır.²³⁸

Tûsî, mezkûr ayet-i kerimenin ru'yetin imkânına değil, aksine imkânsızlığına delalet ettiğini söylemiştir. Bu ayet iki açıdan ru'yetin imkânsızlığına delalet etmektedir: Birincisi, Hz. Musa (a.s.) ru'yeti kavmi için istemiştir. Zira kavmi Hz. Musa'ya (a.s.) “Allah'ı açıkça görmeden sana inanmayız”²³⁹ demiştir. Hz. Musa (a.s.) da kavmine ru'yetin mümkün olmadığını göstermek istemiştir. Nitekim başka bir ayet-i kerimede Hz. Musa (a.s.) “İçimizdeki bazı akılsızlar yüzünden bizi helak mi edeceksin?”²⁴⁰ diye sormuştur. Tûsî'ye göre ayet-i kerimede geçen akılsızlar ifadesi Hz. Musa'nın (a.s.) ru'yeti isteyen kavmine racidir. Buna göre Hz. Musa (a.s.) ru'yeti istemeyi akılsızlık olarak nitelendirmektedir.²⁴¹

Hz. Musa'nın (a.s.) ru'yeti kavmi için istediğine dair görüşe Bâbertî itiraz etmektedir. Kavminin Allah Teâlâ'nın görmesi için ru'yeti istediğine dair düşünce kavmi o esnada yanında olmadığı için batıldır. Zira Hz. Musa (a.s.) kardeşi Hz. Harun'u (a.s.) kavminin başında bırakarak Allah Teâlâ'nın emriyle Tûr'a yalnız gitmiştir. Ayet-i kerime²⁴² bu konuda çok açıktır. Kavminin zorlamasıyla yani görmeden inanmayız demesi sebebiyle de ru'yeti istememiştir. Ru'yeti istediğinde söylediği sözler yani “Bana kendini göster sana bakayım” sözleri ru'yeti açıkça kendisi için göstermektedir. Başkası için isteseydi o kimsenin böyle bir istekte bulunduğu bahsederdi.²⁴³ Bütün bunlar Hz. Musa'nın (a.s.) ru'yeti caiz gördüğünü ve kendisi için istediğini göstermektedir.

İkincisi, ayet-i kerimenin devamında Allah Teâlâ Hz. Musa'ya (a.s.) hitabında “Beni göremeyeceksin fakat şu dağa bak. Dağ yerinde durursa beni göreceksin.”²⁴⁴

²³⁷ A'râf, 7/143.

²³⁸ Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd* (İstanbul: Klasik, 2014), 72.

²³⁹ Bakara, 2/55.

²⁴⁰ A'râf, 7/155.

²⁴¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 275.

²⁴² “Mûsâ kardeşi Hârûn'a, “Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakin bozguncuların yoluna uyma” dedi.” A'râf, 7/142,147.

²⁴³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 128a, 129b.

²⁴⁴ A'râf, 7/143.

buyurmuştur. Ru'yetin imkânının dağın istikrarına bağlanması ve sonrasında dağın parçalanması yine Tûsî tarafından ru'yetin mümkün olmadığına delil getirilmiştir. Tûsî ayet-i kerimeyi dağ yerinde durursa değil dağ yerindeduruyorsa yani hareket etmiyorsa olarak anlamıştır. Ona göre Allah Teâlâ “dağ yerinde duruyorsa buyurduğunda” dağ hareket halindedir. Allah Teâlâ dağın yerinde durmasını hareket eden bir varlığın aynı anda durmasının mümkün olmadığını yani üçüncü halin imkânsızlığını delil getirerek kendisini görmenin de aynı şekilde imkânsız olduğunu bildirmiştir.²⁴⁵

Eş'arîler'e göre dağın yerinde durmasının ru'yet için şart koşılması dağın yerinde durması mümkün olduğu için ru'yeti de mümkün kılar. Fakat Tûsî bu delili iptal etmek için dağın istikrarının mümkün olmadığını ispatlamak istemiş ve şartın iptal olması halinde yani dağın yerinde durmasının imkânının ortadan kalması halinde meşrutun da yani ru'yetin imkânının da ortadan kalkacağını iddia etmiştir. Fakat Bâbertî bu görüşü tenkit etmiştir. Ona göre ilk olarak dağın hareketli olduğu ve ru'yetin hareketli aynı anda sakin olmasına bağlandığı doğru değildir. Allah Teâlâ bu ayet-i kerimede dağ gibi büyük ve heybetli dünyevi bir varlığın bile güç yetiremeyeceği bir işe insanın da dünyada güç yetiremeyeceğini göstermek istemiştir. İkinci olarak da şartın iptali şartlının da iptalini gerekli kılmaz. Çünkü şartın hâsıl olması şartlının hâsıl olmasını gerektirmemektedir.²⁴⁶

Ehl-i Sünnet'in ru'yet meselesinde delil getirdiği ikinci ayet-i kerime “O gün yüzler parıldar. Rablerine bakarlar.”²⁴⁷ ayetidir. Ayet-i kerimede açık şekilde kullanılan “nazar/bakmak” kelimesi Ehl-i Sünnet tarafından tevil edilmeye gerek duyulmamıştır. Aklen mümkün gördükleri ru'yetin nassta da açık şekilde ifade edildiğini düşünmüşler ve ru'yetin imkânında en güçlü delil olarak bu ayet-i kerimeyi ileri sürmüşlerdir.

Nazar kelimesi yalın olarak veya farklı harf-i cerlerle kullanımında farklı manalara gelmektedir. Mesela harf-i cer olmadan kullanıldığında “beklemek”, “fi” harf-i ceri ile kullanıldığında “düşünmek” anlamına gelmektedir.²⁴⁸ Delile göre nazar kelimesi “ilâ” harf-i ceri ile kullanıldığında ise görmek anlamına gelmektedir. Nazarın aslında görmek maksadıyla gözün çevrilmesi anlamına geldiğini ifade eden Sünni ilim adamları gözü görmek maksadıyla çevirmenin Allah Teâlâ hakkında O bir yönde bulunmadığı için mümkün olmayacağını, dolayısıyla nazarın ayet-i kerimede manasının görmek

²⁴⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 276; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 956,957; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129a.

²⁴⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129a.

²⁴⁷ Kıyâmet, 75/22,23.

²⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 216.

olduğunu söylemişlerdir. Görmek bakmanın malulüdür. Müsebbibin yerine sebebinin lafzının kullanımı mecaz türlerinin en güzelidir.²⁴⁹

Tûsî ayet-i kerimenin ru'yete delil olmadığını “nazar ru'yete delil olmaz”²⁵⁰ sözüyle açıklamıştır. Nazarın ru'yete delil olabilmesi için “göz” kelimesiyle birlikte kullanılması gerekmektedir. Gözle kullanıldığında da görmek için göz bebeğini çevirmek anlamına geldiği için yön ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın yönden münezzeh olduğu malum olduğuna göre “nazar” kelimesi ru'yete delalet etmez.²⁵¹ Mesela “Hilale baktım ama göremedim” denilir. Nazar görme anlamına gelseydi cümlenin anlamı “Hilali gördüm ama göremedim” gibi çelişkili hale gelir.²⁵²

Nazar kelimesinin ru'yet manasına gelmesi mecazdır asıl mana değildir şeklinde bir itiraz Ehl-i Sünnet'e göre muteber değildir. “Şayet nazarın ru'yete hamledilmesi mecazdır asıl mana değildir denilirse biz de deriz ki hakiki anlam imkânsız olursa ve mecaz-ı sâlih gerekirse ilga hususunda tedbirli olarak mecaza yönelmek gerekir, o zaman mecaz doğru olur. Çünkü ru'yet nazar sebebiyledir. Dolayısıyla nazar sebebin sebepliye itlakı babındadır.”²⁵³

Nazar kelimesinin görmek anlamına gelmediğini iddia edenler ne anlama geldiğinde sorulduğunda beklemek, ummak manasına geldiğini söylemişlerdir. Ya da muzafın hafzedildiğini yani ayet-i kerimenin aslının “Rablerinin sevabına/mükâfatına bakarlar” olduğunu, muzaf olan sevap kelimesinin hafzedildiğini ileri sürmüşlerdir.²⁵⁴

Ayet-i kerimenin bu şekilde tevil edilmesine Ehl-i Sünnet saflarından itirazlar gelmiştir. Söz konusunu ayet-i kerimenin cennet ehli hakkında nazil olduğunu söyleyen âlimler cennette “bir şeyi beklemek” gibi üzüntü verici durumlar yaşanmasının mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Cennet mükâfat yeridir, cennete girer girmez mükâfata kavuşulması gerekmektedir. Mükâfatın gecikmesi/geciktirilmesi kişiyi kedere gark edeceği için o kişinin dünyadayken ahirette vasıl olacağından kesin emin olduğu mükâfatı alamaması anlamına gelir.²⁵⁵ İkinci olarak da müminin ulaşabileceği en büyük nimet ve ikram Allah Teâlâ'nın görülmesidir.²⁵⁶

²⁴⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 275.

²⁵⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 120.

²⁵¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 275.

²⁵² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 275; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 220.

²⁵³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129b.

²⁵⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 275.

²⁵⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 218.

²⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 218.

Ehl-i Sünnet tarafından beklemenin üzüntü doğuracağına dair yapılan itiraza şöyle cevap verilmiştir: ayeti Allah Subhanehu ve Teâlâ'nın "O gün yüzler parıldar" ayetiyle açıkladığı duruma delildir. Bu durum cennet ehlinin cennette, cehennem ehlinin de cehennemde bulunduğu durumdan önce gelmektedir. Bunun delili Allah Teâlâ'nın "O gün bazı yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıracak bir felakete uğratılacaklarını zannederler."²⁵⁷ ayetidir. Bu ayetin manası omurgalarını kıracak kadar şiddetli ve kötülüğü büyük bir felaketin başlarına geleceğini beklemeleri/ummalarıdır. Bu, cehennem ehlinin cehennemde bulunduğu durumdur ve o felaket başlarına muhakkak gelecektir. Yüzlerin asık olma hali içinde buldukları durumu öncelediğine göre müjdeden sonra nimeti beklemek de o müjdeyle peşinden yüzlerin parıldamasını getiren mutluluk olur. Beklemek/intizar da bunun gibidir, üzüntüye sebep olmaz. Tıpkı vasıl olunacağından emin olduğunda kralın ikram ve iyiliğini beklemenin üzüntüyü gerektirmeyeceği gibi. Uyarıdan sonra azabı beklemek ise peşinden yüz asıklığı gelen üzüntü, yani şiddetli kederdir. Tıpkı cezadan emin olduğunda kralın hükmünü beklemek gibi.²⁵⁸

Bâbertî bu cevaba itiraz olarak şöyle demiştir: Birinci cevap, intizar yüzün gülmesini veya asılmasını peşinden getirdiği için, nimete ve azaba ulaşmanın kesinliği üzerine mebnidir. Allah Teâlâ'nın "düşünüyorlar" sözü cennet ve cehennem ehlinin cennet ve cehennemdeki durumlarını haber veren haldir. Zan ancak çeşitli cezalardan bir şeyin veya cezanın devamının ret edilmesine nispetlidir. Çünkü ayetin öncesi mübalağaya delalet eder. Va'îd daha derindir dediğimizde kastettiğimiz cehennem olur.²⁵⁹

Ayet-i kerimede muzafın hafzedildiğine dair tevil de Ehl-i Sünnet tarafından reddedilmiştir. Nazarın görmek değil, görmek için gözleri çevirmek manasını kabul edildiği takdirde ayet-i kerimeye sevaba bakmak olarak tevil etmek imkânsız hale gelmektedir. Sevaba bakmak için gözleri çevirmek nimet değildir. Ru'yetin gizlenmesi (اضمار) delilsiz olarak sevabın gizlenmesini fazlalık haline getirir ki bu fasittir. Çünkü ru'yetin gizlenmesinin gerekliliği ancak sevabın takdiri sebebiyledir. Sevap takdir edilmeksizin gerekliliğin devamı tahakkuk etmez.²⁶⁰ Ayrıca sevap akli bir iş olan amellerin icra edilmesinden elde edilen, ancak kendisine ulaşıldığında sevinilecek bir

²⁵⁷ Kıyâmet, 75/24,25.

²⁵⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 275; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129b.

²⁵⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129a.

²⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129b.

şeyden ibarettir. Bu, kendisinde mecaz olduğu halde bizim tarafımızdan ru'yet olduğu hususunda itibar edilmeyen bir mecazdır. Ru'yetin nefyi ve ru'yet dışında bir şey ortaya konulması doğru yoldan sapmak ve sırf inattır.²⁶¹

Bâbertî meselenin sonunda şöyle demiştir:

Şeyhim Allame (İsfehâni) (Allah ona rahmet etsin) dedi ki: "İşin doğrusu şudur: onların ru'yetle kastettikleri cisimlerin görülmesindeki durumsa bu, Allah Teâlâ hakkında mümkün değildir. Çünkü bu durum ancak görülenin suretinin gözde resim olması ya da gözden çıkan ışığın görülene ulaşması olarak tasavvur edilir. Fakat bunlar Allah Teâlâ'ya nispetle muhaldir. Eğer kastettikleri tam bir keşif ise işte bu doğrudur. Örtünün kaldırılması, ilişkinin kesilmesi ve yüce toplulukla (melei'l-a'lâ) sıkı ilişki kurulması halinde bilgi yakîne dönüşür. Bu yakînde ise müşahede edilenlerde bulunduğu gibi şüphe yoktur.

Şayet ru'yetle kastettikleri başka bir durumsa ki bu durumla insan bir şeyi bildikten sonra o şeyle onu gördüğünde karşılaşıyor, bunun açıklanması gerekir. Çünkü bir şeyi görmeden bildiğimizde iki durum arasındaki farkı idrâk ederiz. Bu farkın görüntünün belirmesi veya ışığın çıkması olması mümkün değildir. Bu durum o şeyin bilinmesi halinde ortaya çıkandan farklı başka bir durumdur. Bu durumun görüntünün belirmesi ve ışığı çıkışı olmaksızın ortaya çıkması mümkündür. Bu yönüyle ru'yetin Allah Teâlâ için mümkün olması uzak ihtimal değildir. Fakat tam keşif ile bu durumun farklı bir ispatına ihtiyaç duyulur."²⁶²

²⁶¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 129a.

²⁶² İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 958,959; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130b.

1.2.9. Diğer Sıfatlar

Tecrîd şerhlerinde Allah Teâlâ'nın cömert, melik, tamam olma gibi sıfatlarının olduğu söylenmiştir. Bunlar filozoflardan özellikle de İbn Sînâ'dan iktibas edilen sıfatlardır. Bu sıfatlar Zorunlu Varlık'ın varlığının gerekleridir. Fakat sıfatların sıralaması *Tecrîd*'de biraz farklıdır. Mesela İbn Sînâ Allah Teâlâ'nın melik olmasını önce zikrederken Tûsî cömert olmasını önce zikretmiştir. Fakat bu durum konu açısından bir problem teşkil etmemektedir.

Kelâm eserlerinde bahsi geçen niteliklersıfat olarak yer almamıştır. Bununla birlikte kelamcılar da Allah Teâlâ'nın bu özelliklere sahip olduğunu düşündükleri için onlardan bu konuda herhangi bir itiraz varit olmamıştır.

Allah Teâlâ'nın yukarıdakilere ek olarak başka sıfatları da vardır. Fakat bu sıfatlarla Allah Teâlâ'nın aslında ne olmadığı anlatılmak istenmesine rağmen sübutî sıfatlar olarak zikredilmişlerdir. Bunun sebebinin bir örnekle açıklamak gerekirse; bunların arasında yer alan “cömertlik” sıfatı Allah Teâlâ'ya cimri denilmesinin bir iftira olduğunu, Allah Teâlâ'nın cimri olmadığını ispatlamaktadır. Ancak Allah Teâlâ hakkında “O cimri değildir” demek yerine bir övgü olarak “O cömerttir” demek daha uygundur. Bu sebeple bu türden sıfatlar sübutî olarak zikredilmiştir.

1.2.9.1. Cömertlik

Cömertlik İbn Sînâ tarafından “gerekeni karşılıksız vermek” olarak tanımlanmıştır.²⁶³

Allah Teâlâ'nın cömert olduğuna dair ittifak vardır. Fakat yapılan cömertlik tanımlarının Allah Teâlâ için geçerli olup olmadığı tartışma konusudur. İbn Sînâ cömertlik tanımı yaptıktan sonra tanım üzerinden gittiğimizden iki hususa odak noktası kabul etmiştir. Birincisi “gerekeni vermek”, ikincisi “karşılıksız vermek”tir. Mesela gerekli olmadığı halde birisine bıçak vermek cömertlik değildir.²⁶⁴ Kişi kendi verebildiğini değil, karşısındakinin istediğini verdiği zaman ancak cömert olur. İkinci olarak da verdikten sonra hiçbir karşılık beklememelidir. Bu karşılığın maddi veya manevi olması fark etmez. Bir övgü veya en basitinden bir teşekkür beklemek bile kişiyi cömert olmaktan uzaklaştırır. Gerçek cömert kendisine geri dönecek bir şeyi kastetme

²⁶³ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Nasîrüddîn Tûsî'nin şerhiyle birlikte) (Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.), 3: 125; Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Kitâbü 'ş-şifâ -İlâhiyyât-*, çev: E. Demirli-Ö. Türker, (İstanbul: Litera, 2017), 266.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 125.

istek ve arzusu olmaksızın kendisinden faydalar taşandır.²⁶⁵ Bu tanımın Zorunlu Varlık'ı ilgilendiren yönü şudur: Eğer mümkünât için gereken bir şeyi verdiğinde karşılık beklese zâtı itibariyle eksik başkası itibariyle mükemmel olur. Dolayısıyla başkasına muhtaç ve bu nedenle de mümkün olur.²⁶⁶ Zorunlu Varlık için böyle bir şey düşünülmesi imkânsızdır. Buna göre Zorunlu Varlık'ın hamd dahi olsun herhangi bir karşılık bekleme mümkün değildir.

İslam filozoflarına göre gerçek Allah Teâlâ'dır.²⁶⁷ Fakat İbn Sînâ'nın gerçek cömert tanımı ile "gerçek cömert Allah Teâlâ'dır" söylemi arasında bazı problemler çıkmaktadır. Gerçek cömerti kendisine geri dönecek bir şeyi kastetme arzusu olmayan olarak tanımladığında Allah Teâlâ'nın bazı ayeti kerimlerde²⁶⁸ övülmeyi, kendisine hamd edilmesini istemesi tanımla çelişkili hale gelecektir. İbn Sînâ'nın bu problemi hakiki cömerti tanımlarken "feyz" kelimesini kullanarak "kendisinden faydalar taşan (tefîzu)" olduğunu söyleyerek aşmaya çalışmıştır. Yani Zorunlu Varlık'tan faydalar taşıdığı için O'nun, verdiklerini isteyerek veya istemeyerek verme durumu söz konusu değildir. Bu sebeple de karşılık, övgü bekleme, hamd isteme vb. bir durum ortaya çıkmamaktadır. Ancak bu tarz bir yaklaşımın meseleyi çözdüğünü söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Öncelikle yukarıda söylediğimiz gibi ayet-i kerimelerle olan çelişkisi ortadan kalkmamaktadır. İkinci olarak da faydaların O'ndan taşması genel kabul görmüş bir teori değildir.

İbn Hazm cömertliği "ihtiyaçtan arta kalanı verme" şeklinde tanımlamıştır.²⁶⁹ Allah Teâlâ'nın ihtiyaçlarının olması mümkün olmadığı için böyle bir cömert tanımlaması ancak insanlar hakkında geçerli olabilir.

Tûsî de cömertliği İbn Sînâ ile hemen hemen aynı şekilde tanımlamıştır. Ona göre cömertlik müstefide ihtiyacı olana karşılıksız vermektir. Allah Teâlâ da mümkünata gerekli olan varlığı bir karşılık beklemeden cömertlik O'nun hakiki veya izafî sıfatı olduğu için vermiştir. Dolayısıyla O cömerttir.²⁷⁰ Tûsî burada İbn Sînâ'nın cömert tanımı

²⁶⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 126.

²⁶⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130b.

²⁶⁷ Hatice Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)", *Diyanet İlmî Dergi*, c. LII sy. 1 (2016): 85.

²⁶⁸ "...sabah akşam Allah'ı tespih edesiniz diye..." (Fetih, 48/9); "Andolsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka "Allah" derler. De ki, "Hamd Allah'a mahsustur." Fakat onların çoğu bilmezler." (Lokmân, 31/25) vb.

²⁶⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs*, çev: C. Erdemci-H.H. Bircan, (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2014), 57.

²⁷⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 277.

kabul etse de karşılık bekleme konusunda onun kadar tutucu olmamıştır. Ayrıca yukarıda değindiğimiz üzere faydaların Allah Teâlâ'dan taşması konusunda da İbn Sînâ'dan ayrılmıştır.

1.2.9.2. Melik

Allah Teâlâ'nın varlığının zorunlu olması O'nun melik olmasını gerektirir. Çünkü O ne zatında ne de hakiki veya izafi sıfatlarında hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şey O'na muhtaçtır. O her şeyin sebebidir, bütün zatlar O'na aittir ve mümkün varlıkların vücud bulması O'na bağlıdır. Bu üç sıfat O'nun hakiki melik olduğunu gösterir.²⁷¹

Gerçek melik mutlak zengin olandır. Hiçbir şey hiçbir konuda O'ndan müstağni kalamaz. Her şeyin zâtı O'na aittir. Çünkü ondandır veya zâtı O'ndan olandır. Dolayısıyla kendisinden başka her şey O'nun mülküdür. O'nun hiçbir şeye yoksunluğu yoktur."²⁷² Bu meselenin anlaşılmasında da üç şeye itibar edilir: Birincisi; O'nun mutlak zengin olmasıdır ve bu selbîdir, ikincisi; her şeyin O'na muhtaç olmasıdır ve bu izâfidir, üçüncüsü; her şeyin O'na ait olmasıdır ve bu da izâfidir.²⁷³ O'nun melik olması her şeyin O'ndan olmasıyla mualleldir. Eşyanın nihaî noktası O olduğu için bizzat eşyanın fâili de O olur. Bu yüzden eşyanın O'na ait olmasının illeti eşyanın O'ndan olması olur.²⁷⁴

1.2.9.3. Tamam

Sıfatlardan bir diğeri O'nun tam/tamam ve tamın/tamamın üstünde olmasıdır. Çünkü tam olmak bilfiil kendisine ait olan şeylerin hepsinin kendine ait işlerden ortaya çıkmasıdır. Zorunlu Varlık da bu şekildedir. Bu sebeple değişim, yenilenme ve etkilenme O'nun için imkânsızdır.²⁷⁵

Tamın üstünde olan ise mükemmel olanlardan başkasına ait olanların hepsi kendisinden olandır. Zorunlu Varlık bu şekildedir. Çünkü bütün varlıklar O'na dayanır ve O'ndan istifade eder.²⁷⁶

²⁷¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 277.

²⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 124.

²⁷³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁷⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁷⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 278; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁷⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 278; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

1.2.9.4. Hakk

Bir diğeri hak olmasıdır. Yani Zorunlu Varlık haktır, daima sabittir ve yokluğu kabul etmeyendir.²⁷⁷

1.2.9.5. Hayr

Bir diğeri hayr olmasıdır. Çünkü hayr varlık, şerr ise yokluk ve bir şeyin elde etmeye çalıştığı kemalden yoksunluktur.²⁷⁸ Kemalden yoksunluk bir şeye muhtaç olmaktır. Zorunlu Varlık ise mutlak varlıktır, kemalden yoksun değildir.²⁷⁹

1.2.9.6. Hikmet

Bir diğeri hikmettir. Zorunlu Varlık hikmet sahibidir. Çünkü hikmet eşyayı olduğu şey üzere bilmek ve onu en güzel düzen üzere var etmektir. Zorunlu Varlık'ın eşyayı bildiğinde ve onu en iyi şekilde ve en güzel tertipte var ettiğinde şüphe yoktur. Dolayısıyla O hakîmdir.²⁸⁰

1.2.9.7. Tecebbür

Bir diğeri tecebbür/güç sahibi olmaktır. Zorunlu varlık cebbâr/güç sahibi/zorlayandır. Çünkü bir şeyi olması gerektiği duruma zorla/danışmadan getiren O'dur. O'nun dışındaki hiçbir şey zatiyla kendi varlığını gerektirmez. Onu varlığa zorlayan Zorunlu Varlık'tır. Her şeyin varlığı O'ndandır.²⁸¹

1.2.9.8. Kahr

Bir diğeri kahr/galebe çalma/meçbur etmedir. Zorunlu Varlık kakhârdır. Çünkü ma'dûm mümkünleri varlık vermek suretiyle (mevcûd mümkün haline gelmeye) meçbur eder.²⁸²

²⁷⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁷⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 961.

²⁷⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁸⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 961; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁸¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁸² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 961; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

1.2.9.9. Kayyûm

Bir diğeri kâim olmaktır. Zorunlu Varlık kayyûmdur. Çünkü O bütün mümkinatın Kendisiyle kâim olduğu zatıyla kâim olandır.²⁸³

1.2.9.10. El, Yüz vb.

Tûsî Eş'arîler'in el, yüz ve benzerini Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak kabul etmesine karşı çıkmıştır. Eş'arîler Allah Teâlâ'nın hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm olmak üzere yedi veya bu sayılanlara ek bekâ ile birlikte sekiz sıfatı olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca bunlardan başka istivâ, el, yüz vb. haberi sıfatları olduğunu, elin kudretten, yüzün varlıktan farklı sıfatlar olduğunu ve gözün de bir sıfat olduğunu ileri sürmüştür. Bu sıfatları da "Rahmân arşa istiva etti."²⁸⁴, "Allah Teâlâ'nın eli onların elinin üstündedir."²⁸⁵, "Rabbi'nin yüzü bâki kalacaktır."²⁸⁶ ve "...gözümüzün önünde yetişsin diye..."²⁸⁷ ayetlerini delil göstererek temellendirmeye çalışmıştır.²⁸⁸

Haberî sıfatlara matuf olan bu bahiste Tûsî el, yüz vb. sıfatların öncekilere raci olduğunu söylemiştir. Bunun anlamı şudur: El kudretten, yüz varlıktan, kıdem bekadan, rahmet, kerem ve rızanın her biri mahsus iradeden ibarettir. Tekvîn kudret ve iradeden başka ayrı bir sıfat değildir.²⁸⁹

²⁸³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 279; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 130a.

²⁸⁴ Tâhâ, 20/5.

²⁸⁵ Fetih, 48/10.

²⁸⁶ Rahmân, 55/27.

²⁸⁷ Tâhâ, 20/39.

²⁸⁸ Bâbertî, eş-*Şerhu'l-cedîd li't-Tecrîd*, 130a, 131b.

²⁸⁹ Ali Kuşçu, eş-*Şerhu'l-cedîd li't-Tecrîd* (İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Kütüphanesi, Kayıt No:135), 112b.

1.3. ALLAH TEÂLÂ'NIN FİİLLERİ

1.3.1. Hüsün ve Kubuh

Allah Teâlâ'nın kudret ve ihtiyar sahibi olduğu ve fiillerini kudret ve ihtiyarla meydana getirdiği ispatlandıktan sonra söz Allah Teâlâ'nın fiillerinin niteliğine gelmiştir. Mutezile bu bahsi adalet prensibi içinde ele alsada müteahhir kelamcılar Allah Teâlâ'nın fiilleri olarak isimlendirmişlerdir. Tûsî de müteahhir kelam geleneğine uyararak üçüncü maksadın üçüncü faslını Allah Teâlâ'nın fiilleri olarak isimlendirmiştir.²⁹⁰

Fiiller âlimler tarafından hasen ve kabih olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu meselenin Allah Teâlâ'yı ilgilendiren tarafı O'nun kabih fiil meydana getirmesinin imkânıdır. Zira bu, fiiller bahsinin bağlandığı temel meseledir.²⁹¹ Kulların fiillerinin yaratılmasının kim ait olduğu vb. meseleler de bu meseleye bağlı olarak değerlendirilmektedir.²⁹²

Allah Teâlâ'nın kabih fiil yapma imkânı tartışmasının taraflarını Eş'arîler ve Mu'tezile teşkil etmektedir. Allah Teâlâ'nın fiillerinin hasen olduğunda ittifak vardır. Tartışmanın odak noktası O'nun kabih fiil yapma imkânıdır. Özetle söyleyecek olursak, Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'dan kabih fiil sadır olmaz. Eş'arîler'e göre ise Allah Teâlâ'dan kabih fiil sadır olması imkân dâhilindedir.²⁹³

Eş'arîler Allah Teâlâ'dan kabih fiilin sadır olmayacağını söylemenin O'nun kudretini sınırlandırmak anlamına geldiğini söylemiştir. Kudreti sınırlı bir ilah ise noksandır ve ilah değildir. Mu'tezile ise Allah Teâlâ'dan kabih fiil sadır olmasının O'nun adaletsiz ve zalim bir ilah olması anlamına geldiğini söylemiştir. Fakat böyle bir şey tahayyül dahi edilemez. Eş'arîler meseleye sıfatlar açısından yaklaşır kudretle

²⁹⁰ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 121.

²⁹¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 280.

²⁹² Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebi Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 241.

²⁹³ Eş'arî, *el-Lum'a*, 115; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 280. Hillî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin "Eş'arîler Allah Teâlâ'ya kabih fiil isnat ediyorlar" diyerek Eş'arîler'e iftira ettiği yönündeki iddianın yersiz olduğunu, Basrî'nin söylediklerinin iftira değil doğru olduğunu ifade etmiştir. Ona göre İslam kuralları Eş'arîler'in Allah Teâlâ hakkında O'nun kabih fiil yapabileceğine ve vacip olanı ihlal edebileceğine dair görüşlerinden doğan günahla bir arada yürümez. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 280. Biz bu tartışmanın lafzi olduğu kanaatindeyiz. Zira Eş'arîler Allah Teâlâ'nın fiillerini irade ve kudret açısından değerlendirirken Mutezile adalet ve hikmet açısından değerlendirmiştir. Dolayısıyla Eş'arîler Allah Teâlâ'nın kudretine sınır konulamayacağını, aklen mümkün olan her şeyin O'nun yapabilecekleri arasında olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu Allah Teâlâ'nın kabih fiil yaptığı veya yapacağı anlamına gelmemektedir. Sadece kabih fiilin O'nun açısından imkân dâhilinde olduğunu ifade etmektedir. Mutezile ise kabih fiili Allah Teâlâ'ya yakıştıramadığı ve O'nun ulûhiyetiyle bağdaştıramadığı için kabih fiil yapmasının ontolojik olarak olmasa bile ahlaki olarak imkânsız olduğunu söylemiştir. Onlara göre bu imkânsızlık, Allah Teâlâ'yı sınırlandırmak değil ulûhiyetini öne çıkarmaktır.

ilişkilendirmiş dolayısıyla Allah Teâlâ'nın sınırsız olan kudretiyle her şeye, kabih fiil yapmaya dahi kâdir olduğunu ileri sürmüştür. Mutezile ise meseleyi adaletle ilişkilendirip Allah Teâlâ'nın adil olmak zorunda olduğunu, zulüm yapmanın O'nun için imkânsız, fiillerinin hasen olmasının vacip olduğunu ve bu sebeple O'nun kabih fiil işleyemeyeceğini iddia etmiştir.

Kabih fiil konusunda Mutezile'nin tamamı aynı görüşte değildir. İçlerinden bazıları kabih fiili Allah Teâlâ için mümkün görmektedir. Mesela Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'de Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğunu, fiillerinde çirkin olanları tercih etmediğini ve kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini söylemiştir.²⁹⁴ Yani Allah Teâlâ için kabih fiil konusunda bir zorunluluk yoktur. Dilediğinde kabih fiil yapması mümkündür. Fakat kabih fiil tercih etmez çünkü O hikmet sahibidir.

Kâdî'nin sözlerinde iki kavram dikkati çekmektedir; hikmet ve tercih. Hikmet sahibi, fiillerinde hasen olanı tercih eder. Bunun anlamı Allah Teâlâ'nın fiillerini hikmetle ve yaptığı fiili zorunlu olarak değil ihtiyarla yapmasıdır. Bu sözler başka bir düşünürü akıllara getirmektedir. Ehl-i Sünnet'in iki ana ekolünden biri olan Mâtürîdiyye'nin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de (ö. 333/944) Allah Teâlâ'nın fiilleri konusunda hikmete vurgu yapmıştır.

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'yı hakkıyla bilen, her şeyden müstağni, hükümlerini, kudretini, yaratmanın ve emretmenin O'na ait olduğunu, hâkimiyetini takdir eden herkes O'nun fiilinin hikmet dairesi çıkmayacağını bilir.²⁹⁵ Hikmet bu konuda Mâtürîdî'nin de çıkış noktasıdır. Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir hikmetle yapıldığı muhakkak olduğu halde akıllar bunu kavramaktan aciz kalabilir; bir şeyin yoktan var olması ve failine fayda sağlamayacak bir fiilin yapılabilir olması gibi hususların hikmetleri idrak gücünü aşabilir.²⁹⁶ O halde idrak gücünü aşan bir mesele hakkında Allah Teâlâ hakkında bir şeyin vacip olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

Mâtürîdî'nin hikmete ve akılların Allah Teâlâ'nın fiillerindeki hikmeti kavramaktan aciz kalmasına yaptığı vurgu, aynı zamanda Eşârîler'in Allah Teâlâ'nın bir amaçla fiil yapmasının mümkün olmadığına, çünkü amaçla iş yapmanın noksanlık olduğuna dair iddialarına bir cevap niteliğindedir. Hikmet bilgiyle iş yapmaktır. Bilgi ise

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 8.

²⁹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 276.

²⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 277.

yaptığı işin önünü ve sonunu bilmektir. Dolayısıyla sonucunun ne olacağını bilerek yapılan bir iş amaçtan arı değildir. Böylece Mâtürîdî, Eş'arîler ve Mutezile'den farklı olarak üçüncü bir görüş ortaya atmış ve görülen o ki bu görüş Kâdî Abdülcebbar gibi Mutezilîler ve Tûsî ve Hillî gibi Şiiler tarafından benimsenmiştir.

Tûsî ve Hillî bu konuda Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'la benzer şeyler söylemekte hikmet ve tercihe vurgu yapmaktadırlar. Onlara göre Allah Teâlâ hakîmdir, kabih fiil yapmaz ve vacip olanı ihlal etmez.²⁹⁷ Fiillerinde hikmet bulunması bizim anladığımız tarzda olmasa da bir amaca matuf olduğunu gösterir. Bir şeyin idrak gücümüzün dışında olması olmadığı anlamına gelmez. Vacip olanı ihlal etmemesi de muhayyer olduğu hasen ve kabih fiilden herhangi birini tercih etme imkânı bulunmasına rağmen kulları için iyi olanı seçer.

Hillî'nin bu sözleri bizlere Mâtürîdî'nin yukarıdaki sözlerini hatırlamaktadır. Burada Tûsî ve Hillî Mutezile'nin genel kanısı yani Allah Teâlâ'nın hasen fiil yapmasının vacip olduğu tezinin yerine Mâtürîdî ve yine Mutezile'den Kâdî Abdülcebbar gibi azınlık Mutezile'nin görüşüne paralel bir görüş tercih etmiştir.

1.3.1.1. Hüsün-Kubuh Naklî mi Aklî mi?

Fiil, ortaya çıkışına/hudûsuna ek bir durumla vasıflanan ve vasıflanmayan olarak ikiye ayrılır. Vasıflanmayanlar kişinin uykuda yaptığı veya uyanırken sehven yaptığı fiillerdir. Bu tür fiillerden iyi ya da kötü olarak bahsedilemez. Ek bir durumla vasıflananlar ise hasen ve kabih olarak ayrılırlar. Yapılması zemmi gerektirenlere kabih gerektirmeyenlere hasen denilmektedir.²⁹⁸

Hasen fiil dört çeşittir: Vacip, mendup, mübah ve mekruh. Hasen fiil karşılığında methedilmeyi gerektirir veya gerektirmez. Yapıldığında methi, terk edildiğinde zemmi gerektiren vacip, yapıldığında methi gerektirip terk edildiğinde zemmi gerektirmeyen ise menduptur. Terk edildiğinde zemmi ve yapıldığında methi gerektirmeyen mübah, terk edildiğinde methi, yapıldığında zemmi gerektiren mekruhtur²⁹⁹. Haram da yapılması durumunda zemmi gerektirir ve kabihdir. Buna göre hasen ve kabih fiiller toplamda beş çeşittir.³⁰⁰

²⁹⁷ Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 62; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 280.

²⁹⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 280; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 964.

²⁹⁹ Mekruhun hasen sayılması nazardır. Çünkü Sübkî onu kabihden saymıştır. Cüveynî ise mekruhun hasen veya kabih olmadığını söylemiştir. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'* (Mısır: Mektebetü Kurtuba, 1998), 231, 232.

³⁰⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 280; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 964; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131b.

Fiillerin niteliğini belirleyen ne olduğu bu meseldeki önde gelen tartışmadır. Tartışmanın tarafları bir fiilin hasen ya da kabih olduğunu belirleyen amilin akıl veya şer' olduğunu öne sürmüşlerdir. Taraflardan biri olan Mutezile bu amilin akıl olduğunu diğeri olan Eş'arîler ise şer' olduğunu söylemişlerdir.³⁰¹

Mutezile bu iddiasını birkaç farklı şekilde gerekçelendirmiştir. Bunlardan birincisi: Zorunlu olarak bazı şeylerin hasen bazı şeylerin de kabih olduğunu biliriz. İhsanın, adaletin ve sıdkın hasen, zulmün, yalanın ve kötü davranışların kabih olduğuna dair bilgi şer' olmadan da zaruri olarak hâsıl olur. Zira şer' kabul etmeyenler dahi yukarıdakileri ikrar ederler. Bunlar şer'le bilinseydi şer'le gelmediği (ya da şer'den haberdar olunmadığı) takdirde bilinemezdi.³⁰² Tûsî de hüsün-kubuh meselesinde Mutezile gibi düşünmekte ikisinin de akli olduğunu söylemektedir.³⁰³

İsfehânî ve Bâbertî bu hususta itiraz etmişlerdir. Bazı şeylerin hasen bazılarının da kabih olduğunun akılla bilinmesi zorunlu değildir. Bunlar şer', ahlak ve uyarılar olmasaydı akıl tarafından hakkında kesin hüküm verilemeyecek şeylerdendir. Akıl sahipleri bu konuda ittifak etmişlerdir.³⁰⁴ Bir öncelik sonralık tartışmasını da içerisinde barındıran bu itiraz, dinin akla önceliğini savunmaktadır. Zira insan düşünmeye başlamadan önce mantıklı düşünmenin kurallarından önce dinin kurallarını öğrenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm de bu düşünceyi desteklemektedir. Ayet-i kerimede buyrulduğu üzere "İnsanoğlu başıboş bırakıldığını mı zannetmiştir?"³⁰⁵ Âlimler bu soruya "Bilakis, insan başıboş bırakılmamıştır. Şer', Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar kesintiye uğramadan devam etmiştir" şeklinde cevap vermişlerdir.³⁰⁶ Yani yaratıldıktan sonra eğitimi başlayan³⁰⁷ ve Allah Teâlâ'nın koyduğu kurallarla³⁰⁸ muhatap olan Hz. Âdem'in bu durumu dünyaya indikten sonra da aynen

³⁰¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 965.

³⁰² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 281. Hillî burada meseleye şerh düşerek hüsün ve kubuhun hükümlerinin akılla bilinmesinin Berâhime ve mülhidlerin iddia ettikleri tarzda habere ve dolayısıyla peygambere gerek olmadığı, her şeyin akılla bilinebileceği tarzında bir bilme olmadığını söylemiştir. Hillî'nin böyle bir şerh düşmesinin nedeni şeriatın bu konuda fonksiyonelliğini vurgulamaktır aslında. Aklın yetkin olduğu bu meselede şeriatın yardımcı da olsa yadsınamayacak bir rolü vardır. Zaruri olarak bilinenin bilgisini öğrenmekten söz edilemese de hatırlamak ve uyarılmak olağandır. Şeriatın bu konudaki fonksiyonu işte tam da budur. Bu yüzden Hillî haberin bilgi kaynağı olmadığını söyleyen ve dolayısıyla nübüvvet kurumunu inkâr eden Berâhime'den kendisini ayırmak istemiştir.

³⁰³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 121.

³⁰⁴ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 966; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131b.

³⁰⁵ Kıyâmet, 75/36.

³⁰⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131b; Alâü'd-dîn Abdü'l-Azîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 3: 146.

³⁰⁷ "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti." Bakara, 2/31.

³⁰⁸ "Dedik ki: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." Bakara, 2/35.

devam etmiş ve böylece şer' aralıksız olarak günümüze kadar devam edegelmiş ve bundan sonra devam edecektir.

Mutezile'nin ve Tûsî'nin bu konudaki ikinci gerekçelendirmesi spesifik bir örnek üzerinden gitmektedir. Meseleyi “yalan” üzerinden temellendirmeye çalışan Mutezile yalanın kabih olduğunun aklen değil de şer'an bilinmesi halinde Allah Teâlâ'dan yalanın vukuunun caiz olacağını iddia etmiştir.³⁰⁹ Bizler herhangi bir şeyin iyi veya kötü olduğuna bize bir haber ulaştığında haberin yalan olma ihtimaline karşı kesin bir hükme varmayız. Hüsünün ve kubuhun şer'le ispatı Allah Teâlâ'nın bizlere kabih emredip haseni nehyetmesini imkân dâhiline almaktadır.³¹⁰

İsfehânî bu gerekçeye itiraz etmiştir. Ona göre yalanın kabih olduğu şer'le bilindiği yani akıl “yalan” hakkında hüküm vermeden önce de bilindiği için herhangi bir şekilde Allah Teâlâ'ya nispeti mümkün değildir. Biz şer'in hakkında hasen dediği şeylerin hüsününe, kabih dediği şeylerin de kubuhuna hüküm veririz.³¹¹ Kesin hüküm ancak haber verenin tasdik edildiği yakînî bilgi ile olur. Yakînî bilgi ise şer'in tasdik ettiği.³¹² Ayrıca kanaatimizce, İsfehânî Mutezilenin birinci gerekçesinin tutarlı olmayışı ikinci gerekçesini öne sürmeyi de imkânsız kıldığını düşünmektedir. Birinci gerekçeye yöneltilen itirazda şer'in önceliği belirtildiği için aynı itiraza maruz kalacak daha zayıf başka bir gerekçe öne sürmek makul değildir.

Hüsünün ve kubuhun akli olduğunu iddia edenlerin üçüncü ve son gerekçesi *teâküs* yani yer değiştirmedir. Gerekçenin açıklaması şudur: Hüsün ve kubuh şer'i olsaydı bunların teâküsü yani birbirinin yerine geçmesi mümkün olurdu.³¹³ Dolayısıyla hasen olduğuna inanılan bir şeyin kabih, kabih olduğuna inanılan bir şeyin hasen olması caiz olurdu. Böylece büyük kitleler günah işlemenin hasen, ihsanın da kabih olduğuna inanmasının önü açılırdı. Akıl sahipleri bunu bildikleri için hüsün ve kubuha dair ahkâmın şer'in emir ve nehiyelerine ve örfe değil akli kaziyelere dayandığı hükmüne varmışlardır.

314

Üçüncü gerekçeye yine İsfehânî'den bir itiraz gelmiştir. İsfehânî hüsün ve kubuhun şer'le sabit olması halinde teâküsün imkân dâhiline gireceğine dair iddiayı yersiz görmektedir. Çünkü şeriatların tamamının ikisi hakkında ittifak halinde olmaları

³⁰⁹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 121.

³¹⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 281.

³¹¹ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 966

³¹² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131a.

³¹³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 121.

³¹⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 281; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 966.

mümkündür. Şeriatları inkâr edenler bile bazı işlerde şâriye muvafakat ettikleri vakiydir.³¹⁵ Fakat Bâbertî bu minvalde bir itirazın itiraz edenin iddiasını değil hasmın iddiasını destekleyeceğini ileri sürmüştür. “Şeriatlar uzlaşabilir” sözü karşı tarafı susturmaz. Çünkü şeriatların uzlaşması mümkün olursa uzlaşmaması da mümkün olur. Bu ise zaten hasmın öne sürdüğü görüştür.³¹⁶

Eş’arîler’in hüsün ve kubuhun akli olduğunu iddia edenlere yönelik eleştirileri yukarıdakilerle sınırlı kalmamıştır. Tûsî bu eleştirilerden birine cevap olarak “bilgide farklılığın imkânı tasavvurdaki farklılık sebebiyledir”³¹⁷ diyerek cevap vermiştir. İtiraz zaruri bilginin niteliği ile ilgilidir. Eş’arîler zaruri bilgide farklılık olmayacağını, bütünüün parçadan büyük olduğu gibi bilgilerin seviye farkı olmaksızın herkeste aynı olduğunun ittifak edilen hususlardan olduğunu söylemişlerdir. Fakat iyilik ve kötülüğe dair bilgiler söz konusu olduğunda görece bir durum söz konusudur. Bunlara dair bilgiler herkeste eşit olmayabilir. Bütünüün parçasından büyük olduğuna dair bilgiyle iyilik ve kötülüğe dair bilgi arasında bilinirlik görüldüğü üzere fark vardır. Hâlbuki zorunlu bilgiler arasında bilinirlik bakımından farklılık olamaz. Eğitim seviyesi ve yaşı ne olursa olsun (akli noksanlık vb. olağan dışı haller istisna edilmiştir) herkes zorunlu bilgilere eşit oranda sahiptir.³¹⁸

Şarihler Tûsî’nin bu itiraza cevabını şöyle açıklamışlardır: Zorunlu bilgilerde onun taraflarının tasavvurunda meydana gelen farklılıklar sebebiyle farklılık olması mümkündür.³¹⁹ İsfehânî ve Bâbertî’nin ifadelerine göre bu cevaba itiraz gelmiştir. İtirazda farklılığın, hükmün kendisine bitiştiği vecih üzere tasavvur ettikten sonra bulunabileceği, şayet zorunlu olursa farklılık ortaya çıkmayacağı söylenmiştir.³²⁰ Ancak Bâbertî itiraza karşılık olarak hükmün kendisine bitiştiği vecih üzere tasavvur ettikten sonra farklılığın bulunmayacağı dolayısıyla zorunlu olacağı şeklinde bir karşı itiraz geleceğini ifade etmiştir. Karşı itirazı yöneltenler bu konuda tartışanı ancak cedelci olacağını söyleyerek bu konuda tartışmanın anlamsız olduğunu iddia etmişlerdir.³²¹

Eş’arîler’den bir başka itiraz yalanın niteliği üzerinden gelmiştir. Yalanın kabih olup olmadığına yönelik bir tartışma başlatan Eş’arîler mesela peygamberi zalimin

³¹⁵ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 967.

³¹⁶ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 131a.

³¹⁷ Tûsî, *Tecrîdü’l-itikâd*, 121.

³¹⁸ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 282; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 967.

³¹⁹ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 282; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 967; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 131a.

³²⁰ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 967; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 131a.

³²¹ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 131a.

elinden kurtarmak gibi iyi bir iş için söylenen yalanın kabih olmadığını iddia etmişlerdir.³²² Eş'arîler bu iddiayı dillendirerek yalan söylemenin aklen değil şer'an kabih olduğunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Zira kabihin bilinmesinin aklen zorunlu olması kişinin kötü bir iş yapmasını engellemek zorundadır. Bütünün parçadan büyük olması zorunlu bilgi olduğu için parça bütünden büyüktür demek imkânsızdır. Hüsün ve kubuhun bilgisi de yukarıda belirtildiği üzere aklen zorunlu ise kabih fiil imkânsız olur. Fakat kişinin ulvi bir amaç uğruna kabih bir eylemde bulunabilmesi eylemin niteliğine dair bilginin kendisinde zorunlu olarak değil, öğrenilmiş olarak bulunmasını gerektirir.³²³ Bütün bunlardan yola çıkarak Eş'arîler yalan kabih olsaydı bir peygamberi zalimin elinden kurtarmak için söylenen bir yalan da kabih olurdu. Fakat kaziyelerden ikincisi batıl olduğuna göre yalanın kabih olmadığı ispatlandığını dile getirmişlerdir.³²⁴

Hasenin kabihe, kabihin de hasene dönüşebildiğini ispat etmek Eş'arîler açısından büyük önem taşımaktadır. Zira bu ispat, aynı hüsün ve kubuhun şer'le tespit edildiğini ortaya koyacaktır. Çünkü bugüne kadar gelmiş olan şeriatlarla bugün hala yürürlükte olan İslam şeriatı arasında farklılıklar vardır. Daha önceki şeriatlarda kabih olan bazı şeyler İslam şeriatında hasen olmuştur. Bu durumun zıddı da vakidir. Şayet hasen kabihe dönüşebiliyorsa ve zıddı da mümkünse ikisinin akıl yoluyla tespit edildiği iddiası ortadan kalkar. Çünkü akıl, hasen bir şeyin kabihe kabih olanın da hasene dönüşmesini mümkün görmez. Fakat hüsün ve kubuhun akli olduğunu iddia edenler "peygamberin kurtarılması" örneğindeki Eş'arîler'in kabihin hasene dönüştüğü iddiasını doğru bulmazlar. Onlara göre burada olan iki kabih olan arasından daha az kabih olanı tercih vardır.³²⁵ Yani peygamberin kurtarılması, söylenen ve kabih olan yalan hasene dönüşmemekte, aslında umumi maslahatı yerine getirmek adına daha büyük bir kabih olan peygamber katlinin yerine daha küçük bir kabih olan yalan tercih edilmektedir.³²⁶ Dolayısıyla bu itiraz hüsün ve kubuhun kalen tespit edildiği görüşünü iptal etmez.

Eş'arîler'in yönelttiği bir başka itiraz şöyledir: Bir insan "yarın yalan söyleyeceğim" der. Yarın olduğunda ya o insanın yalan söylemesi hasendir ki bu durumda yalan zâtı itibariyle kabih değildir ya da yalan söylemesi kabihtir ve onu terk etmek hasendir. Fakat yalan söylemezse bu defa da söz verdiği şeyi yapmayarak kabih

³²² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 282.

³²³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 968; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131a.

³²⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 282; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 967; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131a.

³²⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 121.

³²⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 282.

fiil işlemiş olur. Kabihe götüren şey ise kabihtir. Bu durumda yalan söylemesinin de yalanı terk etmesinin de kabih olması gerekir. Oysa içtima-i nakîzeyn muhaldir. Dolayısıyla buradan ortaya çıkan sonuç yalanın zati olmadığıdır.³²⁷ Eş'arîler yalanın zati olmadığını ispat ederek aklın onu tespit etmesinin imkânını bulunmadığını ortaya koymak istemişlerdir.

İtiraz, İsfehânî ve Bâbertî tarafından dikkate alınmamış, şerhlerinde yer verilmemiştir. Bunun nedenini zannediyoruz ki İcî ve Cürcânî'den öğrenebiliriz. Onlara göre Eş'arîler hüsün ve kubuhun akliliğini iptal etmek için bazı zayıf deliller ortaya koymuşlardır. Bu zayıf delillerden birisi de yukarıda izah ettiğimiz itirazdır. Kabihi gerektiren şey her zaman kabih olmayabilir. Çünkü zatıyla hasen olan da bazen kabihi gerektirebilir. Böylece onda hüsün ve kubuh yönleri çoğalır.³²⁸ Yani yalanın kabih olmasıyla kabihin kabihi gerektirmesi ayrı kategorilerde değerlendirilmesi gereken durumlardır. Çünkü birisi zatı itibariyle nitelendirilirken diğeri itibari olarak kabih sayılmaktadır. Cübbâî'ye göre hasen olan bir şeyin başka vecihler ve itibarlarla kabih olması ve tersi de mümkün olduğu için bu delil hasmı ilzam etmemektedir.³²⁹ Burada da bir önceki itirazda olduğu gibi daha fazla kabih olan yalan söylemek terk edilip daha az kabih olan “yarın yalan söyleyeceğim” sözünü tutmamak tercih edilmelidir.³³⁰

Hüsün ve kubuhun akliliğine dair Eş'arîler'den gelen ve Tûsî'nin cevap verdiği son itiraz kulların cebir altında olduğudur. İtiraza göre bir şey kabih olduğunda ya Allah'tan dolayı ya da kuldandan dolayı kabih olur. Mülazemet açıktır; iki kısımdan birisi batıldır. Birinci kısma gelince; bunun üzerinde ittifak vardır. İkinci kısma gelince; kul cebir altındadır. Bu nedenle fiil ondan zorunlu şekilde sâdir olur. Dolayısıyla kul muztardır/zorunluluk altındadır. Muztar olandan ise kabih bir şey çıkmaz.³³¹ Tûsî'nin cevabı kısa nettir: Mülazemetin ikinci kısmının butlanı imkânsızdır. Çünkü cebir batıldır.³³²

³²⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 282; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 324.

³²⁸ Adudu'd-dîn Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.), 325.

³²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 324.

³³⁰ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 121.

³³¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131a.

³³² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 131a.

1.3.1.2. Allah Teâlâ Kabih Fiil Yapar mı?

Allah Teâlâ'nın kabih fiil yapmayacağı ve vacibi terk etmeyeceği konusunda icma vardır. İcî'ye göre bu icma mürekkeptir. Yani Eş'arîler Allah Teâlâ için kabih fiil yapmayacağı açısından bu icmada yer alırken O'nun için vacip olamayacağı yönünden icmadan ayrılır. Mutezile ise Allah Teâlâ'nın kabih fiil yapmayacağı açısından icmaya dâhil olurken O'nun kendisine vacip olanı yapmasının zorunluluğu yönünden icmadan ayrılır.³³³

Duyulur âlemde kabih fiil işlemeye sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevk eden şey onun bilgisiz veya ihtiyaç sahibi olmasıdır.³³⁴ Allah Teâlâ için böyle bir durum söz konusu değildir. O ilim sahibidir ve her türlü ihtiyaçtan müstağnidir.³³⁵ Bu durumda O'nun kabih fiil işlemesi imkânsızdır. Fakat bu imkânsızlık ontolojik bir imkânsızlık değildir. Eş'arîler Allah Teâlâ'nın fiillerini sadece irade ve kudrete hamlettikleri için O'nun kudreti açısından varlık sahasına çıkaramayacağı hiçbir şey yoktur onlara göre. Mümkün olan her şey Allah Teâlâ'nın maddûrudur. Kabih fiil de mümkün olduğuna göre O'nun madurundandır. Ancak az önce de belirttiğimiz gibi bu Eş'arîler'in iddia ettikleri ontik bir imkânsızlık değildir. Allah Teâlâ duyulur âlem için belli kurallar koymuş ve işleyişini bu kurallara bağlamıştır. Bu kurallar çerçevesinde âleme müdahale etmekte ve fiillerini yapmaktadır. Mesela zengin olmak için dua eden birinin başından aşağı para yağdırmak yerine işlerinin açılmasını sağlayarak zengin olmasının önünü açar. İnsanların maslahatını gözetmek en azından emirleri doğrultusunda bir hayat yaşayan kullarının maslahatını gözetmek Allah Teâlâ için elzemdir.

Mâtürîdiyye ve Mutezile açısından Allah Teâlâ'nın hikmetle iş yapması kabih fiil yapmayacağı anlamına gelir. Ancak Mâtürîdî tarafında durum Mutezile'den biraz farklıdır. Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın kabih fiil yapmayacağını söylemekle beraber o fiilleri sonuçları açısından değerlendirerek bir fiilin kabih mi hasen mi olduğuna karar verdiği için Allah Teâlâ'nın tümel anlamında kabih fiil yapmayacağını, tikel anlamda bazı insanlar için kabih görünen fiiller yapabileceğini söyler. Yani Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın fiillerine aslında tikel olarak değil, bir bütün olarak bakmak gerektiğini ve fiiller

³³³ İcî, *el-Mevâkıf*, 328.

³³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 276.

³³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 276; Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 121.

zincirinden oluşan bu bütünlerin sonuçları itibariyle hasen olmaları halkalarından bazılarının kabih olmasının bir şey ifade etmeyeceğini söyler.³³⁶

Hillî bu konuda şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın hasen fiil için sebebi vardır. O'nu hasen fiilinden alıkoyacak bir şey yoktur. Kabih fiilden ise alıkoyacak bir şey vardır. Kabih fiile sevk edecek bir şey yoktur. Allah Teâlâ bütün makdûra kâdirdir. Kudretin ve sebebin varlığına rağmen fiil vacip olur. Bunu söylüyoruz çünkü Allah Teâlâ ihtiyaç kendisi için imkânsız olan ganidir. Hasen olanın hüsününü, kabih olanın da kubuhunu bilir. Zorunlu olarak bilinir ki kabih bilen onun kendisinden sadır olmasından müstağnidir. Haseni bilen de onu yapmaya kâdirdir.³³⁷

Matürîdî ile Tûsî arasındaki fark illet konusundadır. Tûsî'ye göre Allah Teâlâ'yı fiil yapmaya sevk eden illet kendi zatıdır. Fiil her ne kadar O'nun zatına nispetle mümkün olsa da illetine nispetle vaciptir³³⁸ ki o illet de Allah Teâlâ'dır. Allah Teâlâ ise mahza iyi olduğu için ondan iyilikten başka bir şey sadır olmaz. Mâtürîdî ise meseleye daha ahlaki bakmış ve bu illetin Allah Teâlâ'nın hakîm sıfatı olduğunu, dolayısıyla illetin O'ndan ayrı bir şey olduğunu söylemiştir. Allah Teâlâ hasen fiil yapmasının ve kabih fiil yapmamasının illeti hikmetle iş yapan olmasıdır.³³⁹

Allah Teâlâ'nın kabih fiile kâdir olduğu da Nazzâm hariç icmayla kabul edilen meselelerdendir. Daha önce Allah Teâlâ'nın kudret sıfatı bölümünde de geçtiği üzere O'nun kudreti bütün mümkünata taalluk etmektedir. Allah Teâlâ'nın dışında kalan her şey mümkündür. Kabih fiil de Allah Teâlâ'nın dışında kaldığına göre o da mümkündür ve Allah Teâlâ'nın maduratındadır.³⁴⁰

Nazzâm Allah Teâlâ'nın kabih fiile kâdir olmadığını şöyle temellendirmiştir: "Daha önce zikrettiğimiz gibi kabih fiil ya ihtiyaçtan ya da bilmemekten dolayı yapılır. İkisi de Allah için muhaldir. Muhale götüren de muhaldir. Muhal ise kendisine güç yetirilemeyendir."³⁴¹ Tûsî bu görüşü genelin görüşünü yani Allah Teâlâ'nın kabihe kâdir olduğunu kabul ederek reddetmiştir.³⁴²

³³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 281.

³³⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 283.

³³⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 283.

³³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 276-281.

³⁴⁰ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 970.

³⁴¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132b.

³⁴² Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 121.

1.3.1.3. Allah Teâlâ Amaçsız Fiil (Abes) Yapar mı?

Allah Teâlâ'nın fiilleri ile ilgili başka bir husus O'nun yaptığı fillerin bir amaca matuf olup olmadığı meselesidir. Eş'arîler O'nun fillerinde amaç gözetmediğini söylerken Mutezile amaçsız iş yapmadığını ileri sürmüştür.³⁴³ Matürîdîler ise bu konuda net bir şey söylememekle birlikte Mu'tezile gibi Allah için bir zorunluluk olduğunu belirtmemiş fakat Allah Teâlâ'nın amaç ve hikmet için iş yapmasını veya emir vermesini de nefyetmemiştir.³⁴⁴

Eş'arîler Allah Teâlâ'nın fillerinin bir amaca matuf olmasını O'nun açısından bir eksiklik olarak görerek fillerini amaçtan tenzih ederler. Amaçla iş yapan kimse kendisini o amaç sayesinde tamamlamak için o işi yapmaktadır. Kendisini kendisi dışındaki bir şeyle tamamlamak isteyen ise eksiktir ve o şeye muhtaçtır. Allah Teâlâ'nın eksik ve muhtaç olması muhaldir.³⁴⁵

Mutezile bu konuya Allah Teâlâ'nın zatı üzerinden değil de amaçsız fiilin fail üzerindeki etkisinden yola çıkmıştır. Amaçsız herhangi bir iş yapmak onlara göre abestir. Abesle iştiğal etmek ise kabihtir. Allah Teâlâ kabih fiilden münezzeh olduğuna göre O'nun amaçsız iş yapması düşünülemez.³⁴⁶

Tûsî bu meselede Mutezile gibi düşünmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın fiillerinden amacın nefyedilmesi abesi gerektireceği için O'nun fiilleri amaçtan hali değildir. Eş'arîler'in görüşüne şöyle cevap vermiştir: "Bir kimsenin yaptığı fiille tamamlayıcı olması için amacın kendisine yönelik olması gerekir. O'nun amaca yönelmesi tamamlayıcı olmasını gerektirmez. Aksine o fiilin tahsiliyle kulun maslahatının gerçekleşmesi mümkündür."³⁴⁷

1.3.1.4. Allah Teâlâ Masiyeti İrade Eder mi?

Allah Teâlâ'nın taati irade ettiği konusunda herhangi bir ihtilaf olmamasına rağmen, O'nun masiyeti isteyip istemediği hususunda tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaf yine Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan etmiş Mutezile Allah Teâlâ'nın masiyeti irade etmediğini söylerken Ehl-i Sünnet irade ettiğini savunmuştur.

³⁴³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 284; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 971; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132b.

³⁴⁴ Harun Ögmüş, "Râzî'nin Tefsirinde Eş'arîliğin Etkisi -Allah Teâlâ'nın Fiillerinin Amaca Bağlanması Çerçevesinde-", *Bilimname* 1, sy. 26 (2014): 60.

³⁴⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 331, 332.

³⁴⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 284; İcî, *el-Mevâkıf*, 332.

³⁴⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132b.

Ehl-i Sünnet nezdinde kabih-hasen, iman-küfür, taat-masiyet vb. her şey vaki olduysa Allah Teâlâ tarafından irade edilmiş vaki olmadıysa irade edilmemiştir.³⁴⁸ Fakat bunların detaylı olarak Allah Teâlâ'ya dayandırılması uygun değildir. Yani Allah Teâlâ'nın neyi murat ettiği sorulduğunda "O küfrü murat etmiştir" demek yakışıksız almaz. Çünkü bu söz O'nun küfre rıza gösterdiği vehmini uyandırır. Bu durum şuna benzer: "Allah Teâlâ bütün mahlûkatın yaratıcısıdır" denilir fakat "O pisliklerin, maymunların, domuzların yaratıcısıdır" denilmez. Çünkü bu sözler dinleyenin aklında hoş olmayan vehimler ortaya çıkarabilir.³⁴⁹

Mutezile, Allah Teâlâ'nın vaki olsun ya da olmasın mümin ve kâfirden taati irade ederken yine vaki olsun ya da olmasın masiyeti irade etmez.³⁵⁰ Bunun ayrıntısı şudur: Kulun fiili şayet vacipse ise Allah Teâlâ onun gerçekleşmesini ister. Eğer haramsa gerçekleşmesini istemez. Mendup ise gerçekleşmesini ister ama terk edilip edilmemesine dair bir irade ortaya koymaz. Mekruhta ise durum mendubun tersidir. Mübah fiillerde ve sorumlu olmayanların fiillerinde olumlu veya olumsuz yönde bir muradı yoktur.³⁵¹

Tûsî, Mutezile gibi Allah Teâlâ'nın masiyeti irade etmeyeceği görüşünü benimsemiş ve bu görüşü masiyetin kabih olduğuna dayanarak "kabihi irade etmek irade etmek de kabihtir" sözleriyle temellendirmiştir.³⁵² Daha önce geçtiği üzere Allah Teâlâ hâkimdir kabih fiil yapmaz. Kabih fiili yapmak kabih olduğu gibi onu irade etmek de kabihtir. Yine hasen fiilin terki kabih olduğu gibi hasen fiilin terkinin irade etmek de kabihtir.³⁵³

İkinci gerekçe ise şöyledir: İrade edilenin dışında verilen emir ve irade edilen de nehiy kabihtir. Allah Teâlâ kâfire imanı emretti. Şayet kâfirin iman etmesi O'nun muradı olmasaydı ona emri kabih olurdu. Kâfiri inkârdan da men etti. Eğer inkâr O'nun kerih gördüğü bir şey olmasaydı kâfiri nehiy etmesi kabih olurdu.³⁵⁴

Masiyetin Allah Teâlâ tarafından irade edilmesi meselesinde Mutezile ve Tûsî'nin çelişkiye düştüğü görülmektedir. Âlemin var olması hususunda kelamcılar ve filozoflar arasında geçen tartışmada, Allah Teâlâ'nın âlemi ve herhangi bir varlığı var ederken kudretinin ve iradesinin etkin olduğunun Mutezile dâhil tüm kelamcılar ve Tûsî

³⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, 3: 296.

³⁴⁹ İcî, *el-Mevâkif*, 320, 321.

³⁵⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 284.

³⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, 3: 296.

³⁵² Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 122.

³⁵³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 284.

³⁵⁴ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 973; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 132b.

tarafından kabul edildiği açıklanmıştı. Ancak masiyetin iradesi meselesi özelinde masiyet, kabih, küfür vb. içinde barındıran âlemi Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesiyle yoktan var ettiğini söyledikten sonra kabih, masiyet, küfür vb. irade etmediğini söylemek Mutezile ve Tûsî'yi çelişkiye düşürmektedir. Tam da bu noktada Mâtürîdî'nin yukarıda beyan ettiğimiz üzere Allah Teâlâ'nın fiillerinin tikel olarak değerlendirilmesinin doğru sonuçlar vermeyeceği, bu meseleye bütüncül olarak yaklaşılması gerektiği minvalindeki sözlerinin isabeti ortaya çıkmaktadır. Âlemi bir bütün olarak düşünüp Allah Teâlâ'nın âleme dair fiillerini onunla birlikte değerlendirmek sağlıklı sonuçlar alınması için elzemdir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet Allah Teâlâ'nın âlemi irade ederek yarattığı gibi iman, taati, haseni vb. irade edip yarattığı gibi küfür, masiyet, kabih vb. de irade edip yarattığını ancak birincilere rıza gösterirken ikincilere rıza göstermediğini³⁵⁵ söyleyerek güzel bir yol izlemiştir.

1.3.1.5. Eş'arîler'in İtirazlarına Cevaplar

Tûsî Allah Teâlâ'nın kabih fiil işlemeyeceğine dair gerekçelendirmelerini yaptıktan sonra bu gerekçeleri savunmak adına Eş'arîler'den gelen bazı itirazlara cevap vermek suretiyle meseleyi tamamlamıştır. Bu itirazlardan birincisi şöyledir: "Allah Teâlâ bütün mevcudatın failidir. Kabihler de mevcudata dâhil olduğu için onları da irade etmiştir."³⁵⁶ Tûsî meseleyi ileride açıklayacağı için burada kısa bir cevapla iktifa etmiş ve Allah Teâlâ'nın bütün mevcudatın faili olduğunu kabul etmediğini, bazı fiillerin insanlara müstenit olduğunu söylemiştir.³⁵⁷

İkinci itiraz Allah Teâlâ'nın kabih irade etmediğini iddia edenler için biraz daha zorlayıcı olmuştur. İtiraza göre Allah Teâlâ kâfiri inkârdan, kendisine asi olanı da isyandan men ettiğinde ve kâfirin iman, asinin de itaat etmesini istediğinde kâfirden inkâr, asiden de isyan sâdır olursa bu Allah Teâlâ'nın irade ettiğinin hilafına olur. Zira vakıa kâfirin ve asinin irade ettiğinin gerçekleştiğini Allah Teâlâ'nın irade ettiğinin ise gerçekleşmediğini gösteriyor. Dolayısıyla Allah bu ikisine mağlup olmuş olur.³⁵⁸

Tûsî bu itiraza şöyle cevap vermiştir: Mağlubiyyet söz konusu değildir.³⁵⁹ Çünkü Allah Teâlâ inkârı ve isyanı mutlak olarak istememiştir. İsteseydi ve vaki olmasaydı o

³⁵⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 257-269.

³⁵⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 320; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 973.

³⁵⁷ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 122; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 132a.

³⁵⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 132a.

³⁵⁹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 122.

zaman mağlup olurdu. Fakat O, imanın kâfirden kâfirin kendi iradesiyle, itaatın de asiden asinin kendi iradesiyle sâdır olmasını istemiştir. Asinin iradesiyle itaat etmesi Allah Teâlâ'nın muradıdır denilerek sözün genellemeye nakledilmesi doğru değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ için mağlubiyet tahakkuk etmez.³⁶⁰

Tûsî bu cevabı verirken “Kâfir kendi küfrünü irade etmiş olsa da Allah Teâlâ da kâfirin küfrü irade etmesini irade etti” dediniz. Bu durumda Allah Teâlâ kabihin irade edilmesini murat ederek kabihini irade etmiştir.” şeklinde bir itiraza muhatap olamamak için “kâfirin kendi ihtiyarına bırakmıştır”³⁶¹ diyerek cevaba şerh düşmüştür. Fakat bu şerhin onu itirazdan kurtarması pek mümkün gözükmemektedir. Allah Teâlâ kâfirin hangi fiil seçeceğini bildiği halde seçimi onun iradesine bırakmıştır.

Üçüncü ve son itiraz Allah Teâlâ'nın ilmi üzerinden yapılmıştır. İtirazda bulunanlar şöyle demiştir: Allah Teâlâ kâfirden inkârın, asiden de isyanın vaki olduğunu bilir. Böylece bunların vukuu zorunlu olur. Aksi halde O'nun bilgisi cehalete dönüşür. Bunların vukuu zorunlu olunca da O'nun murat ettiği bir şey olmaları gerekir. Yoksa Allah Teâlâ'nın bilgisinin hilafına vukuu bulmuş olur.³⁶²

Tûsî'nin de içinde bulunduğu müteahhir kalamcılar bu delile ilmin maluma tabi olmasının malumun vukuunu vacip kılmadığını söyleyerek cevap vermişlerdir.³⁶³ Çünkü Allah Teâlâ'nın iradesi ilmüne tabi değildir.³⁶⁴ Tabii böyle bir cevap sıfatları zatıyla aynı görenler açısından sorun teşkil etmektedir. İrade ve ilim sıfatlarının birbirinden bağımsız olduğunu söylemek zatın içinde birbirinden ayrı ve bağımsız olguların varlığından söz etmek olur. Sıfatları zattan ayrı kabul etmeyenler için zatın birbirinden bağımsız bölümleri olduğunu kabul etmek makul görünmemektedir. Bu sebeple Bâbertî itiraz etmiş ve ilimle malum arasındaki ilişkinin devamı için ilim sıfatıyla irade sıfatının birbirinden ayrı sıfatlar olmakla birlikte bağımsız olmamaları gerektiğini söylemiştir. Aksi takdirde

³⁶⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 974; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132a.

³⁶¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 285.

³⁶² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 285; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 974. Bâbertî bu delilin İmam-ı Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu söylemiş ve olayı şöyle aktarmıştır: “Kaderiyeden bir grup kılıçları ellerinde Ebû Hanîfe'nin yanına geldiler, “Kâfirin inkârını Allah Teâlâ'nın murat ettiğini sonra da inkâr etti diye onu cezalandırdığını söyleyen sen misin” diye sorduktan sonra onu öldürmek istediler. Ebû Hanîfe “Aklî bir münazara için mi yoksa kılıçla savaşmak için geldiniz” diye sordu. “Münazara için geldik” dediler. “Matlubunuzu delillendirin” dedi. “Hayır, sen delillendir” dediler. “Allah Teâlâ atalarınızın inkâr üzere öleceğini biliyor muydu yoksa bilmiyor muydu” diye sordu. “Evet, biliyordu” dediler. Bunun üzerine “Allah bilgisinin olduğu gibi kalmasını mı yoksa cehalete dönüşmesini mi ister” diye sordu. Doğru söylediğini anladılar ve ona tâbi oldular.” Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132a.

³⁶³ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 122; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 974.

³⁶⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132a.

iradenin bilgiden yoksun olması gündeme gelmekte ve Allah Teâlâ'nın hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyleri irade etmesinin caiz olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁶⁵



³⁶⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132a.

1.3.2. Kulların Fiilleri

Kulların fiillerinin aidiyeti meselesinin kelimada başat tartışmalardan biridir. Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında bu mecrada büyük tartışmalar dönmüş, iş iki tarafın birbirini küfürle itham etmesine kadar varmıştır.

Konunun ehemmiyetinin büyüklüğü ortadayken bir de pek çok farklı görüş beyan edilmesi meseleyi iyice çıkmaza sürüklemiştir. Bu görüşleri kısaca verecek olursak; Eş'arî kulun kudretinin makdûrunun tesiri olmadığını, onun kudretinin de makdûrunun da Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana geldiğini söylemiştir. Bâkîllânî de fiilin zatının Allah Teâlâ'nın kudretiyle ortaya çıktığını, namaz gibi taat ve zina gibi masiyet olmasının ise kulun kudretiyle gerçekleştiğini iddia etmiştir. Eş'arîler'in önde gelenlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî fiilin zatının Allah Teâlâ'nın ve kulun kudretinin bir araya gelmesiyle ortaya çıktığını ifade etmiştir. Cüveynî ise Allah Teâlâ'nın kulda kudret ve iradeyi icat ettiğini ve bu kudret ve iradenin makdûrun varlığını gerektirdiğini söylemiştir.³⁶⁶

Mutezile, Basra Muezilesi ve Bağdat Mutezilesi ayrımı olmadan, genel olarak kulun fiillerini kulun kendisine isnat etmiştir. Fakat kendi içinde bu isnadın nasıl bilindiği konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. İhtilafın taraflarından biri olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî fiilin kula isnadının zaruri olarak bilindiğini söylemiştir. Tûsî de onun görüşünü benimsemiştir.³⁶⁷ Buna göre bizler hayvanların ihtiyari hareketleriyle yuvarlanan bir taşın zorunlu hareketi arasındaki farkın menşeyini biliriz. Bu menşe, fiillerden birinin kendisiyle iktiran edip diğerinin etmediği şeydir.³⁶⁸ Tûsî'nin burada söylemek istediği taş yuvarlayan birisinin veya bir şeyin var olduğunu, hayvanı hareket ettiren birisinin veya bir şeyin olmadığını zorunlu olarak biliriz. Çünkü biz eminiz ki taş herhangi bir dışsal kuvvet olmadan hareket etmeyecek, hayvan ise kendi içsel kuvvetiyle hareket edecektir. Taş hareket ettiğinde bu hareket ihtiyari olmadığı halde hayvan hareket ettiğinde ihtiyari olacaktır.

Tûsî'nin bu konudaki görüşüyle ilgili önemli ve çözülmesi gereken bir mesele vardır. Tûsî'nin görüşünü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'den aldığını ifade etmiştik. Fahreddîn

³⁶⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 286; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 975, 976; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 132a, 133b; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 171a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 246. İsfehânî ve Bâbertî Cüveynî'nin bu görüşünün aynı zamanda filozoflar ve Mutezileden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin de görüşü olduğunu söylemişlerdir. Fakat Hillî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünün "zorunlu olarak bilindiği" olduğunu söylemiş ve Tûsî'nin bu meselede Mutezile'nin genelinin aksine el-Basrî'nin görüşünü benimsediğini söylemiştir. Cürcânî de bu konuda Basrî'nin görüşünün ne olduğu konusunda Hillî'yi doğrulamaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 252.

³⁶⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 286.

³⁶⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 286; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 252.

Râzî'nin Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ile ilgili bir iddiası vardır. Bu iddia Râzî'nin ifadesiyle şöyledir: “Bana göre Ebu'l-Hüseyin bu iki öncülü kabul etmekle kulun kendi fiilini var etmediği sonucuyla karşı karşıya kaldı.”³⁶⁹ Râzî açıkça Basrî'nin kulun fiilinin yaratıcısının kulun kendisi olmadığını söylediğini iddia etmektedir. Şayet iddia doğruysa bu durum kulun fiillerini kendisinin yarattığını iddia eden Mutezile mezhebine mensup Ebu'l-Hüseyin ve onun görüşünü kabul eden Tûsî açısından problem oluşturmaktadır. Çünkü ikisi de kulun fiillerinin yaratıcısının kulun kendisi olduğu görüşünde olduklarını söylemişlerdir.

Meseleye Râzî'nin iddiasının tetkikiyle başlamak yerinde olacaktır. İddia neticesinde iki muhtemel sonuç ortaya çıkmaktadır: Ya Râzî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü değerlendirirken hata etmiştir ya da Basrî ve dolayısıyla Hıllî'nin beyanı üzerine onun görüşünü benimseyen Tûsî kulların kendi fiilini yaratmadığını söylemektedir. Öncelikle birinci şikkı test etmek yerinde olacaktır. Çünkü Râzî'nin yanlış bir değerlendirme sonucu böyle bir iddiada bulunduğu tespit edilmesi görüşün Ebu'l-Hüseyin'e ait olup olmadığını araştırmaya gerek bırakmayacaktır.

Râzî Mutezile'nin iki zıdda yani fiile ve terkine kâdir olanın herhangi birini yapması bir müreccihe dayanmaz dediğini söylemiştir ki Mutezile için bu tespit doğrudur. Çünkü aksi halde daha önce zikredilen iki eşit yol örneğinde olduğu gibi insanı bir tercihte bulunmaya iten dışsal bir amil olduğu kabul edilmelidir. Böyle bir kabul Mutezile'nin kulların yaratıcısının insan olduğuna dair görüşüne muhaliftir. Ebu'l-Hüseyin ise iki zıttan birini yapmanın ikisinden birine yönelik saike dayandığına dair bilginin zorunlu olduğu ve saikin peşinden fiilin sudurunun kaçınılmaz olduğunu söylemiştir. O halde iki eşit yoldan birini tercih eden kulun bu tercihinin sağlayan dışsal bir amilin varlığı kabul edilmiş ve böylece kulun fiillerinde muhtar olmadığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla birinci şikkın doğru olmadığı yani Râzî'nin Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü değerlendirirken hata etmediği ortaya çıkmıştır. Buna göre geriye ikinci şikkın test edilmesi kalmıştır. Yani Ebu'l-Hüseyin'in kulların fiillerinin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu söylediğinin doğru olup olmadığını araştırılması gerekmektedir.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî hakkında kısa da olsa birtakım bilgilere *el-Milel ve'n-nihal*'de rastlıyoruz. Şehristânî onu ayrı bir fırkanın lideri olarak değil Behşemiyye içinde

³⁶⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 9: 164, 165; Âci, *el-Mevâkıf*, 314; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 3: 183, 184. Âci ve Taftâzânî Râzî'den yaptıkları alıntının *Nihâyetü'l-ukûl*'de geçtiğini söylemişlerdir. Fakat biz bu sözlerin *el-Metâlibu'l-âliye*'de geçtiğini tespit ettik. *Nihâyetü'l-ukûl*'de bu sözlere rastlayamadık.

zikreder. Fakat Behşemiyye'den ayrıldığı pek çok noktaya işaret eder. Bunlar hallerin reddi, madumun şey olduğunun reddi, renklerin araz olduğunun reddi ve sıfatların kudret, ilim ve idrake indirgenmesidir.³⁷⁰ Aralarında kulların fiilleriyle ilgili görüşlerine dair bilgi yoktur. Fakat Şehristânî'nin önemli bir tespiti vardır. Şehristânî Ebu'l-Hüseyin'in argümanlarını Mutezililer'e ustaca sunduğunu ve onların da bilgi eksikliklerinden dolayı Mutezili görüşlere uygun sanarak kabul ettiklerini aktarmıştır. Şehristânî'nin bu sözleri Râzî'nin söyledikleriyle birlikte düşünülünce bir anlam ifade etmektedir. Zira Râzî onun söz konusu iki öncülün Mutezile'nin delilini çürüttüğünü bildiğini fakat bu zorunlu bilgi iddiasında mübalağa ederek bu durumu gizlediğini iddia etmiştir.³⁷¹ Bunun anlamı şudur: Ebu'l-Hüseyin Mutezile'nin geleneksel çizgisine aykırı düşünceleri benimsediği halde ki insanların fiillerine iki kudretin taalluk ettiği fikri bunlardan biridir, bu düşünceleri Mutezililer'in anlayamayacağı şekilde beyan ederek asıl görüşlerini gizlemiştir. Ebu'l-Hüseyin'in takipçilerinden İbnü'l-Melâhimî el-Havârizmî (ö. 536/1142) onun görüşlerini aktardığı kitabında kulların fiillerine biri Allah Teâlâ'nın diğeri kulun olmak üzere iki kudretin taalluk ettiği görüşünü benimsediğini söylemiştir.³⁷²

Bir fiile iki kudretin taalluk ettiğine dair Bâkılânî ve İsferyânî'nin iki farklı görüşünü yukarıda zikretmiştik. Her iki âlim de fiilin yaratma kısmının Allah Teâlâ'ya ait olduğu konusunda hemfikirdir. Ebu'l-Hüseyin'in bir fiile iki kudret taalluk ettiğine dair görüşünde fiillerin yaratılmasıyla ilgili kısmının Allah Teâlâ'ya ait olduğunu ifade ettiğinde şüphe yoktur. Çünkü o kulun fail olduğunu iddia etmesinin yanı sıra Allah Teâlâ'nın da kulların fiilleri üzerinde kudreti olduğunu söylemiştir.³⁷³ İnsanın fiillerine dair zorunlu bilgisi sebeplerin zorunluluğuna dayanmaktadır. Sebeplerin zorunluluğu ise Râzî'nin de belirttiği üzere sadece Allah Teâlâ tarafından yaratılabilecek sebeplerin kaçınılmaz sonuçları olarak deterministik bir eylem anlayışını ima eder.³⁷⁴

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ile ilgili Şehristânî'nin aktardığı bir diğer önemli bilgi onun görüşlerini filozoflardan iktibas etmiş olduğudur.³⁷⁵ Nitekim Ebu'l-Hüseyin'in

³⁷⁰ Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (İstanbul: TÜYEK, 2015), 100.

³⁷¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 9: 165.

³⁷² Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Havârizmî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn* (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2010), 188; Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn al-Basrî" *Encyclopedia Iranica* 15, fasc. 3, (1983): 322-324, erişim 01.01.2020, <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hosayn-mohammad-b>.

³⁷³ Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn al-Basrî".

³⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 9: 165; Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn al-Basrî".

³⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 100.

İslâm dünyasında daha çok Aristo'dan yaptığı tercüme ve şerhlerle tanınan Yahyâ b. Adî'nin öğrencisi olduğu, ünlü hıristiyan filozofu İbnü's-Semh'ten de felsefe, matematik, astronomi ve kimya dersleri aldığı söylenmiştir.³⁷⁶ O'nun bu durumu insan fiilleri konusunda determinist bir tavır takınan filozoflardan etkilendiği ihtimalini de ortaya çıkarır.³⁷⁷

Netice olarak bizi ilgilendiren soru şudur: Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin kulların fiillerine dair görüşünün Tûsî tarafından kabul edilmesi onun da kulların fiillerine iki kudretin taalluk ettiğini bilerek veya bilmeyerek kabul ettiği ve dolayısıyla fiillerin asıl yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu kabul ettiğini söylemek mümkün olur mu? Bu soruya en doğru cevabı yine Tûsî'nin kendisi verecektir.

Tûsî kulların fiilleriyle ilgili risalesinde şöyle demektedir: Kendimize baktığımızda aslında kudret ve iradenin sebeplerinin Allah Teâlâ'dan olduğunu görürüz. Bu ikisi var olduğunda fiil var olur, olmadığında ise fiil imkânsız olur. Fiile baktığımızda ise kulun kudreti ve iradesi hasebiyle fiilin kuldan olduğunu görürüz. Bu sebeple şöyle denilir: Cebir de yoktur tefviz de, aksine ikisinin arasında bir durum vardır. O halde ihtiyar haktır, fiillerin Allah Teâlâ'ya isnadı da haktır. Fiili bu ikisinden biri olmadıkça ortaya çıkmaz.³⁷⁸

İfadelerinde açıkça belirttiği üzere Tûsî fiillerin ortaya çıkışında düalist bir yaklaşımı benimsemiştir. O açıkça Allah Teâlâ'nın fiilden önce veya fiille beraber kudret ve iradeyi yarattığını, yine kulun bunları ihtiyarıyla kullandığını ve böylece fiilin ortaya çıktığını söylemektedir. Bu sözler Ebu'l-Hüseyin'in bir fiile iki kudretin taalluku fikrini benimsediği ve Tûsî'nin de bu görüşü kabul ettiği yönündeki iddiadan yola çıkarak oluşturduğumuz kurgu sonucu ortaya çıkan, Tûsî'nin kulların fiillerde Mutezile'nin genel kanaatinin aksine Ehl-i Sünnet'ten Bakillânî ve İsferyânî gibi bir fiile iki müteallik iki kudret fikrini biraz daha farklı bir şekilde benimsediği iddiasını doğrulamıştır. Bu nedenle İsfehânî ve Bâbertî'nin söylediği gibi Tûsî'nin Mutezile'nin fikrini benimsediğini³⁷⁹

³⁷⁶ Ahmet Akgündüz, "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 327.

³⁷⁷ Basra Mutezilesi kullarının fiillerinin var edicisinin kendileri olduğuna dair görüşlerinin değiştiğine dair bir işaret yoktur. Sadece Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin bütünüyle olmasa bile kısmen insanın muhtar görünümlü muhtar olduğunu vurgulayan İbn Sînâ'cı düşünceye kaydığı ifade edilir. bk. Wilfred Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı", Çev.: Kevser Demir Bektaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2019): 275-289; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 371.

³⁷⁸ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Ef'âli'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tefviz* (Telhîsü'l-Muhassal içinde) (Beirut: Dâru'l-edvâ, 1985), 477.

³⁷⁹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 976; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 133b.

söylemek tamamıyla doğru gözükmemektedir. O fillerde kulun ihtiyarı olmakla birlikte icadın tamamen kula ait olduğunu söylememektedir.

Tûsî'nin kulların fiillerinin kendisine istinat ettiğine dair sözleri *Ef'âli'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tevfiz* risalesiyle vuzuha kavuşmuştur. Onun itiraz ettiği husus fiillerde insanın tamamen etkisiz veya tam yetkili olduğunun iddia edilmesidir. Risalenin adından da anlaşılacağı üzere kulun durumu ikisi arasındadır. Daha önce söylediği “bazı fiiller bize isnat eder” sözü yemek yürümek gibi fillerimizin bazılarında etkimiz olmadığıdır.³⁸⁰ Çünkü yemek ve yürümek insanın istediği zaman vaz geçebileceği şeyler değildir. Mesela bir insan hayatım boyunca hiç televizyon izlemeyeceğim dedikten sonra bu eylemini gerçekleştirebilir. Fakat hayatım boyunca hiç yemek yemeyeceğim veya yürümeyeceğim demek onun elinde değildir ve dese bile bu eylemi gerçekleştiremez. Çünkü burada ihtiyar sahibi değildir. Yemek yemekle yememek arasında muhayyer değildir. Bununla beraber bazı fiiller bize isnat eder derken kastettiği ise televizyon örneğinde olduğu gibi kudreti ve iradesi yaratılmış olmasına rağmen ihtiyarıyla izlemek veya izlememek arasında bir tercih yapma şansının olmasıdır.

Tûsî'nin bu konudaki görüşüyle ilgili söylemeden geçemeyeceğimiz bir başka şey ise onun taşın zorunlu ve hayvanın ihtiyari hareketinin zaruri olarak bilindiğine dair sözlerinin akıllara bir başka âlimin kulların fiillerinin yaratıcısının kim olduğu bahsindeki sözlerini getirdiğidir. Bu âlim Eş'arî'dir. Eş'arî *Kitâbü'l-luma*'da kulların fiillerinin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu ispat ederken akli deliller arasında kulun kendi zaruri ve ihtiyari fiilleri arasındaki farkı bildiğini ve bu bilginin fiillerin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu ispat ettiğini öne sürmüştür.³⁸¹ Buna göre sorulması gereken soru şudur: Benzer sözler nasıl iki farklı sonuç doğurmaktadır?

Eş'arî hem zorunlu hem de iktisabi hareketin Allah Teâlâ yaratıldığını ispat ederken şöyle demiştir: Cisim, muhdesâtın önüne geçmediği (yaratılmış olduğu) için muhdesât alanına dâhil edilmesi gerekir. Cisim muhdesâtla aynı özelliği taşımasından ötürü sonradan olma anlamında ve yine harekette yaratılmış olduğu için muhdesât alanına dâhil olduğunda, hareketi taşıyan cismin kendisinin bizzat hareket olması gerekmez, hareketinde bizzat kendisini taşıyan cisim olması gerekmez. O halde cismin ve hareketin eşit olması sonradan olma anlamındadır. Böylece kesbi ve zorunlu fiilin yaratılma ve sonradan olma anlamında eşit oldukları ortaya çıkınca birinin Allah tarafından yaratılması

³⁸⁰ Tûsî, *Ef'âli'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tevfiz*, 477.

³⁸¹ bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-luma*, 75-78.

diğerinin de O'nun tarafından yaratılmış olmasını gerektirdi. Bu sebeple fiillerin zaruri ve kesbi olarak ayrılması yaratılmış oldukları konusunda da ayrılmalarını gerektirmez.³⁸²

Eş'arî nazarında fiili iktisabi ve ıztırari olarak ayıran şey kudrettir. Zira o şöyle demiştir: “İki hareketten birinde (zorunlu olanda) acz olduğu zaman diğer harekette aczin zıddı olan kudret kesinlikle vardır. Zira iki hareketin ikisinde de acz olsaydı insana çıkış yolu kalmazdı.”³⁸³ Kudretin bulunduğu yerde fiil iktisabidir Eş'arî'ye göre. Fakat ortaya konan eylemde sorumlunun maliyeti üstlenmesi adına iktisabi olabilmesi aynı zamanda iradi de olması gerekmez mi diye sorulduğunda şöyle bir cevap alırsız Eş'arî'den: Kudret konusu iradenin metafiziksel özelliklerinden biridir ve insanoğlunu ve ona bahşedilmiş iradenin ontolojisini ifade eder.³⁸⁴ Yani kudret sahibi olmak demek aynı zamanda bu kudretin adeta kullanma kılavuzu niteliğinde olan iradeye de sahip olmak demektir. Asıl olan kudret olduğu için iradeyi zikretmeye gerek kalmamıştır.

Tûsî'nin yaklaşımı daha farklıdır. O fiilin kudretle ilgili kısmına bakmaksızın iradi olmasını temel alarak fiilin dışarıdan bir etkiyle mi yoksa bizzat failin kendi iradesiyle mi olduğunu sorgulamış ve fiilleri buna göre zaruri ve ihtiyari olarak nitelemiştir. Kulların fiillerinden bir kısmının da ihtiyari kategorisine girdiğini söylemiş ve böylece fiillerin failinin kullar olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁵ Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere bu Eş'arîler'in kulun fiilinde hiçbir etkisinin olmadığına dair bir tepkidir.

Kulların fiilleri hakkındaki görüşünü açıkladıktan sonra Tûsî diğer mezheplerin itirazlarını cevaplamaya yönelmiştir. Bu itirazlardan birincisi kendi fiilinin faili olan kulun fiil anında o fiili terk edip edemeyeceği hakkındadır. İtiraza göre eğer terk edemez denilirse fiil kulun makdûru olmaktan çıkar. Çünkü fiilini kendi kudret ve ihtiyarı ile meydana getiren kulun dilediği zaman yapan dilediği zaman terk eden olması gerekirken bu durumda dilediği zaman terk edememiştir. Şayet terk edebileceği söylenirse fiilin her anında kulu fiili terk etmeye değil de yapmayı tercih etmesini gerektirecek bir müreccihe ihtiyaç duyar. Aksi halde müreccihsiz tercih ortaya çıkar. Bu müreccih kuldan kaynaklanan bir şey olamaz. Aksi halde teselsül gerekir. Çünkü söz o müreccihin kuldan çıkışına taşınır. Yine fiil o müreccih varken fiil kuldan zorunlu sadır olur. Aksi halde o fiilin kuldan bazen sadır olması bazen de olmaması mümkündür.³⁸⁶

³⁸² Eş'arî, *Kitâbü'l-luma*, 77.

³⁸³ Eş'arî, *Kitâbü'l-luma*, 76.

³⁸⁴ Richard M. Frank, “The Structure of Created Causality According to al-Ash'arî: An Analysis of the Kitâb al-Luma” *Studia Islamica*, No. 25 (1966): 23.

³⁸⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 122.

³⁸⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 976, 977; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 248.

İtirazın cevaben Tûsî sebebin varlığının fiili zorunlu kılacağını söylemiştir. Sebep ne zaman hâsıl olursa ki o sebep iradedir fiil o zaman vacip olur. Ne zaman da hâsıl olmazsa fiil ortaya çıkması imkânsız olur.³⁸⁷ Fakat fiilin ortaya çıkmasındaki bu zorunluluk fiili ihtiyarın sınırından çıkarmaz. Çünkü ihtiyarın manası fiilin ve terkinin failin iradesiyle olmasıdır.³⁸⁸ Fiili yapma veya yapmama imkânı kudrete nispetledir. Fiilin zorunlu olması bu imkânı ortadan kaldırmaz.³⁸⁹

Kulların fiillerinde etkin olmadığını ileri sürenlerin bir diğer itirazı ve bize göre en güçlü itirazı failin fiillerin tafsilatını bilmesinin gerekliliğini öne sürmeleridir. Şayet kul fiilinde etkin olsaydı fişlin nasıl ortaya çıktığını tafsilatıyla bilmesi gerekirdi. Hareket ettiren hareketin kendisinden nasıl hâsıl olduğuna dair tafsilatlı bir bilgiye sahip değildir. Eğer “bilmesine gerek yoktur; bilmeden de icat edebilir” denilirse bu söz Allah Teâlâ’ya da gider ve O’nun bilmeden fiil yapması caiz olur.³⁹⁰ Ancak Allah Teâlâ için böyle bir durum söz konusu değildir. O’nun âlim olduğu ispatlanmıştır.

Tûsî’ye göre fiilin icadı ilmi gerektirmez.³⁹¹ Bu cevap Allah Teâlâ’nın ilmiyle bizim ilmimizin kıyaslanmasının yanlışlığı üzerine kurgulanmıştır. Allah Teâlâ’nın külliyatı ve cüziyatı bildiği daha önce ispatlanmıştı. Ona göre failin fiiline dair bilgisi yok değildir. Fakat bu bilgi icmalidir. Bâbertî Tûsî’nin cevabını gayet açık ve güzel biçimde açıklamıştır:

Böyle bir kıyaslama yapmak mümkün değildir. Çünkü icat mücidin icat ettiği şeyi bilmesini gerektirmez. “Aksi halde Allah Teâlâ’nın icat ettiğini bilmemesi mümkün olur ve O’nun âlim oluşu ortadan kalkar” sözü hatalıdır. Zira âlim olmanın kanıtlanması icatla delillendirilmesi değil bilakis fiilin mükemmel ve eksiksiz oluşuydur. Evet, icat kasıtlı birlikte bilgiyi de gerektirir, fakat icmâlî bilgi kâfidir. Kastın birleşmesiyle beraber bizden sâdır olan cüzî hareketler bizim tarafımızdan icmâlen bilinir.³⁹²

Hillî itiraza verdiği cevapta ateşin hareketi olan hararetin bilgi olmadan ortaya çıktığını ve dolayısıyla icat için bilginin gerekmediğine dair cansız bir varlıktan sadır olan hareketi örnek göstermişse³⁹³ de bu cevap tutarlı değildir. Çünkü itirazı yöneltenler öncelikle cansız varlıkların fiillerinin failinin Allah Teâlâ olduğunu kabul etmemektedir. Her ne kadar Hillî tabiatı gereği ateşin hararet verdiğini söylese de bu zaten Gazzâlî’nin

³⁸⁷ İsfehâni, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 977.

³⁸⁸ Tûsî, *Ef’âli’l-ibâd beyne’l-cebr ve’t-tefvîz*, 477.

³⁸⁹ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 286.

³⁹⁰ İsfehâni, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 977.

³⁹¹ Tûsî, *Tecridü’l-itikâd*, 122.

³⁹² Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 133b.

³⁹³ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 287.

Tehâfütü'l-felâsife'de filozoflara eleştiri yönelttiği ve hatta onları tekfir ettiği üç meseleden biridir.³⁹⁴ Bu sebeple Hillî'nin bu örnek üzerinden gerekçelendirmesi uygun değildir.

Bâbertî ise her ne kadar güçlü görünse de böyle bir itirazın geçerli olmayacağını söylemiştir. Ona göre fail fiilinin detaylarını bilir. Fakat onları sayabilmesine gerek yoktur. Bu bir çelişki değildir.³⁹⁵

İtirazlardan bir diğeri de aynı cismin fiiline dair irade ortaya koyan iki failden hangisinin iradesinin vukuu bulacağına dairdir. İtirazı yöneltenler bir cismin hareket etmesini isteyen Allah Teâlâ ile aynı cismin hareket etmemesini isteyen kuldan hangisinin iradesinin gerçekleşeceğinin kulun fiillerinde etkin olduğu savunulduğunda belli olmayacağını, Allah Teâlâ'nın iradesinin gerçekleşmeme ihtimalinin ortaya çıktığını söylemişlerdir. İkisinin iradesi de gerçekleşir denilirse cismin hem hareket etmesi hem de etmemesi gerekir ki bu ictimâu'n-nakîzeyndir ve muhaldir. İkisinin iradesi de gerçekleşmez denilirse de cismin ne hareketli ne de sakin olması gerekir ki bu irtifâu'n-nakîzeyndir ve bu da muhaldir. Çünkü cisim ya hareketli ya da sakin olmak zorundadır. Şayet birinin iradesi gerçekleşir diğerininki gerçekleşmez denilirse ya Allah Teâlâ'nın iradesi gerçekleşmez ki bu durumda kul üstün olur ya da kulun iradesi gerçekleşmez ki bu durumda da kulun fiillerinde yetkin olmadığı ortaya çıkar.³⁹⁶

İtiraz temânu delilinden iktibas edilmiştir. Temânu deliline göre aralarında kudret bakımından eşitlik bulunan ilahların birbirine zıt isteklerde bulduklarında ortaya çıkacak çelişik durumların veya birisinin mağlup olacağından hareketle birden fazla ilah olmayacağı kanıtlanır.³⁹⁷ Fakat böyle bir itiraz burada işletilemez. Çünkü temânu delilinde ilahların kudret bakımından eşit oldukları varsayılır. Bu meselede ise Allah Teâlâ ile kulun kudreti kıyaslanmaktadır. İki kudret arasındaki fark aşikârdır.³⁹⁸ Böyle bir kıyaslama her ne kadar doğru olmasa da yapıldığında tabi ki Allah Teâlâ'nın iradesi gerçekleşecektir. Çünkü O'nun kudreti kulun kudretinden üstündür.³⁹⁹

³⁹⁴ bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010), 166-174.

³⁹⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 133b.

³⁹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 287; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 133a.

³⁹⁷ bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 428, 429.

³⁹⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 978.

³⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 287.

Yukarıda değinilen itirazlar dışında cismi yaratanın kim olduğu, imanı kimin yarattığı vb. daha başka itirazlar da yöneltilmiştir. Fakat bunlar zayıf olduğu⁴⁰⁰ ve meseleyi uzatacağı için burada tetkik etmeye lüzum görmedik. Yine yöneltilen itirazlar arasında kulların fiillerini Allah Teâlâ'nın yarattığına dair ayet-i kerimeler olduğu söylenmiştir. Tûsî bu ayetlerin kulun fiillerinde yetkin olmadığı anlamına gelmediğini, diğer ayetlerle beraber okunması ve yorumlanması gerektiğini söylemiştir.⁴⁰¹

İsfehânî bu itirazların sonunda Bâbertî'nin de katıldığı⁴⁰² şekliyle kendi görüşünü için doğrusu şudur diyerek şöyle açıklamaktadır: “Cebr ve tefviz (tam yetki) yoktur, aksine ikisi arasında bir durum vardır. Bu sebeple kulun kudreti kendi fiillerinde etkilidir. Fakat fiili üstündeki kudreti bu fiili onun makdûru yapmaz. Bilakis Allah Teâlâ bu fiili kulda yaratmıştır. Dolayısıyla fiilin kuldaki kudretinde Allah Teâlâ'nın kudreti giriş/başlangıçtır. Bu sırf cebr ve sırf yetki değildir. Aksine ikisi arasında bir durumdur.”⁴⁰³

İsfehânî'nin bu sözleri bizlere Tûsî'nin yukarıda değindiğimiz *Ef'âli'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tefviz* risalesini hatırlamaktadır. Risalenin başlığı ve içeriği İsfehânî'nin bu sözleriyle çok benzemektedir hatta bazı kısımları birebir örtüşmektedir. Mesela; risalenin başlığı “cebr ve tefviz arasında kulların fiilleri”dir.⁴⁰⁴ İsfehânî de “cebr ve tefviz yoktur, ikisi arasında bir durum vardır”⁴⁰⁵ demiştir. Yine Tûsî risaledeki “cebr de yoktur tefviz de, aksine ikisi arasında bir durum vardır”⁴⁰⁶ sözleri İsfehânî'nin sözleriyle birebir örtüşmektedir. Eş'arî mezhebinin müntesiplerinden olan İsfehânî'nin Tûsî ile kulların fiilleri konusunda aynı görüşte olması ilginç gibi görünse de asıl ilginç olan Tûsî'nin İsfehânî ile yani Ehl-i Sünnet mezhebi ile aynı görüşte olmasıdır. Daha da ilginç olanı ise Bâbertî'nin Şeyhim dediği İsfehânî'nin görüşünü verdikten sonra kulların fiilleri cebr ve tefviz arasındadır görüşünün Hanefî ulemasının da görüşü olduğunu söylemesidir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 289.

⁴⁰¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 122.

⁴⁰² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 134b.

⁴⁰³ Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr alâ metni Tavâliu'l-envâr* (Kahire: Dâru'l-kütübiyye, 2008), 193; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 983, 984; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3: 194.

⁴⁰⁴ bk. Tûsî, *Ef'âli'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tefviz*, 477.

⁴⁰⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 983.

⁴⁰⁶ Tûsî, *Ef'âli'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tefviz*, 477.

⁴⁰⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 134a.

1.3.2.1. Tevilit

Fillerimiz üç kısma ayrılmaktadır: mübâşir, mütevellit ve muhteri'. Mübâşir fiil hâdistir ve meydana geldiği kudretin mahallinde vaki olmuştur.⁴⁰⁸ Mütevellit fiil de hâdistir. Fakat o itimattan sadır olan hareket gibi başka bir fiilin hasebiyle vaki olur. Bu yüzden ister kudretin mahallinde ister başka bir mahalde meydana gelsin mütevellit fiil müsebbep, kendisinden sadır olduğu fiil ise sebep olarak adlandırılır.⁴⁰⁹ Muhteri fiil ise meydana gelmek için bir mahalde vaki olmasına gerek yoktur.⁴¹⁰

Tevlit konusunda genel olarak Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında bir ihtilaf olduğu bilinmekler beraber⁴¹¹ Mutezile'nin kendi arasında da bu konuda ciddi bir ihtilaf vardır. Mutezile'nin önde gelen isimleri İshak en-Nazzâm (ö. 231/845), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Câhız (ö. 255/869) gibi Mutezili âlimler tevlit konusunda Mutezile'den daha doğrusu Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr'dan (ö. 415/1025) ayrılmışlardır. Birinci grubu oluşturanlar arasında da görüş farklılıkları vardır. Ancak genel olarak birinci grup mütevellit filleri insana nispet etmezken ikinci grup mütevellit fiillerin failinin insan olduğunu söyler.⁴¹² Birinci gruba göre aralarında bazı farklar olmakla birlikte genel anlamda mütevellit fiiller cisimlerin tabiatından kaynaklanmaktadır. Allah Teâlâ mesela taşın tabiatını atıldığında gitmesi üzerine yaratmıştır.⁴¹³ İkinci gruba göre ise mesela insan anahtarı çevirdiğinde çevrilmeden kaynaklanan anahtarın dönme fiili insana aittir.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *el-Mecmû fi'l-Muhîb bi't-teklîf* (Beyrut: el-Matbaatü'l-katolikiyye, t.y.), 1: 411; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 291; Nûrân el-Cezîrî, *Kırâatü fi ilmi'l-keîâm* (Mısır: Y.e.y., 1992), 164; Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mutezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2009): 65,66.

⁴⁰⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhîb bi't-teklîf*, 411; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 291; Nûrân el-Cezîrî, *Kırâatü fi ilmi'l-keîâm*, 164; Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mutezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi", 66.

⁴¹⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 291; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 984.

⁴¹¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 984.

⁴¹² bk. Ali b. İsmail el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı yayınevi, 2005), 295-299.

⁴¹³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 292; Osman Demir, Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mutezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi", 67-71.

⁴¹⁴ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, thk: Tevfik et-Tavîl-Said Zâyid (Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, 1965) 9: 11-15, 46; Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Kitâbü't-tevlid mine'l-Kitâbi'l-muğnî*, çev: Osman Demir (İstanbul: Klasik yayınları, 2015), 17-21, 52.

Tûsî mütevellit fiiller konusunda ikinci grubun yani mütevellit fiillerin failinin kullar olduğunu söyleyenlerin düşüncelerini benimsemiştir.⁴¹⁵ Bu görüşü gerekçelendirirken de mütevellit fiillerin methi ve zemmi hak ettirmesini delil olarak göstermiştir. Ona göre mütevellit fiiller kullara isnat edilmeseydi bazıları için metih bazıları için ise zemm hasen olmazdı.⁴¹⁶ Kula neden yaptın diye sorulamayan fiillerin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır.⁴¹⁷ Ancak mübaşir fiiller konusunda düalist bir anlayış benimseyen Tûsî'nin mütevellit fiillerde fiilin tamamen kula ait olduğunu söylemesi pek makul değildir. O halde Tûsî'nin mütevellit fiillerin kula isnadı hususunda söylediklerine daha derinden bakmamız icap eder. Fakat Tûsî bu meseleye eserlerinde fazla değinmemiş birkaç cümle veya bir paragrafla geçmiştir. Yine de söylediklerinden düşüncesinin arka planıyla ilgili bazı ipuçları yakalamak mümkündür.

Öncelikle Tûsî bu meseledeki görüşünü gerekçelendirirken delil olarak öne sürdüğü mütevellit fiillerin methine ve zemmine dair argüman insanın bu fiillerin sorumluluğunu üstlenmesine yöneliktir. Kişinin methi ve zemmi hak etmesi sorumluluğun bilincinde olmasının bir sonucudur. Zira bilerek ve isteyerek kafası hedef alınıp atılan taşla öldürülen insan için hem Allah Teâlâ hem de kullar indinde verilen ivazla yine atılan taşın kazaen öldürdüğü insan için verilen ivazın aynı olmadığı malumdur. Bu, eylemin bilinçli yapılmasıyla ilgilidir. Neticede mütevellit konusunda da faillik bilinçli bir eylemin sonucunun sorumluluğunun üstlenilmesinden ibarettir. Dolayısıyla Tûsî delilinde fiilin ontolojisine değil doğurduğu sonuca işaret etmiştir. Bu da onun övgüyü veya methi hak edenin yani fiilin sorumluluğunu üstlenen kişinin fiilin faili olduğunu söylemiş fakat fiili meydana getiren kim olduğu sorusu sorulduğunda mütevellit konusunda herhangi bir cevap vermemiştir. Fakat mübaşir fiil konusunda yukarıda beyan ettiklerimizi söyleyen birinin mütevellit fiil konusunda fiilin yaratıcısının insan olduğunu söylemesi makul değildir.

İkinci olarak da “neden yaptın” sorusunun sorulması mütevellit fiilin kullara isnadını gösterir demiştir Tûsî. “Neden” sorusu aslında bir olayı ve durumu gerektiren, doğuran başka olay veya durum, sebebi öğrenmek için sorulan bir sorudur.⁴¹⁸ Fiildeki

⁴¹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 292; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 985.

⁴¹⁶ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 122, 123; Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 336; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 292; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 985; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 134a.

⁴¹⁷ Cemâluddîn Mikdâd b. Abdullah es-Suyûrî, *el-Envârü'l-Celâliyye fî şerhi'l-Fusûli'n-nasîriyye*, thk: Ali Hacı Âbâdî-Abbâs Celâlî (Y.y: Y.e.y., t.y.), 134, 135; Abdullah Ni'me, *el-Edilletü'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-nasîriyye* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1986) 118.

⁴¹⁸ TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*, erişim tarihi: 06.01.2020, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts

sorumluluk düzeyini öğrenmek için sorulur. Dolayısıyla müsebbep konumundaki mütevellit fiil için değil sebep konumundaki mübaşir fiil için sorulur. Mübaşir fiildeki sorumluluk düzeyinin yani kasten mi kazaen mi yapıldığının öğrenilmesi mütevellit fiil için bir ivaz gerekip gerekmediğiyle ilgilidir. Anlaşıldığı üzere Tûsî'nin “neden yaptın” sorusunun sorulabildiği soruların kullara isnat edileceği cihetinden sözleri fiilin yaratıcısını belirlemek için değil sorumluluğun yüklenilmesi için söylenmiştir.

Tûsî *Tecrîd*'de mütevellit fiile ilgili gerekçelendirmesini yaptıktan sonra yapılan bir itiraza verdiği cevap bizim bu söylediklerimizi destekler niteliktedir. İtiraz şu minvaldedir: Mütevellit fiilin varlık ve yokluğuna dair imkânı bizden değildir. Buna göre de bizim makdûrumuz değildir. Çünkü sebebi hâsıl olduğunda mütevellidin husûlü zorunlu olur. Onu terk etmek mümkün olmaz.⁴¹⁹

İtiraz mübaşir fiilin sebep mütevellit fiilinde müsebbep olduğuna dikkati çeker, sebebin müsebbebi zorunlu kılacağı üzerinden mütevellit fiilin kullara ait olamayacağını gerekçelendirir. Kâdirin tanımını dilediğinde yapan dilediğinde terk etmesi mümkün kimse olarak yapıldığında bir zorunluluğun bulunduğu yerde imkândan bahsetmenin makul olmayacağı dolayısıyla dilediğinde terk etme seçeneğinin ortadan kalkacağı iddia edilmiştir. Çünkü taşı fırlatan kişinin fırlattıktan sonra taşı durdurma şansı kalmamıştır. Taşın eylemi olan fırlatıldığında gitme eylemi artık fırlatanın kontrolünde değildir ve bu eylemden vaz geçmesi imkân dışındadır.

Tûsî'nin bu itiraza verdiği cevap onun mütevellit fiil görüşüne dair yaptığımız izahatı destekler niteliktedir. Cevap şöyledir: Sebep ihtiyar bulunduğu sürece müsebbepteki vücut zati vücut değildir, eklemelenmiştir.⁴²⁰ Yani sonuçları belli olan fiiller arasında yapılan seçimlerin bu sonuçların zati olarak zorunlu olduğunu değil sebepleri itibariyle zorunlu olduğunu gösterir. Taşın atılmasının sonucu olan taşın gitme eyleminin ortaya çıkacağı bilinmektedir ve taşı atma eylemi bilinçli, ihtiyari bir eylemdir. Taşın atılmama imkânı da varken ihtiyar bu yönde kullanılmamış taşın gitme eyleminin hâsıl olması zorunlu olmuştur. Tûsî'nin daha önce söylediği “eylemlerimiz zaruri bilgimiz fiillerin bize isnadını gerektirir”⁴²¹ sözü aynı zamanda buraya işaret etmektedir. Söylemek istediği fiillerin sonucunun ne olacağına dair bilgimizin fiilin sorumluluğunu bize verdiğiidir.

⁴¹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 134a.

⁴²⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 123; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 292.

⁴²¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 122.

Yöneltilen diğer bir itiraz da doğrudan Tûsî'nin delilini hedef almaktadır. İtiraza göre metih ve zemm mütevellit fiilin kullara isnadını bildiğimize delil olamaz. Mütevellit fiilin bir başkasına istinadı halinde evet, biz o kimseyi zemmederiz. Bir çocuğu ateşe atan kişiyi zemmederiz fakat ateşe atılan o çocuğu yakan Allah Teâlâ'dır. Allah Teâlâ'yı zemmetmemiz ise mümkün değildir.⁴²²

Bir önceki itirazla bağlantılı olarak bir çocuğun ateşe atılmasında zemmedilecek kişinin ateşe atan mı yoksa yakan mı olduğu sorulduğunda Tûsî'ye göre yanma potansiyeli bulunan bir nesnenin ateşe atıldığında yanacağını bildiği takdirde sorumluluğu da üzerine almayı kabul ettiği için zemmedilecek kişi ateşe atandır.⁴²³ Ateşi yaratan, ona yakma özelliği veren ve çocuğu yakan Allah Teâlâ olsa da ateşin çocuğu yakması ateşin âdetini icra etmesidir. Peygamber bulunmadığı için de âdetin devam etmesi ve bozulmaması harikulade bir olayın yaşanmasından daha iyidir.⁴²⁴

1.3.2.2. Kaza ve Kader

Kaza ve kaderin kulların fiillerinde bağlayıcı olup olmadığına dair yapılan tartışmalarda Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyenler kulların fiillerinin O'nun kaza ve kaderiyle olduğunu ve kaza ve kaderin de yaratmadan ibaret olduğunu söylemişlerdir.⁴²⁵

Tûsî kaza ve kaderin sadece yaratmadan ibaret olmadığını, kaza ve kaderin üçer farklı anlam ifade ettiğini söylemiştir.⁴²⁶ Kazanın anlamlarından birincisi “Yedi gök olarak kaza etti.”⁴²⁷ ayet-i kerimesinde ifade edildiği üzere yaratma ve tamamlamadır. İkincisi “Rabbin kendisinden başkasına kulluk etmemenizi kaza etti.”⁴²⁸ ayet-i kerimesinde ifade edildiği üzere ilzam yani zorunlu kılmadır. Üçüncüsü ise “İsrailoğulları'na kitapta kaza ettik.”⁴²⁹ ayet-i kerimesinde ifade edildiğine göre ilam yani bildirmedir.⁴³⁰

⁴²² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 293.

⁴²³ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 123; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 293; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 134a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 174b.

⁴²⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 293.

⁴²⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 134a.

⁴²⁶ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 123.

⁴²⁷ Fussilet, 41/12.

⁴²⁸ İsrâ, 17/23.

⁴²⁹ İsrâ, 17/4.

⁴³⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 293; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 986; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 134a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 174a.

Kaderin de kaza gibi üç anlamı vardır. Birincisi “Orada rızıklar takdir etti.”⁴³¹ ayet-i kerimesinde ifade olunduğu üzere yaratmadır. İkincisi şairin “Bil ki Celal sahibi ilk sayfalarda satır satır takdir etti” beyitinde geçtiği üzere yazmadır. Üçüncüsü de Ancak karısı başka. Onun geride kalıp helak olmasını takdir ettik.”⁴³² ayet-i kerimesinde ifade edildiği üzere açıklamaktır.⁴³³

Kulların fiilleri hakkında konuştuğumuzda Tûsî'ye göre kulların fiilleri Allah Teâlâ'nın kaza ve kaderiyedir yani yaratıyor demek istenirse lazımı daha önce geçtiği üzere doğru bir düşünce değildir. Kaza ve kaderle mecbur etme ve ilzâm kastedilirse bu sadece vacipler için geçerlidir, onun dışında kalan mendub, mübah vb. için geçerli değildir. Kastedilen Allah Teâlâ'nın açıklaması, yazması ve onların yapacaklarını bildirmesi ise bu doğrudur.⁴³⁴

Hz. Ali'den rivayet edilen bir hadis kaza ve kader melesini izaha kavuşturmaktadır.⁴³⁵ Fakat burada bir problem göze çarpmaktadır. Tûsî'nin işaret ettiği hadisin metni Hillî, Bâbertî ve Ali Kuşçu tarafından şerhlerine alınmış, İsfehâni tarafından ise alınmamıştır. Mesele şu ki Bâbertî'nin aldığı hadislerle⁴³⁶ Hillî ve Ali

⁴³¹ Fussilet, 41/10.

⁴³² Neml, 27/57.

⁴³³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 293; İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 986; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 134a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 174a.

⁴³⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 134a.

⁴³⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 123; İbn Batta Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbâne an şerîati'l-fırağı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırağıl-mezmûme* (Riyad: Dâru'r-râye, t.y.), 2: 140, 141.

⁴³⁶ Bâbertî'nin aldığı hadis şöyledir: Hz. Ali ile beraberken bir adam onun yanına geldi ve müminlerin emiri Hz. Ali'ye “Ey müminlerin emiri, bana kaderden haber ver” dedi. Hz. Ali “Allah Teâlâ'nın sırrıdır, sana gizlidir. Onu ifşa etme” dedi. Adam “Ey müminlerin emiri, bana kaderden haber ver” dedi. Hz. Ali “O karanlık bir yoldur, o yola girme” dedi. Adam “Bana kaderden haber ver” dedi. Hz. Ali “O derin bir denizdir, o denize girme” dedi. Adam “Bana kaderden haber ver ey müminlerin emiri” dedi. Hz. Ali “Allah Teâlâ seni kendi istediği gibi mi senin istediğin gibi mi yarattı” diye sordu. Adam “Kendi istediği gibi” dedi. Hz. Ali “Kıyamette seni kendi istediği gibi mi senin istediği gibi mi diriltecek” diye sordu. Adam “Kendi istediği gibi” dedi. Hz. Ali “Ey soru soran! Senin dilemen Allah Teâlâ'nın dilemesiyle beraber mi, Allah Teâlâ'nın dilemesinin üstünde mi yoksa Allah Teâlâ'nın dilemesinin dışında mı? Allah Teâlâ'nın dilemesinin üstünde olduğunu söylersen senin dilemenin Allah Teâlâ'nın dilemesine galip geldiğini iddia etmiş olursun. Allah Teâlâ'nın dilemesiyle beraber olduğunu söylersen ortaklık iddia etmiş olursun. Allah Teâlâ'nın dilemesinin dışında olduğunu söylersen O'nun dilemesine ihtiyaç duymadan kendi dilemenle iktifa etmiş olursun” dedi. Sonra Ali “Rabbinden afiyet dilemiyor musun” diye sordu. Adam “Diliyorum” dedi. Hz. Ali “Hangi şeyden afiyet diliyorsun, Allah Teâlâ'nın mı yoksa başkasının mı seni müptela kıldığı beladan afiyet diliyorsun” diye sordu. Adam “Allah Teâlâ'nın müptela kıldığı beladan” dedi. Hz. Ali “Lâ havle ve lâ kuvvete demiyor musun” diye sordu. Adam “diyorum” dedi. Hz. Ali “Anlamını biliyor musun” diye sordu. Adam “Bilmiyorum. Allah Teâlâ'nın sana öğrettiğini bana da öğret ey müminlerin emiri” dedi. Hz. Ali “Kul Allah'a itaat ve masiyeti terk etmeye ancak Allah Teâlâ'nın sayesinde güç yetirir. Ey soru soran! Allah hastalık verir ve tedavi eder. Hastalık ve deva O'ndandır. Hala Allah'tan gafil değilsin değil mi” dedi. Adam “Evet, değilim” dedi. Hz. Ali “Kardeşiniz şimdi İslam oldu. Kalkın ve onu kucaklayın” dedi. Sonra Hz. Ali “Eğer ehl-i kaderden bir adam görürsem onun boynunu yakalarım ve kırılıncaya kadar çevirmeye devam ederim. Onlar bu ümmetin Yahudileri, Hıristiyanları ve Mecusileridir” dedi. Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Batta el-Ukberî, *el-İbâne an şerîati'l-fırağı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırağıl-mezmûme* (Riyad: Dâru'r-râye, t.y.), 2: 140, 141.

Kuşçu'nun aldığı hadis⁴³⁷ birbirinden farklıdır. Her ne kadar iki hadis de Esbağ b. Nübâte'den rivayet olunmuşsa da konuları kaza ve kader olmasına rağmen metinleri ve içerikleri birbirilerinden farklıdır.

Her iki hadisi, Hillî ve Bâbertî'nin rivayetlerinden bazı ufak farklar ve ziyadelerle, bulabildiğimiz en eski kaynak⁴³⁸ İbn Batta'nın (ö. 387/997) *el-İbâne an şerîati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakıl-mezmûme* isimli eseridir. İbn Batta Bağdatlı Hanbelî bir fıkıh ve hadis âlimidir. Irak'ta Hanbelî mezhebinin tanınmış şahsiyetlerinden biri olan İbn Batta diğer Hanbelî âlimleri gibi Selefî bir çizgiyi benimsemiş ve öğrencileriyle birlikte başta Şîa olmak üzere Ehl-i sünnet dışı cereyan ve fırkalara karşı mücadele vermiştir.⁴³⁹

İbn Batta'nın bu özelliklerini zikretmemizin nedenine gelince; Tûsî'nin işaret hadisinden hangisi olduğunun *Tecrîdü'l-itikâd*'de net olmadığını ve şerhlerde iki farklı rivayetin yer aldığını da belirttik. Bu rivayetlerin ikisinin de selefi çizgiden giden katı bir Hanbelî âlimin eserinde Bâbertî'nin rivayeti önce olmak üzere peş peşe yer alması Bâbertî'nin her ne kadar Hillî'nin rivayetiyle aynı olmasa da bu rivayetin Tûsî'nin

⁴³⁷ Hillî ve Ali Kuşçu'nun aldığı hadis şöyledir: Yaşlı adam Ali b. Ebî Talib'e Şam'dan dönerken "Bana söyle Ey Müminlerin Emiri; (olanlar) Allah Teâlâ'nın kazası ve kaderiyle mi yoksa bunlar dışında bir şeyle mi oldu?" Hz. Ali "Habbeyi yaratan ve rüzgârı estirene yemin olsun ki sizin tepeleri ve vadileri aşmanız ancak Allah Teâlâ'nın kaza ve kadriyle oldu." dedi. Yaşlı adam "O zaman çektiğim sıkıntıların tamamı Allah'a aitmiş ve ben boş yere çektiklerimi O'na arz etmişim, benim için bunda hiçbir ecir yokmuş" dedi. Hz. Ali "Bilakis, Allah Teâlâ seferinizin ecrini artırsın, siz kendiniz gittiniz. Makamlarınızı yüceltsin, siz kendiniz geri döndünüz. Allah Teâlâ her attığımız her adım için büyük bir ecir yazdı" dedi. Yaşlı adam "Nasıl yani Ey Müminlerin Emiri, bizi buralara kaza ve kaderi sevk edip göndermedi mi" diye sordu. Hz. Ali "Ey ihtiyar, sen kazayı zorunlu ve kadere zorlayıcı zannediyorsun herhalde. Öyle olsaydı emir ve nehiy, vaad ve vaîd, mükâfat ve ceza batıl olurdu. Muhsin ihsan etmekle günahkârın önüne geçemez, günahkâr da günah işlemekle muhsinin gerisinde kalmazdı" dedi. Yaşlı adam "Öyleyse kaza ve kader nedir" diye sordu. Hz. Ali "Onlar Levh-i Mahfuz'da geçen bilgilerdir. Olmuş ve olacak her şey orada satır satır yazar. Allah Teâlâ'nın tevfiği ve yardımı O'na itaat etmek isteyenlerdir. O'nun hızlanı da günah işlemeyi isteyen ve O'na isyan etmeyi sevenler içindir. Kaza ve kadere başka bir şey zannetme. Şeytanların ve putperestlerin sözlerine uyanlar bu ümmetin Mecusileri olan kaderilerdir. Allah Teâlâ uyararak emretmiş, haber vererek nehyetmiştir. Galip olarak itaat ettirmemiş, mağlup olarak isyan edilmemiştir. O'nun bilgisi dışında hiçbir şey yaratılmamıştır. İyilikte bulunan O'nun tevfiği ve rahmetiyle yapmış, kötülük yapan da O'nun hızlanı ve onu kötülüğe düşürmesiyle helak olmuştur. İyilikte bulunan Allah Teâlâ'nın tevfiği olmadan bunu yapamayacağı gibi O'na karşı günah işleyen de O'nun kudretinin hiçbir şey çıkaramaz. O peygamberleri boş yere göndermemiştir. Bu kadar ayet ve hükümler de boşuna değildir" dedi ve "Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden dolayı vay inkâr edenlerin haline (Sâd, 38/27)" ayet-i kerimesini okudu. Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Batta el-Ukberî, *el-İbâne an şerîati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakıl-mezmûme* (Riyad: Dâru'r-râye, t.y.), 2: 141, 142.

⁴³⁸ Bu hadisler *Şerhu Nehci'l-Belâğa*'da da geçmektedir. Fakat *Nehcü'l-belâğa* ile ilgili malum sıkıntılar bizi hadisleri başka kaynaklardan bulmaya sevk etmiştir. bk. Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2007), 18: 312, 313.

⁴³⁹ Saffet Köse, "İbn Batta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 358.

görüşünü değil de karşıt görüşü desteklediğine dair tespitini⁴⁴⁰ haklı çıkarmaktadır. Zira İbn Batta gibi katı Hanbelî bir âlimin Mutezili-Şii görüşü destekleyen kaderle ilgili bir rivayeti olduğu gibi alması, olsa bile rivayeti verdikten sonra hiçbir tenkitle bulunmaması pek mümkün değildir. O halde geriye iki seçenek kalmaktadır: Ya Tûsî'nin işaret ettiği hadis bu iki hadisin dışında başka bir rivayettir ya da Tûsî kulların fiillerinin yaratılmasıyla ilgili Allah Teâlâ'nın dahil olduğunu kabul ettiği görüşüyle paralel olarak kaderle ilgili görüşünün de Sünnî çizgiden pek uzakta değildir.

Birinci seçeneğin doğru olma ihtimali düşük hatta yok gibidir. Çünkü Hillî'nin onun öğrencisi olması ve şerhte Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikâd*'deki bir sözü için “bu sözün tefsirine dair hatırladığım şey...”⁴⁴¹ ifadesini kullanması Hillî'nin, *Tecrîdü'l-itikâd*'e dair Tûsî'nin bizzat kendisinin yaptığı açıklamaları ders ortamında dinlediğini göstermekte ve Hillî'nin aldığı rivayetin Tûsî'nin işaret rivayet olduğu ihtimalini çok yukarılara çıkarmaktadır. Bâbertî'nin aldığı rivayet, dipnotta verdiğimiz tercümesinde de müşahede edilebileceği üzere, tam da onun söylediği gibi kaza ve kader konusunda Mutezili görüşün aksinedir. Hillî'nin aldığı rivayet de, yine dipnotta verdiğimiz rivayetin tercümesinde görüleceği üzere bazı cümleleriyle Mutezili fikirleri anımsatsa da genel itibariyle Mutezile'nin görüşünün aksine olmasının yanı sıra Sünnî kader anlayışı çizgisindedir. Buna göre ikinci seçenek daha önce izahını yaptığımız üzere doğru seçenek olarak görünmektedir.

Ali Kuşçu'nun da Tûsî'nin kaza ve kaderin anlamlarına dair yaptığı açıklama ve atıf yaptığı bu hadisin ilişkisi üzerinden Tûsî'ye eleştirileri olmuştur. Bu hadiste Tûsî'nin yukarıda kaza ve kaderin anlamları olarak verdiği yaratma, ilzam ve ilamın hiçbirisinin olmadığını, dolayısıyla hadisin mevzuya mutabık olmadığını söylemiştir.⁴⁴² Erdebîlî bu huşta Ali Kuşçu'yu tenkit etmiş ve hadisin Tûsî'nin açıklamalarına muvafık olduğunu, yine hadisin Mutezile'nin görüşlerini desteklediğini söylemişse de⁴⁴³ bunlar zorlama

⁴⁴⁰ “Kader hakkında bulduğumuz Hz. Ali'den rivayet edilen bu hadistir. Fakat burada musannifin maksadına uygun olarak kulun fiillerinin kendi mahlûku olduğuna dair bir şey yoktur. Aksine (bu hadis onun görüşünün) zıddına delalet eder.” Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135b.

⁴⁴¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 281.

⁴⁴² Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 174a; Mehmet Fatih Sosyal, “Ali Kuşçu'nun Şerhu Tegrîdi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlahiyat Meselelerinin Tahlili”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 161.

⁴⁴³ Erdebîlî, *el-Hâşiyetü alâ ilâhiyyâti's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tegrîd*, 157; Mehmet Fatih Sosyal, “Ali Kuşçu'nun Şerhu Tegrîdi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlahiyat Meselelerinin Tahlili”, 160. Türcan'ın Hz. Ali'den gelen kaderle ilgili rivayetlere dair tespiti önemli güzeldir. Ona göre Hz. Ali bu rivayetlerde kader problemini kendisine yöneltilen soruların cevabı bağlamında ele almış ve probleme önerdiği çözümün temel eksenine işaret etmiş; ilahi meşiet ve insan iradesi arasında/sorumluluğu arasında bir dengenin zorunlu varlığını belirlemiş, vaad-vaîd konusuna belli düzeyde değinmiş... Galip

çıkarımlar olarak görünmektedir. Hadisin Mutezile'nin vaad ve vaâdin, sevap ve günahın anlamsızlaşacağına dair ifadeleri Mutezile'nin düşüncelerini anımsatsa da hadisin bütününe baktığımızda Sünnî ve hatta Mâturîdî çizgiye çok yakın görüşler ihtiva ettiği görülecektir.

Hadiste Hz. Ali'ye kaza ve kader hakkında soru soran ihtiyar bir adama ya da yaşı belli olmayan bir adama Hz. Ali'nin kaza ve kadere dair yanlış algılara sahip olduğunu söylemesi ve onu bu konuda bilgilendirmesi anlatılmaktadır. İkinci hadise göre Sıffin dönüşü bu soruları sormaktadır. Soruları sormasının nedeni Sıffin Savaşı'nda ölen ve öldüren, yaralayan ve yaralanan, eziyet veren eziyet gören birçok Müslümanı oraya götürenin kim olduğunu ve nasıl olduğunu öğrenmek istemesidir. Ona göre eğer o insanları savaşa götüren Allah Teâlâ ise neden insanlara ödül veya ceza vermektedir. Kaza ve kaderin anlamı Allah Teâlâ'nın insanlara kendi dilediği şeyleri yaptırması mıdır? Diye merak eden adama Hz. Ali kaza ve kaderin aslında Allah Teâlâ'nın bir zorlaması olmadığını O'nun Levh-i Mahfuz'da yazan ilim olduğunu, insanların yaptıkları eylemlerden sorumlu olduğunu ve yine hiçbir eylemini Allah Teâlâ'nın tevfik ve hızlanı olmadan yapmadığını anlatmıştır.

Tûsî'nin kaza ve kader konusunda kulların fiilleri meselesinde olduğu gibi Mutezili çizgiyi değil Ehl-i Sünnet'e yakın olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'yi takip ettiği çok açıktır. İbn Ebi'l-Hadîd bu hadisi Ebu'l-Hüseyin'in *el-Ğurar* isimli kitabında zikrettiğini bildirmiştir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini daha önce açıklamıştık. Dolayısıyla Tûsî'nin kaza ve kader konularında Mutezili görüşleri benimsediğini söylemek çok makul değildir.

Hz. Ali'nin itkadi görüşleri mezhepler tarafından kelim ilminin ilk örnekleri olarak görülmüştür. Mutezile Esbağ hadisi gibi Hz. Ali'den *Nehcü'l-belâğa*'da aktarılan kaderle ilgili rivayetlerden yola çıkarak Hz. Ali'nin ilk itizali görüşleri oluşturduğunu öne sürmüştür. Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin de Mutezile'nin kurucularıyla ilişkisi olduğunu ve dolayısıyla itizali fikirlerin Hz. Ali'den kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁴⁴ Fakat Hz. Ali için özellikle kader konusunda böyle bir şey söylemek çok mümkün değildir. Onun mezkûr hadislerde geçen görüşlerinin Mutezile'yi desteklemediği ortadayken bir de Mutezili kelamcısı olan *Şerhu Nehci'l-belâğa*'nın

Türcan, "Hz. Ali'ye İsnad Edilen İtikâdî Yorumların Kelamî Niteliği", *Hazreti Ali Sempozyumu*, (2007): 439.

⁴⁴⁴ Galip Türcan, "Hz. Ali'ye İsnad Edilen İtikâdî Yorumların Kelamî Niteliği", 439, 440.

yazarı İbn Ebi'l-Hadîd'in dahi Hz. Ali'nin görüşlerini şerh ederken insanın başına gelen faydalı ve zararlı her şeyin Allah Teâlâ'nın kaza ve kaderiyle geldiğini söylediği açıktır.⁴⁴⁵ Hz. Ali bu görüşü savunurken kaza ve kader konusunda Mutezili fikirlerin menşei olma ihtimalinin pek uzak bir ihtimal olduğu ortadadır.

1.3.2.3. Hidayet ve Dalalet

Allah Teâlâ'nın kullarını hidayete erdirmesi ve dalalete düşürmesi/saptırması kelamcılar arasında tartışmalara neden olan bir başka konudur. Ayet-i kerimelerde ifadesini bulan Allah Teâlâ'nın hidayet vermesi ve dalalete düşürmesi inkâr edilemez biçimde açık olarak yer almaktadır.⁴⁴⁶ Ancak kelamcılar hidayet ve dalaletin özellikle de dalaletin Allah Teâlâ'nın fiili olması halinde O'nun kabih fiil yapmış olup olmayacağı meselesinde farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında cereyan eden bu tartışmada da Tûsî'nin konunun ne olduğu meselenin bizi ilgilendiren kısmıdır.

Tûsî'ye göre dalalete düşürmenin üç anlamı vardır: 1. Doğrunun hilafına hareket etmek, 2. Dalalet fiilini yaratmak, 3. Helak etmek. Allah Teâlâ için bu manalardan ilk ikisi muhaldir. Allah Teâlâ doğrunun hilafına bir iş yapamayacağı gibi insanlarda onları dalalete düşürecek puta tapma vb. fiilleri de yaratmaz. Geriye üçüncü seçenek olan helak etme kalmaktadır. Helak, inkâr eden kâfirlerin yok edilmesini ve cezalandırılmasını ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Hidayet verme de dalalete düşürmenin üç anlamının karşıtlarına sahiptir. Allah Teâlâ için hidayet vermenin üç anlamı da caizdir.⁴⁴⁸

Bâbertî Mutezile'nin ve onların görüşünü benimseyen Tûsî'nin görüşlerini gayet veciz biçimde özetlemiştir:

Dalalete düşürme/saptırma (Tûsî'nin verdiği) ilk iki anlamıyla Mu'tezile mezhebine göre Allah Teâlâ için caiz değildir. Musannif (Tûsî) de bu görüşü seçti; çünkü bu kabihtir ve Allah Teâlâ kabihten münezzehtir. Hidayet verme/yol göstermeye gelince, onun her üç anlamıyla da Allah Teâlâ'ya itlakı caizdir. Allah delillerin gösterilmesi/oluşturulmasıyla hakka işaret etti, akılda zorunlu hidayet kıldı, amelleri iptal etmedi. "Allah Teâlâ müminlere hidayet verdi" denildiğinde her üç anlamın da

⁴⁴⁵ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 15: 88.

⁴⁴⁶ Mesela bk. "Allah her kime hidayet vermek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de dalalete düşürmek isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah inanmayanlara azabı işte böyle verir." En'âm, 6/125; "Allah kime hidayet verirse, odur hidayete ermiş olan. Kimleri de dalalete düşürürse, işte onlar, hüsrana uğrayanların ta kendileridir." A'râf, 7/178.

⁴⁴⁷ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 123; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 990.

⁴⁴⁸ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 123.

*kastedilmesi caizdir. “Allah isyan edenleri dalaletе düşürdü” denildiğinde ise kastedilen onların helakidir.*⁴⁴⁹

Allah Teâlâ'nın dalaletе düşürmesi denilince sadece inkâr edenleri helak etmesi ve cezalandırması anlaşılırken hidayete erdirmesi denilince hem doğru yolu göstermesi, hem doğru yola ulaştıracak fiilleri yaratması hem de amellerini iptal etmemesinin anlaşılması Mutezile'nin ve dolayısıyla Tûsî'nin görüşünün sorgulanmasını gerektirmektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın kâfirlerde idlal fiilini yaratmasının kâfirler açısından kabih olacağı münasebetiyle Allah Teâlâ'nın kabih fiil yaratmayacağından hareketle idlal fiilini yaratmayacağını söylerken müminlerde hidayet fiilini yaratması caizdir demek çelişkilidir. Çünkü müminlerde hidayet fiilini yaratmak kâfirler açısından kabihtir. Allah Teâlâ onlarda da hidayet fiilini yaratabilecekken yaratmamış ve onların inkârına sebep olmuş böylece de bir kabih fiil daha işlemiştir. Allah Teâlâ'nın müminlerde hidayet fiilini yaratması aslah olanı yapmasıdır denilirse kâfirleri de hidayete erdirmesi aslah olanı yapmasıdır diye cevap verilir. Kâfirlerin inkârı kendi eylemleri sebebiyledir, bu yüzde de onları helak etmek ve cezalandırmak adaletin sağlanmasıdır ve adaletin sağlanması da aslah olandır denilirse Allah Teâlâ'nın inkârcı sapmadan önce onda hidayet fiilini yaratması sapmasını beklemesinden ve sonrasında hidayet fiilini yaratmayıp inkârı sebebiyle onu cezalandırmasından aslahtır.

1.3.2.4. Müşrik Çocukları Hakkında

Allah Teâlâ'nın kabih fiil işlemeyeceği Haşeviyye gibi bazı mezheplerin mensupları hariç İslam ümmeti arasında icma ile kabul edilmiştir. Ancak O kabihe tevessül edene bazen vazgeçmesi için önüne fırsatlar çıkarmakta bazen de müdahale etmemekte kişi kudret ve iradesini kabih fiile yönlendirdiğinde o fiili yaratmaktadır.

⁴⁴⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135b.

Allah Teâlâ'nın müşrik çocuklarına azap etmeyeceği de bazı mezhepler hariç cumhur ulema⁴⁵⁰ tarafından icma ile kabul edilmiştir.⁴⁵¹ Allah Teâlâ'nın müşrik çocuklarına azap etmesini caiz görenler gerekçeleri “Onlar sadece facirler ve kâfirler doğururlar”⁴⁵² ayet-i kerimesi, müşrik çocuklarının ebeveynlerinin küfrü sebebiyle hizmet ehli olarak istihdam edilmeleri ve defin, miras, evlendirme ve cenaze namazı hususlarında çocuğun hükmünün babanın hükmü gibi olmasıdır.⁴⁵³

Öncelikli olarak Tûsî'ye göre daha önce belirttiğimiz üzere Allah Teâlâ'nın kabih fiil işlemesi aklen caiz değildir. Henüz mükellef olmayan müşrik çocuklarına azap edilmesi kabih bir fiil olduğuna göre Allah Teâlâ'nın onlara azap etmesi caiz değildir.⁴⁵⁴ Hz. Nuh'un (a.s.) ayet-i kerimede yer alan sözüne gelince bu söz mecazdır. Söylemek istenen Hz. Nuh'un (a.s.) peygamberlik yaptığı uzun süre içinde kavminin karakterini iyi tanımış ve denemiş olmasıdır. Hz. Nuh (a.s.) ailelerin çocuklarına kendisini gösterip ondan sakınmasını, onun yalancı olduğunu, babasının da kendisine aynı tavsiyeyi verdiği öğütlediğini görünce onların çocuklarını böyle yetiştirdiklerini⁴⁵⁵ ve bu şekilde hiçbirinin iman etmeyeceğine kanaat getirerek onlardan ümidini kesmiş⁴⁵⁶ Allah Teâlâ'ya öyle niyazda bulunmuştur.⁴⁵⁷ Hz. Nuh'un (a.s.) sözü kâfirlerin çocuklarının da kâfir olarak doğacağı anlamına gelememekte, kâfirlerin, çocuklarını kâfir olarak yetiştirdiklerini ifade etmektedir.

Müşriklerin ve kâfirlerin çocuklarının hizmetçi olarak çalıştırılmaları cezalandırılmaları anlamına gelmez. Hizmetçilik yapmaları bu sürede sıkıntı yaşasalar

⁴⁵⁰ Ebu Şekûr es-Sâlimî ilginç şekilde Mutezile ve Hariciler'in müşrik çocuklarının cehennem ehli olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Leysî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 64. Buna karşılık Kâbî Mutezile, Zeydiyye'nin tamamının, Hariciler'den bazı grupların ve Mücebbire'den bazılarının mümin olsun müşrik olsun Allah Teâlâ'nın herhangi bir çocuğa herhangi bir sebeple azap etmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâbî, *Kitâbü'l-makâlât ve meahû Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 337. Mutezile'den sayıları az olmakla birlikte Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Bîşr b. el-Mutemir gibi bazı isimlerin müşrik ve kâfir çocuklarının cehenneme gideceği yönünde görüşlerine rağmen Mutezile'nin geneli cennette olacakları yönünde görüş beyan etmiştir. Harun Çağlayan, “Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2014): 50-52.

⁴⁵¹ Hillî Haşeviyye'den bazıları Allah Teâlâ'nın çocuklara azap etmesinin caiz olduğunu kabul ettiklerini söylemiş ardından da Eş'ariler'in de (Allah Teâlâ'nın kabih fiil işlemesinin caiz olduğunu söyledikleri için) caiz olarak görmeleri gerektiğini öne sürmüştür. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 296.

⁴⁵² Nûh, 71/27.

⁴⁵³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁵⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 123.

⁴⁵⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 296.

⁴⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2003), 18: 61.

⁴⁵⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, çev: Suat Yıldırım vd. (Ankara: Huzur Yayınevi, 1995), 22: 162.

onların ıslahı içindir. Tedavi için kan aldırma ve hacamat yaptırma ilk bakışta elem ve meşakkat verir gibi görünse de aslında kişinin yararına olan şeylerdir.⁴⁵⁸

Bazı hukuki konularda çocuğun babasının inancına tabi görülerek o şekilde muamele görmesi dünyevi bir durumdur. Ahirete dair hakkında cehennemliktir hükmü vermek caiz değildir. Babasının cürmü sebebiyle çocuğun cezalandırılmayacağı açıktır. Bazı hükümlerde tâbi olmak caizdir. Bu genel bir tâbiyet gerektirmez. Hadis gereği⁴⁵⁹ onların tehciri caiz değildir, onlara merhamet etmek gerekir.⁴⁶⁰

1.3.3. Teklif

Teklif, basit tanımıyla, birine bir şeyin yüklenmesi⁴⁶¹ muhatabın külfetle ilzam edilmesidir.⁴⁶² Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar teklifi şöyle tanımlamıştır: “Teklif, özü itibariyle faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması veya yapmaması gerekenler konusunda muhatabı bilgilendirmektir(ılam).”⁴⁶³ Kâdî Abdülcebbar'ın Ebû Hâşim'den aktardığı tanım ise şöyledir: “Teklif, mükellef için külfet ve meşakkatin olduğu herhangi bir fiili irade etmek veya emredilen için külfet içeren bir şeyi emretmek ve irade etmektir.”⁴⁶⁴ Tûsî'nin tanımı da şöyledir: “İlam edilmesi şart olan, kendisinde meşakkat barındıran, öncelik sırasına göre kendisine itaat edilmesi gerekenlerin iradesidir.”⁴⁶⁵

Tûsî'nin tanımında üç unsur öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi meşakkattir ve diğer iki tanımla ortak olan unsurdur. İkincisi ilamdır ve Kâdî Abdülcebbar'ın tanımıyla ortak unsurdur. Üçüncüsü ise öncelik sırasındır ve bu da Ebû Hâşim'in tanımıyla ortak unsurdur.

⁴⁵⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 296; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁵⁹ Esved b. Seri'den rivayetle: “Hz. Peygamber (s.a.v.) sahabeyi Huneyn seriyesine gönderdi. Müşriklerle muharebe esnasında müşriklerini çocukları da arada kalıp öldürdüler. Sahabe geri dönünce Hz. Peygamber (s.a.v.) “Çocukları öldürmenin günahını yüklenmeyin” buyurdu. Sahabe (r.a.) “Ya Rasûlallah, onlar müşriklerin çocuklarıydı” buyurdular. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Sizin en hayırlılarınız da müşrik çocuğu değil miydi? Arapçayı konuşana kadar fitrat üzere olmayan hiç kimse yoktur” buyurdu.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 435. Hz. Peygamber (s.a.v.) bundan sonra savaşlarda bile müşrik kadın ve çocuklarının öldürülmesini kesinlikle yasaklar. Arif Aytekin, “İslam'da Müşrik Çocukları Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30 (2008): 131. Müşrik çocukların öldürülememesi, onlara merhamet edilmesiyle ilgili bulabildiğimiz rivayet budur. Bâbertî'nin bahsettiği müşrik çocuklarının tehciri ile ilgili ise herhangi bir rivayete ulaşamadık.

⁴⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁶¹ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev: Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 930.

⁴⁶² Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2007), 64.

⁴⁶³ Kâdî Abdücebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 338.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdücebbar, *el-Muğni*, 11: 293; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 340.

⁴⁶⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 297; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

Teklifte teklifi yapanların sıralaması, önceliği önemli yer tutar. Çünkü teklife itaat sıralamadaki önceliğe göre ileri ya da geri alınır. İtaat edilmesi zorunlu olan kimseleri şöyle sıralayabiliriz: Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.v.), imam/yönetici, baba, efendi.⁴⁶⁶ Bunlar dışındakiler itaat edilmesi zorunlu kimseler kapsamında değildir.⁴⁶⁷ Sıralamada yer alanlardan biri teklifte bulunduğu sıralamada yer alan birinin teklifi sıradaki yerine göre diğerinin teklifini önceler ya da sonraya kalır. Mesela bir baba evladına “namaz kıl” dediğinde babanın teklifi Allah Teâlâ’nın “namaz kıl” teklifini öncelemiş olmaz ve baba mükellif olsa da onun iradesi Allah Teâlâ’nın iradesini geçmiştir denilemez.⁴⁶⁸ Bizden biri için kullanılan mükellif sözü anlam genişlemesi ve mecaz için kullanılır. Bu sebeple Allah Teâlâ’dan başka hakiki mükellif yoktur denilir.⁴⁶⁹

Teklifin ikinci unsuru olan ilam mükellefin sorumluluk alabilmesi için şarttır. Mükellefin itaate başlayabilmesi için teklifi yapanın önce teklifinden, sonra ne teklif ettiğinden bilfiil haberdar olması gerekir.⁴⁷⁰ Aksi halde mükellefi sorumlu tutmak, teklifin sonunda müspet ya da menfi yaptırım uygulamak makul olmaktan çıkar.⁴⁷¹ Bildirme zaruri bilginin yaratılması veya delillerin oluşturulmasıyla olur. Böyle bir bildirme de ancak Allah Teâlâ tarafından yapılabilir.⁴⁷²

Mutezile nazarında teklifin son unsuru meşakkattir. Meşakkat olduğu düşüncesi teklifin manasının doğrulanması sebebiyledir. Teklif külfetten türemiştir. Bir şeyde külfet yoksa meşakkat de yoktur.⁴⁷³ Meşakkatin tekliften ayrı düşünülmemesi teklifin sonunda elde edilecek menfaatin hak edilmesi için⁴⁷⁴ bu menfaatten daha az olmak kaydıyla, çünkü daha fazla olması halinde menfaatin de daha fazla olması icap eder, meşakkate uğranılması gerekir.⁴⁷⁵ Hatta teklifin sonunda elde edilecek menfaate ek olarak meşakkat için ayrı mükâfat verilmesi söz konusudur.⁴⁷⁶

⁴⁶⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁶⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 297.

⁴⁶⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 340.

⁴⁷⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 992. Bu meselede Mutezile Eş'arîlerle yakınlaşmıştır. Her iki fırkaya göre de haberdar olmayan, bilgi sahibi olmayan mükellef olmaz. Mâtürîdîler ise mükellef olmak için bilgi sahibi olmaya gerek olmadığını söyleyerek diğer iki fırkadan ayrılmıştır. Bk. Resul Öztürk, “Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 24 (2005), 95-110.

⁴⁷¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 297; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 992.

⁴⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 340.

⁴⁷³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁷⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 297.

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 340-344.

⁴⁷⁶ Emrah Dumlu, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevi'nin Câmiu'l-mütûn Adlı Eserinde “Meşakkat” Kavramı ve Hükümlere Etkisi”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî Sempozyumu*, (2013): 627.

Bâbertî buna itiraz etmiştir. Ona göre mükâfatın artması için meşakkatin de artması gerekmez. Daha iyisini, fazlasını lütfetmek kabih değildir. Aksine kendisi için menfaat veya zarar söz konusu olan kimseler için daha fazlasını vermek kabihtir. Allah Teâlâ için zarar veya menfaat söz konusu değildir. Bunu bir örnekle gerekçelendirmek gerekirse; şahadet kelimesini telaffuz edip iman etmek namaz, oruç, hac vb. ibadetlerden daha kolay ve daha az meşakkatli olmasına rağmen karşılığında verilen mükâfat diğerlerine verilene nazaran çok daha fazladır.⁴⁷⁷

Teklifle ilgili ortaya çıkan tartışmalar yani teklifin hasen mi kabih mi olduğu problemi tam da bu meşakkat unsuru etrafında düğümlenmektedir. İleride gelecek olan lütfun vacip olup olmadığı meselesi de bu problemle doğrudan bağlantılıdır. Fırkalardan bazılarına göre teklif hasen bazılarına göre de kabihtir.

Teklifin kabih olduğunu savunanlara göre kul fiillerinde cebir altındadır. Hepsi Allah Teâlâ'nın yaratması ve iradesiyedir. Kulun mükellefiyeti ihtiyarıyla olmadığı için kabihtir. Çünkü teklif edilen meşakkatli fiil bir amaç için değilse abestir. Şayet bir amaç içinse, daha önce Allah Teâlâ'nın tenzihi hususunda geçtiği üzere, Allah için bir amaç gütmek muhaldir. Yine teklifin bizzat kendisi de muhaldir. Çünkü Allah Teâlâ teklifin sonucunda vereceği karşılığı önceden hâsıl etmeye kâdirdir. Dolayısıyla teklif zayıdır.⁴⁷⁸

Teklifin hasen olduğunu savunanlar ve Tûsî'ye göre ise teklif hasendir; çünkü o Allah Teâlâ'nın fiilidir ve Allah Teâlâ kabih fiil işlemez. Teklifin hasen oluşunun gerekçesi teklif olmadan elde edilemeyecek bir maslahatı barındırmasıdır. Bu maslahat teklifsiz ulaşılamayacak olan büyük bir menfaate ulaşmaktır. Çünkü teklif bir amaca matuf olmasaydı abes olurdu ve bu muhaldir. Bir amaca matuf olup Allah Teâlâ'nın kendisine yönelik bir şey olsaydı yine muhal olurdu. Allah Teâlâ'nın dışında birine yönelik olsaydı da o kimse mükellef olmayacak birisi olsaydı kabih olurdu. Teklif mükellef olabilecek birine yapılırdı da teklif menfaatin elde edilebilmesi halinde teklif abes olurdu. Dolayısıyla geriye teklifin teklifsiz elde edilemeyecek bir menfaat için mükellef olabilecek birine ilam ederek yapılması kalmıştır ki ulaşılmak istenen sonuç da budur zaten.⁴⁷⁹

Teklifi kabih görenler hasen olduğunu söyleyenlere bazı itirazlar yöneltmişler, Tûsî de bunlara cevap vermiştir. İtirazlardan biri bir benzetme üzerinden yapılmıştır.

⁴⁷⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁷⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a. Bâbertî bu görüşün cebri savunan Eş'arîlere uygun olduğunu söylemiştir.

⁴⁷⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 297, 298.

İtiraza göre teklif bir kimsenin başka bir kimseyi önce yaralaması sonra tedavi etmesine benzemektedir. Yani teklifle meşakkat yaşatıp ardından o kimseye bu meşakkatin karşılığını vermek tekliften önce herhangi bir meşakkat yaşamayan insan için bir şey ifade etmemektedir. Bu zararın tazmininden başka bir şey değildir.⁴⁸⁰

İtirazlardan ikincisi, teklifin çift taraflı bir eylem olduğu, akitlerde, takaslarda evliliklerde vb. iki tarafın da rızasının alınması gerektiği ancak teklifte mükellefin rızasının alınmadığı yönündedir. Diğer tarafın rızasının alınmadan yapılan böyle bir teklif kabihtir.⁴⁸¹

Üçüncü itiraz ise teklifin amacına yöneliktir. İtiraza göre teklifin amacının karşı tarafın bir menfaat elde etmesini sağlamak yerine verilen nimetlere şükür olmamasının önünde bir engel yoktur.⁴⁸²

Tûsî birinci itiraza cevaben teklifin bizzat kendisinin zarar olmadığını, yaralamanın ise sırf zarar olduğunu ve tedavinin amacının ise teklifin aksine kişiyi sadece bu zarardan kurtarmak olduğunu söylemiştir.⁴⁸³ Ona göre teklifteki meşakkat aslında teklifin içerdiği fillerdir.⁴⁸⁴ Teklifte büyük bir menfaat vardır. Bu menfaat sadece teklifteki fiiller sebebiyle hâsıl olan meşakkatten kurtarmak değildir.⁴⁸⁵

İkinci itiraza cevap olarak teklifin aksine takas muamelatta insanların ihtiyaçlarının karşılanması için iki tarafın da rızasına ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Teklif sebebiyle hâsıl olan sevabı seçme konusunda akıl sahipleri ihtilaf etmezler. Bu nedenle mükellefin rızasına ihtiyaç yoktur.⁴⁸⁶ Ayrıca elde edilecek menfaati teklifi yapan dışında başka bir mükellifin verme şansı yoktur. Bu yüzden teklif iki taraflı bir anlaşmadan farklıdır.

Son itiraza verilen cevap şöyledir: Teklifin sâbık nimetlere şükretmek olması batıldır. Çünkü şükür kendisinde meşakkat şart koşulan bir şey değildir. Teklif şükretmek olursa meşakkatin nimet karşılığında vuku bulması sebebiyle nimet, nimet olmaktan çıkar.⁴⁸⁷

⁴⁸⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 298.

⁴⁸¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 993.

⁴⁸² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 993.

⁴⁸³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 993.

⁴⁸⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 298.

⁴⁸⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁸⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 298; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 135a.

⁴⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 136b.

1.3.3.1. Teklifin Gerekliliği

Tûsî teklifin hasen olduğunu ispat ettikten sonra teklifin neden gerekli olduğunu beyan etmeye başlamıştır. Teklifin hasen olduğunu mütekellimin metoduna göre yapan Tûsî teklifin gerekliğini İslam filozoflarının yöntemiyle ispat etmiştir.⁴⁸⁸ Tûsî bu ispatı birkaç kaide üzerine bina etmiştir:

1. İnsanın yaşamını idame ettirebilmek için başkalarına ihtiyaç duyması: İnsanların hayatlarına devam edebilmek ihtiyaç duyduğu temel maddeler yeme, barınma, korunma, giyinmedir. Bu maddelerden her birini bir insanın kendisine ve ailesine ömür boyu yetecek kadar kendi ömrü müddetince üretmesi mümkün değildir. O halde yapılması gereken bu konuda başkalarıyla yardımlaşmak, onlara kendi ürettiklerinden verip onların ürettiklerinden alarak çok zor olan bir şeyi kolaylaştırmaktır.⁴⁸⁹ Yardımlaşmak, her ihtiyaç sahibine onun ürettiğinin alınması karşılığında kendi ürettiğinden vermektir. Birisi ürettiği buğdayı diğerine verir o da onun için ekmek üretir. Biri diğeri iğne üretir iğneyi ondan alan onun için elbise diker.⁴⁹⁰ Bu ihtiyaçların üretimi bunlardan birini üretenin ürettiğini bir diğer ihtiyaç sahibine verip ondan diğer ihtiyacını temin etmesi şeklinde yardımlaşarak topluluk için kolaylaşır. Böylece bir insanın ve ailesinin yaşamlarını devam ettirebilmeleri mümkün olur.⁴⁹¹ Bu durum da birlikte yaşamayı ve toplum olmayı gerektirir.⁴⁹² Filozofların ‘insan doğal olarak medenidir’ sözüyle kastettikleri budur.⁴⁹³ Filozofların ıstılahında temeddün/medenileşme toplum olmaktır.⁴⁹⁴ Tûsî buna “insan yardımlaşmaya muhtaçtır” sözüyle işaret etmiştir.⁴⁹⁵

2. Toplumda adaletin gerekliği: İnsanın başkalarıyla yardımlaşmaya olan ihtiyacı onu toplum halinde yaşamaya sevk eder. Ortaya çıkan toplumda işleyişin devam edebilmesi için kaos oluşmaması ve nizamın hakim olması gerekmektedir. Bu sebeple o toplumda adaletin tesis edilmesi ve düzenin sağlanması için kanunlar gereklidir.⁴⁹⁶ Çünkü insanlar her zaman önce kendi menfaatlerini düşünür. Bu menfaatleri temin edebilmek için başkalarına öfke duymaktan ve onlarla niza etmekten çekinmez. Böylece toplumda

⁴⁸⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 299. “Musannifin bu konudaki yaklaşımı net bir şekilde bu kitapta anlattığı ve *Şerhu'l-İşârât*'ta yorumladığı zorlu meselelerdeki yöneme uygundur.” Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 135a.

⁴⁸⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 4: 61.

⁴⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ -İlâhiyyât-*, 411; Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 77.

⁴⁹¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 4: 61.

⁴⁹² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ -İlâhiyyât-*, 411; Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 77.

⁴⁹³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 4: 61; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 136b.

⁴⁹⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 136b.

⁴⁹⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 123. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 136b.

⁴⁹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 299; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 995.

kargaşa baş gösterir, toplumun nizamı ve işleyişi bozulur.⁴⁹⁷ Buna mahal vermemek ve ilişkileri düzenleyip adaleti tesis etmek için insanlar tarafından oluşturulan kanunlardan ziyade⁴⁹⁸ şer'in getirdiği kurallara ihtiyaç vardır.⁴⁹⁹ Tûsî “sünnet için yardıma muhtaçtır” yani bir düzen sağlamak için yardımlaşmaya muhtaçtır sözüyle buna işaret etmiştir.⁵⁰⁰

3. Kanunları koyacak kişinin gerekliliği: Toplumda adaleti tesis etmek ve işleyişin devamını sağlamak için kendisine itaat edilecek, insanlar arasından bir şâri'/kanun koyucu gereklidir. Riyaset ve makam tayini konusunda insanlar bencildirler ve aralarında çekişme olur. çekişme olduğunda düzen bozulur ve kaos başlar. Buna göre koyduğu şeriatın kabulü hususunda diğer insanları kendisine itaat edeceği, itaat edilmeyi hak edecek yetkinliğe sahip bir şâri'nin insanlar arasından çıkması gerekir. İtaati hak edecek yetkinliğe sahip olmak ise sadece koyulan kanunların Allah Teâlâ'nın katından olduğuna delalet ayetlerin/delillerin gücüyle sağlanır. Dolayısıyla şâri'nin mucize sahibi bir peygamber olması elzemdir.⁵⁰¹

4. Mükâfat ve cezanın adaletin tesisinde gerekliliği: Avam tabakadan olanlar ve doğru düşüneyenler günlük yaşantılarında karakterleri gereği bir şekilde ihtiyaç duydukları şeye şehvetle bağlandıkları için kendilerine fayda veren adil düzenin bozulmasını önemsemeyiz. Şer'e muhalefeti önceliler. Bu insanlardan itaatkâr mizaca sahip olanları itaate, asi olanları da isyanı terk etmeye sevk eden şey recâ ve havfa dönüşen mükâfat ve ceza olduğunda şeriatın getirdiği düzen şeriat olmadan sağlanan düzenden daha güçlü olur.⁵⁰² Tûsî “faydalı yolun günlük hayatta kullanımı”⁵⁰³ sözüyle buna işaret etmiştir.⁵⁰⁴

İyilik yapana ve kötülük yapana, onlara sevap ve ceza vermeye kâdir ve düşüncelerinde, sözlerinde ve fiillerinde açığa vurduklarından gizlediklerinden haberdar olan bir ilah katından karşılık gerekir. Musannif “adaletin kaim olması için gerekli uyarılar”⁵⁰⁵ sözüyle buna işaret etmiştir.⁵⁰⁶

⁴⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 222; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 4: 62; Hülya Alper, “İbn Sînâ ve Bâkîllânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005): 57.

⁴⁹⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 995; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 136b.

⁴⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-şifâ -İlâhiyyât-*, 412; Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 78.

⁵⁰⁰ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 123. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 136b.

⁵⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-şifâ -İlâhiyyât-*, 412; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 4: 62,63; Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 123; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 299; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 995; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 136b.

⁵⁰² İbn Sînâ, *Kitâbü's-şifâ -İlâhiyyât-*, 412, 413; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 4: 63.

⁵⁰³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 123.

⁵⁰⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 136a.

⁵⁰⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 124.

⁵⁰⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 136a.

Şer'i kabul edenlerin şer'de mücaziyi (yapılan iyilik ve kötülük için karşılığını veren) bilmesi gerekir.⁵⁰⁷ Tûsî “yüce durumlarda düşüncenin devamı”⁵⁰⁸ sözüyle buna işaret etmiştir. Avamın mücaziyi bilmesi yakînî olur, ispat ile değil. Bu yüzden bu bilgiyle beraber onu koruyacak/unutturmayacak bir sebep gerekir. Bu sebep tekrara bağlı hatırlamadır. Hatırlamayı ve tekrarı içinde barındıran ise sadece namaz vb. gibi ardışık vakitlerde tekrarlanarak mabudu hatırlatan ibadetlerdir. O halde nebinin hâlik, kâdir, habîr bir varlığın tasdikine, sadık olduğu kabul edilen gönderilmiş şâri'ye imana, vaat ve vaîdin uhrevi olduğuna, hâlikin celal sıfatıyla Kur'an'da zikrettiği ibadetlerin yapılmasına, (başka şeriat gelmedikçe) insanların muamelatta ihtiyaç duyduğu şeriat kanunlarına itaate davet eden olması gerekir. Öyle ki, bu davet toplumun durumunun düzelmesi için adaleti sürekli hale getirir. Sonra, şâri'ye itaat edenler için bu büyük dünyevi menfaat, çokça ecir ve güzel mükâfatlar eklenmiştir.⁵⁰⁹ Tûsî buna “ecir ve sevabın eklenmesiyle beraber”⁵¹⁰ sözüyle işaret etmiştir.⁵¹¹

İbn Sînâ “Sonra ariflere onu kullanmaları ve yüzlerini O'nun tarafına dönmeleri sebebiyle kendilerine has bir menfaat eklenmiştir” dedi. Yani hakiki kemal verilmiştir. Yine “Hikmete bak” dedi, yani bu vech üzere nizamın nasıl korunduğunu gör. “Rahmete bak” dedi, yani büyük menfaatten sonra çokça ecir verilmesine tanık ol. “Nimete bak” dedi, yani arifler için hakiki şenliğe katıl. “Bir mertebeyi öğrenirsin” yani bu hayırları oluk oluk akıtan bir mertebeyi öğrenirsin. “Seni hayrete düşüren” dedi, yani seni aciz bırakacak ve dehşete düşürecek hayret verici şeyler olduğunu bil. “Sonra ayağa kalk” dedi, yani şer'e uy. “Dosdoğru ol/yol al” bu mukaddes mertebeye doğru.⁵¹²

Tûsî dedi ki: Sonra bil ki, Şeyhin (İbn Sina) şer' ve nübüvvetle ilgili söyledikleri insanın yaşamını devam ettirmesinin sadece kendileriyle mümkün olduğu şeylerdir. İnsanların durumunu dünya ve ahirette ıslah edebilecek nizamın mükemmel olması bunlar sayesinde.⁵¹³

Teklifin gerekliliği İslam filozoflarının özellikle de İbn Sînâ'nın görüşleriyle gerekçelendiren Tûsî teklifin gerekliliğiyle insan doğasını ve hayatın gerçeklerini ilişkilendirmiş ve neticede insanların yaratılış gereği teklife meyyal olduğu ve teklif olmadığı takdirde ortaya karmaşa çıkacağı sonucuna varmıştır. İnsanların farklı karakter yapıları, aynı olmayan ilmi seviyeleri, birçok defa kendisini yönlendiren duyguları vb.

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-şifâ -İlâhiyyât-*, 412; Tûsî, *Kavâidü 'l-akâid*, 78.

⁵⁰⁸ Tûsî, *Tecridü 'l-itikâd*, 124.

⁵⁰⁹ Bâbertî, *Şerhu 't-Tecrid*, 136a; Hülya Alper, “İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi”, 57.

⁵¹⁰ Tûsî, *Tecridü 'l-itikâd*, 124.

⁵¹¹ Bâbertî, *Şerhu 't-Tecrid*, 136a.

⁵¹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, 65-67; Bâbertî, *Şerhu 't-Tecrid*, 136a.

⁵¹³ Tûsî, *Şerhu 'l-İşârât*, 4: 68; Bâbertî, *Şerhu 't-Tecrid*, 136a.

sebebiyle tutarlı davranış sergileyememesi onların bir düzene girmesini gerekli kılmakta bu düzenin de itiraz edilemeyecek bir otorite tarafından sağlanması gerekmektedir. Kurulan düzenin devamı için de koruyucu olarak bir ödül-ceza sisteminin kurulması insanların tabiatına uygundur. Dolayısıyla teklif insanların hem dünya hem de ahiret hayatını düzenleyen bir sistemdir.

Teklif gerekli olduğu gibi aynı zamanda da vaciptir. Allah Teâlâ insana iyi kötüden, yanlış doğrudan ayıracak, şehvet ve öfkenin peşinden kendisini alıkoyacak kâmil bir akıl bahşetmiştir. İnsan bu akılla vaciplerin zorunlu olduğunu, kabihlerin haram olduğunu, vacip olanı terk etmekle ve kabih olanı yapmakla ceza alacağını aksi halde mükâfat alacağını bilir. Bunlara akıl erdiremeseydi kendisini kabih işler yapmaktan alıkoyamazdı. Allah Teâlâ'nın insana bu kabihlerden kendini koruyacak, onlardan uzak tutacak akli ve bilgiyi -bu bilgi teklifin kendisidir- vermesi gerekir. Aksi halde kabih işler yapılmasının önüne geçmediği için kabih işlemiş olur ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir.

Eş'arîler buna itiraz etmişlerdir. Onların itirazına göre Allah Teâlâ herhangi bir şey yapmak zorunda değildir. Allah Teâlâ'nın teklifte bulunmamasının insanları masiyete, kabih işler yapmaya sevk edeceğini söylemek anlamsızdır. Çünkü O'nun asi olanları yaratmasının onları masiyete teşvik olduğunu söylemek doğru olmadığı gibi şariat gelmeden önce masiyet olduğu bilinmeyen şeyleri yapmak da masiyet ve kabih değildir.⁵¹⁴ Dolayısıyla teklifte bulunmamak Allah Teâlâ için caiz olduğu gibi teklifi terk etmek O'nun için kabih değildir.

1.3.3.2. Teklifin Hasen Oluşunun Şartları

Teklifin hasen olması için taşınması gereken dört şart vardır. Bu şartlardan herhangi biri oluşmadığı takdirde teklifin hasen olması mümkün değildir. Şartlardan biri teklifin kendisiyle diğerleri ise teklifle ilişkili olan şeylerle yani teklife dair fiil, mükellif ve mükellefle ilgilidir.

Birinci şart teklifin kendisiyle ilgilidir ve iki açıdan incelenir: 1. Teklifte herhangi bir mefsedet bulunmaması gerekir.⁵¹⁵ Yani teklifte mükellef için bir mefsedet bulunamaması, teklifin başka bir teklifi ihlale yol açamaması ve başka bir mükellefi

⁵¹⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, çev: Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 181.

⁵¹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 300.

fesada uğratmaması gerekir.⁵¹⁶ 2. Teklifin fiilden önce olması gerekir ki mükellef teklif hakkında istidlalde bulunabilsin fiili yapılması gereken vakitte yapabilsin.⁵¹⁷

İkinci şart teklife dair fillerle ilgilidir ve bu da iki açıdan incelenir: 1. Fiil imkânsız olmamalıdır.⁵¹⁸ Çünkü imkânsız olanın teklifi muhaldir, abestir⁵¹⁹ ve fayda vermek uzaktır.⁵²⁰ 2. Eğer teklif bir fiilin yapılmasına yönelik ise o fiilin vacip veya mendup olmakla teklifi hasen kılacak zait bir sıfatı kapsaması gerekir. Eğer teklif bir fiilin terk edilmesine yönelikse o fiilin kabih veya başka bir teklifi ihlal eden nitelikte olmakla yine teklifi hasen kılacak zait bir sıfatı barındırması gerekir.⁵²¹

Üçüncü şart mükellefle ilgilidir ve üç açıdan incelenir: 1. Mükellifin kabih olanı yapmayı ve vacip olanı terk etmeyi teklif etmemek için teklifin gerektirdiği fiilin sıfatlarını bilmesi gerekir. 2. Hak etmedikleri halde bazı mükelleflere eksik bazılarına fazla vermemek için hangi fiile ne kadar mükâfat ve ceza verilmesi gerektiğini bilmesi gerekir. 3. Vacibin ihlal edilememesi dolayısıyla da sevabı hak edenin belli olmasını engellemek için mükellifin kabih olanı yapmasının imkânsız olması gerekir.⁵²²

Dördüncü ve son şart mükellefle ilgilidir ve üç⁵²³ açıdan incelenir: 1. Mükellefin teklife dair fiile kâdir olması gerekir. 2. Mükellefin teklife dair bilgi sahibi olması veya bu bilgiyi edinebilmesi gerekir. 3. Eğer fiil bir alet gerektiriyorsa mükellefin o alete sahip olması veya edinebilmesi gerekir.⁵²⁴

Teklifin hasen olabilmesi için belirtilen bu dört şartı taşınması icap etmektedir. Bu şartlardan veya şartların içindeki maddelerden herhangi birini taşımadığı takdirde teklif hasen olmaktan çıkar, kabih ve zulüm olur. Allah Teâlâ'nın fiillerinde ise kabih ve zulüm değil hikmet vardır. Teklifin bir hikmet barındırdığı aşikârdır. Aşikâr olmayan ise nasıl bir hikmet barındırdığıdır. Onun bilgisi yalnızca Allah Teâlâ'nın katındadır.

⁵¹⁶ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 999; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137b.

⁵¹⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 300.

⁵¹⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 300.

⁵¹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137b.

⁵²⁰ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1000.

⁵²¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 300,301; İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1000; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137b.

⁵²² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 301; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137b.

⁵²³ Bâbertî mükellefin teklife dair fiil hakkında bilgi sahibi olması ve bu bilgiyi edinebilmesini iki ayrı madde olarak almış ve dördüncü şartın dört açıdan inceleneceğini söylemiştir. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137b.

⁵²⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 301.

1.3.3.3. Teklifle İlgili Diğer Meseleler

Teklifle ilişkisi olanları üç maddede sıralamak mümkündür: 1. İlim, 2. zan, 3. amel.⁵²⁵

Bilgi iki kısma ayrılır: 1. Aklî, 2. Naklî. Aklî bilgi elde etmek için aklın tek başına yeterli olduğu bilgidir. Allah Teâlâ'nın varlığının, kâdir ve âlim olmasının bilinmesi bu tür bilgiye örnektir. Naklî bilgi ise elde etmede aklın tek başına yeterli olmadığı bilgi türüdür. Bu tür bilgiyi elde etmede peygamberin bildirdiği şeriat dışında herhangi başka bir yol yoktur. Ahirette dirilmenin bedensel olacağı, cennet ve cehennem halleri vb. de bu tür bilgiye örnektir.⁵²⁶

Zanna gelince; şer'î hükümlerin çoğu bu şekildedir. Kıblenin tayini, suyun temizliği vb. pek çok konuda zan vardır. Amel hakkında bilgi sahibi olunan şer'î hükümlerin uygulanmasıdır. Namaz kılmak, zekât vermek, emaneti iade etmek ve nimet verene şükretmek vb. amele dâhildir.⁵²⁷

Teklif ümmetin icması üzere ahirette devam etmeyecek, ortadan kalkacaktır.⁵²⁸ Çünkü teklif devam ettiği müddetçe teklifin sonunda verilecek olan mükâfat verilemez. Bu hususta mülazemet şöyle kurulur: Teklif meşakkati gerektirir.⁵²⁹ Mükâfat ise bu meşakkat kurtulmayı gerektirir. Teklif devam ettiği halde mükâfat vermek meşakkati ve meşakkatten kurtulmayı bir araya getirmek yani içtima-i nakîzeyn olur ki bunun muhal olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla teklifin devamı mükellifin hak ettiğine ulaşamaması anlamına gelir.⁵³⁰

Teklif mümin olsun kâfir olsun herkes için geçerlidir.⁵³¹ Çünkü onun sonunda elde edilecek büyük menfaat teklifin dışında herhangi bir şeyden elde edilemeyeceği için sadece müminler için değil kâfirler için de geçerlidir.⁵³²

Teklifin hasen olmadığı ve hatta zarar olduğu iddia edilmiştir. İddiaya göre kâfirin sorumlu tutulduğu teklif onun için zarardır. Çünkü teklif dünyada meşakkattir ve ahirette de kâfir için bir sevap yoktur. Netice itibariyle kâfir hem dünyada hem ahirette zarar görecektir. Dolayısıyla teklif kâfir için kabihtir.⁵³³ İtiraza şöyle cevap verilmiştir: Teklif

⁵²⁵ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 124.

⁵²⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1001.

⁵²⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1001.

⁵²⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 124.

⁵²⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 137b.

⁵³⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1001.

⁵³¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 124.

⁵³² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 302.

⁵³³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 137a.

bizzat zarar değildir. Sırf teklif olması bakımından kâfir için zararı gerektirecek bir şey yoktur. Aksi halde müminin teklifi de aynı şekilde olurdu. Kâfirin zararı onun imanı ve taatı terk etmeyi, inkârı ve fıska sevmesiyle ortaya çıkar.⁵³⁴

Başka bir itiraz da şöyledir: “Daha önce geçtiği üzere teklifin hasen oluşu mefsedeti ortadan kaldırmasıyla şartlandırılmıştır. Kâfirin sorumlu tutulduğu teklif ise zararı gerektirmesi sebebiyle zikrettiğimiz üzere kâfir için mefsedettir.”⁵³⁵ İtiraza şöyle cevap verilmiştir: Daha öncekine benzer şekilde, teklifte teklif olması bakımından mefsedet yoktur. Aksine mefsedet bizim şart koştuğumuzun aksine kâfirin kötü seçim yapmasından kaynaklanmaktadır. Teklifin mefsedeti ortadan kaldırmasından murat, teklifin ortadan kaldırdığı mefsedet kendinden ileri gelebilecek bir mefsedet olmasıdır. Yoksa kötü bir seçimle ortaya çıkan mefsedeti kaldırmaz.⁵³⁶

Bu konudaki son itiraz teklifin faydasıyla ilgilidir. İtiraza göre kâfirin sorumlu tutulduğu teklif kendisine fayda vermez. Çünkü bu fayda sevaptır. Kâfir için ise sevap yoktur, zira bu abes olurdu.⁵³⁷ İtiraza şöyle cevap verilmiştir: Fayda sabittir, çünkü o sevaba ulaşmaktan ibarettir. Sevaba ulaşmakta müminin sorumlu tutulduğu teklifte olduğu gibi sabittir.⁵³⁸

1.3.4. Lütuf

Allah Teâlâ'nın insanın fiillerindeki etkisinin en açık görüldüğü yer Mutezile'ye göre lütuftur. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen bir ekolün Allah Teâlâ'nın insan fiillerinde bu derece önemli bir etkisinin olduğunu savunması garip görünmektedir. Bu etkinin varlığını lütuf teorisini sistemleştirerek⁵³⁹ anlatan Kâdî Abdülcebbar lütfu şöyle tanımlamıştır: “Kişinin vacibi seçmesini ve kabihten uzaklaşmasını sağlayan ya da vacibi seçmeye veya kabihi terk etmeye yakınlaşmasını sağlayan şeylerin tümüne lütuf denir.”⁵⁴⁰ Tanımdan da açıkça anlaşılacağı üzere insanın seçimlerini yönlendiren bir etkiye sahiptir ve bu insanın hem dünyevi hem de uhrevi hayatı açısından büyük bir etkidir. Zira kişiyi taat ve masiyetten hangisini seçtiğine bağlı

⁵³⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137a.

⁵³⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 302.

⁵³⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1002; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137a.

⁵³⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 302; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137a.

⁵³⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1002; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 137a.

⁵³⁹ Mahsum Aytepe, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 3 (2017): 239.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 354.

olarak dünyada farklı yaşamlar sürmesini ve ahirette de buna göre karşılık bulmasını sağlayacak nitelikte olan lütuf yaptığı seçime müdahaledir.

Tûsî *Telhîsü'l-Muhassal*'da Kâdî Abdülcebbar'ın tanımına yakın bir tanım vererek şöyle demiştir: “Lütuf, zorlama olmamak kaydıyla, kulu taate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran her şeydir.”⁵⁴¹ Tanım Kâdî'nin tanımına yakın olmakla beraber “zorlama olmaması” kaydı vardır. Çünkü zorlama olduğu takdirde teklif ortadan kalkar.⁵⁴² Fakat şerhlerde lütfun tanımı olarak verilen bu tanımı Tûsî “onlara göre” kaydıyla vermiştir. Tûsî'nin “onlara göre” sözündeki onlar Mutezile'nin genelidir. Bu tanımı kendi kabul ettiği tanım olarak vermemiştir. Yine de İsfehânî, Bâbertî ve Ali Kuşçu birebir olarak⁵⁴³, Hillî ise bazı eklemelerle⁵⁴⁴ bunu Tûsî'nin de kabul ettiği tanım olarak vermişlerdir. Tûsî ise bu tanımı *Kavâidü'l-akâid*'de “zorlama olmaksızın” kaydı olmadan vermiştir.⁵⁴⁵

Allah Teâlâ'nın kullarına lütufta bulunduğu, inayet ettiği, sırat-i müstakime ilettiği aklen ve naklen sabittir. Lütuf konusundaki tartışma lütfun Allah Teâlâ'ya vacip olup olmadığı hakkındadır. Mutezile lütfun Allah Teâlâ'ya vacip olduğunu iddia ederken Eş'arîler lütuf dâhil hiçbir şeyin O'na vacip olmadığını ileri sürmüşlerdir. Lütfun vacip olduğu hakkında Bişr b. el-Mu'temir ve taraftarları hariç Mutezile'nin tamamı hemfikirdir.⁵⁴⁶

Mutezile'nin lütfun vücubuna dair gerekçesi Allah Teâlâ'nın aslah olmanı yapmasının vücubudur. Lütuf kul için aslahtır. Allah Teâlâ kulları arasında kendisinde lütufta bulunulduğu takdirde vacibi tercih edip kabihten sakınacak olanların var olduğunu bilmektedir. Bunu bildiği halde lütufta bulunmaması düşünülemez.⁵⁴⁷ Allah Teâlâ lütufta bulunmazsa bu O'nun mükellefe yüklediği sorumluluğun yerine getirilmesini

⁵⁴¹ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 342. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1003; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 137a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 176b; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3: 238; Muhammed Alâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü'l-istulâhâtî'l-fünûnve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 1996), 2: 1406.

⁵⁴² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303.

⁵⁴³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1003; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 137a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 176b.

⁵⁴⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303. Hillî tanıma “araçlarla elde etme şansı yoktur” kaydını eklemiş, beşeri araç ve gereçlerle elde edilen yardımın lütuf olmayacağını ifade etmiştir. Ayetullah Mirza Ebû Abdullah Şeyhülislam ez-Zencânî, “el-Havâşîve't-talîkât”, *Evâilü'l-makâlâtî'l-mezâhibve'l-muhtârât* (Kum: el-Mü'temirü'l-âlemi lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1990), 161.

⁵⁴⁵ Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 65.

⁵⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 354.

⁵⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 356; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303.

istemediğine delalet eder. Bunu istemediğinde de zaten mükellef mükellef olmaktan çıkar.⁵⁴⁸Buna göre Allah Teâlâ'nın lütufunda bulunması vaciptir.

Tûsî teklifin vacip olduğu görüşündedir.⁵⁴⁹ Bu görüşünü teklifin amacı üzerinden gerekçelendirmiştir. Tûsî'nin lütfun vacip olduğunda dair deliline göre lütuf teklifin amacını ortaya çıkaran şeydir. Teklifin amacı kulu sevaba ve dolayısıyla mükâfata ulaştırmaktır. Lütuf da bu kulu sevaba ulaştıracak taate yaklaştırmak ve masiyetten uzaklaştırmak olduğuna göre ve bunun neticesinde sevaba ulaşılabileceğine göre teklifin amacı gerçekleşmiş olmaktadır. Teklifin bizzat kendisi vaciptir ve lütuf da onun mütemmim cüzüdür. Vacip olan bir şey ancak vacip olan bir şeyle tamamlanır. Buna göre teklifi tamamlayan lütuf da vaciptir.⁵⁵⁰

Bâbertî bu delile itiraz etmiştir. Ona göre Kendisiyle tekliften doğan amaç ortaya çıkarılan şeyin vacip değildir. Aksine lütufla değil amaç ancak teklifle ortaya çıkar. Vacip olan tekliftir. Lütfun vacip olduğunu söylemek vacip olmayan şeyleri vacip kılmak ve sayılarının artmasına neden olmak olur. Lütfun tanımı taate yaklaştırmak ve masiyetten uzaklaştırmak olduğuna göre kendi içinde mümkün olan bu tanımın Allah Teâlâ için de mümkün olduğu açıktır ve bütün mümkünata kâdir olan Allah Teâlâ bunu yapmaya da kâdirdir. O'nun bir şey yapması için o şeyin kendisine vacip olması gerekmez. Ayrıca vasıtasız olarak ilk yaratmanın tarifi bu Allah Teâlâ'nın lütfu kendisine vacip kılmasını imkânsız hale getirir. Çünkü vasıta abestir ve Allah Teâlâ'nın kulunu taate yaklaştırmak ve masiyetten uzaklaştırmak için vasıtaya ihtiyaç duymaz.⁵⁵¹

Bâbertî'nin haklılığı ortadadır. Lütfun teklifin amacını ortaya çıkarması makul değildir. Amaç kulun sevaba ulaşmasıdır. Teklif de bu amacın ortaya çıkması içindir. Yani teklifin amacı kulun sevaba ulaşmasıdır. Lütfun amacının da teklifin amacının ortaya çıkmasının sağlanması olduğu söylendiğinde lütuf teklifle aynı amaca matuf olmakta ve birbirinin yerine geçmektedir. Aynı neticeyi verecek olan iki şeyin birbirinden farklı olduğu söylenemeyeceği için geriye iki seçenek kalmıştır; ya teklif ve lütuf müteradif kelimelerdir ki bunun doğru olmadığı açıktır ya da lütuf teklifle amacı ulaşmaya çalışan kula yardım etmektir ki doğru olan budur. Bu durumda Mutezile açısından lütfun vacip olduğunu söylemek de makul değildir. Çünkü lütuf vacip olan teklifin mütemmim cüzü

⁵⁴⁸ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk: Ebu'l-Alâ Afîfî (Kahire: Matbatüdâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962), 13: 70; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 389.

⁵⁴⁹ Tûsî, *Kavâidü'l-akâid*, 61.

⁵⁵⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 303; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 137a.

⁵⁵¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 137a.

değildir. Lütuf olmadan da teklifin amacı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun icabını gerektirecek bir neden kalmamıştır. Ayrıca itaat ve masiyeti kulun kendi fiili olarak Mutezile'nin bunların Allah Teâlâ'nın lütfuyla elde edildiği söylemesi pek tutarlı gözükmemektedir. Bunun bir yardım olduğu asıl failin kul olduğu söylene bile bu yardımın hangi boyutta olduğunu yani fiile etkisinin ne kadar olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Mesela yüzde elliden fazla bir etki failin kim olduğunu değiştirir. Fakat kulların fiilleri konusunda belirttiğimiz üzere Tûsî'nin kulların fiillerinde Allah Teâlâ'nın da etkisinin olduğunu kabul etmesi onu böyle bir itiraza maruz kalmaktan alıkoymaktadır.

1.3.4.1. Lütfun Kısımları

Lütuf Allah Teâlâ'ya, mükellefe ve ikisi dışındaki birine ait olmak üzere üç kısımdır. Birinci kısım yani Allah Teâlâ'nın fiili olan lütuf kul için kudretin yaratılması, aklın yetkinleştirilmesi, delillerin var edilmesi, itaat edilmesi ve masiyetin terk edilmesi için gerekli araçların hazırlanması vb. Allah Teâlâ'ya vacip olan şeylerdir.⁵⁵² Mükellefin fiili olan lütuf ise kulun akıl etmesi ve düşünmesi gibi kendisine gerekli olan ve lütfun tahsiline ulaştıran şeylerdir. Bunları kula bildirmek ve ona gerekli kılmak Allah Teâlâ'ya vaciptir.⁵⁵³ Üçüncüsü yani başka bir mükellefin fiili olan lütuf bir mükellefin başka bir mükellefe maslahatlarının tahsili ve mefsedetlerinin uzaklaştırılmasında yardım etmesi, sâlih fiillerinde, imanında ve tâatinde teşvik etmesi ve fasit fiiller yapmaktan uyararak engellemesi gibi şeylerdir. Mükellefin lütuf fiilinin Allah Teâlâ ve kendisi dışında birine ait olduğunu bilmesi vaciptir.⁵⁵⁴

1.3.4.2. Lütfun Vücubiyetine Yapılan İtirazlar

Eş'arîler'in lütfun vücubiyetini kabul etmediğini yukarıda söylemiştik. Burada onların bunu neden kabul etmediklerini ve itirazlarını detaylı bir şekilde görmüş olacağız.

İtirazlardan birincisi şöyledir: Lütfun vacip olabilmesi için kubuhun ve mefsedetın gerekçelerinden hali olması gerekir. Sadece hüsünün ve maslahatın gerekçeleri lütfun vücubu için yeterli değildir. Aksine kubuhun ve mefsedetın ortadan kalması gerekir. Dolayısıyla vacip olduğu söylenen lütfun kubuhun ve mefsedetın gerekçelerini kapsıyor

⁵⁵² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1004.

⁵⁵³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138b.

⁵⁵⁴ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1005; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138b.

olması mümkündür. Mükellefin bunu bilmiyor olması da lütfun vacip olmadığını gösterir.⁵⁵⁵

Tûsî bu itiraza kubuhun ve mefsedetın gerekçelerinin teklif dolayısıyla mükellef tarafından bilindiğini söyleyerek cevap vermiştir. Mükellef tekliften ötürü kabihlerden ve mefsedetlerden kaçınmak zorundadır. Daha önce de açıklandığı üzere mükellef teklif hakkında bilgi sahibi olmalı ya da bu bilgiyi elde etmeye imkân bulmalıdır. Teklif ancak bu şekilde olabilir. Buna göre yapmak zorunda vacipler gibi kaçınmak zorunda olduğu kabihler ve mefsedetlerin ne olduğunu bilmelidir.⁵⁵⁶

İkinci itiraz şöyledir: Kâfirin mükellef olduğu bilinmektedir. Bu mükellefiyet ya lütfun varlığıyla ya da yokluğuyla beraberdir. Birincisinin olmadığı aşikârdır. Aksi halde lütuf gerçekleşmemiş olurdu. Çünkü lütfun manası bulunduğu kişiyi lütufta bulunmuş yapanadır. Kâfire yapılacak lütuf ise imandır.⁵⁵⁷ Lütfun yokluğuyla beraber olduğunda ise ya Allah Teâlâ'nın lütufta bulunmaya gücü yetmemiştir ki bu mümkün değildir ya da vacip ihlal edilmiştir. Lütuf zorunlu olsaydı teklif onsuz tahakkuk etmezdi. Hâlbuki kâfirin iman etmesinden başka bir anlamaya lütuf bulunmadığı halde kâfirin mükellef olduğu bilinmektedir.⁵⁵⁸ Böylece lütfun vacip olmadığı ortaya çıkmıştır.⁵⁵⁹

Tûsî'ye göre kâfir lütuftan hali değildir. Çünkü lütuf itirazda söylenenden fazlasıdır. Lütuf sadece kendisine lütfedilenin yanında bulunan değil aynı zamanda onu taate yaklaştıracak masiyetten uzaklaştıracak her şeydir. Faka bu şeylerin elde edilmesi için aynı zamanda kendi çabası da gerekmektedir. Kâfirin lütfu erişememiş olmasının sebebi bir maninin bulunmasıdır. O mani de kâfirin kötü/yanlış seçimidir.⁵⁶⁰

Üçüncü ve son itiraz lütufta birbirini nefyeden iki unsurun bir arada bulunmasıdır. Lütuf Allah Teâlâ'ya vacip olsaydı ondan sadır olurdu. Daha da açacak olursak; Allah Teâlâ saadeti, şekaveti, cenneti, cehennemi, mükâfatı, cezayı ve mükelleflerden bazılarının cenneti bazılarının ise cehennemi hak ettiğini haber vermiştir. O'nun cehennem ehlinin durumlarını haber vermesi lütfu ortadan kaldırır çünkü mükellefe nispetle mefsedettir; zira bunda masiyete teşvik ve özendirme vardır. Dolayısıyla burada

⁵⁵⁵ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1005.

⁵⁵⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 304.

⁵⁵⁷ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1006.

⁵⁵⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 138b.

⁵⁵⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 304.

⁵⁶⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 304; İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1006.

mükellef için lütfun varlığından söz edilemez. Buna göre Allah Teâlâ'dan lütfu ortadan kaldıran bir fiilin sadır olması lütfun O'ndan sadır olmadığını gösterir.⁵⁶¹

Lütfu dair yapılan bu itiraz ilk bakışta güçlü gibi görünse de pek çok açığı içinde barındırmaktadır. Mesela inkârcıların haytaları boyunca hiçbir zaman iman etme fırsatı bulmadıklarını ima etmekten tutun da Allah Teâlâ'nın cehennem ehlinin durumunu haber vermesinin masiyete teşvik olduğunu söylemesine kadar pek çok yönden eleştiriye tabi tutulabilir niteliktedir. Ancak Tûsî bu itiraza sade ve net bir cevap vermiş saadeti ve şekaveti haber vermenin mefsedet ve masiyete teşvik etmek olmadığını, masiyetlerden kaçınmak mümkün olduğu için bu haberlerin lütfun aleyhine kullanılmayacağını söylemiştir.⁵⁶²

Allah Teâlâ'nın lütuftan men ederek azap etmesi kabihdir. Çünkü lütufta bulunmamak masiyete zorlamaktır. Böyle bir durumda da azap etmek kabih fiil yapmak demektir. Allah Teâlâ'nın ayet-i kerimede “Onları peygamber göndermeden önce bir azap ile helak etseydik ‘Rabbimiz keşke bize elçi gönderseydin’ derlerdi.”⁵⁶³ buyurduğu gibi mükellefin “Neden bana lütufta bulunmadın” diye sorma hakkı olurdu. Ayet-i kerimede resul göndermeyerek lütufta bulunulmadığı takdirde bu soruyu soracakları haber verilmiştir. Böyle bir soru ancak peygamber gönderilmeden azaba uğramak kabih olduğu için sorulabilir.⁵⁶⁴

Lütuftan men edilen mükellefin azap görmesi kabih olduğu halde lütuftan men edilen mükellefin zemm edilmesi ise kabih değildir. Çünkü zemm kabih fiil neticesinde hak edilen bir durumdur ve mükellefe has değildir. Ceza/azap ise zemmin hilafına mükellefe has bir durumdur. Bu sebeple bir insan bir başkasını kabih fiile teşvik etse ve o da kabih fiili işlese cehennem ehlinin kendilerini masiyeti teşvik için İblisi zemmetme hakları bulunduğu gibi kabihe teşvik eden o insanı zemmetme hakkı sakıt olmaz.⁵⁶⁵

1.3.4.3. Lütfun Hükümleri

Lütfun hükümleri beştir:

⁵⁶¹ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1006.

⁵⁶² İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1006.

⁵⁶³ Tâhâ, 20/134.

⁵⁶⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 305; İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1007. Bâbertî'nin burada bir itirazı vardır. Ona göre lütuf vacipse kendisine lütuf vacip olanın onu terk etmesi mümkün olmaz. Yani böyle bir açıklama gereksizdir. Ayrıca bilinmektedir ki Zorunlu Varlık'a ne lütuf ne de lütfun terki yani hiçbir şey vacip değildir. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138b.

⁵⁶⁵ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1007; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138b.

1. Lütuf ve kendisine lütufta bulunulan arasındaki ilişki: Lütuf ve kendisine lütufta bulunulan arasında bir münasebet olması gerekir. Bu münasebet lütfun husulünün kendisine lütufta bulunulmanın husulünün sebebi olmasıdır. Çünkü ikisi arasında bir münasebet olmasaydı iki müntesibe nispetle müreccihsiz tercih ortaya çıkardı.⁵⁶⁶ Yani münasebetin bulunmaması lütuf olarak ortaya çıkan fiilin değil de başka bir fiilin lütuf olması imkânı doğardı. Lütuf olarak ortaya çıkan asıl fiille kendisine lütufta bulunulan sıfatını alanın da başka bir fiille bu sıfatı alma imkânı doğardı.⁵⁶⁷

2. Lütfun kendisine lütufta bulunulanda zorlama durumuna ulaşmamasıdır. Aksi halde lütuf, lütuf olmaktan çıkar.⁵⁶⁸

3. Mükellefin lütfu icmalen ve tafsilen bilmesidir. Çünkü mükellef bilmediği takdirde lütuf ve kendisine lütufta bulunulan arasındaki münasebeti bilmiyor demektir. Münasebeti bilmediği zaman da kendisine ne ile lütufta bulunulduğunu bilemez. Böylece lütfun vücubunun şartları yerine gelmemiş olur. Şayet lütfu dair fiilin ortaya çıkması için icmalî bilgi yeterliyse tafsili bilgi vacip olmaz. Kurban olarak kesilen ve böylece kendisine elem ulaşan hayvanların bizim için lütuf olduğunu bilmemiz bu kabildendir. Fakat lütuf tafsili olmadan tamamlanamıyorsa bu durumda tafsili bilgi vacip olur.⁵⁶⁹

4. Lütuf, farzlar gibi vacip olduğu ve nafileler gibi de mendup olduğu için hasen olmasını gerektiren zait bir sıfat barındırmalıdır.⁵⁷⁰ Bunlar lütfun mükelleflere ait kısmına dair fiillerdendir.⁵⁷¹

5. Seçimin lütfu dâhil olmasının imkânıdır. Lütfu seçimin dâhil olmasının iki fiilden her birinin emirden talep edilen maslahat cihetini kapsar olmasının mümkün oluşunun imkânıdır. Bu iki fiilden her biri tıpkı yemin kefaretlere birinin seçimi gibi diğerinin yerine geçer. O halde her ikisinin birden tayini zorunlu değildir. Aksine ikisinden biri bedel için lütuf olan emirlerden biri olmak kaydıyla kendisinde kabih bulunmayan hasendir.⁵⁷²

⁵⁶⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 306.

⁵⁶⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1008; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138a.

⁵⁶⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138a.

⁵⁶⁹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1009.

⁵⁷⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1009.

⁵⁷¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 307.

⁵⁷² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138a.

1.3.5. Elem

Tûsî lütfun vacip olduğunun açıkladıktan sonra lütufla ilgili diğer meseleleri açıklamaya geçmiştir. Lütuf dini ve dünyevi maslahat olarak iki kısma ayrılmaktadır. Dini maslahatlar da zarar ve menfaat olmak üzere ikiye ayrılır. Zarar ecel gibi elemeler, hastalıklar, hayat pahalılığı vb. şeylerdir. Menfaatler de sıhhat, rızık genişliği, ucuzluk vb. şeylerdir.⁵⁷³ Bunların tamamı lütfu ilgilendiren konulardır. Elemler de sonunda mükâfatı hak ettirmeleri itibarıyla lütuf sayılmaktadır.⁵⁷⁴ Fakat daha önce açıklandığı üzere lütuf hasen olduğu kabul edilirken elemeler hasen mi kabih mi olduğu üzerine tartışma vardır. Bu tartışma önemlidir çünkü lütfun hüsününü de etkileyecek bir tartışmadır.

Elemlerin hasen mi kabih mi olduğu hakkında ihtilaf edilmiştir. Eş'arîler ister doğrudan ister dolaylı olsun ve ister sonunda mükâfat verilsin ister verilmesin Allah Teâlâ'dan sadır olan her elemnin hasen olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷⁵ Seneviyye bütün elemelerin bizzat kabih olduğunu ve Zulmet'ten sadır olduğunu, Bekriyye, Ehl-i Tenasüh ve Mutezile ise bazılarının hasen geri kalanın kabih olduğunu iddia etmiştir.⁵⁷⁶

Elemlerden bazılarının hasen kalanının ise kabih olduğunu söyleyenler aralarında elemelerin hüsününün illeti hakkında ihtilaf etmiştir. Ehl-i Tenasüh illetinin istihkaktan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Çünkü beşeri nefisler hali hazırda buldukları bedenden önce buldukları bedenle işledikleri günahlar sebebiyle sonraki bedenlerde elem görmeyi hak ederler. Bekriyye de onlarla aynı görüştedir. Mutezile ise hasen olabilmeleri için bazı şartlar gerektiğini söylemiştir:

1. Elemlerin mükellef tarafından hak edilmiş olmaları gerekir.
2. Elemlerin sonunda elde edilecek büyük bir menfaatin bulunması,
3. Ya da büyük bir zararın giderilmesi gerekir.
4. Elemlerin Allah Teâlâ'nın ateşe atılan bir canlıyı yakması gibi adet üzere meful olarak cereyan etmesi gerekir.
5. Elemlerin bizi öldürmek isteyene elem vermemiz gibi nefsi müdafaa durumunda meful olarak yapılan elemidir.

⁵⁷³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 308; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1010.

⁵⁷⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 308.

⁵⁷⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1010.

⁵⁷⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 308.

Karşılaştığımız bir elemin bu gerekçelerden herhangi birini veya daha fazlasını taşıdığını bildiğimizde o elemin hasen olduğuna hükmederiz.⁵⁷⁷

1.3.5.1. Elem Konusunda Tartışmalar

Allah Teâlâ tarafından dolaysız olarak verilen ve elem gören için bir menfaati barındıran elemelerin elemin gören kimse veya bir başkası için lütuf olması gereklidir. Çünkü elemin menfaatsiz olması zulüm olmasını, lütuf olmaması ise abes olmasını gerektirir. Zulüm ve abesin Allah Teâlâ için kabih olduğu malumdur.⁵⁷⁸

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî cezalandırma yoluyla kâfirler ve fasıklar gibi elemin hak edenlere elem verilmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Hadlerde olduğu gibi bazı mükelleflerin maslahatını barındırdığı için de acele şekilde yapılabilir. Tûsî de bu fikri benimsemiştir.⁵⁷⁹ Fakat Kâdî Abdülcebâr bu fikri kabul etmemiş ve eleştirmiştir. Kâdî'ya göre hastalıklardan doğan elemeler imtihandır, ceza değildir. Çünkü ona rıza ve sabır gösterilmesi, teslim olunması gerekir. Sabır gösterilmediği takdirde ceza verilmez. Ebû Ali de rızanın şart olduğu görüşündedir. Ona göre elde edilen menfaat veya giderilen zarar ne kadar büyük olursa olsun elem görenin rıza göstermesi.⁵⁸⁰ Fakat Tûsî'ye göre rıza gerekli değildir. Bunun da iki sebebi vardır: Birincisi hem ceza da hem de imtihan da

⁵⁷⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 308. Kâdî Abdülcebâr'a göre şartlar:

1. Elem bir fayda elde etmek için yapılmışsa,
2. Bir zararı gidermek için yapılmışsa,
3. Hak edilmiş olduğunda,
4. Bu üç durumdan birinin bulunduğu zannedildiğinde.

Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebâr yukarıda zikredilen şartlardan ilk üçünü almış diğer ikisini almamıştır. Ona göre elemin hasen olabilmesinin şartı elemin getirdiği menfaatin zararından fazla olmasıdır. Aksi halde hasen olamaz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 13: 298; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 425.

⁵⁷⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 138a, 139b. Hillî elemin kabih olması için zulüm ve abes sıfatlarının ikisine birden sahip olması gerektiğini söylemiştir. Ardından da Cübbâiler'in bu konuda aralarında ihtilaf ettiklerini beyan etmiştir. Ona göre Ebû Ali elemin kabih olmasının şartının zulüm olmasından başka bir şey olmadığını iddia ederken Ebû Hâşim zulüm veya abes olması gerektiğini söylemiştir. Ebû Hâşim'e göre Allah Teâlâ'nın kendi fiili sebebiyle hastalanan çocuklara mükâfat vermesinin gerekli olduğunun yanı sıra çocuk mükellef olmadığı ve lütfu ihtiyacı olmadığı için başka bir mükellefe lütfu bulunması da gerekmektedir. Bu nedenle boğulan bir kimseyi elini kesmek şartıyla kurtarmak ve bir kuyuyu satın alıp amaçsız bir şekilde kurutmak veya taşla doldurmak ücreti ödenmiş olsa bile kabihtir. Ebû Ali'ye göre ise bunlar mümkündür ve kabih değildir. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 308. Fakat Kâdî Abdülcebâr Ebû Ali'nin elemin kabih olması için zulüm veya abes olması gerektiği fikrini kabul ettiğini söylemiştir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 13: 293; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 425 (371 nolu dipnot). Ayrıca Kâdî Abdülcebâr Ebû Hâşim'in elemin kabih olabilmesi için elemin sonunda elde edilen menfaatin zarardan daha az olması gerektiği, getirdiği menfaatin yol açtığı zarardan daha fazla olması halinde ise hasen olacağı fikrinde olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 13: 293.

⁵⁷⁹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 125.

⁵⁸⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 309; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 425 (372 nolu dipnot).

fiilin hasen olduğuna inançtır. Bu iki fiilde ortak vasıftır. İkincisi fiilin arzuya muvafık olmasıdır. Bu kâdir olunan bir şey değildir ve ne cezada ne de imtihanda gereklidir.⁵⁸¹

Elemin hasen sayılabilmesi için lütuf yeterli değildir.⁵⁸² Ebu'l-Hüseyin el-Basrî⁵⁸³, Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr bu görüştedir.⁵⁸⁴ Lütuf hasen olduğu için mükellefin elemine yeterli değildir. Aksine elemin karşılığında menfaat veya zararın defi tarzında bir ivaz gereklidir. Çünkü elemden dolayı ortaya çıkan, karşılığında sevap hak edilen itaat, lütuf sebebiyledir. Elem ise menfaatten soyutlama olarak devam etmektedir ve kabihtir.⁵⁸⁵

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Tûsî'nin de benimsediği lütfun getirdiği bir menfaate sahip olsa da elemin kabih olabileceği görüşü Ebû Hâşim'in kabul etmediği ve Mutezile arasında tartışmaya sebep bir düşüncedir. Tartışmanın özü şudur: Allah Teâlâ elemi lütuf olarak da verebilir. Bunun anlamı elem karşılığında bir ivaz verilemeyeceği sadece elemin lütuf olarak sayılıp teklifin sonunda elde edilecek menfaate ulaşmakta yardımcı olacaktır. Ebû Hâşim böyle bir elemin hasen olacağı fikrindedir. Çünkü akıl sahipleri nezdinde tam olarak verilen bir menfaati kapsayan elem menfaat hükmündedir. Bu sebeple ticarete gidilen yolda çekilen meşakkatler zarar olarak addedilmezler. Eğer menfaat elde edilirse hem lütfa hem menfaate mazhar olunmuş olur ve hasendir. Eğer ticaretten bir menfaat elde edilmezse çekilen sıkıntı lütuf olur ve yine hasendir.⁵⁸⁶

Ebu'l-Hüseyin'e göre elem, elemde bulunan sadece lütuf sebebiyle bir menfaati kapsadığında hasen olmaz. Çünkü elem ancak menfaatin hükmünde olur ki bu menfaati elde etmeye bu elemden başka yol yoktur. Şayet bu menfaate ulaşmaya bu elemden başka yol olursa bu elem zarar olur. Bu da kabihtir.⁵⁸⁷

⁵⁸¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 309. Ebû Hâşim de rızaya gerek olmadığını söylemiş fakat Tûsî'den farklı olarak gerekçelendirmeyi menfaatin zarardan daha fazla olması halinde rızaya gerek olmadığını söyleyerek yapmıştır. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 425 (372 nolu dipnot).

⁵⁸² Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 125.

⁵⁸³ Bâbertî bunun Ebû'l-Hüseyin ve taraftarlarının görüşü olduğunu söylerken Hillî ve İsfehânî Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşü olduğunu söylemişlerdir. bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 310; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1012; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 139b.

⁵⁸⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 310; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1012.

⁵⁸⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 139b.

⁵⁸⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 310.

⁵⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 139b.

1.3.6. İvaz ve Hükümleri

İvaz, tazim ve şereften hali hak edilmiş menfaattir.⁵⁸⁸ Bu menfaatin istihkakın öncesinde vaki olan bir iyilik olması mümkün olduğu gibi istihkakın sonrasında da vaki olabilir. Tûsî istihkaktan önce vaki olan iyiliği ivaz olarak görmez. Daha önce belirtildiği üzere ivazın hak edilmiş olması gerekir. Ayrıca sevap da ivaz değildir. Tûsî'ye göre sevap tazim ve şereftir. Tazim ve şeref ise hakiki ivaz değildir. İvazın sadece manevi menfaat olması yeterli değildir.⁵⁸⁹

1.3.6.1. İvazın Hakedilme Gerekçeleri

1. Hastalık vb. elemelerin kullara verilmesi ivazın hakedilmesini sağlar. Böle bir durumda ivaz vermek Allah Teâlâ'ya vaciptir. Aksi halde Allah Teâlâ kuluna zulmetmiş olur. Malum olduğu üzere zulüm O'nun için kabihtir.⁵⁹⁰

2. Allah Teâlâ'nın bir başkasına menfaat sağlaması nedeniyle kulun menfaati elinden kaçırması Allah Teâlâ'nın ona ivaz vermesini vacip kılar. Çünkü birine zarar vermekle ve onun menfaati elinden kaçırmasına sebep olmak arasında fark yoktur.⁵⁹¹

3. Kullara keder verilmesi kederin sebebini Allah Teâlâ'nın yaratması halinde ivaz verilmesini O'na vacip kılar. Çünkü keder zarar mesabesindedir. Kederin bir musibetle veya elem verilmesiyle olduğunun zaruri ya da kesbi olarak bilinmesi fark yaratmaz. Her iki durumda da kederi veren Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla ivaz vermek O'na vacip olur. Kederin zarar sebebiyle mi menfaatin yitirilmesi sebebiyle mi olduğunun bilinmediği durumlardaki gibi zanna dayanması da fark yaratmaz.⁵⁹²

Keder Allah Teâlâ'nın dahli olmadan kulun kendi fiillerinden kaynaklandığında ise ivaz vermek vacip olmaz. Kulun araştırıp bilmediği halde zararın geleceğine veya menfaatin elinden gideceğine inandığı durumlarda kederlenmesi misalinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın sebep olmadığı, kulun kendisine dayandırılan keder için ivaz vermek Allah Teâlâ'ya vacip değildir.⁵⁹³

⁵⁸⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1012.

⁵⁸⁹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 125; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 311.

⁵⁹⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1014.

⁵⁹¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1014.

⁵⁹² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1014. Zan konusunda Ebû Hâşim bu fikri benimsemesine rağmen Kâdî zan ile elem verenin kabih işlemekten emin olamayacağını söylemiştir. Kabih olan bir şey hakkında kesin bilgi sahibi olmadan ona yönelmek kabih olduğu kesin olan şeye yönelmek gibidir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 296.

⁵⁹³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 139a.

Bir çocuğu ateş'e atıldığında yanması veya yalancı şahitlik sebebiyle birinin idam edilmesi her ne kadar yakam tabiatı ateş'e veren ve kişinin canını alan Allah Teâlâ olsa da ivazı O'na değil ateş'e atana ve şahitlik yapana vacip kılar. Çünkü birincisinde elem fiili Allah Teâlâ'nın âdetinin icrasıyla hikmet açısından vaciptir. Ateş'e atmaktan nehyolduğumuz halde ateş'e atan eleme yol açtı. Bu sebeple ivaz ona vacip olur. İkincisinde de şahitler kadıya yaptıkları şehadetleriyle şer' yönünden eleme yol açtılar. Bu nedenle fiili işlemiş gibi oldular.⁵⁹⁴

4. Allah Teâlâ'nın kullarına hayvanlara elem vermeyi emretmesi ya da mübah kılması ivaz vermesini vacip kılar. Bu emrin bayramda kurban olarak, kefarete olarak veya adak olarak kurban kesmek gibi vacip ya da udhiyye⁵⁹⁵ gibi mendup olması fark etmez. Bu konuda ivaz Allah'a vacip olur. Çünkü elem vermeyi emretmek haseni gerektirir. Elem ise ancak, daha önce geçtiği gibi, elem görenin seçimi olmayan, ululukta en üstün menfaati kapsadığı zaman hasen olur.⁵⁹⁶

5. İnsanların vahşî kuşları eğiterek başka hayvanlara elem vermeleri gibi akılsızlara güç yetirmeleri ivazı vacip kılar. Çünkü yapmamaya imkânı olduğu halde ona güç yetirmek, eleme yönlendirmek ve hasen olan elemle kabih olan elem arasındaki bilecek akli vermemek teşvik etmek mesabesindedir. Bu sebeple onu bir ivaza ulaştırmamak Allah için kabihtir.⁵⁹⁷

Mutezile beşinci madde hakkında arasında ihtilaf etmiş ve dört farklı görüş ortaya çıkmıştır: Birinci görüş Ebû Ali el-Cübbâi'ye aittir. Ona göre bu maddede ivaz mutlak olarak Allah Teâlâ'nın üzerindedir. İkinci görüş yine Ebû Ali'den rivayet edilmiştir. Buna göre ivaz elem failinin üzerindedir. Üçüncü görüş Kadî Abdülcebbar'a aittir. Kâdî'ye göre hayvan elem vermesi için başkası tarafından zorlanmışsa ivaz Allah Teâlâ'ya aksi halde hayvanın kendisine aittir.⁵⁹⁸ Dördüncü ve son görüş Mutezile'den Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbar dışındakilere aittir. Buna göre beşinci maddede ne Allah Teâlâ'ya ne de hayvana ivaz vermek gerekir.⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 139a.

⁵⁹⁵ Udhiyye, aslında kurban bayramında kesilen vacip kurbanı verilen isimdir. bk. Ali Bardakoğlu, "Udhiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 436. Fakat Bâbertî burada genel kullanımın aksine udhiyyeyi vacip kurban anlamının dışında nafile kurban anlamında kullanmıştır. Araştırmalarımız udhiyyenin nadir de olsa kurban bayramlarında vacip kurbanın dışında nafile olarak kesilen kurbanlar için de kullanıldığını göstermiştir.

⁵⁹⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 139a.

⁵⁹⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 312; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 139a.

⁵⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 328.

⁵⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 312.

1.3.6.2. İvazla İlgili Hükümler

İntisâf (mazlumun zalimden hakkını alması) Allah Teâlâ'ya vaciptir. Mutezile bu konuda ittifak etmiştir. Fakat vücubiyetin aklî mi sem'î mi olduğu hususunda aralarında ihtilaf vardır. Aklen vacip olduğunu söyleyenler kulların Allah Teâlâ nazarında evlatların babalarının nazarındaki durumu gibi olduğunu söylemişlerdir. Nasıl ki o babaya evlatlarının hakkını alması ve tam olarak pay etmesi vacipse gaibin şahide kıyasıyla Allah Teâlâ'ya da kullarının haklarını gasıp kullardan almak vaciptir.⁶⁰⁰

Sem'î olduğunu iddia edenlere göre ise evlatlarının durumları hakkında tedbir almak, onları yetiştirmek babanın üzerine vaciptir. Zalimden hakları alınıp mazluma verilmesine gelince bu aklen vacip değildir. Bilakis evlatlar akıllarını geliştirip haklarını alabilmeleri için kendi haline bırakılmalıdır.⁶⁰¹

Tûsî intisâfın hem aklen hem de sem'an vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Aklen vaciptir çünkü mazlum hakkını almadığında, zulmü ortadan kaldırmaya gücü yettiği halde o mazlumu zulümden kurtarmadığı için Allah mazlumun hakkını yitirmesine sebep olur ve bu Allah için kabihtir. Sem'an vaciptir çünkü Allah Teâlâ "Allah hak ve adâletle hükmeder. Allah'tan başka taptıkları ise hiçbir hükümde bulunamazlar. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."⁶⁰² buyurmuştur.⁶⁰³

İvazla ilgili bir başka mesele de Allah Teâlâ'nın ivazı ne zaman vereceği tartışmasıdır. Allah Teâlâ'nın mazluma, gördüğü zulme denk gelen bir ivaz vermeden zalimin zulmüne devam etmesine izin verip vermeyeceği Mutezile içinde tartışılmıştır. Ebû Hâşim ve Ka'bî izin verdiği konusunda ittifak etmelerine rağmen hangi şartlarda izin verdiği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ka'bî Allah Teâlâ'nın mazlumun ivazı almadan dünyadan ayrılmasına izin vereceğini söylemiştir. Uğradığı zulme denk bir ivaz dünyada yoktur. Bu sebeple Allah Teâlâ ona hak ettiği ivazı ahirette verir ve haklarını mazluma iade eder.⁶⁰⁴

Ebu Haşim ise Allah Teâlâ'nın mazlumun ivazı almadan dünyadan ayrılmasına izin vermez. Zulmüne denk gelen bir ivaz yoktur, aksine Allah'a onu devam ettirmek

⁶⁰⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 314.

⁶⁰¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 314. İntisâfın sem'an vacip olduğunu söyleyenlerin gerekçesi olarak Hillî tarafından aktarılan bu delilin sem' ile ilgisi görünmemektedir. Hatta bunun için aklî delil diyebiliriz. Bu sebeple İsfehânî ve Bâbertî sem'i kabul edenlerin delili olarak "...haksızlığa uğratılmaksızın aralarında hak ile hüküm verilir." (Zümer, 39/69) ayetini delil olarak getirdiklerini söylemişlerdir. İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1017; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 139a.

⁶⁰² Mü'min, 40/20.

⁶⁰³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 139a.

⁶⁰⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 139a.

vaciptir. Çünkü hakkını alma vacip olmasına rağmen tefaddül vacip değildir. Vacibin mümkünle ilişkilendirilmesi ise caiz değildir.⁶⁰⁵

Şia'dan Şerif el-Murtezâ dedi ki: Onun devamı tefaddüldür. Vacibin onunla ilişkilendirilmesi caiz değildir. Bu sebeple ivazı bu durum için vacip kıldı.⁶⁰⁶ Tûsî de bu görüşü benimsemiştir.⁶⁰⁷

İvazla ilgili bir diğer konu ivazın onu hakedene nasıl verileceği meselesidir. Tûsî bu konuda şöyle söylemiştir: İvazı hak eden aynı zamanda ya cenneti ya da cehennemi hak etmiştir; yani ya mümindir ya da kâfirdir. Eğer cennet ehliyse ya ivaz kesintiye uğramadan devam eder ya da kesintiye uğrar. Kesintiye uğrayacaksa iki durum ortaya çıkar: 1. İvaz farklı vakitlere bölünerek parça parça verilir fakat kişi onun kesintiye uğradığını anlamaz ve kesintiye uğraması ona acı vermez. 2. Allah Teâlâ kesintiye uğrayan ivazdan sonra ona daima sürecek ivazın misli tefaddülde bulunur ve böylece elem görmez.⁶⁰⁸

Şayet cehennem ehliyse Allah Teâlâ açıkça hafifletmek suretiyle eleminden hak ettiği ivazı eksilterek farklı vakitlere bölüp hafiflediğini hissettirmekle onun ivazını cezasından düşürdüğü bir cüz kılar.⁶⁰⁹

İvazın vücubu hakkında ittifak halinde olan Mutezile âlimleri ivazın devam edip etmeyeceği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî devam edeceği, kesilmeyeceği yönünde görüş beyan ederken Ebû Hâşim el-Cübbâî kesileceği görüşünü tercih etmiştir. Nasîruddîn Tûsî de Ebû Hâşim'le aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶¹⁰ Tûsî görüşünü ivazın hasen oluşuyla gerekçelendirmiştir. Ona göre elem görenin onunla beraber kendi elemi seçtiği eleme ziyade olarak zait bir menfaati kapsaması sebebiyle ivazın devam etmesine gerek yoktur. Bu zait menfaatin mislinin tahakkuk etmesi mümkün olacağı için devamına sebep olmaz. İvaz kesintiye uğradığında ise devam etmesi zorunlu değildir.⁶¹¹

Ebû Ali ivazın kesilmesinin mümkün olmadığını iki gerekçeyle izah etmektedir. Birincisi gerekçede o ivazın kesilmesinin imkânsızlığını onun vücubiyetine bağlamaktadır. İvazın kesilebilir olması halinde dünyada verilmesi, ahirete bırakılmaması

⁶⁰⁵ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1017.

⁶⁰⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 315.

⁶⁰⁷ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 125.

⁶⁰⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 315.

⁶⁰⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 140b.

⁶¹⁰ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 126; İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1019.

⁶¹¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 140b.

gerekir. Çünkü vacip olanın vücubundan sonra ertelenmesi ve manilerin ortadan kalkması onun vacip oluşunu engeller. Maniden kasıt ivazın önündeki mani olan hayat kesilmesine rağmen devam etmesidir. Ebû Ali Cübbâî'nin söylemek istediği ivazın kesilmesini caiz görenlerin aynı zamanda ivazın ahirete ertelenebileceğini söylemeleri çelişkidir. Çünkü onlara göre ivazın verilmesinin önündeki mani hayat olmasına rağmen hayat sona erdikten sonra yani mani ortadan kalktıktan sonra da devam etmesini caiz görmemektedirler. Hâlbuki mani ortadan kalktıktan sonra devam etmesi gerekli hale gelmektedir.⁶¹²

Tûsî bu gerekçeye hayatın kesilmesinin ivazın devamına mani olduğunu kabul etmediğini söyleyerek cevap vermiştir. İvazın ahirete ertelenmesi bu durumun kendisinde barındırdığı gizli maslahatlar sebebiyle mümkündür. Hayatın kesilmesi bunun önünde engel değildir.⁶¹³

Ebû Ali'nin ikinci gerekçesi ivazın kesilmesi halinde devam etmesinin zorunlu olacaktır. Bunun anlamı şudur; ivazın kesilmesi halinde ivazın sahibi elem çekeceği için bu elem için tekrar bir ivaz gerekliliği ortaya çıkacak ve dolayısıyla ivazın kesilmesi devam etmesini gerekli kılacaktır.⁶¹⁴ İvazın kesilmesi elem olur. Böylece bu elem için de ivaz gerekir ve bu ivaza ulaşmak vacip olur. Kesilmediğinde ise devam etmesi gerekir. Bu ikinci ivaz kesildiğinde yine ivaz gerekir ve böylece devam eder. Kesildiğinde devam etseydi varlığı yokluğuna sebep olurdu ve bu muhaldir. O halde kesilmesi muhaldir.⁶¹⁵

Tûsî ikinci gerekçeye iki yönden cevap vermiştir. Birinci yön ivazın kesilmesinin ivaz sahibine hissettirmeden kesilmesinin imkânıdır. Çünkü ivaz sahibine ya o ivazdan çok daha menfaate sahip olduğu için ivazın ortadan kalktığı hissedilmeyecek şekilde tedrici olarak verilir ya da kendisine ivaza sahip olduğu unutturulur ve böylece elem çekmez. İkinci yön ise bu konuda tartışmanın gereksizliğidir. Çünkü ivazı kesintiye uğraması onun yeniden verilmesini gerektirdiği takdirde hem kesintiye uğramış hem de devam etmiş olmakta ve böylece tartışma sona ermektedir.⁶¹⁶

İvaz hakkındaki bir başka hüküm ivazın sahibinin kendisine verilmeden önce haber verilmesinin gerekli olmadığıdır. Sevabın aksine ivaz açısından ivaz sahibinin

⁶¹² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 316.

⁶¹³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 316.

⁶¹⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 316.

⁶¹⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140b.

⁶¹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 316.

ivaza ulaşacağına dair uyarılması, ona haber verilmesi gerekmez.⁶¹⁷ Haber verilmesi tazim ve şerefe ulaştırarak bir durumun kişi hakkında oluşacağı zaman gereklidir. Bunlara ulaştırarak olan şey ise uyarı olmadan hâsıl olmayan sevaptır. Çünkü sevap teklifin bir sonucudur. Teklif ve sonuçları hakkında bilgi vermek veya edinilmesini sağlamak ise teklifin hasen olmasının şartlarındandır ve vaciptir. İvaz ise kendisiyle lezzet alınan zait menfaattir. Bunu yapmayan kimse de onunla lezzet alabilir.

İvaz hakkında üçüncü hüküm menfaatlerinin tayin edilemediğidir. Yani bazı menfaatler ivaz olması sebebiyle tayin edilmez, bilakis ivazdan hâsıl olan menfaatlerin hepsinin azabın hilafına ivaz olarak vaki olması mümkündür.⁶¹⁸ Sevabın yeme, içme, giyinme vb. mükellefin hoşlandığı bir şey olması gerekir. Çünkü meşakatlere bunlara ulaşmak için katlanmıştır. Fakat ivazda böyle bir şey söz konusu değildir. Bilerek ve isteyerek bir tahammül yoktur.

İvaz hakkında bir başka hüküm ivazın iptalinin veya başkasına verilmesinin imkânı hakkındadır. Bu konuda Mutezile içinde ihtilaf edilmiştir. Ebu Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr ivaz vermek üzerine vacip olan kimsenin dünyada ve ahirette ivazı iptal etme ya da hakeden dışında başka birine vermesinin mümkün olmadığını söylemiştir. İvazın Allah Teâlâ'nın veya bizim üzerimize vacip olması bunu değiştirmez.⁶¹⁹ Tûsî de bu görüşü kabul etmiştir.⁶²⁰

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise kullara vacip olduğunda, ivazın düşürülmesinin mümkün olduğu görüşündedir. Zalim mazlumdan helallik istediğinde mazlum da hakkını helal ettiğinde ivaz düşer. Fakat Allah'a vacip olan ivazın düşmesi caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın bundan bir menfaati yoktur ve ivazı önce verip sonra iptal etmesi abes olacağı için imkânsızdır.⁶²¹

İvazla ilgili son hüküm Allah Teâlâ'nın üzerine ve bizim üzerimize ivazın vacip olması hakkındadır. İvaz Allah'a vacip olduğunda bütün akıl sahiplerinin rıza göstereceği sınıra kadar ulaşacak şekilde çekilen elemenden daha fazla olması gerekir.⁶²² Çünkü böyle

⁶¹⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1020; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140b. Bâbertî bu konuda Tûsî'ye bir eleştiri geldiğini ve eleştirinin içeriğinin şöyle olduğunu söylemiştir: İvaz elem görenin elemiyle beraber seçtiği büyük bir menfaattir. Elem görenlerin seçimi bu konuda farklılık göstermez. Şevkin yokluğu da bunun gibi uzaktır. Tûsî ise bu eleştiriye şöyle cevap vermiştir: Menfi olan onun farkında olması değil aksine ivaz olmasıdır. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140b.

⁶¹⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 316.

⁶¹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 316. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140a.

⁶²⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 126.

⁶²¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 316; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1021; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140a.

⁶²² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1021.

bir durumda ancak çektiği sıkıntının karşılığını yani hak ettiğini almış olur. Hâlbuki bir de imtihandan doğan ivaz vardır ve bununla beraber ivazın katlanması gerekir. İvaz bize vacip olduğunda ise ivazın vücubiyeti ivaz ve elem arasında eşit olur.⁶²³ Aksi takdirde üzerine vacip olan fazla vermekle zulme uğramış ve dolayısıyla elem çekmiş ve bu kez kendisi ivaza hak kazanmış olur.

1.3.7. Ecel

Ecel kelimcilerin üzerinde tartıştığı bahislerdendir. Maslahatlardan ve lütuflardan bahsetmek bir mükellefin belli bir vakitte ölmesinin başka bir mükellef için lütuf olması mümkündür.⁶²⁴ Buna göre ecelin bir yönüyle lütuf ve maslahat olması mümkündür. O halde ecel bahsinin lütuf ve maslahat bahislerini takip etmesi doğaldır.⁶²⁵

Her şeyin eceli tahakkuk ettiği vakittir. Her şeyin vakti de yenilediği bilinen şeyden kendisiyle beraber takdir edilendir. O şey bu vakitten önce olmaz. Yenilenen şeyin “Zeyd güneş doğduğu anda oturdu” denildiği gibi varlık olması ve “Güneş doğmadığında yeryüzü karanlığa büründü” denildiği gibi yokluk olması eşittir. Bir şey için vakit olarak kılınan, “Zeyd güneş doğduğu anda oturdu veya Zeyd oturduğu anda güneş doğdu” denildiği gibi, o şeyin kendisi için vakit olmasını mümkün kılar. Bilinir ki, hayvanların eceli Allah Teâlâ'nın onlarında bulunan hayatın yok olacağı vakitleri bilmesidir.⁶²⁶

Ecelle ilgili bir diğer mesele maktulün yani kasten veya kazara öldürülen bir kimsenin durumudur. Bu meselede İslam mezhepleri arasında ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnet biri tarafından öldürülen bir kimsenin öldürülmeseydi de yine bir şekilde öleceğini söylemiştir. Çünkü onun eceli belli bir vakittedir. Allah Teâlâ ayet-i kerimede “Ecelleri geldiğinde ne bir saat ertelenirler ne de öne alınırlar.”⁶²⁷ buyurmuştur. Mutezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da bu görüşü benimsemiştir.⁶²⁸ Bağdat Mutezilesinden bazıları

⁶²³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140a. Bâbertî bu meselenin sonunda genel bir eleştiride bulunmuş ve şöyle demiştir: “Bunların hepsi gördüğün gibi fasit kaideler üzerine mebnidir ve Allah, bunların kendisine vacip olmasından yüce ve münezzehtir.”

⁶²⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 318.

⁶²⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140a.

⁶²⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 318, 319; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140a.

⁶²⁷ Arâf, 7/34; Nahl, 16/61; Yûnus, 10/49.

⁶²⁸ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye li't-tıbbâti ve'n-neşri, 1990), 1: 322; Metin Yurdagür, “Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 331.

kesinlikle yaşayacağını iddia etmişlerdir.⁶²⁹ Mutezilenin bir kısmı da yaşamasının veya ölmesinin caiz olduğunu ileri sürmüştür.⁶³⁰

Tûsî maktulün öldürülmediği takdirde yaşamasının veya ölmesinin caiz olduğunu söyleyenlerin görüşünü kabul etmiştir.⁶³¹ Tûsî'ye göre maktulün ölümünde sadece Allah Teâlâ'nın değil katilin de etkisi vardır. Bu nedenle Allah Teâlâ takdirine bağlı olarak yaşaması ve ölmesi muhtemeldir. Yani öldürülmediği takdirde yaşamaya devam etmesi veya ölmesi ihtimal dâhilindedir.⁶³²

Ecelle ilgili son mesele bir mükellefin ecelinin bir başka mükellef için lütuf olup olmayacağıdır. Tûsî'ye göre bu mümkündür. Mükellefin kendisi için ise lütuf olamaz. Çünkü ecelle birlikte teklif sona erer. Teklifin sona ermesiyle birlikte de mükellef artık mükellef değildir ve lütfu hakedemez.⁶³³

1.3.8. Rızık

İnsanlar rızık nelerden ibaret olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. Bu ihtilaf iki açıdan incelenir: Birincisi haramın rızık olup olmadığı, ikincisi ise rızık sadece yiyeceklerden ibaret olup olmadığıdır.

Ehl-i Sünnet helal veya haram olsun her şeyin rızık olduğu kanaatindedir. Çünkü aksi takdirde hayatı boyunca haram şeylerden istifade eden bir kimseye Allah Teâlâ'dan başkasının rızık verdiği sonucu ortaya çıkar. Bu durum bütün canlıların rızığının Allah Teâlâ tarafından verildiğini beyan eden ayet-i kerimelerle bağdaşmaz.⁶³⁴ Mutezile nezdinde ise haram rızık değildir. Allah Teâlâ "...rızık olarak size verdiklerimizden infak edin."⁶³⁵ buyurmuştur. Onlara göre Allah Teâlâ haram olan şeylerden infak edilmesini emretmez.⁶³⁶

Tûsî bu meselede Ehl-i Sünnetin görüşüne yakın bir noktada durmaktadır. Zira o rızık kendisiyle faydalanılması mümkün olan ve bu faydalanmayı hiç kimsenin

⁶²⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 319.

⁶³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 322.

⁶³¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 126.

⁶³² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 140a. Bâbertî burada bir eleştiri yöneltmiştir. Eleştiriye göre bu görüş Allah Teâlâ'nın "Ecelleri geldiğinde ne bir saat ertelenirler ne de öne alınır" (Araf/34, Nahl/61, Yunus/49) buyruğunun hilafıdır. Çünkü ölürse maktulün hayatının sona ereceğini Allah bilmektedir. Yaşarsa Allah Teâlâ'nın bunu bilmediği anlamına gelir. Ölmesi eceliyle ölmesini zorunlu kılar. Çünkü ecel, Allah Teâlâ'nın ondaki hayatın sona erdiğini bildiği vakittir.

⁶³³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1022.

⁶³⁴ Şerafettin Gölçük, "Rızık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 73.

⁶³⁵ Münâfikûn, 63/10.

⁶³⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 320.

engelleyemediği şey olarak tanımlamıştır.⁶³⁷ Böyle bir tanımlamadan rızık verenin Allah Teâlâ olduğu, herkesin rızıkının belli olduğu ve helal veya haram olsun kişinin kullanımında olan her şeyin onun rızık olduğu sonucu çıkmaktadır.

İkinci açıdan ise rızıkın yiyeceklerden ibaret olduğu tartışması vardır. Bazıları rızık Allah Teâlâ'nın "Kendilerini rızıklandırdıklarımızdan infak ederler."⁶³⁸ ayet-i kerimesine dayanarak mülkten ibaret saymıştır. Buna göre insanların başkasının rızıkını yemesi mümkün olur.⁶³⁹ Bazıları ise rızık Allah Teâlâ'nın "Yeryüzünde hiçbir canlı veya hayvan yoktur ki rızık Allah'a ait olmasın."⁶⁴⁰ (Hud/6) ayet-i kerimesine dayanarak rızık gıdadan ibaret saymıştır. Ayet-i celilede rızık kelimesiyle kastedilen yiyeceklerdir. Çünkü hayvanlar bir şeye sahip olamazlar. Buna göre bir kimse başkasının rızıkını yiyemez. Zira şahsa özel takdir edilen rızık başkasına zimmetine geçmesi mümkün değildir. Bu manaya göre rızık olarak helal ve haram arasında fark yoktur.⁶⁴¹

Tûsî bu konuda şöyle demiştir: Canlıların yemeği, yemeğe malik olan o canlıyı men edebileceği için, o canlı onu çiğneyip yutmadan önce onun rızık olmaz. Gasıbın gasp ettiği yemeği yemek suretiyle bitirmesi o yemeği onun rızık yapmaz. Çünkü Allah Teâlâ gasıbı çiğneyip yuttuktan sonra o yemekle faydalanmaktan men etmiştir. Zira onun bu davranışı yasaklanmıştır.

Eş'ariler'e göre rızık mahlûktur ve Allah Teâlâ'dan başka yaratıcı yoktur. Dolayısıyla O'ndan başka rızık veren yoktur. Fakat O'nun için zorunluluk tasavvur edilemeyeceğinden bir kimseye rızık vermesi zorunlu değildir. O'nun rızık vermesi fazlı, vermemesi adaletidir.⁶⁴²

Mu'tezile'ye göre haram Allah Teâlâ'nın verdiği rızık değildir. Fakat mübaha gelince; kulun çaba ve yorulmayla bir şey elde ettiğinde, Allah Teâlâ'nın dahil olmaksızın, kendisinin rızık vericisi olur. Çünkü kulun fiilleri kendine izafe edilir. Çalışma ve emek olmadan elde ederse o rızık Allah Teâlâ'dandır ve Allah Teâlâ onu bununla rızıklandırmış olur.⁶⁴³

⁶³⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 320; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1023.

⁶³⁸ Bakara, 2/2.

⁶³⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 141b.

⁶⁴⁰ Hûd, 11/6.

⁶⁴¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 141b.

⁶⁴² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 141b.

⁶⁴³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 141b.

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVET VE İMAMET

2.1. NÜBÜVVET

2.1.1. Nebinin Tanımı

Ne-be-e kelimesi sözlükte haber vermek anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ Nebe suresinin ikinci ayetinde kelimeyi haber manasında vermiştir.⁶⁴⁴ Nebi kelimesi de bu kökten türemiş ve haber veren anlamına gelmektedir.⁶⁴⁵ İstilahta ise “melek vasıtasıyla, kalbine ilham olunarak ya da salih rüyaıyla vahiy alan kimse” olarak tanımlanmıştır.⁶⁴⁶

Tûsî *Tecrid*'de nübüvvetin ve nebinin tanımını yapmamıştır. Hillî de şerhinde bir tanım vermez. Şarihler arasında İsfehânî nebinin tanımını yapmış ve hatta birkaç farklı tanım da rivayet etmiştir. Ali Kuşçu da tanım ve rivayetleri ondan olduğu gibi iktibas etmiştir.⁶⁴⁷ İsfehânî “nebinin” nübüvvet kelimesinden türediğini ve “yükselen” anlamına geldiğini söylemiş, ayrıca “yol gösteren” ve “haber” veren manalarına geldiğini söyleyenlerin olduğunu da rivayet etmiştir.⁶⁴⁸ İstilahtaki tanımına gelince İslam filozofları ve Eş'arîler'in tanımları olarak iki farklı tanım vermiştir. Filozoflara göre nebi üç ayırt edici özelliğe sahip kimsedir. Bu üç ayırt edici özellik şunlardır:

1. Gaiplere muttali olmasıdır. Çünkü nefsinin cevheri saftır, yüce ilkelere çabucak vasıl olur ve daha önce bu konuda kendisine öğretilen bir şey olmadığı gibi çaba da sarf etmemiştir.

2. Unsûrî heyulanın ona itaat etmesidir.

3. Mütehayyile suretinde Allah Teâlâ'nın meleklerini görmesi ve Allah Teâlâ'nın kelamını vahiy olarak işitmesidir.⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ “Üzerinde ihtilaf ettikleri büyük haber (nebei'l-azîm) hakkında soru sorup duruyorlar.” Nebe, 78/1.

⁶⁴⁵ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, thk: Abdullah Ali Kebir-Muhammed Ahmed Hasebullah (Y.y.: Y.e.y., t.y.), 6: 4316.

⁶⁴⁶ Cürcânî, *Tarifât*, 215.

⁶⁴⁷ Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 178a.

⁶⁴⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1027.

⁶⁴⁹ Bu özellikler Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kabul ettiği özelliklerdir. Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ -İlâhiyyât-*, thk: Saîd Zâid (Kahire: Mektebetü semmâhat, 2012), 435, 436; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2: 656, 657; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1028; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları* (İstanbul: Kitabevi, 1995), 85; Ahmet Erkol, “Seyfüddîn Âmidî'ye Göre Nübüvvetin İspatı” (Yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, 1998), 70.

Bâbertî filozofların nübüvvet tanımı hakkında şöyle demiştir: “İlahiyyatın/aşkın bilgilerin burhanî olduğunu iddia edenlere (filozoflara) göre nübüvvetin “mucizelerle kaim olan hikmet” olarak tanımlanması mümkündür. Nebi, bu hikmetin kendisiyle kaim olduğu kişidir. Hikmetle kastedilen nefsin istidadına göre ameli kemâlat ile ve marifet ve tevhit açısından bir ilaha nispet edilen aşkın bilgilerle süslenmesidir.”⁶⁵⁰

Eş’arîler nübüvvetin Allah Teâlâ tarafından verildiğini ve kuluna bir nimet olduğunu söylemişlerdir. Nübüvvet onlara göre Allah Teâlâ’nın seçtiği kuluna “erselnâke ve beasnâke, febelliğ annâ (seni seçtik ve gönderdik, bizden olanı tebliğ et)” demesidir.⁶⁵¹

2.1.2. Nübüvvetin Hükümleri

2.1.2.1. Bisetin (Peygamber Göndermenin) Hasen Olması

İnsanlar bisetin hasen olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Müslümanların tamamı, kelamcılar ve İslam filozofları bisetin hasen olduğu hususunda ittifak etmiştir.

Filozofların kabul ettiği bu özelliklerin hepsine itiraz edilmiştir. İtirazlar şöyledir:

- Eğer nebilerin daha önceden bütün gaybi bilgilere muttali olduğunu kastediyorlarsa ittifakla bu nübüvvet için şart değildir. Gaybi bilgilerden bazısına muttali olduğunu kastediyorlarsa bir nebiden önce diğeri geldiği için bilgiler o nebiye has değildir. Bilgilerden bazısına muttali olmak kesb, öğrenme ve daha azı olmaksızın uyuyan herhangi bir kimse için de geçerlidir. Daha önce geçtiği üzere, beşeri nefisler tek tiptir. Bu bilgilerden bazılarını muttali oldukları hususunda ihtilaf yoktur. Aksine bazılarının sahip olduğuna başkalarının sahip olması mümkündür. Nebiye has bir durum değildir.
- Anasır âleminin maddeleri evliyalara da itaat eder. Dolayısıyla nebiye has değildir.
- Melekleri inkâr ettikleri halde nebilerin onları gördüklerini söylemeleri çelişmektedir. Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 2: 658, 659; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1028, 1029; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 141a.

İsfehânî ve Bâbertî bu itirazlara şöyle cevap vermişlerdir:

- Gaybi bilgilerden bazısına muttali olmakla kastettikleri kesb olmaksızın âdetin kendisiyle devam etmemesidir. Bunun nebiye has olduğunda şüphe yoktur. Beşeri nefisler tek tiptir sözüyle de nefislerin gaybi bilgilere muttali olma hususundaki ihtilafın zati olmadığını kastederler. Aksine bu söz mizaçların farklılığından ortaya çıkan farklı istidatlara racidir.
- Anasır âleminin maddelerinin evliyalara itaat etmesi nebiye itaat etmekle ve onun şeriatını o olmadan devam ettirmekle şartlandırılmıştır.
- Onlar mücerret cevherlerin görülmesi bile hayal edilebileceğini ve tamamının olmasa bile çoğunun nebiye has olmasının muhal olmadığını söylerler. İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1029, 1030; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 141a.

⁶⁵⁰ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 141a.

⁶⁵¹ Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî es-Sa’lebî, *Ğâyetü’l-merâm fî ilmi’l-ikelâm* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004), 274; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1030; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 141a; Ali Mebrûk, *en-Nübüvvetü min ilmi’l-akâid ilâ felsefeti’t-târîh* (Beyrut: Dâru’t-tenvîr li’t-tabâati ve’n-neşri ve’t-tevzi’, 1993), 18. Bâbertî Eş’arîler’in bu görüşüne itiraz etmiştir. Ona göre Eş’arîler’in bu görüşü Allah Teâlâ’nın sözünün nebi ile kaim olması anlamına gelmektedir. Hâlbuki nebi ile kaim olan nübüvvetir. Allah Teâlâ’nın sözü Kendisiyle kaimdir, başka bir yere hamledilemez. Fakat O’nun sözünün “gönderme” anlamıyla biset için tarif olması mümkündür. Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 141a.

Hint felsefecilerinden bir grup olan Berâhime⁶⁵² ise bisetin gereksiz ve dolayısıyla kabih olduğunu iddia etmiştir.⁶⁵³

Bisetin hasen olduğunu kabul edenler arasında da ihtilaf vardır. Eş'arîler'e göre biset Allah Teâlâ'nın fiili olduğu için hasen olurken Mutezile, filozoflar ve Mâtürîdîler'e göre ise kendisinde bir takım faydaları barındırdığı ve mefset bulundurmadığı için hasendir. Tûsî bu duruma "...gibi faydaları kapsadığı için hasendir"⁶⁵⁴ işaret etmiştir.

Bisetin barındırdığı faydalardan ötürü hasen olduğunu savunanlar bu faydaları şöyle saymaktadır:

1. Allah Teâlâ'nın birliği gibi aklın delil getirdiği konularda naklin onu desteklenmesi ve tekit etmesidir. Böylece mükellefin bahane getirmesinin önüne geçilmiştir. Allah Teâlâ bu durumla ilgili ayet-i kerimede "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın."⁶⁵⁵ buyurmuştur.⁶⁵⁶

2. Akıl Allah Teâlâ'nın sıfatları, şer'î hükümler ve semiyât konuları gibi delil getiremediği meselelerde nakilden istifade eder.⁶⁵⁷

3. Biset, mükellefte hâsıl olan korkuyu izale eder. Çünkü mükellef taatle veya taatin terkiyle meşgul olduğu için korku duyar. Taatten korku duyması izni olmaksızın başkasının mülkünde tasarrufta bulunması sebebiyledir. Taatle meşgul olmadığı zaman da onu terk ettiği için azap duyacağından korkar. Biset iki durumdan dolayı oluşan korkuyu izale eder.⁶⁵⁸

4. Akıl hasen mi kabih olduğu konusunda hüküm veremediğinde nakilden istifade eder.⁶⁵⁹ Şer'e göre yaşlı ve çirkin hür bir kadına bakmak hasen, kendisine ait olmayan güzel bir cariye yüzüne bakmak kabihtir. Akıl ise tersini söyler.⁶⁶⁰

⁶⁵² Hintliler, Berâhime, ruhanîler (ashâbü'r-rûhâniyyât), yıldızlara tapanlar (abedetü'l-kevâkib), putlara tapanlar (abedetü'l-esnâm) ve hukemâ grupları olmak üzere dinî bakımdan beş gruba ayrılmıştır. Bunlardan Berâhime tenâsühe inananlar ve filozoflardır. Nübüvveti inkâr etmişlerdir. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 332, 333.

⁶⁵³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 323; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1030.

⁶⁵⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 129.

⁶⁵⁵ Nisâ, 4/165.

⁶⁵⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1031.

⁶⁵⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 324; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1031.

⁶⁵⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 324; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1031. Bâbertî bu faydanın ayrı bir madde olarak zikredilmesini doğru bulmaz. Çünkü akıl bu konuda hüküm verebilir. Dolayısıyla naklin akli desteklemesi sebebiyle bu maddenin birinci maddeye eklenmesi gerekmektedir. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 142b.

⁶⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 223.

⁶⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 142b. İsfehânî burada bir hata yapmış ve hür ve çirkin kadına bakmanın aklen hasen, güzel bir cariye bakmanın ise aklen kabih olduğunu söylemiştir. İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1031, 1032. Hâlbuki bunun aklen değil şeran olduğu açıktır. Bâbertî ise bu faydanın da aklın destek aldığı

5. Aklın içinde ciddi riskler barındırdığı halde ömürlerin yetmeyeceği kadar uzun zaman geçtikten sonra faydasını ve zararını öğrenilebileceği gıdalardan ve ilaçlardan istifade edilmesini sağlar. Biset bunların kullanımını, faydasını ve zararını emek harcanmasına ve riske girilmesine gerek bırakmadan öğretir.⁶⁶¹

6. İnsan türünü muhafaza eder. Bir şarının farz kıldığı şer' sebebiyle diğer insanlarla yardımlaşma ve iletişime ihtiyaç duyar. İnsanların hayatlarını idame ettirebilmeleri ve mükellefiyetten doğan sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için yardımlaşmaya ihtiyaçları vardır. Biset bu yardımlaşmanın nasıl yapılacağını öğretir.⁶⁶²

7. Biset insan türünün karakterinin olgunlaştırır. Şahısların istidatları öğrenim ve ahlak konusunda çeşitlilik arz eder. Kamil insan nadir bulunur. Nebi her şahsı istidadına göre o şahıs için mümkün olan kemalât seviyesine ulaştırarak olgunlaştırır.⁶⁶³

8. Nebi, insanlara gıda, içecek, elbise ve mesken yapımında kullanılacak aletleri öğretir. Bunların üretimi gerçekten zordur fakat bisetle kolaylaşır. İnsanların uzun yıllarını alacak olan bu tür şeylerin keşfi bisetle birlikte kısa zamanda yapılmış olur.⁶⁶⁴

9. Biset insanlara ahlak ve siyaseti öğretir. İnsanların geçimi ahlak ve siyasete, ahlak ve siyasetin oluşması ise öğrenilmelerine bağlıdır. Bunların öğrenilmeleri aklen zaruri olmadığı için akıl haklarında hüküm veremez. Dolayısıyla bunlar bisetle ortaya çıkar.⁶⁶⁵

10. Biset itaate rağbet ettirerek itaat için verilecek sevaptan ve masiyeti engelleyerek masiyet için verilecek cezadan haber verir. Bunlarla ilgili haberler bisete dayanır. Çünkü akıl bu konuda yetersiz kalır.⁶⁶⁶

On madde halinde sayılan bisetin bu faydaları onun hasen olduğu konusunda Mutezile, filozoflar ve Mâtürîdîler'in üzerinde kısmen de olsa ittifak ettiği faydalardır.

Berâhime bisetin nefyedilmesine dair şöyle delil getirmiştir: Peygamberin getirdikleri/bildirdikleri ya akla uygundur ya da akla muhaliftir. Akla uygunsa zaten akılla

konular arasında olduğunu ve birinci maddeye eklenmesi gerektiğini söyleyerek yine itiraz etmiştir. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142b.

⁶⁶¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 324; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1032; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142b. Bâbertî bu faydaya "nebinin hakikatleri yani akli meseleleri değil şeriatları beyan için gönderildiği" şeklinde bir itiraz geldiğini söylemiştir. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142b. Fakat bu itiraz yerinde değildir. Çünkü peygamberler sadece dini meselelerde değil dünyevi meselelerde de söz söylemişlerdir. Hadis literatürü bu tür hadislerin örnekleriyle doludur.

⁶⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 225, 226.

⁶⁶³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1032; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142b.

⁶⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 225; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1032; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142b.

⁶⁶⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1032; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142b.

⁶⁶⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 325; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1032.

bilinebilecek bu şeyler için peygambere ihtiyaç yoktur; dolayısıyla yukarıda sayılan ve daha başka faydaların hiçbirine sahip de değildir. Eğer akla muhalifse peygamber olduğunu iddia eden kişinin sözlerini reddetmek zorunludur.⁶⁶⁷

Berâhime'nin iddialarının geçersizliği hemen her kelamcı tarafından savunulmuş ve eserinde yer verilmiştir. Peygamberin gerekliliği ortadadır. Yukarı da belirtildiği üzere aklın hakkında bilgi sahibi olmadığı, bir sonuca ulaşamadığı ve yetersiz kaldığı pek çok mesele vardır. Nakil böyle meselelerde akla bilmediklerini bildirir. Aklın bir sonuca ulaştığı konularda ise ulaştığı konularda ise nakil akli mucize gibi araçlarla aklın ulaşmayacağı seviyede destekleyerek tekit eder. Yanlış sonuca vardığı konularda düzeltir. Bazı konuları hatırlatır.⁶⁶⁸

2.1.2.2. Bisetin Vücubiyeti

Bisetin hasen olduğu ispatlandıktan sonra bisetin hasen olduğunu kabul edenler arasındaki bir diğer ihtilaf olan bisetin vacip olup olmadığı hakkındadır. İhtilafın tarafları bisetin vacip olduğunu kabul eden Mutezile ve Mâtürîdîler ile vacip olduğunu kabul etmeyen Eş'arîlerdir. Eş'arîler daha önce değinildiği üzere Allah Teâlâ'ya hiçbir şeyin vacip olamayacağını savundukları için bisetin de vacip olmadığını söylemişlerdir.

Vacip olduğunu kabul edenlerden de Mutezile bisetin lütuf olduğunu ve lütfun da Allah Teâlâ'ya vacip olduğunu söyleyerek bisetin bizatihi vacip olduğunu iddia etmiştir. Mutezile'ye göre insan şer'i teklife vakıf olduğunda aklın vacip kıldığı fillere yaklaşır, yasakladıklarından da uzaklaşır, bu zaruridir. Teklife vakıf olmak bisete vakıf olmayı gerektirir. Çünkü biset lütfu barındırır.⁶⁶⁹

Mâtürîdîler ise bisetin zorunluluğunun birinin zorunlu kılması veya bisetin bizatihi zorunlu olması sebebiyle değil kadîm hikmetin gerektirdiklerinden olması sebebiyle olduğunu ileri sürmüşlerdir. Allah Teâlâ'nın, hikmetinin gerektirdiklerini yapmaması imkânsızdır. Bu şöyle demek gibidir: Allah'ın kendi varlığını bilmesi muhal olmayanın tahakkuk etmesidir. Böylece O'nun varlığı birinin vacip kılmasıyla değil varlığının muhal olmayan tahakkukuyla vacip olur.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 325.

⁶⁶⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 325.

⁶⁶⁹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1034.

⁶⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 225; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 178; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 142a.

2.1.2.3. İsmet (Peygamberin Masum Olması)

İsmet konusu nübüvvetin İslam mezhepleri içinde en çok tartışılan meselelerindedir. Öncelikle âlimler ismetin tarifinde ihtilafa düşmüşlerdir. Eş'arîler'den bazıları ismeti itaate dair kudret olarak tanımlamış ve süreklilik arz eden ibadetlerin tamamının bu kudrete dayandırılması gerektiğini söylemişlerdir.

Eş'arîler'den bazıları ise ismeti kişinin nefsinde veya bedeninde bulunan ve günahların kendisinden uzak durmasını sağlayan bir özellik olarak tanımlamıştır. Filozoflar da ismetin bulunduğu masiyeti ortaya çıkarmayan özellik olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.⁶⁷¹ Peygamberler her an vahiyle iç içe oldukları için onlarda bu özellik daha güçlüdür. Fakat Kâdî Beydâvî *Tavâli*'de bu görüşün doğru olmadığını belirtmiş ve şöyle demiştir: “Bu görüş “İsmet nefsî bir özellikten dolayı olsaydı peygamber ismeti sebebiyle methi hak etmezdi. Ayrıca bu nefsî özellik emir ve nehiyle yapılan teklifi de imkânsız kılar ve teklife muhalif yapardı” denilerek reddedilir. Çünkü Allah Teâlâ “*Eğer seni sabit kılmamış olsaydık az kalsın onlara meyledecektin*”⁶⁷² buyurmuştur.”⁶⁷³ Peygamberler beşeri özellikleri taşırlar ve teklife muhataptırlar. Onlardaki ismet nefsî bir özellik değil Allah Teâlâ'nın dini muhafaza için onları temiz tutmasından ibarettir. Allah Teâlâ'nın koruması olmasaydı ayet-i kerimenin de belirttiği üzere günaha ve hataya düşmeleri mümkündür.

Bâbertî Kâdî Beydâvî'nin bu görüşün batıl olduğunu söylemesine itiraz etmiştir. Ona göre tarifin butlanına kıyas edilerek reddedilmesi veya delillendirilmesi doğru değildir. Aksine onun butlanı reddin yokluğuyla ispatlanır veya reddin varlığıyla reddedilir. Allah Teâlâ'nın “*Seni sabit kılmamış olsaydık...*” ayet-i kerimesinin anlamı şudur: Eğer sende günahlardan uzaklaştıran bir özellik yaratmamış olsaydık insan olmanın gereği olarak onlara meyledecektin. Çünkü yaratılışa onların benzerisin. Fakat biz seni diğer insanların yaratılışına nazaran ziyade bir özellikle nimetlendirdik.⁶⁷⁴ Bâbertî ismetin Allah Teâlâ'nın peygamberde bir özellik yaratmasıyla sağlanmasını teklife mugayir görmemektedir.

⁶⁷¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 142a.

⁶⁷² İsrâ, 17/74.

⁶⁷³ Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr*, 228; İsfehânî, *Metâliu'l-enzâr*, 212.

⁶⁷⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 142a.

Mutezile ismetin kişinin gücü yetmesine rağmen kendisiyle bulunduğu için itaati terk etmesine ve masiyeti işlemesine sebep olacak şeyi engelleyen bir lütuf olduğunu iddia etmiştir.⁶⁷⁵

İsmetin neleri kapsadığına dair de ekoller arasında ihtilaf vardır. Bu hususta Mutezile, Eş'arîler, Mâtürîdîler ve İmâmiye ihtilaf etmiştir. Eş'arîler ve Mutezile peygamberlerin günah işleyebileceğini iddia ederken, Mâtürîdîler ve İmâmîler günah işlemeyeceğini söylemişlerdir.⁶⁷⁶ Buna rağmen Hâricîler'den Fudayliye hariç bütün Müslümanlar peygamberlerin hiçbir zaman küfrü gerektiren günahlar işlemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Fudayliye'ye göre peygamberlerden günah sadır olması mümkündür. Bütün günahlar ise küfürdür. Dolayısıyla peygamberlerden küfür sadır olması mümkündür.⁶⁷⁷

İsfehânî ve Bâbertî bazılarının peygamberlerin takiyye yoluyla yani zulümden emin olamadığı zamanlarda imanını gizlemek için günah işlemesinin caiz olduğunu söylediklerini aktarmıştır.⁶⁷⁸ Taftâzânî bu grubun Şia olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁹ Râzî ise Râfîzîler'in bu görüşü benimsediğini zikretmiştir.⁶⁸⁰ Şia'nın ise peygamberlerin hiçbir şekilde günah işlemeyeceği fikrinde olduğunu söylemiştir.⁶⁸¹ Fakat İbn Bâbeveyh, Şeyh Müfid, Tûsî, Hillî gibi Şia'nın önde gelen âlimlerine baktığımızda bunun doğru olmadığını görüyoruz. Onlara göre peygamberlerin günah işlemeleri caiz değildir. Tûsî'nin *Tecrid*'de söylediği "...sözleriyle ve fiilleriyle güvenin hâsıl olması için..." sözü onun peygamberlerin kebâir (büyük günah) olsun sağâir (küçük günah) olsun hiçbir şekilde günah işlemesinin mümkün olmadığına işaret eder.⁶⁸² Nitekim İsfehânî de bunu doğrulamakta bisseten önce veya sonra, büyük veya küçük, kasten veya sehven olsun

⁶⁷⁵ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 369; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1035.

⁶⁷⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtül'-Kur'an*, thk: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8: 334; Ebû Cafer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İtikâdât*, thk: İsmâ Abdüsseyd (Kum: el-Mütemiru'l-âlimî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1995), 96.

⁶⁷⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'z-zeyniyye, 1986), 39; Mustafa Şen, "Peygamberlerin İsmet Sıfatının Kur'an Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2018): 388. Şehristânî ve Cürçânî aynı iddiaları Hâricîler'den Ezârîka fırkası hakkında dile getirmiştir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 154; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 490. Şemseddîn Semerkândî peygamberlerin küfure imkânı olduğunu söyleyen fırkaların Fudayliyye ve Ezârîka olduğunu söyleyerek ikisini de zikretmiştir. Şemseddî Semerkândî, *Sahâifü'l-ilâhiyye*, 240.

⁶⁷⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1035; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142a.

⁶⁷⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3: 310.

⁶⁸⁰ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 39.

⁶⁸¹ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 40.

⁶⁸² İbn Bâbeveyh, *el-İtikâdât*, 96; Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 129; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 326; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 142a.

Şia'nın peygamberlerin hiçbir şekilde günah işlemeyeceği kanaatindedir.⁶⁸³ Bu iddia belki Şia'dan küçük bir hakkında doğru olabilir fakat kanıtlanmaya muhtaçtır.

Peygamberin günah işleyebileceğini iddia eden Mutezile bisseten itibaren bir peygamberin büyük günah işlemesinin mümkün olmadığını söyler. Ancak küçük günah işlemesi mümkündür. Mutezile'den bazıları küçük günahları hata yoluyla olduğunu söylemiştir. Bazıları ise küçük günahların tevîl edilmesi gerektiği kanaatindedir.⁶⁸⁴ Eş'arîler de peygamberin bisseten önce büyük günah işleyebileceğini bisseten sonra ise küçük günahlar işlemesinin caiz olduğu söylemiştir.⁶⁸⁵

Tûsî bir Şii olarak peygamberlerin masum olduğu görüşünü benimsemiş bu görüşünü şu üç gerekçeye dayandırmıştır:

1. Nebilerin mutlaka masum olması gerekir. Çünkü onların sözlerine ve fiillerine güven duyulması bissetin amacının ortaya çıkmasını sağlar. Bissetin amacı ise halkın peygamberin emir ve nehiyelerine tabi olmasıdır.⁶⁸⁶ Peygamberlerden günah sadır olduğunda halkın da onu taklit günah işlemesi ve böylece peygamberin emir ve yasaklarına uymaması mümkündür.

2. İkinci olarak halkın peygambere tabi olması gerekmektedir. Fakat peygamber günah işlediğinde ve halk ona tabi olduğunda bisseten umulan fayda ortaya çıkmaz. Peygambere uymamak ise zaten başlı başına masiyettir.⁶⁸⁷ Dolayısıyla bisset hem varlığı hem de yokluğu kabih olur ki bu imkânsızdır.

3. Peygamber günah işlediği takdirde münkerin nehyedilmesi düsturu gereği onu inkâr etmek zorunlu olur. Peygamberi inkâr etmek ise onu incitir. Peygamberi incitmek bizatihi haramdır çünkü Allah Teâlâ ayet-i kerimede "*Allah ve resulünü incitenlere Allah dünya ve ahirette lanet etmiştir*"⁶⁸⁸ buyurmuştur.⁶⁸⁹

İsfehânî bu gerekçelerden ilk ikisine, Bâbertî ise üçüncüsüne itiraz etmiştir. İsfehânî'ye göre ilk iki gerekçe peygambere itaatin zorunluluğu üzerine temellendirilmiştir. Hâlbuki peygambere itaat bisseten sonra vaciptir. Buna göre gerekçeler peygamberin bisseten önce günah işlemesinin imkânını ortadan kaldırmamaktadır. Bisseten sonra da peygambere has olanlar, mübahlar ve mendublar

⁶⁸³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1036.

⁶⁸⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 326; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 461.

⁶⁸⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1037.

⁶⁸⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 326; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1036.

⁶⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 143b.

⁶⁸⁸ Ahzâb, 33/57.

⁶⁸⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 326; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1036; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 143b.

hususunda tabi olmak vacip değildir. O halde peygamberlerden sehven sadır olan masiyetlere nispetle onlardan sehven sadır olanı nehyetmek mümkündür.⁶⁹⁰

Bâbertî'ye göre ise üçüncü gerekçe problemlidir. Çünkü bu delil şariatların üzerinde ittifak ettiklerinden olan kötülükten nehyetmek ilkesine dayanmaktadır. Allah Teâlâ'nın “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder kötülükten nehyedersiniz ve Allah Teâlâ'ya iman edersiniz.”⁶⁹¹ buyruğu gereğince kötülükten nehyetmeyi bu ümmet için tahsis etmiştir. Fakat günah işleyenin incitilmesinin haram olmasının bu ayet-i kerimeye dayandırılması doğru değildir. Çünkü bu ayet-i kerimede günah işlemeye ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Kaldı ki Allah Teâlâ'nın “Allah Teâlâ'yu ve resulünü incitenler...” buyruğunda Allah Teâlâ'nın resulü ile kastedilen Hz. Muhammed'dir (s.a.v.) ve onun günah işleyenlerden olması mümkün değildir. Onun incitilmesi bu sebeple haramdır.⁶⁹²

İsfehânî Hz. Musa (a.s.) örneğinde⁶⁹³ olduğu gibi bisetten önce ister sehven ister kasten olsun peygamberlerden masiyet sadır olmasının mümkün olduğunu söylemiştir. Fakat böyle bir şeyin nadirattan olduğunu ilave etmiştir.⁶⁹⁴ Bâbertî de onun bu görüşü Mâtürîdîler'den aldığını iddia etmiştir.⁶⁹⁵ İsfehânî bisetten sonra peygamberlerden büyük günah sadır olmasının imkânsız olduğunu söylerken küçük günah sadır olmasını mümkün görmüştür.⁶⁹⁶ Fakat Bâbertî bisetten sonra peygamberlerden hata ile olan dışında nefsin bayalığına delalet eden küçük günahların sadır olmasının caiz olmadığı söyleyerek İsfehânî'ye itiraz etmiştir.

2.1.2.4. Peygamberlerin Özellikleri

Peygamberlerin masum olmalarının yanı sıra verilen görevi tam olarak yerine getirebilmeleri için bazı özelliklere de sahip olmaları gerekir. Bu özellikler şunlardır:

1. Aklın, zekânın ve basiretin olgunlaşması ve düşüncenin gelişmesidir. Peygamberin aklının kemal derecesine ulaşması, zekâ seviyesinin üst düzey olması gerekmektedir. Aksi halde insanlar onun emir ve nehiyelerine tabi olmaya rağbet

⁶⁹⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1037.

⁶⁹¹ Âli İmrân, 33/110.

⁶⁹² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 143b.

⁶⁹³ Bâbertî her ne kadar bunun Mâtürîdîler'in görüşü olduğunu söylese de Mâtürîdîler Hz. Âdem'in (a.s.) ve Hz. Musa'nın (a.s.) yaptıklarının masiyet değil hata olduğunu söylemişlerdir. Masiyet açıkça emre isyan etmektir. Hâlbuki her iki peygamber de emre isyan etmemiş sadece hata etmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ku'rân*, 5: 315.

⁶⁹⁴ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1037.

⁶⁹⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 143b.

⁶⁹⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1037.

etmezler.⁶⁹⁷ Dinî meselelerin ve din dilinin genellikle soyut ve zor olduğu âşikârdır. Peygamberlerin kendilerine vahy edileni anlamaları ve başkalarına gerektiğinde daha somut ve anlaşılır şekilde aktarabilmeleri belli bir incelik ve zekâyı yani fetaneti gerektirmektedir.⁶⁹⁸

2. Emrettiğinin ve nehyettiğinin yüzüne çarpılmaması için hatasız olmasıdır. Bu ismetle ilgilidir. Hata yapmaları halinde emrettiklerine ve nehyettiklerine kendileri uyamadığı halde insanları uymaya davet ettikleri için insanlar tarafından ayıplanırlar.⁶⁹⁹

3. Peygambere tabi olanların ondan nefret etmemesi için ana ve babalarının ahlaksızlıktan münezzehe olması, soyunun temiz ve günahkâr olmamasıdır.⁷⁰⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadis-i şerifte “Ben cahiliye çağının kötülüklerinden hiçbir şey bulaşmaksızın, ana babamdan meydana geldim. Ben, Âdem’den babama ve anneme gelinceye kadar hep nikâh mahsulü olarak gelmişimdir. Ben, ana ve baba soyu itibariyle en hayırlınızım.”⁷⁰¹ buyurmuştur.

4. İnsanların çevrelerinden dağılmamaları için kaba ve görgüsüz olmamaları, yumuşak ve güzel konuşmalarıdır.⁷⁰² Nitekim Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerim’de “*Allah Teâlâ’nın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi.*”⁷⁰³ buyurmuştur.

5. Vücutlarında kusur, cüzzam, abraşlık gibi marazların yerleşmemiş olmasıdır. Aksi halde sözlerini dinletmekte sıkıntı çekerler.⁷⁰⁴ Vücutta insanların karşısına çıkarken tedirginlik yaşatacak ve utandıracak kadar kusurların bulunması tebliği aksatacağı için peygamberin bu kusurlara sahip olmaması gerekir.

6. Yolda yemek yeme gibi karizmasını olumsuz etkileyecek, mertliğine leke sürecek şeylerden kaçınmasıdır. Özet olarak kendisini küçük düşürecek her şeyden uzak durması gerekir.⁷⁰⁵

⁶⁹⁷ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 143b.

⁶⁹⁸ Mehmet İlhan, “Kur’ân’da Peygamberin Görev ve Özellikleri”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, sy. 3 (2015): 93.

⁶⁹⁹ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 143b.

⁷⁰⁰ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 327; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 143b.

⁷⁰¹ Ebu’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1986), 2: 256.

⁷⁰² İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1038.

⁷⁰³ Âli İmrân, 3/159.

⁷⁰⁴ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1038.

⁷⁰⁵ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 327; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1038.

2.1.3. Mucize

2.1.3.1. Mucizenin Tanımı ve Özellikleri

A-ce-ze kökünden türeyen mucize kelimesi adet olanı yaran, ortadan kaldıran anlamına gelmektedir. Mucize hayır ve saadet sebebidir; nübüvvet iddiasına uygun şekilde cereyan eder. Mucizeyle Allah Teâlâ'nın resulü olduğunu iddia eden kişinin doğru sözlü olduğunun ortaya çıkarılması amaçlanır.⁷⁰⁶

Tûsî mucizeyi âdeti yaracak ve davaya mutabık olacak şekilde mutat olmayanın ortaya çıkması veya mutat olanın ortadan kalkmasıdır” tanımlamıştır.⁷⁰⁷ Bâbertî ise kelimelerin nazarında meşhur olan mucize tarifinin “âdeti yaran ve karşı çıkılmayacak bir meydan okuma”⁷⁰⁸ olduğunu söylemiştir. Bâbertî'ye göre bu tarif Tûsî'nin yaptığı tariften daha doğrudur. Çünkü kelimelerin tarifi tekrar barındırmamakta ve “karşı çıkılmayan meydan okuma” kaydını içermektedir. Ancak Bâbertî kelimelerin tarifinin de eksik olduğu düşüncesindedir. Çünkü kelimelerin tarifinde “iddiaya mutabık olma” kaydı yoktur. “Taşın iddia sahibinin hilafına konuşması” örneğinde görüldüğü üzere bu kaydın olmaması tarifi problemlili hale getirmektedir. Dolayısıyla Bâbertî'ye göre mucizenin en uygun tarifi, meşhur olan tarife “iddiaya mutabık olma” kaydı eklenerek şöyle yapılmalıdır: Mucize, iddiaya mutabık olan, âdeti yaran karşı çıkılmayacak bir meydan okumadır.⁷⁰⁹

Bir peygamberin peygamberliğini ispat eden şey mucizedir. Mucize ise mutat olmayanın ispatı mutat olanın da nefyidir. Çünkü ispat ve nefy mucize olması bakımında aynıdır. Mesela asanın yılanı dönüşmesiyle tüy kadar hafif bir şeyin yerinden oynatılmaması arasında fark yoktur. Dolayısıyla adet olanın bir süreliğine de olsa ortadan kalkması ve peygamberin iddiasına muvafık olması mucizenin gerekleridir.⁷¹⁰

Adet olmayanın ortaya çıkması veya adet olanın ortadan kalkması mucize için şarttır. Çünkü adet olanın yapılması veya yapılmaması sıradan bir durumdur. Böyle bir şeyle doğru sözlü olduğunu kanıtlamak mümkün değildir.⁷¹¹ Mesela gündüz vakti “güneşin doğmuş olması benim peygamber olduğuma delildir” denilmesinin delil olma

⁷⁰⁶ Cürçânî, *Tarifât*, 199.

⁷⁰⁷ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 130.

⁷⁰⁸ Bu, Râzî'nin tarifidir. Râzî, *el-Muhassal*, 350. Âmidî, Taftâzânî, Sâbûnî gibi kelimelerin birçoğu da by tarifi kullanmıştır. bk. Âmidî, *Ebkâru'l-eskâr*, 2: 663; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3: 273; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 186.

⁷⁰⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 143a.

⁷¹⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 327.

⁷¹¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 328.

açısından bir kıymeti yoktur. Güneşin doğmasının peygamberliğe delil olabilmesi için gece vakti doğması gerekir. Bu durum adet olmayanın ispatıdır. Adet olanın nefyine gelince gündüz saatleri gelmesine rağmen güneşin doğmamış olması da adet olanın nefyiyle ortaya çıkan durumdur. Bu iki durum kişinin doğru sözlü olduğuna yeterli delildir.

Mucizenin peygamberlik iddia eden kişinin iddiasına mutabık olmalıdır. Bunun anlamı şudur: Bir kimse peygamberlik iddiasında bulursa ve mucize olarak bir körü iyileştirse fakat bununla beraber sağlam olan kulakları sağır olsa bu iddiaya mutabık bir mucize olmaktan uzak olur.⁷¹² Ya da mucize olarak kendisini tasdik için bir taş konuşursa fakat o taş o kişiyi yalanlasa ve peygamber olmadığını söylese yine bu durum iddiaya mutabık bir olay olmayacağı için mucize değildir.⁷¹³

Mucizenin mucize sayılabilmesi bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bu şartlar:

1. Peygamberin gönderildiği halkın veya o halktan birinin peygamberin gösterdiği mucizenin aynısını, benzerini, ya da yakınıni göstermekten aciz olmasıdır.

2. Mucizenin Allah Teâlâ tarafından meydana getirilmesi ya da onun emriyle ortaya çıkmasıdır.

3. Mucizenin teklifin geçerliliğinin devam ettiği dönemde meydana gelmesidir. Çünkü kıyamet alametleri ve kıyamet âdetin ortadan kalkmasına sebep olur.

4. Mucizenin peygamberlik iddian edenin iddiasının akabinde veya mucize göstereceği iddiası devam ettiği sürece meydana gelmesidir. Bunun anlamı peygamberliğini ispat etmek için mucize göstermesi daha sonra yine bir iddiada bulunup o iddiasına uygun başka bir mucize göstermesidir.

5. Mucizenin harikulade olmasıdır. Sırdan bir olay bir iddiayı ispatlamak delil olarak kullanılamaz.⁷¹⁴

2.1.3.2. Keramet

Nübüvvet iddiasında bulunmayan bir şahıs tarafından izhar edilen harikulade olaya keramet denir. Mümin ve salih bir kimseden zuhur etmeyen keramete istidraç denir. Dolayısıyla keramet sahibinin mümin ve salih olması gerekmektedir. Kerameti mucizeden ayıran mucizenin nübüvvet iddiasında bulunan bir kimseden iddiasına

⁷¹² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 328.

⁷¹³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 143a.

⁷¹⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 328.

muvafık olarak, kerametın ise nübüvvet iddiasında bulunmayan bir kimseden bir iddiaya muvafık olmayarak zuhur etmesidir.⁷¹⁵

İnsanlar kerametın imkânı konusunda ihtilaf etmişler, Mutezile, Ebû Ali Cubbâî ve Ebû Hâşim Cubbâî gibi isimler başta olmak üzere, salih kimselerden keramet olarak mucize izharını reddederken⁷¹⁶, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşünü takip edenlerin oluşturduğu Mutezile'den başka bir grup, Eş'arîler⁷¹⁷, Mâtürîdîler⁷¹⁸ ve İmâmîler⁷¹⁹ kabul etmiştir. Tûsî de kerametın imkânını kabul eden ve hak olduğunu söyleyenlerin görüşünü benimseyenler arasındadır.⁷²⁰

Tûsî kerametın mümkün olduğuna dair görüşünü Hz. Meryem kıssası, Âsâf kıssası⁷²¹, Hz. Ömer ve Hz. Ali menkıbeleri gibi vakıalarla ile temellendirmiştir.⁷²² Hz. Meryem hakkında Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ tarafından Hz. Meryem'in bakımıyla görevlendirilen Hz. Zekeriyya'nın (a.s.) onun yanına her gelişinde bir yiyecek bulduğu ve bu yiyeceğin nerden geldiğini sorduğunda Allah Teâlâ'dan geldiği cevabını aldığı hikâye edilmektedir. Yine Hz. Meryem'in doğum sancıları başlayınca bir ağacın altına gittiği ve ağacı salladığında mevsimi olmadığı halde taze hurma döküldüğü, ayrıca daha önce orda olmadığı halde oturduğu yerin yanı başında bir dere akmaya başladığı anlatılmaktadır.⁷²³

⁷¹⁵ Cürcânî, *Tarifât*, 168.

⁷¹⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 373; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-bidaye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk: Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-meârif, 1969), 98; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 478. Râzî ve Sâbûnî Mutezile'nin tamamının keramet reddettiğini söylerken Hillî bir kısmının reddettiğini iddia etmiştir.

⁷¹⁷ Râzî, *el-Muhassal*, 373. Râzî *Kitâbü'l-erbaîn*'de Eş'arîler'den Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) kerameti kabul etmediğini yazmıştır. Râzî, *Kitâbü'l-erbeîn*, 2: 199. Fakat İsferâyînî'nin *Akide* isimli eserine baktığımızda keramete dair bir görüş beyan etmemektedir. Ona göre caiz olmayan yalancı peygamberlerin elinde mucize zuhur etmesidir. Çünkü ona göre zihinde yalancı ile doğru söyleyenin ayrılması delil getirme bakımından yerleşik bir prensiptir. Mucizelerin yalancı peygamberler elinde zuhur etmesi delillerin iptali ve zihinde yerleşen doğru söyleyeni yalancıdan ayırt etme prensibinin yıkılması anlamına gelir. Ebû İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Akide*, thk: Richard M. Frank (Y.y.: Y.e.y., t.y.), 134, 140, 141; Mehmet Gündoğdu, "Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akâid Risâlesi" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1990), 60. Râzî'nin İsferâyînî'nin bu düşüncesinin kerameti de kapsadığına kanaat getirmiş olabilir.

⁷¹⁸ Sâbûnî, *Kitâbü'l-bidaye*, 98.

⁷¹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 328.

⁷²⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 130.

⁷²¹ Hz. Abdullah b. Abbas'tan, Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan kıssada Belkıs'ın tahtını getiren kitaptan bilgi sahibi kişinin Hz Süleyman'ın (a.s.) veziri Âsâf b. Berhiyâ olduğu rivayet edilmiştir. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24: 197.

⁷²² Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 130; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 328; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 143a. Tûsî *Tecrîd*'de delillerini Hz. Meryem kıssası ve diğerleri olarak zikretmiştir. Hillî "diğerleri" sözünü Âsâf kıssası ve Hz. Ali ve diğer Ehl-i beyt imamlarından rivayet edilen olağan üstü hadiseler olarak şerh etmiştir. Bâbertî ise "diğerleri" sözünü Âsâf kıssası ve Hz. Ömer'den rivayet edilen olağan üstü hadiseler olarak şerh etmiştir.

⁷²³ Meryem, 19/23-25.

Keramete delil olarak gösterilen olaylardan bir diğeri olan Belkıs'ın tahtı kıssasının Âsâf'la ilgili kısmını Kur'ân-ı Kerim şöyle anlatmıştır: Hz. Süleyman etrafındakilere Belkıs'ın tahtını kimin daha çabuk getirebileceğini sorduğunda kitaptan bilgisi olan biri göz açıp kapayıncaya kadar getirebileceğini söylemiş ve getirmiştir.⁷²⁴ Hz. Ali ve diğer Ehl-i beyt imamlarından pek çok olağanüstü olay rivayet edilmiştir. Bunlar arasında mesela Hz. Ali'nin Hayber fethinde Kâmus Kalesi'nin kapısını tek başına kaldırmasını zikredebiliriz.⁷²⁵ Hz. Ömer'den de İran'a gönderdiği ordunun komutanı olan Sâriye b. Züneym'e kendisi Medine'deyken ordunun zor duruma düştüğü sırada "Ey Sâriye, dağa çekilin" diye bağırdığı ve Sâriye'nin İran'da olduğu halde bunun duyduğu rivayet edilmiştir.⁷²⁶

Bahsedilen bu kıssalar, menkıbeler ve olaylar peygamber olmayan insanlardan olağanüstü haller vaki olabileceğini göstermektedir. Kerametler tıpkı mucizeler gibi doğa kanunlarıyla açıklanamayan olaylardır. Kerametleri mucizelerden ayıran şey ellerinde keramet zuhur eden kimselerin nübüvvet iddiasında bulunmamaları ve herhangi birine veya bir topluluğa o olayın aynını veya benzerini gerçekleştirmeleri için meydan okumamalarıdır.

Keramet olmasa da kerametle benzer ve ilintili olması bakımından bu başlık altında zikretmeyi uygun bulduğumuz ve üzerinde ihtilaf edilen bir başka mesele irhâs⁷²⁷ meselesidir. Peygamberlik gelmeden önce Hz. Muhammed'in (s.a.v.) elinde keramet olarak değil irhâs olarak adlandırılan fakat kerametle aynı nitelikleri taşıyan yani peygamberlik iddiası ve meydan okuma içermeyen olağanüstü olayların izharının imkânı

⁷²⁴ Naml, 27/40.

⁷²⁵ Muhammed Abduh Yemânî, *İnnêhâ Fâtümetü'z-Zehrâ* (Beyrut: el-Menâr li'n-neşri ve't-tevzi, 1996), 250.

⁷²⁶ Adem Apak, "Sâriye b. Züneym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 158.

⁷²⁷ İrhâs, Tûsî'ye göre bir peygamberin gönderilmeden önce peygamber olarak gönderileceğine delalet eden mucize ihdasıdır. İrhâs nübüvvetin temelini kuruluması gibidir. Nitekim "rihs" "hurma ağacının en derin kökü" anlamına gelmektedir. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 350. Cürcânî irhâsın üç çeşidi olduğunu söylemiş ve onları şöyle tanımlamıştır:

1. Hz. Peygamber'in babasının alnında bulunan nur gibi Hz. Peygamber doğmadan önce vuku bulan harikulade olay.

2. Hz. Peygamber'in bisetinden önce onun bisetine delalet eden harikulade olay.

3. Hz. Peygamber'den nübüvvetinden önce sadır olan harikulade olay.

Cürcânî irhâsın keramet kabilinden olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu fakat bir peygamberin peygamberlikten önce evliya derecesi gibi daha düşük bir derecede olamayacağını söylemiştir ifade etmiştir. Cürcânî, *Tarifât*, 21, 22.

Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal*'daki tanımıyla yine Tûsî'nin *Tecrid*'deki kullanımı ve Cürcânî'nin tanımlarını karşılaştırdığımızda Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal*'da irhâsı daha genel anlamda kullandığını, bütün peygamberlere teşmil ettiğini, *Tecrid*'de ise Cürcânî gibi daha özel anlamda, sadece Hz. Peygamber'le ilgili olarak kullandığını görmekteyiz.

hakkında ihtilaf edilmiştir.⁷²⁸ Bir grup hariç kerametın imkânını kabul etmeyenler irhâsın imkânını da kabul etmemişlerdir. Tûsî dâhil geriye kalanlar kabul etmiştir.⁷²⁹

İrhâsın imkânını kabul edenler Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce izhar ettiği mucizeleri delil olarak göstermişlerdir. Hz. Peygamber'den nübüvvetten önce pek çok mucize izharı rivayet edilmiştir. Bunlar nakledildiği üzere Kisrâ'nın sarayının yıkılışı, Sava gölünün suyunun kuruması, Fars ateşinin sönmesi, Fil ashabı kıssası, bulutun onu gölgelemesi, taşların ona selam vermesi gibi hadiselerdir.⁷³⁰ Bütün bu hadiselerin Hz. Peygamber'e peygamberlik gelmeden önce ortaya çıkmış ve sahih haberler olarak rivayet edilmiştir.

Üzerinde ihtilaf edilen ve yine kerametle ilintili ve benzer bir mesele olan olağanüstü olayların aksi yönde zuhur etmesinin imkânıdır. Peygamber olmaması bir yana hatta mümin bile olmayan insanların elinde yalanlarının ortaya çıkması için iddialarının aksi yönünde olağanüstü olayların zuhur edip edemeyeceği İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Kerametın imkânını kabul etmeyenler bunu da kabul etmemişlerdir. Kerametın imkânını kabul edenler ise bunu da mümkün görmüşlerdir. Tûsî de kerametın imkânını kabul edenler arasında yer alarak bunu bazı rivayetlerle gerekçelendirmiştir. Bu rivayetlerden biri nübüvvet iddiasında bulunan Müseylemtü'l-Kezzab olayıdır. Ona, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tek gözü kör olan bir adamı yanına çağırıp ve onun gözünü iyileştirdiği anlatılınca o da tek gözü kör bir adam bulmuş, onun gözünü açacağı yerde sağlam gözünü de kör etmiştir.⁷³¹

Diğer rivayet ise Firavunla ilgilidir. Musa (a.s.) denize asasıyla vurarak İsrailoğulları için kuru bir yol açmış ve İsrailoğulları bu yoldan karşıya emin bir şekilde geçmiştir. Firavun "Biz de bu yoldan gideceğiz" demiştir. Denizde açılan yoldan karşıya geçmek isteyen Firavun suların üzerlerini kaplaması sonucu askerleriyle birlikte boğulmuştur.⁷³²

⁷²⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 330.

⁷²⁹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 130; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 330.

⁷³⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 144b.

⁷³¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 330; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1045; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 144b, 144a.

⁷³² İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1045, 1046; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 144a.

Bir başka rivayet de Hz. İbrahim (a.s.) ile ilgilidir. Allah Teâlâ onun atıldığı ateşi serinlik ve selamet kılmıştır. Amcası⁷³³ “Ben de ateşi kendim için serinlik ve selamet kılarım” demiş, ateşe girmiş ve yanmıştır.⁷³⁴

Rivayetlerden Firavunla, Hz. İbrahim’in (a.s.) amcasıyla ve dipnotta verdiğimiz Hillî’nin aktardığı rivayetle ilgili olarak bu rivayetlerin, yalancılara elinde, onların yalancılıklarını kanıtlayacak, iddialarının aksi yönünde, olağanüstü bir olay zuhur etmesinin mümkün olduğuna dair görüşü desteklediğini söylemek zordur. Çünkü üç rivayette de olayın kahramanlarının olağanüstü bir olay meydana getirme niyetleri de teşebbüsleri de yoktur. Firavun Hz. Musa’nın (a.s.) açtığı yoldan geçmeye çalışmış, Nemrud ve Hâran da ateşin tabiatı gereği yanmışlardır. Bu olaylarda Müseyleme hadisesindeki bir mucize gösterme niyet ve çabasından bahsedemeyiz. Dolayısıyla Müseyleme olayı hariç diğerleri bu konuda delil olmaktan uzaktır.

2.1.3.3. Kerametın İmkânına Yapılan İtirazlar

Kerametın imkânını kabul etmeyenler bu konuda bazı deliller ileri sürerek kerametın imkânına dair itirazlar yöneltmişlerdir. Bu itirazlar ve kerameti mümkün gören Tûsî’nin bunlara cevaplar şöyledir:

Birinci itiraz: Eğer peygamberlerin dışında birinin keramet izhar etmesi mümkün olsaydı bu kerametın öncelikle peygamberlerde zuhur etmesi daha uygun olurdu. Çünkü peygamberler olağanüstü olayalar izhar etmeye daha layıktırlar.⁷³⁵ Buna göre hem peygamberlerin hem de ikram olarak peygamber olmayan insanların elinde keramet izhar olması olağanüstü olayların çoğalmasa ve sıradanlaşması sonucunu doğurur.⁷³⁶ Böylece kerametler mucize olmaktan çıkar ve çoğalmaları zorunlu olarak onları harikulade olmaktan alıkoyar.

⁷³³ Şerhlerde Hz. İbrahim’in (a.s.) amcası olarak geçen kişi muhtemelen kardeşi ve Hz. Lut’un (a.s.) babası olan Hârandır. Ömer Faruk Harman, “İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 267. Şerhlerde amcası olarak geçmesinin sebebi anlaşılammıştır.

⁷³⁴ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1046; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 144a. Hillî bu konuda farklı bir rivayet kullanmıştır. Onun aktardığı rivayette Nemrud’un Hz. İbrahim’i (a.s.) ateşe attıktan sonra yanmadığını gördüğünde ateşin kendi heybetinden dolayı korkup yakma özelliğini kaybettiğini söylemiş fakat Hz. İbrahim’i (a.s.) yakmayan ateşten kendisine bir parça getirildiğinde sakalı yanmıştır. Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 330. Hillî’nin aldığı bu rivayetin kaynağını tespit edemedik. Fakat Râzî, İbn Atiyye, İbn Kesir gibi tefsirlerde bazı açılardan benzer bir olay Hz. İbrahim’in (a.s.) kardeşi Hâran hakkında rivayet edilmiştir. Olayda Hz. İbrahim’in (a.s.) yanmaması üzerine Hâran onun sihirle ateşi yakmaz kıldığını, görevlilerin ateşe yaş odun atarak onu dumanla boğabileceklerini söylemiştir. Bu sırada Hz. İbrahim’i (a.s.) yakmayan ateşten bir kıvılcım onun sakalına sıçramış ve yakmıştır. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22: 188.

⁷³⁵ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1042; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 144b.

⁷³⁶ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 329.

Birinci itiraza cevap: Kerametın peygamber olmayan pek çok kimsenin elinde zuhur etmesi onun mucize tanımından (olağanüstü olmaktan) uzaklaştığını iddia etmek için yeterli değildir. Mucize olmaktan çıkması için herkesin güç yetirebildiği sıradan olaylara dönüşmesi gerekir. Kerametın peygamberler ve evliyalarda çokça ortaya çıkması sıradan hale gelmesini gerektirmez.⁷³⁷

İkinci itiraz: Harikulade durumun peygamberlerin dışında birinin elinde zuhur etmesi peygamberlerden nefret edilmesine yol açar. Çünkü harikulade olaylar peygamberlerin doğru söylediğinin delili ve onları başkalarından ayıran şeydir. Bu konuda ortakları olması onları doğrulayan şeyi ortadan kaldırır, söylediklerini sıradanlaştırır ve onlardan nefret edilmesini/uzaklaşılmasını gerektirir.⁷³⁸

İkinci itiraza cevap: Harikulade durumları meydana getirmede peygamberlerin ortaklarının olması bu olayların sıradan hale geldiği iddiasını dillendirmeyi mümkün kılmaz. Çünkü peygamberler harikulade olaylarda birbirlerine ortak oldukları halde bu durum harikulade olaylarda sıradanlaşmayı ve peygamberlere karşı nefret duyulmasını gerektirmemiştir. Salih kimselerin kerametlerde ortaklığı da bundan farklı değildir.⁷³⁹

Üçüncü itiraz: Ebû Hâşim bu itirazı yöneltmiş ve Kâdî Abdülcebbar itirazı açıklamıştır.⁷⁴⁰ Mucizeler peygamberlere has olaylardır. Peygamberler ve peygamber olmayanlar arasındaki yegâne ayırım mucizedir. Harikulade olaylarda ortaklık peygamberler ve peygamber olmayan kişiler arasındaki ayırımı ortadan kaldırır.⁷⁴¹ Çünkü peygamberler ve peygamber olmayan kişiler insan olma bakımından ve insan olmanın gerektirdikleri açısından eşittirler. İki grup birbirinden sadece mucize açısından ayrılırlar. Eğer mucizede de ortak olurlarsa ayırım ortadan kalkar.⁷⁴²

Üçüncü itiraza cevap: Peygamberler ve diğer insanlar arasındaki ayırım mucize zuhurunda değil aksine iddiaya meydan okuma, benzerinin getirilememesi hususundadır. Evliyaların kerametlerinde meydan okuma yoktur.⁷⁴³

Dördüncü itiraz: Peygamber olmayan birinin elinde mucize zuhur etmesi mucizenin peygamber olduğunu iddia edenlerin doğruluğuna delaletini iptal eder. Çünkü mucizenin nübüvvet iddiası dışında ortaya çıkması mucizenin nübüvvetine has olmasını

⁷³⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 329; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 144b.

⁷³⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1042.

⁷³⁹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1042, 1043.

⁷⁴⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 329.

⁷⁴¹ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk: Mahmud Muhammed Kâsım (Y.y.: y.e.y., t.y.), 15:210.

⁷⁴² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1043; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 144b.

⁷⁴³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 144b.

nefyeder. Böylece mucize açısından peygamberlik iddia edenle diğerleri arasında fark kalmaz.⁷⁴⁴ Çünkü mucizenin peygamberin doğruluna delaleti peygambere has kılınması itibariyledir. Hâlbuki keramet mucizeye benzerdir ve onun tekrarı gibidir.⁷⁴⁵

Dördüncü itiraza cevap: Mucizenin iddiaya mukarin olma durumu peygambere has bir durumdur. Peygamber olmayanlar için böyle bir şey söz konusu değildir. Bir şahsın iddiasına mukarin bir mucize izhar etmesi bizim onun doğru söylediğini bilmemiz için yeterlidir. İddiasına mukarin bir mucize gösteremezse onun peygamber olduğuna hükmedilmez. Mucize tek başına nübüvvet için yeterli değildir. Aksine iddianın doğruluğu için delildir.⁷⁴⁶ Yani peygamberlik iddia eden kişinin “ben peygamberim” dedikten sonra doğru söylediğinin anlaşılması için mucize göstermesi gerekir. Peygamberlik iddiasında bulunmayan birinin mucize göstermesi onun peygamber olduğunu göstermez. Buna göre mucize peygamberliğin değil ortaya atılan iddianın delilidir.

Beşinci itiraz: Mucizenin peygamberliğin değil de doğru sözlü olmanın delili olması doğru söz söyleyen herkesten mucize izharını mümkün kılar; dolayısıyla aç olduğunu, tok olduğunu vb. söyleyen herkes mucize gösterebilir.⁷⁴⁷ Çünkü dördüncü itirazın cevabında mucizenin illetinin illet doğru söylemek olduğu söylenmişti. Böylece mucize genelleşir ve sıradanlaşır ki bu da batıldır.

Beşinci itiraza cevap: Mucizenin genelleştiği ve sıradanlaştığı yani her doğru söyleyenin mucize gösterme imkânına sahip olduğu iddiası doğru değildir. Çünkü mucize izharı herkes için değil sadece nübüvvet iddiasında bulunanlar ve ikram ve tazim olarak salih kullar için mümkündür. Her doğru haber verenin mucize göstermesinin mümkün olduğu gibi bir sonuç çıkarılamaz.⁷⁴⁸

Bâbertî beşinci itirazın cevabını eleştirmiştir. Ona göre bu cevapta bir problem vardır. Çünkü mucize izharının peygamberler dışındaki insanlar arasında bir kişiye bile has kılınmasının mümkün olması herkesin mucize izhar edebileceği anlamına gelir. Bu da zaten itirazı yöneltenin iddiasıdır.⁷⁴⁹ Dolayısıyla Bâbertî’ye göre cevap itirazı bertaraf etmemektedir. Fakat kendisi de kerameti mümkün gördüğü halde böyle bir itiraza nasıl cevap verilebileceğine dair bir alternatif önermemiştir.

⁷⁴⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 329.

⁷⁴⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 144b.

⁷⁴⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1043.

⁷⁴⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 329.

⁷⁴⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 330; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1044.

⁷⁴⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 144b.

2.1.3.4. Bisetin Vücubu

Bisetin gerekliliği konusunda ittifak halinde olan İslam âlimleri bisetin her zaman gerekli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Mutezile'den bir grup bisetin bazı hallerde gerekli olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre bu haller, bisetin var olmasının maslahatı getirdiği hallerdir.

Eş'arîler bisetin her zaman gerekli olmadığını söylemişlerdir. Fakat onların gerekçeleri Mutezilî gruptan farklıdır. Eş'arîler'e göre hüsün ve kubuh aklî değil de naklî olduğu için değişim göstermezler. Bu sebeple bir kez belirlenen şeriat bir daha değişme bile kıyamete kadar iş görür niteliktedir.⁷⁵⁰

Bâbertî Eş'arîler'in bu görüşüne itiraz etmiştir. İtiraz şu minvaldedir: Hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu söylemek eşyanın hükmünün yaratıldıkları andan itibaren kıyamete kadar değişmeme ihtimalinin olduğu sonucunu doğurur. Dolayısıyla gönderilen ilk peygamberin getirdiği şeriat kıyamet kadar yeter, başka bir peygamber göndermeye gerek kalmaz. Hâlbuki vakıa böyle değildir. Eşyanın hükümlerindeki değişim bunu gösteren sayısız vakıa başka peygamberlere ihtiyaç olduğunu göstermektedir.⁷⁵¹

İmâmîlerin bu konudaki görüşü bisetin her zaman gerekli olduğudur. Onlara göre hiçbir dönem bir peygamberin şeriatından hali olamaz. Tûsî de İmâmîler'in bu görüşünü benimsemiştir.⁷⁵² Gerekçelendirmesini de şöyle yapmıştır: Biseti gerekli kılan delil onun her vakitte bulunmasını da gerekli kılmıştır.⁷⁵³ Çünkü bir peygamberin gönderilmesinde kabihleri engelleme ve itaate teşvik etme vardır ve bu lütuftur. Bisette gafilin uyarılması, çekişmelerin ortadan kaldırılması, karmaşanın son bulması gibi maslahatlar vardır. Bunlar her vakitte ortaya çıkan problemlerdir ve çözümleri her dönem maslahattır. Dolayısıyla her dönem peygamber gönderilmesi gerekmektedir.⁷⁵⁴

Gönderilen peygamberin bir şeriatla gönderilmesinin zorunlu olup olmadığı Mutezile'nin içinde yaşanan ayrı bir tartışma, bir ihtilaf olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵⁵ Ebû Ali el-Cubbâî ve Ebû Hâşim el-Cubbâî gönderilen peygamberin muhakkak bir şeriatla gönderilmesi hususunda ihtilaf etmiş, Ebû Ali bir şeriatla gönderilmesinin zorunlu olmadığını, Ebû Hâşim ise zorunlu olduğunu söylemiştir. Ebû Ali'ye göre

⁷⁵⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 331; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1046.

⁷⁵¹ c

⁷⁵² Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 130.

⁷⁵³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 130.

⁷⁵⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 331.

⁷⁵⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 130.

peygamber aklî olanların tekit için gönderilmiştir. Dolayısıyla bir şeriatla gönderilmesi zorunlu değildir. Ebû Hâşim'e göre ise aklın tek başına bilgi edinmesinin mümkün olmadığı konularda peygamber bir şeriat getirmeseydi onun peygamberliği abes olurdu. Bu sebeple bir şeriatla gelmesi zorunludur.⁷⁵⁶

Tûsî, Ebû Hâşim'in görüşünün doğru olmadığını söylemiştir. Ona göre peygamber herhangi bir maslahatı gerçekleştirme, yerine getirme sebebiyle gönderilmiş olabilir. Böyle bir gayeyle gönderilen peygamberin amaç hâsıl olduktan şeriatla gönderilmedi diye peygamberliğinin abes olduğunu söylemek doğru değildir.⁷⁵⁷

2.1.4. Hz. Muhammed'in Nübüvveti

Nübüvvetin mümkün olduğu ve onu mümkün kılanın mucize olduğu ortay çıktıktan sonra son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinin ispatı bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Yahudiler, Hristiyanlar ve dehrîler farklı sebeplerle de olsa onun nübüvvetini inkâr etmişlerdir.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini ispat edecek yegâne delil diğer peygamberlerde olduğu gibi mucizedir. Daha önce de ifade edildiği gibi bir insanın elinde zuhur eden, iddiasına muvafık, karşı konulamayan ve benzeri getirilmeyen harikulade olay mucize ismini almakta ve o kişinin doğru söylediğinin kanıtı olmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elinde zuhur eden bu türden mucizeler iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda yer alan mucize Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim'in icazı muhtelif ayet-i kerimelerle sabittir. Arapların fesahatlerine meydan okumaktadır. Mesela bir ayet-i kerimede "Eğer kulumuza indirdiğimiz hakkında şüpheniz varsa onun benzeri bir sura getirin. Eğer doğru sözlü iseniz Allah Teâlâ dışındaki şahitlerinizi de çağırın."⁷⁵⁸ buyrulmuştur. Bu ayet-i kerimede mucizenin şartlarından olan meydan okuma vardır. Arapların kuvvetli fesahat ve belagete sahip olduğu bilinmektedir. Onların bu vasıflarına rağmen bir satırdan ibaret olan bir surenin bile benzerini yardım alsalar dahi getiremeyeceklerine dair meydan okunmuştur. Başka bir ayet-i kerimede de yine benzer bir meydan okuma vardır. Bu ayet-i kerimede şöyle buyrulmuştur: "Yoksa onu uydurduğunu mu söylüyorlar. De ki: Doğru sözlü iseniz Allah Teâlâ dışında çağırabildiklerinizi çağırın da uydurma dediğiniz bunlar gibi on sure getirin."⁷⁵⁹ Şu bir

⁷⁵⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 331, 332; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1047; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 144a.

⁷⁵⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 331, 332; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1047; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 144a.

⁷⁵⁸ Bakara, 2/23.

⁷⁵⁹ Hûd, 11/13.

ayet-i kerimde de benzer bir meydan okuma vardır: “De ki: Ant olsun insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın benzerini getirmek için bir araya gelseler ve birbirlerine yardım etseler bile yine de onun benzerini getiremezler.”⁷⁶⁰ Ayet-i kerimelerdeki bu meydan okuma, onların benzerini getirmelerinin imkânsızlığına, sayıları ne kadar ne kadar çok olsa da Kur’an-ı Kerim’in dolayısıyla Hz. Peygamber’in (s.a.v.) onlara üstünlük kurduğuna, iddialarının boşa çıktığına ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) öldürülmekten emin olduğuna delalet etmiş, böylece karşı koymaya kudretlerinin olmadığı, aciz oldukları ortaya çıkmıştır.

Kur’ân-ı Kerim’in icazının Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nübüvvetine delil olduğuna dair mantık örgüsü şöyledir: Kur’ân-ı Kerim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nebi olduğunu iddia etmiştir. Ayet-i kerimlerin yalanlaması halinde benzerinin getirilmesi istenmiştir. Benzeri getirilememiştir. Dolayısıyla ortaya konulan iddia doğrudur.

Mantık örgüsünü açıklamak gerekirse; öncelikle bir iddia söz konusudur. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamber olduğu iddia edilmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) peygamber olmadığını söylemek Kur’ân-ı Kerim’i yalanlamaktır. Kur’ân-ı Kerim’in yalanlanması halinde benzerinin getirilmesi istenmiştir. Bu iddiaya muvafık bir meydan okumadır. Kur’ân-ı Kerim’in benzeri getirilememiştir. Bu da mucizenin benzerinin getirilmeyişidir. Dolayısıyla Kur’a-ı Kerim’de peygamberliğin ispatında izhar edilen mucizenin şartları olan iddiaya muvafık olma, meydan okuma ve benzeri ortaya konulamama özelliklerinin hepsi mevcuttur.

Tûsî daha sonra değinse de bizce yeri burası olduğu için, Kur’ân-ı Kerim’in icazının hangi açıdan olduğuna dair âlimler arasında ihtilaf olduğunu söylemeliyiz. Hillî’nin isim vererek ifade ettiği diğer şarihlerin ise bir grup olarak değindiği görüşlerden birincisi Mutezile’den Cubbâiler’e aittir.⁷⁶¹ Onlara göre Kur’ân-ı Kerim’in icazı fesahat açınsındandır. Yine Hillî’nin ehl-i hak olarak bahsettiği, diğer şarihlerin ise görüşlerini isim vermeden aktardığı bir başka grup ise fesahat ve üslup açınsından mucize olduğunu

⁷⁶⁰ İsrâ, 17/88.

⁷⁶¹ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 335. Cubbâiler Kur’ân-ı Kerim’in sadece fesahat açınsından değil içinde çelişkiler bulunmaması yönünden de mucizedir. Ebu’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî evbâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, nşr: Emîn el-Hülî (Kahire: eş-Şirketü’l-Arabiyye li’t-tabâati ve’n-neşr, 1960), 16: 328; Orhan Şener Koloğlu, *Cubbâiler’in Kelam Sistemi*, 468.

söylemiştir. Nazzam⁷⁶² ve Şerif el-Mürtezâ'ya⁷⁶³ göre ise sarf yani alıkoyma açısından mucizedir.⁷⁶⁴

Kur'ân-ı Kerim'in fesahat açısından mucize olduğunu iddia edenler onun fesahat bakımından zirvede olduğunu, fesahatçıları ve belagatçıları kendi fesahat seviyesine ulaşacak sözler söylemekten aciz bıraktığını söylemişlerdir.⁷⁶⁵

Kur'ân-ı Kerim'in sarf bakımından mucize olduğunu iddia edenler onun kendisine muhalefet etmeye gücü yeten fesahatçıların akıllarını muhalefet ortaya koymaktan alıkoyması itibariyle mucize olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶⁶

Kur'ân-ı Kerim'in fesahat ve üslup olmak üzere iki açıdan mucize olduğunu iddia edenler ise fesahatçıların ve belagatçıların onun fesahatinin ve üslubunun bir benzerini getirmekten aciz bırakması itibariyle mucize olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶⁷ Üslubun manası içinde barındırdığı sanat ve darb-ı mesellerdir.⁷⁶⁸

Tûsî bütün bu görüşlerin ihtimal dâhilinde olduğu kanaatindedir.⁷⁶⁹

Bâbertî Kur'ân-ı Kerim'in hangi açıdan mucize olduğu konusunda şerhinde başka bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre bu görüşlerden her biri muhtemeldir. Fakat mutlak olan şudur ki Kur'ân-ı Kerim'in mucize oluşu ilmi ve ameli hikmetleri barındırması sebebiyledir. Fesahat ve üsluba gelince; bunların mucize oluşu Araplara nispetle ve onlar Arap oldukları içindir. Çünkü Arapların dışındakiler İmrü'l-Kays⁷⁷⁰ (ö. 540/1146) ve diğer şairlerin şiirlerinin benzerini de yazamazlar. Fakat bu durum o şiirlerin mucize olduğuna delalet etmez.⁷⁷¹

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mucizelerinden ikinci kısım ise tevatüren nakledilen pek çok harikulade olaydır. Bu olaylardan bazıları ve en meşhur olanlar şunlardır: Tebük Gazvesi'nden dönerken susuz kalan çok sayıda Müslüman Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

⁷⁶² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 335. Hillî Nazzâm'ın Kur'ân-ı Kerim'in sarf yönünden mucize olduğu görüşünü kabul ettiğini söylese de Hayyât *İntisâr*'da onun Kur'ân-ı Kerim'in gaybı bildirdiği için mucize olduğu görüşünde olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk: H.S. Nybeg (Beyrut: Mektebtü dâru'l-Arabiyyi li'l-kitâb, 1993), 27, 28.

⁷⁶³ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Şehu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, thk: Yakub el-Caferî el-Murâğî (Tahran: Dâru'l-üsvetî li't-tabâati ve'n-neşri, h. 1419), 175.

⁷⁶⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 335; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1050; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 145b.

⁷⁶⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1050.

⁷⁶⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1050.

⁷⁶⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1050.

⁷⁶⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 335.

⁷⁶⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 335; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 144a.

⁷⁷⁰ Tam adı Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr'dır. Cahiliyye devrinin en ünlü Arap şairlerindedir. Ahmet Savran, "İmrü'l-kays b. Hucr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 237.

⁷⁷¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 144a.

parmaklarının arasından fişkiran az miktarda suyla susuzluğunu gidermiştir. Benzer bir olay da Hudeybiye kuyusunda yaşanmıştır. Kuyunun zaten az olan suyu kuruyunca durum Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirilmiş o da kuyuya tükürmüş, bir müddet bekledikten sonra kuyunun suyu artmıştır. Bu hadise Müseyleme'ye anlatıldığında o da aynı şeyi yapmak istemiş fakat tükürdüğü kuyunun az miktarda suyu da kaybolmuştur. Yine başka bir olayda az yemekle onun sayesinde çok kişi doymuştur. Başka bir rivayette de Hz. Peygamber'e inanmayan bir bedevi kertenkelenin Hz. Peygamber'in peygamber olduğuna şahadet etmesi sonucu iman etmiştir.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen bunlara benzer pek çok harikulade olay vardır. Şarihler olayların tevatüren rivayet edildikleri konusunda hemfikirdirler. Bâbertî Râzî'nin *el-Muhassal*'da tevatüren rivayet edildiği söylenen bu olaylardan pek çoğunun safsata olduğunu ve tevatüren rivayet edilmediğini söyleyerek itiraz ettiğini söyler. Bâbertî'ye göre Râzî bu rivayetlerin parmaklarının arasından su fişkırması gibi birkaç olaydan öteye gitmediğini, bunların da tevatür derecesine ulaşmadığını söylemiştir.⁷⁷²

Bâbertî Râzî'den naklettiği bu rivayete şöyle cevap vermiştir: Râzî'ye göre tevatür kendisinden bilgi hâsıl olandır. Garîb veya başka bir tür olsun, kitaplarda zikredilen hadislerin tevatür derecesine ulaştığını kabul etmesek bile zan ifade ettiği için iltizam ettiği az yaşanan olaylar ile zan ifade eden olaylar bir araya geldiğinde zaruriyattan sayılan tecrübiyat gibi etki açısından muvafık olduğu aklın hükmüne ulaşır. Zikredilen bu delillerin ortaya konması önem verilen etkili hükme ulaştırır. Zikredilen tecrübeler mesabesindedir. Onlardan biri tek başına güvenilir olmasa da (bir araya geldiklerinde), aralarından bazıları uydurma olsa bile, ulaşılmak istenilen hükme ulaştırır. Çünkü onlarla teori ortaya koyulur.⁷⁷³

Bâbertî burada açıkça Râzî'ye cevap verdiğini söylemese de metnin kurgusu ve kullandığı ifadeler cevap verdiğini göstermektedir. Ancak Râzî'nin sözlerini eksik aktarmıştır. Râzî yukarıda aktarılan sözlerinin devamında rivayetlerden hiçbiri tevatür ulaşmasa da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elinde böyle harikulade olayların zuhur ettiğinin tevatür derecesine ulaşması olaylardan en az birinin sahih olduğunu gösterdiğin ve birinin bile sahih olmasının amacı gerçekleştirmek yani Hz. Peygamber'in peygamberliğini dellilendirmede bir mucizeyi delil göstermek için yeterli olduğunu söylemiştir.⁷⁷⁴

⁷⁷² Râzî, *el-Muhassal*, 351; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 145b.

⁷⁷³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 145b.

⁷⁷⁴ Râzî, *el-Muhassal*, 351.

Râzî'nin bu sözleriyle Bâbertî'nin Râzî'ye verdiği cevapta sarf ettiği sözler arasında bir fark yoktur. İkisi de zan ifade eden ve aynı minvalde olan rivayetlerin bir araya gelmesinin kesin bilgi ifade edeceği konusunda hem fikirdir. Bu nedenle Bâbertî'nin bu konuda Râzî'ye itiraz etmesi yersizdir.

2.1.4.1. Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Yahudi ve Hristiyanların İtirazları

Hz. Peygamber (s.a.v.) peygamberliğini ilan ettikten sonra Ehl-i Kitap onun nübüvvetine peygamberin kendilerinden çıkacağını düşündükleri için itiraz etmişlerdir. Ehl-i Kitap'tan Yahudiler nesh açısından, Hristiyanlar ise Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Araplara has olduğunu söyleyerek onun nübüvvetini kabul etmemişlerdir.

Yahudiler Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatının Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından nesh edilmediğini, hala yürürlükte olduğunu iddia ederek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamber olamayacağını söylemişlerdir. İddialarını aklî ve naklî olarak gerekçelendirmeye çalışmışlardır.

Aklî açıdan iddialarını şöyle gerekçelendirmişlerdir: Bir şeyi neshetmenin sebebi onun fasit veya faydasız olmasıdır. Eğer mensuh baştan itibaren bir mefsedet barındırıyorsa ya da faydasızsa onunla emretmek baştan itibaren kabihtir. Eğer barındırmıyorsa ya da faydasız değilse bu durumda onu neshetmek kabihtir. Mensuhun baştan itibaren mefsedet barındırdığı ya da faydasız olduğu düşüncesi ittifakla yanlıştır. Mensuhun bir mefsedet barındırmadığı ve faydalı olduğu sabittir ve kaldırılması doğru değildir. Dolayısıyla da nesh batıldır. Nesh batıl olduğuna göre Hz. Muhammed Hz. Musa'nın şeriatını neshetmemiştir, onun şeriatı sürekli dir. Hz. Musa'nın şeriatı sürekli olduğu ispat edilince Hz. Muhammed'in nübüvvetinin geçersiz olduğu ortaya çıkmıştır.

Tûsî Yahudilerin bu aklî deliline şöyle cevap vermiştir: Hükümler maslahatlara bağlıdır. Maslahatlar ise zamanın değişimiyle değişirler ve mükelleflerin ihtilaflarıyla farklılaşırlar. Bu nedenle bir kavmin bir dönem yapmakla emrolunduğu kendisi için maslahat olarak tayin edilen bir hüküm başka bir dönem başka bir kavim için mefsedet olduğu için o hükümden nehyolunabilir.⁷⁷⁵

Tûsî'nin bu cevabı Mutezile'nin “nesh vakidir ve onun ortadan kaldırılması ortaya çıkan mefsedet sebebiyledir” esasına dayanmaktadır.⁷⁷⁶

⁷⁷⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 335.

⁷⁷⁶ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1051; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 145a.

Tûsî Yahudilerin akli delilini sadece hüküm-maslahat ilişkisi bakımından değil Tevrat'ta nesh bulunduğu ve bunun neshin varlığına kanıt olduğu şeklindeki deliliyle de iptal etmeye çalışmıştır. Tûsî Tevrat'tan bazı örnekler vererek neshin varlığını ispatlamıştır. Bu örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Allah Teâlâ Hz. Âdem (a.s.) ve Hz. Havva'ya “İkinize yeryüzündeki bütün hayvanları helal kıldım” buyurmuştur. Hz. Nuh'a (a.s.) ise bazı hayvanlar haram kılınmıştır.⁷⁷⁷

2. Hz. Nuh'a (a.s.) tehiri için izin verildiği halde Nuh'tan sonra gelen peygamberlere hemen sünnet olmaları zorunlu kılınmıştır.⁷⁷⁸

3. Hz. Nuh'a iki kız kardeşin bir nikâhta toplanmasına izin verildiği halde Musa'ya haram kılınmıştır.⁷⁷⁹

Hz. Musa'dan (a.s.) önce bulunan bu ve benzeri bazı hükümler onun şeriatından kaldırılmıştır. Böylece neshin varlığı ortaya çıkmış olur.⁷⁸⁰

Naklî açıdan ise iddialarını şöyle gerekçelendirmişlerdir: Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya Tevrat'ta “Onlara Sebt'e (Şabat'a)⁷⁸¹ ebediyen tutunmalarını söyle”⁷⁸² emri Hz. Musa'nın şeriatının ebediyen süreceğini, hiçbir zaman neshedilmeyeceğini gösterir.

Tûsî Yahudilerin bu deliline üç açıdan cevap vermiştir:

1. Bu rivayet İbnü'r-Ravendî'nin uydurduğu bir rivayettir.⁷⁸³

2. Rivayetin doğru olduğu kabul edilse bile tevatür derecesine ulaşmadığı için yakîn ifade etmez. Nitekim Buhtunnasr Yahudileri haberlerinin derecesi tevatüre ulaşamayacak derecede katletmiştir.⁷⁸⁴

3. Rivayette geçen “ebediyen” sözü kesin olarak devam edeceği anlamına gelmez. Mesela Tevrat'ta şöyle bir rivayet vardır: Bir köle altı yıl hizmet ettikten sonra yedinci senede azat edilir. Fakat sahibi azadı iptal eder ve onu ebediyen istihdam eder. Başka bir

⁷⁷⁷ Kutsal Kitap, Yaratılış, 9: 3; Levililer, 11: 1-47.

⁷⁷⁸ Kutsal Kitap, Yaratılış, 17: 1-27.

⁷⁷⁹ Kutsal Kitap, Yaratılış, 29: 23, 28.

⁷⁸⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 237.

⁷⁸¹ Sebt/Şabat Yahudilikte kutsal cumartesi günüdür. Yahudiler kendi inançlarına göre Allah Teâlâ'nın âlemi altı günde yaratıp yedinci gün olan cumartesi günü dinlenmiş, İsrailoğulları'na da cumartesi günü hiçbir iş yapmalarını emretmiştir. Salime Leyla Gürkan, “Sebt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 256.

⁷⁸² Kutsal Kitap, Mısırdan Çıkış, 31: 16.

⁷⁸³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 336; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1053; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 145a. Bu rivayetin İbnü'r-Râvendî'nin uydurması olduğu doğru değildir. Çünkü bir önceki dipnotta yerini gösterdiğimiz üzere rivayet Tevrat'ta yer almaktadır. Fakat ilginçtir ki şarihlerden hiçbiri buna itiraz etmemiştir.

⁷⁸⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 336; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1053; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 145a.

pozisyonda elli sene hizmet eder.⁷⁸⁵ Yine Tevrat'ta, mükellef olanların inek kesmeleri onlar için ebedi bir sünnet olarak emredilmiş, sonra bu ibadetleri sona erdirilmiştir.⁷⁸⁶ Tevrat'tan başka bir örnek olarak da sabah akşam daima bir kuzu sunmaları istenmiş ve daha sonra bu ibadetleri de sona ermiştir.⁷⁸⁷ Bu örnekler ebediliğin kesin olarak devam edeceği anlamına gelmediğini gösterir.⁷⁸⁸

Yahudilerin itirazlardan sonra Ehl-i Kitap'ın diğer kolu olan Hristiyanların itirazlarına değinilmiştir. Hristiyanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sadece Araplara gönderildiğini iddia ederek onun peygamber olduğuna değil de peygamberliğinin umumiyetine itiraz etmişlerdir.

Naklî deliller Hristiyanların bu iddiasını yalanlamaktadır. Kur'ân-ı Kerim Allah Teâlâ "Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler"⁷⁸⁹ buyurmuştur. Başka bir ayet-i kerimede de "Bu Kur'ân sizi ve ulaştığı herkesi kendisiyle uyarmam için bana vahyedilmiştir"⁷⁹⁰ buyurmuştur. Bu ayet-i kerimeler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin umumiyetine dair açık delildir. Yine Cin suresi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sadece insanların tamamına değil cinlerin tamamına da peygamber olarak gönderildiğinin kanıtıdır.⁷⁹¹

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) konuyla ilgili bazı hadis-i şerifleri de onun peygamberliğinin bütün insanları şamil olduğunu gösterir. Bu hadis-i şeriflerden en meşhurunda Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur⁷⁹²: Bana, benden önce kimseye verilmeyen beş şey verildi:

1. Bütün peygamberler sadece kendi kavimlerine gönderilmiştir, ben ise bütün siyahlara ve kızılıara⁷⁹³ (bütün insanlara) gönderildim.
2. Benden önce hiçbir peygambere helal kılınmayan ganimetler bana helal kılındı.
3. Bütün yeryüzü bana temiz ve mescit kılındı. Namaz kılmak isteyen kişi dilediği yerde namaz kılabilir.

⁷⁸⁵ Kutsal Kitap, Yeremya, 34: 14-16.

⁷⁸⁶ Bu örneğin Tevrat'taki yeri tespit edilememiştir.

⁷⁸⁷ Kutsal Kitap, Hezekiel, 46: 13; 2; Tarihler, 13: 11.

⁷⁸⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 336.

⁷⁸⁹ Sebe, 34/28.

⁷⁹⁰ En'âm, 6/19.

⁷⁹¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 337.

⁷⁹² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, (Riyad: Dâru't-tayyibe, 2006), Mesâcid, 3.

⁷⁹³ Hadis-i şerifin farklı versiyonlarında "siyahlar ve kızıklar" yerine "bütün insanlar" ibaresi yer almaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Şam: Dâru İbn Kesir, 2002), Teyemmüm 1. Fakat şerhlerde yer alan rivayet olması sebebiyle Müslim'in rivayetini almayı uygun gördük.

4. (Düşmanın kalbine) bir aylık mesafeden korku salmakla yardım olundum.
5. Bana şefaaf verildi.

Hillî bu delilleri sıraladıktan sonra diğer şerhlerde yer verilmeyen bir tartışmaya işaret etmiştir. Hristiyanların itirazı şöyledir: Hz. Peygamber'in dili Arapçadır. Başka milletlerin onu anlaması mümkün değildir. O halde nasıl bütün insanlara gönderilmiş oluyor.

Hillî bu itiraza cevaben “Biz resulü onlara açıklasın diye ancak kendi kavminin diliyle gönderdik”⁷⁹⁴ ayet-i kerimesine atıfta bulunmuştur. Hillî'ye göre ayet-i kerimede “Biz resulü ancak kendisini anlayanlara gönderdik” buyrulmamıştır. Bu meselede tercüme imkânı vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hitabı ona tabi olup dilini bilmeyenlerin dillerine mütercim aracılığıyla çevrilebilir.⁷⁹⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir insan olarak belirli bir dil konuşması doğaldır. Dolayısıyla yüzlerce dilin konuşulduğu dünyada bir peygamber olarak diğer dillerin tamamını konuşması mümkünken dinin tercüme yoluyla başka dillere aktarılması da mümkündür.

Yine Hillî'nin değindiği diğerlerinde yer almayan ikinci tartışma Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderilmiş olması halinde Yecüc-Mecüc'e de gönderilip gönderilmediği ve onların mükellef olup olmadığıyla ilgilidir.

Hillî bu tartışmada cevap olarak Kâdî Abdülcebbar'ın iki ihtimalin bulunduğu dair görüşünü aktarmıştır. Birinci ihtimal, Yecüc-Mecüc yeryüzünü ifsat eden hayvanlar gibi yeryüzünü ifsat eden yaratıklardan başka bir şey değildir. Bu sebeple mükellef değildir. İkinci ihtimal, mükelleftirler. Çünkü seddin arakasında bulunanların konuşmalarını dinlemek için yaklaştıklarında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davetini işitmeleri mümkündür.⁷⁹⁶

Yukarıda söylenenler belirtildiği gibi ihtimallerden ibarettir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Yecüc-Mecücün Kur'ân-ı Kerim'de bir kavim olduğu belirtilmektedir. Onların vahşi mi yoksa medeni mi, insan topluluğu mu hayvan topluluğu mu olduğu hakkında kesin bir bilgi söz konusu değildir. Tefsirlerde aktarılan rivayetlerde bazen insan gibi bazen hayvan gibi bazen de canavar gibi tasvir edilmişlerdir. Hatta günümüz milletlerinden bazıları hakkında Yecüc-Mecüc oldukları rivayet edilmiştir.⁷⁹⁷ Bu

⁷⁹⁴ İbrahim, 14/4.

⁷⁹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 337.

⁷⁹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 337.

⁷⁹⁷ Yecüc-Mecücle ilgili tartışmalar için bk. Hafzullah Genç, “Giriş Yerine İslam Kaynaklarında Zülkarneyn Kıssası”, *Kur'ân-ı Kerim Âyet-i Kerimelerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Yâ Cüc*, Ed. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 13-38.

rivayetlere bakıldığında tek bir mesele kesinlik arz etmektedir ki o da Yecüc-Mecüc âkil olduklarıdır. Çünkü onlar tarafından başka bir kavime sistematik saldırılar yapılmaktadır. Buna göre kanaatimizce onların sorumlu olmaları gerekmektedir.

2.1.5. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Olması

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve diğer peygamberlerin meleklerden üstün olup olmadığı tartışmaları İslam âlimlerin gündemine gelen başka bir tartışmadır. Mutezileden bazıları, İslam filozofları ve Bâkılânî meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁹⁸ Müslümanların kalanı, Eş'arîler ve Mâtürîdîler ise peygamberlerin meleklerden üstün olduğu görüşünü benimsemiştir. Tûsî de Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimseyerek⁷⁹⁹ peygamberlerin üstünlüğünü kabul edenler arasına dâhil olmuştur.⁸⁰⁰

Meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu savunanlar peygamberler de birer insan olmaları sebebiyle kendilerinde şehvet, öfke, hayal, vehim gibi kuvveler bulunduğunu bu sebeple de yanlış yapma ihtimallerinin olduğunu, bu kuvvelerin meleklerde bulunmamasının onların asla yanlış düşmeyeceği anlamına geldiğini, dolayısıyla yanlış düşme ihtimali bulunmayan meleklerin yanlış düşme ihtimali bulunan peygamberlerden daha üstün olduklarını iddia etmişlerdir.⁸⁰¹

Tûsî peygamberlerin üstün olduğuna dair görüşünü şöyle delillendirmiştir: Peygamberlerde akli kuvvete ters, hakiki kemâlattan ve ilahi bilgiden uzaklaştıran öfke ve şehvet gibi zıt kuvvetler ve vehme ve hayale kapılmak gibi (ruhsal olgunluğu engelleyen) dâhilî ve haricî maniler vardır. Bu zıt kuvvetlerle varılan hükümlerin çoğu akli kuvvetin vardığı hükümlere tezat oluşturur ve ona mani olur. Meleklerde ise böyle bir şey yoktur. Dolayısıyla peygamberlerin itaati meleklerin itaatinden daha zordur. Çünkü peygamberlerin bu muarız kuvvetlerin ve onların getirdiği arazların üstesinden gelmeleri gerekir. Kimin itaati daha zor şartlarda olursa o üstündür. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) “Amellerin üstünü zor olandır”⁸⁰² buyurmuştur. Bu nedenle peygamberler meleklerden üstündür.⁸⁰³

⁷⁹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 241.

⁷⁹⁹ Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 181a.

⁸⁰⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 131.

⁸⁰¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 145a.

⁸⁰² Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-hasene* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1985), 130. Bu rivayet pek çok hadis âlimi tarafından zayıf, garib veya mevzu olarak nitelendirilmiştir.

⁸⁰³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 145a.

Peygamberlerin meleklerden üstün olduğuna dair nakli deliller de vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: Allah Teâlâ meleklerle Hz. Âdem'e (a.s.) secde etmelerini emretmiştir.⁸⁰⁴ Allah Teâlâ'nın üstün olanın aşağı derecede olana secde etmesini emretmesi düşünülemez. İblisin kendisinin ateşten Hz. Âdem'in (a.s.) ise topraktan yaratıldığını söyleyerek secde etmemekte inat etmesi üstün olduğunu düşünmesi sebebiyledir.⁸⁰⁵ Buna göre secdenin amacının kimin daha üstün olduğunun gösterilmesi olduğu ortaya çıkmıştır.⁸⁰⁶

Peygamberlerin üstünlüğüne dair başka bir delil de Allah Teâlâ'nın öğrettiği esmayı meleklerin saymaması, Hz. Âdem'in (a.s.) ise saymasıdır.⁸⁰⁷ Hz. Âdem (a.s.) burada isimleri saydığı, melekler de dinlediği için öğretici konumdadır. Dolayısıyla da öğretenin öğrenene üstünlüğü vardır. Nitekim daha önceki ayette Hz. Âdem'in (a.s.) üstünlüğünün izharı amaçlanmıştır.⁸⁰⁸ Ayet-i kerimede “ben sizin bilmediklerinizi bilirim”⁸⁰⁹ denilmiş, ardından da meleklerin muktedir olamadığı esmanın sayımına Hz. Âdem (a.s.) muktedir olmuştur. Bu durum onun meleklerden daha üstün olduğunu gösterir.

Bazı âlimler doğrudan bir tarafın üstün olduğunu söylemek yerine meseleye daha çok ahlaki yönden bakarak üstünlüğün şartlarını belirlemiş bu konuda şöyle demişlerdir: Allah insanı yaratmış ve ona akli ve şehveti yüklemiştir. Melekleri yaratmış fakat onlara şehveti yüklememiştir. Hayvanları yaratmış fakat onlara akli yüklememiştir. Kimin akli şehvetine galip gelirse o meleklerden hayırlıdır. Kimin şehveti aklına galip gelirse o hayvanlardan daha kötüdür.⁸¹⁰

⁸⁰⁴ Bakara, 2/34; A'râf, 7/11.

⁸⁰⁵ A'râf, 7/12.

⁸⁰⁶ Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 181a.

⁸⁰⁷ Bakara, 2/31-33.

⁸⁰⁸ Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 182b.

⁸⁰⁹ Bakara, 2/30.

⁸¹⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 145a.

2.2. İMAMET

İmamet bir yönetim biçimidir. Hilafetle eş anlamlı kullanılmıştır. Nitekim İbn Haldun dini muhafaza etmeye ve dünyevi siyaseti dinle muhafaza etmeye hilafet ve imamet denildiğini söylemiştir.⁸¹¹ Buradan ikisinin birbirinin yerine kullanıldığını anlıyoruz.⁸¹² Bunu zikretmemizin nedeni özellikle Ehl-i Sünnet âlimlerinin bazılarının imametini yerine hilafeti kullanmalarındadır.⁸¹³

İmametini hemen her Müslüman âlim tarafından tanımı yapılmıştır. Fakat biz burada bütün tanımları zikredemeyeceğimiz için en kapsamlı tanım olduğunu düşündüğümüz İbnHaldûn'un tanımını zikretmeyi uygun gördük. İbnHaldûn imametini şöyle yapmıştır: Hilafet/İmamet dünyevî ve uhrevî maslahatlara dair ne varsa şer'î nazarın gerektirdiklerine hamletmektir. Çünkü dünyevî işlerin tamamı şâri nezdinde ahiret maslahatlarına racidir. Dolayısıyla hilafet hakikatte dini ve dünya siyasetini dinle korumakta şeriat sahibinin arkasından gelmektir.⁸¹⁴

Tûsî *Tecrîd*'de imametini tanımını yapmamıştır. Hillî hariç şarihler imametini tanımını vermişlerdir. İsfehânî imameti toplum şahıslar arasından bir şahsın şeriat kanunlarının ikamesinde ve İslam beldesinin korunmasında milletin tamamının kendisine uyması gerektiği için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hilafet etmek olarak tanımlamıştır.⁸¹⁵ Bâbertî ise imametini tanımıyla ilgili şöyle demiştir: Âlimler imameti şeriatın ikamesinde ve toprakların korunmasında resulün hilafeti olarak tanımladılar. Hilafet bir cins olmasına rağmen resule izafeti onun hilafetini diğerlerinden ayırır.⁸¹⁶ Ali Kuşçu da imameti Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hilafeten din ve dünya işlerinde genel riyaset olarak tanımlamıştır.⁸¹⁷

⁸¹¹ Ebû ZeydVeliyyüddînAbdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-HadramîİbnHaldûn, *MukaddimetüİbnHaldûn* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2001), 223.

⁸¹² TDV İslam Ansiklopedisi "İmamet" maddesinde imamet ve hilafetin farklı olduğu, imametini daha çok nazari manada devlet başkanlığını, hilafetin ise fiili otoriteyi ifade ettiği söylenmiştir. Fakat bu görüşün bir dayanağı yoktur. Nitekim yazar bu görüşün hemen ardından İbnHaldûn'un "dini koruyan ve dünyevi yönetimde nübüvvetini yerini alan bir müessese hilafet ve imamet şeklinde isimlendirilir" şeklindeki tanımını vermiştir. Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 201. Bu durum yazarın söylediklerini net olmaktan çıkarmıştır. Yani mezkûr maddeyi inceleyenlerin hilafet ve imametini aynı şeyler mi farklı şeyler mi olduğuna karar vermesi zorlaşmaktadır.

⁸¹³ Mesela bk. İcî, *Mevakıf*, 395.

⁸¹⁴ İbnHaldûn, *Mukaddime*, 222.

⁸¹⁵ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1055.

⁸¹⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 146b.

⁸¹⁷ Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid*, 182a.

2.2.1. İmametin Hükümleri

2.2.1.1. İmam Tayininin Vücubu

İmam tayininin vücubiyeti meselesi üç aşamalı bir problem olarak ele alınmaktadır. Birinci aşama imametin vacip olup olmadığıdır. İkinci aşama eğer vacipse aklen mi sem'an mı vacip olduğudur. Üçüncü aşama ise imametin Allah Teâlâ'ya mı insanlara mı vacip olduğudur.⁸¹⁸ Birinci aşamada ihtilaf vardır.

İslam Devleti'ni yönetecek, Müslümanların dini ve dünyevi işlerini düzenleyecek bir yöneticinin tayin edilmesinin gerekli olup olmadığı konusu ilim adamlarının gündemini meşgul eden ve üzerinde ihtilaf bulunan konulardan biridir. Aslında azınlık olarak niteleyebileceğimiz Hâricî grup Necedât⁸¹⁹ ve Mutezile'den Esamm⁸²⁰ (ö. 200/816) ve Fuvatî⁸²¹ dışında ümmetin tamamı imametin gerekli olduğunu söylemiştir.

Esamm imametin zorunlu olmasını korku ve fitnenin ortaya çıkması şartına bağlamıştır.⁸²² Esamm'a göre İslam toplumuna korku ve fitne hâkim olur ve toplum adaleti kendi başına tesis edemeyecek duruma gelirse imam ancak o zaman gerekli olur. Aksi halde aklen imamın gerekliliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Basra Mutezilesinden Fuvatî ve takipçileri ise Esamm'ın aksine imamın gerekliliğini emniyet ve adaletin var olması şartına bağlamıştır. Çünkü İslam şiarına en yakın olan budur. Fitne anında imamın şer ve fitneyi artıracığından çekinildiği için tayinine gerek yoktur.⁸²³ Fuvatî'nin düşüncesi pek makul gözükmemektedir.

Necedât, Esamm ve Fuvatî hariç diğer bütün ekoller imametin vacip olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu sebeple imametin gerekliliği hususundaki ihtilaf büyük bir ihtilaf değildir.

⁸¹⁸ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1055.

⁸¹⁹ Ebu'l-FethTâcüdîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992) 119; Taftâzanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3: 474.

⁸²⁰ Ebû BekrAbdurrahmân b. Keysân el-Esamm Basra Mutezilesi âlimlerindedir. Esamm Basra Mutezilesinden olmasına rağmen kendine has bazı fikirleriyle temayüz etmiştir. İmamet hakkındaki düşünceleri de onu ayıran düşüncelerden biridir. İmamet gerekli olmadığını iddia etmiş, ilk üç halifeyi meşru saydığı halde Hz. Ali'nin hilafetinde icma olmadığı için onunhilafetini meşrusaymamıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 354.

⁸²¹ Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî (ö. 218/833'ten önce) Basra Mutezilesi kelimcilerindendir. Hillî imametin vücubunu kabul etmeyenler arasında Esamm'ı zikretmiş fakat onun ismini zikretmemiştir. Bunun sebebi onun Esamm'la zıt görüşe sahip olması olabilir. Diğer şarihler zikretmişlerdir.

⁸²² İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1056; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 146b; Taftâzanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3: 474; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid*, 182a.

⁸²³ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1056, 1057; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 146b; Taftâzanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3: 474; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid*, 182a.

İmametın vücbu meselesindeki daha büyük ihtilaf problemin ikinci aşaması olan imametın vücbiyetininaklen mi sem'an mı olduğuna dair ihtilafdır. Cubbâiler, Ashâb-ı hadis, Ehl-i Sünnet ve Eş'ariler⁸²⁴sem'an, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Bağdat Mutezilesi ve İmâmîler ise aklen vacip olduğunu iddia etmişlerdir.

Üçüncü aşamada da yani imam tayininin Allah Teâlâ'nın mı insanların mı üzerine vacip olduğu konusunda yine ihtilaf vardır. İhtilafın tarafları Allah Teâlâ'ya vacip olduğunu söyleyen İmâmîler ve insanlara vacip olduğunu söyleyen diğer ekollerdir. Tûsî bu meselede İmâmîlerin görüşünü benimsemiştir.⁸²⁵

Tûsî bu meseleyi Mutezile imametın Allah Teâlâ'ya vacip olmadığını insanlara vacip olduğunu söylemesine⁸²⁶ rağmen onların lütuf teorisini temel alarak gerekçelendirmiştir. Tûsî'ye göre imam tayini Allah Teâlâ'nın üzerine vaciptir çünkü imam lütuftur. Lütuf ise vaciptir. Bu lütuf, itaate yaklaştırma ve masiyetten uzaklaştırma, zorunlu olarak bilinen insanların kendilerini çekışmekten ve ihtilaftan alıkoyamaması ve masiyetten uzaklaştırılıp itaate yönlendirilmelerini sağlayacak güçlü bir lidere sahip olmanın zarureti, imam bulunmadığı takdirde fesada ve masiyete nizam ve itaatten daha yakın olma maslahatı gibi küçük lütuf olabilir. Ya da daha önce "lütuf" başlığı altında açıklanan ahirete taalluk eden büyük lütuf olabilir.⁸²⁷

2.2.1.2. İmam Tayininin Allah Teâlâ'ya Vacip Olduğuna Yönelik İtirazlar

Birinci itiraz: İmametın bazı lütufları barındırması Allah Teâlâ'ya vacip olması için yeterli değildir. İmamet lütuf olmasına rağmen barındırabileceği fesatlar onun Allah Teâlâ'ya vacip olmasını engeller. Çünkü imametteki fesatların maslahatlarından çok olması imkân dâhilindedir. Fesadı maslahatından daha çok olması mümkün olan bir şeyin Allah Teâlâ tarafından kullarına verilmesi caiz değildir. Dolayısıyla imam tayininin Allah Teâlâ için vacip olduğunu söylemek mümkün değildir.

Birinci itiraza cevap: İmamın varlığı sebebiyle ortaya çıkacak maslahatlar ve yokluğu sebebiyle ortaya çıkacak fesatlar bilinmektedir. Fakat varlığı sebebiyle ortaya çıkacak fesatların ne olduğu bilinmemektedir. Bildiğimiz fesatlardan uzak durmak bizim

⁸²⁴ Bâbertî ve Ali Kuşçu Eş'ariler ve Ehl-i Sünnet ayrımı yapmadan sadece Ehl-i Sünnet ismini kullanırken İsfehânî Ehl-i Sünnet ve Eş'arileri ayırmıştır. *Tesdîdü'l-kavâid*'in muhakkiki bunun Eş'arileri Ehl-i Sünnet dışında tutmak anlamına gelmediğini, bazen de Ehl-i Sünnet yerine Eş'ariler ismini kullandığını söylemiştir.

⁸²⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 135; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 338.

⁸²⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cubbâiler'in Kelam Sistemi*, 549.

⁸²⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 338; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 146b.

için vaciptir. Bilmediklerimizden uzak durmak ise vacip değildir. Bilinen fesatlar imamın tayini sayesinde ortadan kalkar. Dolayısıyla imamet fesatlardan kurtaran lütuf olur ve vaciptir.

Bâbertî “Bütün fesatların bizim tarafımızdan bilindiğini kabul etmiyoruz” denilerek yukarıda geçen “çünkü bildiğimiz fesatlardan uzak durmak bizim için vaciptir” sözüne itiraz edildiğinin söylemiştir. İmamın vacip olduğunu savunanlar da “Fesatlardan ortadan kaldırmamız vacip olanlar sadece bildiklerimizdir. Bilmediklerimize gelince onları ortadan kaldırmamız zorunlu değildir” diyerek bu itiraza cevap vermiştir. Bâbertî bu itiraza şöyle cevap vermenin de mümkün olduğunu söylemiştir: “Külli fesatlar ki onlar dinde ve dünyada bozulma ve canların ve malların tehlikeye düşmesidir, bizim tarafımızdan bilinir. Cüzi fesatlar ise ancak vuku bulduktan sonra bilinir. Gayb olanın üzerine hüküm bina edilemez.” Bu cevap Bâbertî’nin Tûsî’den bağımsız olarak verdiği kendi cevabıdır.

İkinci itiraz: İmametın lütuf barındırdığı için vacip olduğunu kabul etsek bile imam atanmadığında başka bir lütfun ortaya çıkması mümkün olduğu için imam tayininin vacip olduğu düşüncesi doğru değildir.

İkinci itiraza cevap: Daha önce zikredilen imametın barındırdığı lütuflar akıl sahipleri tarafından bilinir. Bu sebeple akıl sahipleri her dönem ve her bölgede ihtilaflardan neşet eden mefsedetleri def etmek için bir yönetici seçmeye yönelmişlerdir.

Üçüncü itiraz: İmam ancak verdiği emirler ve uyguladığı yasaklarla lütuf olur. Fakat imamın vacip olduğunu söyleyenler bunlardan hiç bahsetmemektedirler. Eğer imamın lütuf olduğuna inanmıyorsanız onun vücubiyetinden bahsetmezsiniz. Eğer vücubundan bahsetmiyorsanız o lütuf değildir.

Üçüncü itiraza cevap: İmamın varlığının bizzat lütuf olmasının birkaç gerekçesi vardır:

1. İmam şeriati muhafaza eder ve onu noksanlıklar ve ziyadelere karşı himaye eder.

2. Mükelleflerin bir imamın var olduğunu bilmeleri ve her zaman insanlar üzerinde hükümlerini uygulamasının mümkün olması onları fesattan uzaklaştırır ve doğruluğa yakınlaştırır. Bu, zaruri olarak bilinir.

3. İmamın tasarrufu şüphesiz lütuftur. İmamın tasarrufta bulunması da onun var olmasına bağlıdır. Dolayısıyla onun varlığı ayrı tasarrufu ayrı lütuf olur.⁸²⁸

Hillî bu itirazları ve cevaplarını zikrettikten sonra meselenin tamamlanmasının ancak birkaç durum daha açıklanmasıyla sağlanacağını söyler. Bu durumlar şöyle sıralamıştır:

1. İmamı yaratması, ona tasarruf yetkisi ve ilim vermesi, ismini ve nesebini belirlemesi Allah Teâlâ'ya vaciptir ve zaten bunu yapmıştır.

2. İmameti taşıması ve onu kabul etmesi imama vaciptir ve zaten bunu yapmıştır.

3. İmamı desteklemek ve ona yardım etmek, emirlerini kabul etmek ve sözlerine itaat etmek halkın üzerine vaciptir. Halk bunları yapmadığı takdirde hem Allah Teâlâ'dan hem de imamdan gelen lütuftan men edilirler.⁸²⁹

Hillî, İmâmiyye'nin klasik imamet görüşünü ortaya koymuştur. Üç maddenin hepsi de tartışmalıdır. Bu maddeler daha sonra detaylı olarak açıklanacaktır.

2.2.1.3. İmamın Masum Oluşu

İmamların masum olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Cumhur ismetin zorunlu olmadığı görüşündedir. İmamiyye ve İsmailiyye ise zorunlu olduğu görüşündedir. Tûsî bu hususta ikinci görüşü tercih etmiş ve görüşünü desteklemek üzere beş delil zikretmiştir.

Birinci delil: İsmet zorunlu olmasaydı teselsül olurdu. Teselsül ise imkânsızdır.⁸³⁰ Delilin açıklaması şu şekildedir: İmamın tayinini zorunlu kılan insanların hata yapma imkânıdır. İmamın hata yapması mümkün olması halinde onun hatasını düzeltmek üzere başka bir imama ihtiyaç ortaya çıkar. Bu ihtiyaç ya hata yapması mümkün olmayan birinde sona erer ya da teselsül meydana getirir. Teselsülün imkânsızlığı ortada olduğuna göre imamın masum olmasının zorunlu olması geriye kalan seçenek olur.⁸³¹

İkinci delil: İmam şeriatın koruyucusudur. Şeriatın koruyucusu olan herkesin masum olması zorunludur. Küçük önermeye gelince; çünkü şeriata bir koruyucu gereklidir. Bu koruyucunun imam dışında Kitap, sünnet, kıyas, icma, istihsan ya da

⁸²⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 340.

⁸²⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 340.

⁸³⁰ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 135.

⁸³¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 146a.

berâet-i asliyye⁸³² olma ihtimali vardır. Fakat bunlardan hiçbirîşeriatın koruyucusu olamaz. Kitap ve sünnet olamaz çünkü bu ikisi tafsili hükümlerin tamamını kapsamaz. İcma da olamaz çünkü aralarında masum bulunmazsa icma ehlinin tamamının hata yapması mümkündür. Kıyas ve istihsan da olamaz çünkü bu ikisiyle bir konuda kesin hüküm verilemez veya bu ikisi şer'î hükümlerin tamamını muhafaza edemez. Berâet-i asliyye de olamaz çünkü ona dönüş mümkün olsaydı peygamber göndermeye gerek kalmazdı. Bütün bu söylenenlere göre şeriatın koruyucusunun imam olması gerekir.

Büyük önermeye gelince; çünkü imamın hata yapması mümkün olsaydı sıradan insanlardan biri gibi olurdu. Sıradan insanlardan hiçbirî şeriatın koruyucusu olamaz, dolayısıyla imam da şeriatın koruyucu olamazdı. Buna göre imamın hata yapmaması, masum olması zorunludur.

Bâbertî bu delile şöyle bir itiraz geldiğini söylemiştir: İnsanlardan her birinin tek tek hata yapmasının mümkün oluşunun bir araya geldiklerinde de hata yapmalarına imkân tanıdığını kabul etmek makul değildir. İcmayla verilen hükümlerin doğru olduğuna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Allah Teâlâ ümmetimi dalalet üzere birleştirmez"⁸³³ sözü delildir. Ayrıca Kitap, sünnet, icma, kıyas, istihsan ve beraat-i asliyenin teker olmasa bile tamamı birden koruyucu olabilir.

Üçüncü delil: Şayet imamdan hata vaki olması mümkün olsaydı hata, iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmenin gerektirdiklerini inkâr etmeyi gerektirdiği için imamı inkâr etmeyi gerektirirdi. İnkârın gerekliliği ise umumi itaati ortadan kaldırırdı. Fakat imama itaat "Ey İman edenler, Allah'a, peygambere ve sizden olan emirlere itaat edin."⁸³⁴ ayet-i kerimesiyle sabittir. Dolayısıyla inkârın ortadan kalkması lazımla nefyi yani imamdan hata sadır olmaması, onun masum olmasının anlamına gelir.

Bâbertî üçüncü delilde bir problem gözüktüğünü söylemiştir. Ona göre bahis konusu olan hatanın imkânıdır. Hatanın mutlaka vuku bulması gerekmez. Ancak üçüncü delil hatanın vukuu üzerine kurulmuştur.⁸³⁵ Dolayısıyla itiraz geçerliliğini devam ettirmektedir.

⁸³² Berâet-i asliyye, kelâmda ve usûl-i fıkhıta "kişinin, şârinin hükmü olmadan mükellef tutulmaması", ceza hukukunda "suç ve cezada kanunîliğin ve kişinin suçsuzluğunun asıl olması", borçlar hukukunda da "kişinin aksine bir delil bulununcaya kadar borçsuzluğunun esas olması" anlamına gelir. Ali Bardakoğlu, "Berâet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 471.

⁸³³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk: BeşşârAvvârMa'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996), Fiten 7.

⁸³⁴ Nisâ, 4/59.

⁸³⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 146a.

Dördüncü delil: Eğer imamda masiyet vaki olsaydı bu masiyet onun tayiniyle amaçlanan şeyin iptali gerektirirdi. Fakat lazım batıldır, çünkü imkânsızdır. Delilin açıklaması şöyledir: Amaç ona ve emrine itaat etmek, yasaklarından kaçınmak ve eylemlerine boyun eğmektir. Onda masiyet vaki olsaydı bunların hiçbirini yapmak gerekmezdi. Bu da imamın tayin amacının iptali demek olurdu.

Beşinci delil: İmamdan hata vaki olsaydı derecesi avamdan düşük olurdu. Ancak bu batıldır.

Bâbertî dördüncü ve beşinci delilde üçüncü delildekiyle aynı problemin var olduğunu söylemiştir. Bu delillerde delil masiyetin ve hatanın vukuu üzerine kurulmuştur. Hâlbuki itiraza konu olan masiyetin ve hatanın imkânıdır. Bâbertî'ye göre bu deliller istenilen sonucu elde etme hususunda güvenilir değillerdir.⁸³⁶

İmamın masum olması gerektiğini iddia edenler aralarında masumun masiyete kadir olup olamayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısım kadir olmadığını iddia ederken geri kalanlar kadir olduğunu söylemişlerdir.

Masum olanın masiyete kadir olamayacağını iddia edenler yine kendi aralarında üç gruba ayrılmışlardır. Birinci grup masumun bedeninde veya nefsinde masiyet ikdamına izin vermeyen bir özellik bulunduğunu iddia etmiştir. İkinci grup ismetin taate dair kudret, masiyete dair de kudret yokluğu olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüş Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin ve takipçilerinin görüşüdür. Bu iki grup anlaşılacağı üzere masumda masiyete dair kudret bulunmadığını söylemişlerdir. Üçüncü grup ise kudret olmadığını söylememişler fakat bu kudreti yorumlamışlardır.

Kudreti yorumlayanlardan birinci grup onu Allah Teâlâ'nın kulunda taatlere yaklaştıran lütuflar yaratması durumu olarak tefsir etmiştir. Bu taatlerkendileriyle beraber masiyetin ikdam olamayacağı taatlerdir. İkinci grup ise kendisi bulunduğu takdirde sahibinden masiyet sadır olmayan nefsanî meleke olarak yorumlamıştır. Geri kalanlar ise bu kudreti Allah Teâlâ'nın kuluna verdiği ve sahibinin taati terk etmesine masiyet işlemesine izin vermeyen lütuf olarak yorumlamışlardır. Bu lütfun sebepleri dört şeyden ibarettir: 1. Bedenin veya nefsinin fücürata mani bir meleke gerektiren hususiyete sahip olmasıdır. Bu meleke fiilden farklıdır. 2. Masiyetin kötü, taatin iyi olduğuna dair bilginin kendisinde hâsıl olması gerekir. 3. Bir önceki maddede söz edilen bilginin Allah Teâlâ'dan gelen vahiy ve/veya ilhamla teyit edilmesi gerekir. 4. Evla olanı terk ettiğinde

⁸³⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 147b.

kınanmaz. Çünkü onun evla olanı ihmal sebebiyle değil Allah Teâlâ'dan kendisini öyle yapmaya mecbur bırakan bir emir alması sebebiyle terk ettiği bilinir. Bu maddeleri kendinde toplayan insan masumdur.⁸³⁷

Tûsî ikinci görüşü yani masum olanın masiyete dair kudretinin bulunduğu görüşünü tercih etmiştir. Kudreti nefyetmemiştir. Ona göre masum masiyete fiiline kadirdir. Aksi olsaydı masiyeti terk ettiği için methedilmez, sevaba müstahak olamazdı. Mükâfat ve ceza onun hakkında geçerli olmazdı. Çünkü teklifin dışında olurdu. Masumun teklifin dışında olduğuna dair bir düşünce icmayla ve nakli delille batıldır.⁸³⁸ Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “De ki, ben sizin gibi beşerim, bununla beraber bana ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor.”⁸³⁹ Ayet-i kerime Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dahi teklif yönünden diğer insanlara göre bir ayrıcalığının bulunmadığını ifade etmektedir. Bir peygamberle kıyaslandığında imamın tekliften müstağni olması elbette düşünülemez.

2.2.1.4. Mefdulün İmametî

İmamın hayatta olduğu müddetçe ümmetin en üstün kişiliğe sahip üyesi olmasının gerekliliği ekoller arasındaki bir diğer tartışma konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet⁸⁴⁰, Mutezile ve Zeydiyye ekolleri mefdulün yani en üstün yerine daha az üstün olanın da imam olabileceğini söylerken İsmâiliyye ve İmâmiyye imamın efdal yani en üstün kişinin olması gerektiğini, mefdulün imametinin caiz olmayacağını iddia etmiştir.

Tûsî imamın efdaliyeti meselesinde İsmâiliyye ve İmâmiyye'nin görüşünü tercih etmiştir.⁸⁴¹ Çünkü bu hususta üç seçenek vardır: İmam ya bulunduğu toplumdaki insanlardan üstün olur ki zaten ulaşılmak istenen sonuç budur, ya onlara eşit olur ya da daha düşük seviyede olur. Eşit olması mümkün değildir zira eşitlik halinde tercih imkânsız olur. Daha düşük seviyede olması da mümkün değildir çünkü mefdulün efdalin önüne geçmesinin kabih olduğu aklen bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerimde “Öyle ise, hakka ileten mi uyulmaya daha layıktır, yoksa iletilmedikçe doğru yolu bulamayan kimse mi? Ne oluyor size? Nasıl hüküm veriyorsunuz?”⁸⁴² buyrulmuştur. Bu ayet-i kerimede doğru

⁸³⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 342.

⁸³⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 342.

⁸³⁹ Kehf, 18/110.

⁸⁴⁰ İsfehânî ve Ali Kuşçu burada “Ehl-i Sünnet'in çoğu” diyerek kayıt düşmüşler fakat istisnanın kim/kimler ya da hangi grup/gruplar olduğunu açıklamamışlardır. İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1064; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 183a. Bâbertî ise bu konuda istisna belirtmemiştir. Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 147b.

⁸⁴¹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 135.

⁸⁴² Yûnus, 10/35.

yola iletenin yani efdalin doğru yola iletilenden yani mefdulden daha fazla tabi olunmaya layık olduğu ifade edilmektedir.⁸⁴³

İmamın hangi konularda üstün olması gerektiği sorulduğunda Tûsî buna her konuda diye cevap verecektir. Birkaç örnekle bu konulara misal verilecek olursa; imam ilim, cömertlik, cesaret vb. nefsanî ve bedeni her konuda tolumun en üstünü olmak zorundadır.⁸⁴⁴

İsfehânî bu delile üç itiraz getirmiştir:

1. İmametnin kendisiyle mümkün kılınacağı sebeplerden oluşan sıfatlara mefdul olan vasıflandığında efdalin önüne geçmesi ne aklen ne de şer'an kabih olmaz.

2. İmamet namaz imamlığı gibi şer'î bir atamadır. Efdalin bulunması halinde mefdulün imametinin imkânsız olması namazda da efdal bulunduğu takdirde mefdulün imam olmasını imkânsız kılar. Nitekim imkânsızlık aşağı olanın yüce olanın önüne geçmesinin kabih olmasından kaynaklanmaktadır. Kabihlik sebebiyle oluşan nefret de tabi olmaya engel olmaktadır. Dolayısıyla mefdulün efdalin önüne geçmesindeki imkânsızlık namazda da geçerli olmalıdır. Fakat icma namazda mefdulün imametini mümkün göstermektedir.

3. İmamete yetkin (her konuda üstün) hiç kimsenin bulunmadığı fakat biri fikhî diğeri ise siyaseti en iyi bilen iki kişi bulunduğu takdirde üç seçenek ortaya çıkmaktadır: a. her iki şahsın imam olması, b. birinin imam olması diğerrinin olmaması, c. hiçbirinin imam olmaması. Birinci seçenek hiçbir koşulda doğru değildir. İmamsız hiçbir dönem olamayacağı için üçüncü seçenek de doğru değildir. O halde geriye ikinci seçenek kalmıştır. Yani diğerrine nazaran üstün yönü sebebiyle fakat diğerrinden aşağı olan yönüne rağmen içlerinden biri imam olarak atanacaktır ve bu imam mefdul olacaktır.⁸⁴⁵

Bâbertî burada İsfehânî ile aynı itirazları yöneltmiş ve sonunda meselenin izaha kavuşabilmesi için faziletle ne kastedildiğinin açıklanması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre faziletle kastedilen şeriatın bilinmesi ise şeriatı en üstü düzeyde bilip diğerr vasıflara sahip olunmadığı takdirde imamete liyakatin ortaya çıktığı söylenemez. Eğer kasıt bütün şartları toplamaksa mefdul olan bütün şartları bir araya getiremediği için imam olamaz. Eşitlik tahakkuk ederse tercih kavme bırakılır. Şayet kasıt bunların dışında bir şey ise birinci tasavvur dikkate alınır ve ona göre konuşulur.⁸⁴⁶

⁸⁴³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 342; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1064.

⁸⁴⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 343.

⁸⁴⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1064, 1065.

⁸⁴⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 147b.

Bâbertî bu açıklamasıyla Şia'nın imamın en üstün kimse olması gerektiği fikrini yerinde bulmakta. Fakat şartlara göre tercihlerin değişebileceğini de sözlerine eklemektedir. Üstün vasıflara sahip biri bulunduğu takdirde o varken başkasını imam olarak tayin etmek elbette pek makul değildir. Bulunmadığı zaman ise eldekinin en iyisini değerlendirmek bütün vasıflara sahip olmasa bile yine de en üstün olandır. Yani Bâbertî'ye göre mefdul yoktur aslında. İçinde bulunulan şartlara göre her zaman bir en üstün mevcuttur. Bir eşitlik ortaya çıktığı takdirde de toplumun tavrı kimin imam olacağı konusunda yönlendirici olmaktadır.

2.2.1.5. İmam Tayininde Nass

İmam tayininde nassın gerekli olup olmadığı yine Şia ile diğer ekollerin arasında tartışma konusu olmuş bir meseledir. İmamiyye ve Şia'nın çoğu imamın nassla tayin edildiğini iddia etmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) veya sabık imamdaki gelen nass dışında birinin imamlığını ispat etmeye yol olmadığını söylemiştir. Ehl-i Sünnet, Eş'arîler⁸⁴⁷ ve Mutezile ise birinin imam olmasının yolunun ümmetin aralarından birini seçmesi olduğu görüşündedirler.

Abbâsîler imam tayininin sadece nass veya miras yoluyla olabileceğini beyan öne sürmüşlerdir.⁸⁴⁸ Zeydiyye ise imamın nasla veya kendine biat için çağırmasıyla tayin edileceğini söylemiştir.⁸⁴⁹ Cârûdiyye imametini Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in çocuklarından oluşan bir şurada olduğunu, onların arasında âlim ve faziletleri olanlarından kim Allah Teâlâ'ya davet için kılıçla ortaya çıkarsa onun imam tayin

⁸⁴⁷ Dikkat çekici bir şekilde İsfehânî ve Bâbertî özellikle de İsfehânî daha önce de varit olduğu üzere Eş'arîleri Ehl-i Sünnet'in dışında, ayrı olarak zikretmişlerdir. İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1066; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 147b. Bunun sebebi açıkça ifade edilmediği için hakkında bir fikir sahibi olmak zor olsa da bu konuda bazı tahminler yürütebiliriz. Bunlardan birincisi Eş'arîlerin baskın ve yönlendirici ekol olması, görüşlerinin üzerinde durulması gerektiği için ayrı zikrediliyor olmasıdır. Bir örnekle açıklayacak olursak; ekoller içinde bazı isimler öne çıkmıştır. Bir konu hakkında konuşulurken bir ekolün o konu hakkında genel görüşünün yanı sıra öne çıkan âlimin görüşü ayrıca zikredilir. İkinci tahminiz; Bâbertî'nin Hanefî-Mâtürîdî gelenek içinde olduğu bilirse de İsfehânî bir Eş'arî olarak tanınmaktadır. Dolayısıyla Bâbertî'nin Eş'arîleri bazı konularda Ehl-i Sünnet dışında görmesi muhtemeldir. Fakat İsfehânî'nin mensup olduğu ekolü Ehl-i Sünnet dışında zikretmesi şaşırtıcıdır. Bu nedenle İsfehânî'nin Eş'arî kimliği yeniden gözden geçirilmelidir.

⁸⁴⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 343. Abbâsîlerin hilafet konusundaki görüşleri arasında imamın nassla tayinine dair bir şey bulmasak da onların Hz. Peygamber'den (s.a.v.) din ve dünya işleri ile ilgili kalan her şeyin kendilerine miras olarak kaldığını, dolayısıyla hilafetin Hz. Abbas ve çocuklarının hakkı olduğunu iddia ettikleri tespit olunmuştur. bk. Yusuf Koçak, "Abbâsîler'in Kuruluş Döneminde Abbâsiyyun-Talibîyyun Mücadelesi", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 82. Başlarda Hz. Ali'nin ailesi ile yaşanan iktidar çekişmesinde haklılığını ispat etmesi çabası olan bu söylem muhtemelen daha sonra bir inanca dönüşmüştür.

⁸⁴⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 343.

edileceğini iddia etmiştir.⁸⁵⁰ İsfehânî ve Bâbertî Cubbâîler hariç Mutezile, Ehl-i Sünnet ve Eş'arîlerin Cârûdiyye'nin görüşünün batıl olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemiştir.⁸⁵¹ Fakat Cubbâîler imam tayini konusunda Mutezilenin genelinden farklı düşünmemektedir.⁸⁵² İsfehânî ve Bâbertî'nin Cubbâîler ile ilgili iddialarının kaynağı tespit edilememiştir.

Tûsî imamın nassla tayin edildiğini kabul edenler arasındadır. O, bu görüşünü imamın ismet vasfına dayandırmıştır. İsmet, ona göre, imam tayininde nass olmasını gerektirir.⁸⁵³ Daha da açacak olursak; imam masum olması zorunludur. İsmet ise gizli bir haldir ve onu nasıl olduğunu Allah Teâlâ'dan başka kimse bilemez. Masum olanın kim olduğunu sadece Allah Teâlâ'nın bilmesi o kimsenin imam olarak O'nun tarafından tayin edilmesini gerektirir. Çünkü O, başka kimsenin bilmediği bütün gizlilikleri ve sırları bilendir.⁸⁵⁴

İsfehânî ve Bâbertî Tûsî'nin öne sürdüğü bu gerekçeye itiraz etmişlerdir. Onlar zaten imamın masum olmadığını düşünen birine karşı bu delilin öne sürülemeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre imamın masum olduğu kabul edilse bile masumiyet ya imamın kendisinde ya da imamlık işindedir. İmamlık işinde olması doğru değildir çünkü bu durumda herhangi bir şekilde imam olarak tayin olmuş herkesin masum olmasını gerektirir. Dolayısıyla ismetin imamın kendisinde olması gerekir. Fakat onun ismetinin açık olması zorunludur. Zira ismetin yalnızca Allah Teâlâ tarafından bilinmesi, insanların bihaber olması onun imam vasıflarına sahip olup olmadığını anlaşılmasını engellediği için insanların biat etmeleri düşünülemez. Böylece ortada gizli bir durum kalmadığına göre imamın nassla tayin edildiğine dair bu delil iptal olmuştur.⁸⁵⁵

Tûsî'nin bu konudaki ikinci gerekçesi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavırlarıdır.⁸⁵⁶ Hz. Peygamber ümmetine karşı ebeveynin çocuğuna karşı şefkatli olması gibi şefkatlidir. Şehirden birkaç günlüğüne ayrıldığında bile yerine ümmetinin işlerini görececek bir halife tayin eden birinin ahlakı böyle olduğu halde nasıl olur da ümmetinin menfaatine nispetle işlerin en acili olan ümmetinin kendisinden sonra başına geçecek kişinin belirlenmesi

⁸⁵⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995), 31; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1066; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 147a.

⁸⁵¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1067; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 147a.

⁸⁵² bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 549-552.

⁸⁵³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 136.

⁸⁵⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 343; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1067.

⁸⁵⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1067; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 147a.

⁸⁵⁶ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 136.

işini ihmal eder. Böyle bir ahlaka sahip olan Hz. Peygamber'in kendisinden sonra ümmetinin işlerini görecektir olanı belirlemesi gerekir.⁸⁵⁷

İsfehâni ve Bâbertî Tûsî'nin öne sürdüğü ikinci gerekçeye de itiraz etmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetine karşı çok şefkatli olduğu doğrudur. Fakat bu, onun imamı nassla tayin ettiği anlamına gelmez. Çünkü onun şefkatli olması nassa bağlıdır. Nassa bağlı olmasaydı şefkatli olmasında maslahat bulunmadığı için nassa bağlı olmadığı söylenirdi. Nassa bağlı olana bağlı olanın nassa bağlı olduğu söylenemez.⁸⁵⁸

İkinci olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayattayken şehir dışına çıktığında yerine halife bırakması yine hayattayken yerine halife bırakmasını ve imamı tayin etmesini gerektirmez. Bunu yaşarken yaptığını kabul etsek bile öldükten sonra devam etmesi gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü iki durumdan biriyle emredilip diğeriyle emredilmemiş olabilir. Yani yaşarken yerine halife tayin etmesi emredilmiş, öldükten sonra tayin etmesi emredilememiş olabilir. Bu durumu Hz. Peygamber'in muhakkak bir halife tayin etmiş olmasının zorunluluğu olarak anlamak doğru değildir.⁸⁵⁹

İsfehâni Bâbertî'den ayrı olarak başka bazı itirazlar da getirmiştir. İtirazı şöyledir: Hz. Peygamber'in nassla imam olarak birini tayin etmesi mutlaka hata üzerinde birleşmeleri veya birleşmemeleri tasavvur edilebilen bir grubun şahitliğinde olmuştur. Hata üzerinde birleştikleri düşüncesi kesinlikle doğru değildir. Birleşmedikleri de doğru değildir. Çünkü olağan olan onların bu durumu nakletmeleridir; nakletmemeleri imkânsızdır; fakat nakletmemişlerdir. Nakletmiş olsalardı böyle bir olay çok meşhur olurdu ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet konusunda ihtilaf ortaya çıkmazdı. Ancak çok iyi bilindiği ve meşhur olduğu üzere ihtilaf ortaya çıkmıştır. Ayrıca sahabe arasından hiç kimse kendisinin imam tayin edildiğini söyleyerek muhalefet etmemiştir.⁸⁶⁰

Hz. Peygamber (s.a.v.)ve Hz. Ali'den yapılan nakiller Hz. Peygamber'in nassla imam tayin etmediğinin delilleridir. Hz. Ali'den rivayet edilen "Ben sizi Hz. Peygamber sizi bıraktığı gibi bırakırım. Allah Teâlâ hakkınızda hayır murat ettiğinde bizi hayırda birleştirdiği gibi sizi de birleştirir."⁸⁶¹sözünassla imam tayininin olmadığına başka bir delildir. Hz. Peygamber'den, hasta olduğu sırada rivayet edilen şu olay da imamı

⁸⁵⁷ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1068; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 147a.

⁸⁵⁸ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1068; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 147a.

⁸⁵⁹ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1068; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 147a.

⁸⁶⁰ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1069.

⁸⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk: Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 3: 156.

belirlemediğinin delilidir: “Abbas (r.a.) Ali’ye (r.a.) dedi ki: Ölümü, Abdulmuttalip oğullarının yüzlerinde gördüğümde tanıdığım gibi Allah Resulü’nün yüzünde de tanıdım. Beraber işi (halifeliği) sormak için yanına gidelim. Eğer iş bizde ise onu açıklar, başkasında ise bize vermeleri için insanlara vasiyet eder.”⁸⁶² Şayet Hz. Peygamber birini tayin etmiş olsaydı o kimsenin Hz. Ali ve Hz. Abbas olması uygun olurdu. Çünkü bu iş için onlardan daha ehil kimse yoktur denilerek nassla tayin iddialarına itiraz edilmiştir.⁸⁶³

2.2.2. Hz. Peygamber’den Sonra Kimin İmam Olacağına Dair Tartışmalar⁸⁶⁴

2.2.2.1. Hz. Ali’nin İmam Olması Gerektiğine Dair Gerekçeler

Şia ve diğer ekoller arasında cereyan eden en büyük tartışmalardan biri Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra yerine halife olarak geçmesi gerekenin kim

⁸⁶² Buhârî, *Sahih*, Meğâzî 83.

⁸⁶³ İsfehânî, *Tesdidü’l-kavâid*, 2: 1070; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 147a.

⁸⁶⁴ Bâbertî, Tûsî’nin *Tecrid*’de Hz. Peygamber’den sonra imamet kimin hakkı olduğuna dair görüşlerini yazdığı bu kısmı şerh ederken henüz başlarda ilginç bir kayıt düşmüştür. Öncelikle Bâbertî’nin kaydını aynen nakledeyim: İmâmiyye Ali’nin imam olması gerektiği görüşüne vardı. Bu maksadın yazarı da bu görüşü seçti ve on iki gerekçeyle delil getirdi. Şeyhim Allâme’den (İsfehânî) işittiklerim sebebiyle “musannif (Tûsî)” demedim, “bu maksadın yazarı” dedim. Şeyhim şöyle dedi: “İnsanlar bu kitabın Hoca Nasîruddîn Tûsî’ye ait olup olmadığı konusunda ihtilaf içindeydiler. Ben de onun oğlu Hoca Esilüddîn’e bu meseleyi sordum. O da ‘Doğrudur, imamet bahsine kadar bu kitabı yazdı ve vefat etti.’ dedi. Kalanını İbnü’l-Mutahhar tamamladı. O, Şia’dandır ve (burada anlattığı görüşlerinden) ortaya çıkacağı üzere büyük bir sapkındır. Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 148b.

Taşköprizâde de bu rivayeti Bâbertî’den naklen aktarmıştır. Ayrıca Bâbertî’nin nakil yaptığı hocasının Kutbuddîn Şîrâzî olduğunu söylemiştir. Fakat cumhurun kitabın tamamının Tûsî’ye ait olduğu kanaatinde olduğunu belirtmiştir. İlgili kısmın sonunda da cumhurun *Tecridü’l-itikâd*’in tamamının Tûsî’ye ait olduğu kanaatini taşıdığını ifade etmiştir. Taşköprizade Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-seâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzuâtî’l-ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1985), 1: 295. Bununla beraber Bâbertî’nin burada bahsettiği hocası Kutbuddîn Şîrâzî değil şarihlerden İsfehânî’dir. Öncelikle Bâbertî, Şîrâzî vfat ettikten sonra doğmuştur. Bu nedenle öğrencisi olması mümkün değildir. Agil Şirinov, “Nasîruddîn Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 29. İkinci olarak da Bâbertî şerhin pek çok yerinde “Şeyhim Allâme ... dedi” diyerek *Tesdidü’l-kavâid*’e atıf yapmış, böylece “Şeyhim Allâme’den işittim” diyerek nakli yaptığı hocasının İsfehânî olduğuna işaret etmiştir.

Bâbertî *Tecrid*’in beşinci ana bölümü olan “İmamet”i Tûsî’nin değil öğrencisi ve *Keşfü’l-murâd*’ın yazarı Hillî’nin yazdığını iddia etmektedir. Bu iddiasını da kendi hocası İsfehânî’nin, Tûsî’nin oğlu Esilüddîn’den aktardıklarına dayandırmaktadır. Bu iddiada birkaç husus dikkati çekmektedir.

1. Bâbertî “imamet” bölümünün Tûsî’ye ait olmadığını neden bölümün başında değil de neredeyse ortalarına geldiğinde söylemiştir?

2. Böyle bir iddiayı Bâbertî’nin nakilde bulunduğu İsfehânî de dâhil Bâbertî’den başka hiç kimse dile getirmemiştir? Nitekim bu meseleyle ilgili diğer şerh ve haşiyelerde ne bir söz ne de bir ima vardır.

3. Bâbertî “imamet” bölümünün başlarında “musannif” kelimesini defaatle zikrettiği görülmektedir. Hâlbuki iddiasında bölümün Tûsî tarafından yazılmadığını bu nedenle “musannif” kelimesini kullanmadığını belirtmiştir. Bâbertî’nin sonradan fikrini değiştiren etken ne olmuştur?

4. Yukarıda aktarılan İsfehânî ve Esilüddîn arasındaki konuşmada “Doğrudur, imamet bahsine kadar bu kitabı yazdı ve vefat etti” sözü Esilüddîn’e ait olduğu kesindir. Fakat “Kalanını İbnü’l-Mutahhar tamamladı. O, Şia’dandır ve (burada anlattığı görüşlerinden) ortaya çıkacağı üzere büyük bir sapkındır” sözlerinin kime ait olduğu net olarak anlaşılabilir.

Dikkat çeken bu hususların bazılarının cevap vermek mümkün görünmemektedir. Çünkü ilk olarak elimizde böyle bir rivayetin doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlayacak kadar veri bulunmamaktadır. İkinci

olduğuna dairdir. Aslında diğer ekoller herhangi birine öncelik tanımamaktadır. Fakat dört halifeyle ilgili varit olan hadisler ve rivayetler sebebiyle bir müdahale olmasa da aralarında en üstün olandan başlayarak halife olduklarını ifade etmişlerdir. İmâmiyye ise imamet hakkının ehl-i beytte olduğu ve imamın Hz. Ali ve çocuklarının olması gerektiği konusunda görüş ortaya koymuştur.

İmâmiyye'nin iddiasına göre imamet konusunda varit olan nasslar ve ismet Hz. Ali'ye hastır. Müslümanlar imam için ismet ve nassı şart koşanlar ve koşmayanlar olarak ikiye ayrılmıştır. Şart koşmayanların sözlerinin batıl olduğu ve ismet ve nassın vücubu ispatlandığına göre ümmet içinde bu iki şartı taşıyan tek bir kişi vardır ki o da Hz. Ali'dir.⁸⁶⁵

olarak diğer şarihlerin neden böyle bir iddiada bulunmadığına veya en azından böyle bir iddianın varlığına işaret etmediğine dair bir şey söylemek de mümkün değildir.

Bâbertî böyle bir iddiayı ve iddiaya dair rivayeti eserinde yazmamış olsa da İsfehânî'den, hocası olduğu için, bir ders esnasında dinlemiş olma ihtimali vardır. İsfehânî bu iddiayı ve rivayeti kayda geçmediği için de İsfehânî şerhine yazılan haşiyelerde ve diğer meşhur şerh olan ve büyük oranda İsfehânî'den beslenen Ali Kuşçu şerhi ve ona yazılan haşiyelerde yer almamış olabilir. Bâbertî iddiayı ve rivayeti kayda geçse de yazdığı şerh pek meşhur olmadığı için ilim dünyası bu iddia ve rivayeti gözden kaçırmış olabilir.

Kitabın kalan kısmının Hillî tarafından yazıldığı ve onun sapkın bir Şii olduğuna dair cümlelerin kime ait olduğu konusunda da bir değerlendirme yapabiliriz. Bu cümleler ilk bakışta Esilüddîn'e aitmiş gibi görünse de İsfehânî veya Bâbertî'ye ait olma ihtimali de az değildir. İsfehânî'nin eserinde Hillî hakkında böyle bir değerlendirme yapmaması hatta imada dahi bulunmaması bu sözlerin ona ait olma ihtimalini azaltmaktadır. Fakat bir önceki paragrafta belirttiğimiz üzere şifahi bir değerlendirme yapmış olma ihtimali de geçerliliğini korumaktadır. Cümlelerin Esilüddîn'e veya Bâbertî'ye ait olma ihtimali şimdilik eşit ve İsfehânî'ye nazaran daha yüksek görünmektedir. Fakat bizce Bâbertî bir adım öndedir. Bâbertî'nin *Tecrîd* ve Hillî hakkında böyle düşünmesinin nedeni Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal* isimli eseridir. Nitekim Tûsî *Telhîsü'l-Muhassal*'da imamet bahsinde yumuşak bir geçişte yapmakta, Hz. Ali'nin imam olmasının gerekliliği üzerinde ısrarla durmamaktadır.

Tûsî'nin Hz. Ali'den önce halife olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetini de kabul eder nitelikte sözler sarf etmesi, Hz. Ali'nin imamete nassla tayin edildiğini kabul etse de diğer halifelerin seçimle halife olduklarını ifade etmesi Tûsî'nin bu konuda katı bir tutum sergilemediğini göstermektedir. Peki, nasıl oluyor da *Telhîs*'de yumuşak bir geçiş yapan Tûsî *Tecrîd*'de ateşli bir İmâmiyye savunucusu, Hz. Ali'den gelen halifeleri amansız bir düşmanı haline gelmiştir. Belli ki bu değişim Bâbertî'nin gözünden kaçmamıştır. Değişim aslında Tûsî'ye uzak olmayan bir durumdur. Nitekim o İsmâilîyye ekolüne bağlıyken daha sonra İmâmiyye ekolünü tercih etmiştir. *Tecrîd*'in ilk dört maksadında Mutezile ağırlıklı olmak üzere Mutezile ve Ehl-i Sünnet ekolleri arasında gidip gelen Tûsî yine bir değişim yaşayıp katı bir Şii olmuştur. Görünen o ki Bâbertî'ye göre bu sorunun cevabı "hayır"dır. Kanaatimizce Bâbertî Tûsî'nin hala *Telhîs*'teki görüşlerini sürdürdüğünü düşünmekte, bu sebeple "imamet" bölümünü daha fanatik bir Şii olduğunu düşündüğu Hillî tarafından yazıldığı kanaatini taşımaktadır. Bölümü yazan kişinin fanatik bir Şii ve o kişinin de Hillî olduğu kanaatine ise Hillî'nin şerhindeki düşüncelerinden yola çıkarak vardığımızı düşünmekteyiz.

Her ne kadar Bâbertî'nin iddiasının bazı açılardan tutarlı olduğunu düşünsek de kanıtlanmaya muhtaç olduğu fakat eldeki verilerle de bunun mümkün olmadığı yönünde görüş belirtmemiz gerekir. Bu sebeple tezimizin geri kalanını "imamet" ve sonrasında gelen "mead" bölümleri de dâhil olmak *Tecrîdü'l-İtikâd* kitabının tamamının aksi ispatlanana kadar Tûsî'ye ait olduğunu kabul ederek tamamlayacağımızı burada ifade ederiz.

⁸⁶⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 343, 344.

Tûsî İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imametine dair iddiasını on iki gerekçeyle temellendirmeye çalışmıştır. Birinci gerekçe ismet ve nassın Hz. Ali'ye has olmasıdır.⁸⁶⁶ Şarihler gerekçenin açıklamasını şu şekilde yapmışlardır: İmamet, daha önce açıklandığı üzere, imamın masum olmasına ve imam olarak tayin edilen kişinin nass ile belirlendiği düşüncesine dayandırılmıştır. Bahsedilen bu iki özellik Hz. Ali'ye hastır. Çünkü diğer gerekçelerde izah edileceği üzere Hz. Ali sahabenin en faziletlisi, en üstünüdür. Mefdulün imametinin kabih olduğu meselesinde açıklandığı gibi en faziletlinin, en üstünün imam olması vaciptir. İmam olanın da masum olması ve nassla tayin edilmiş olması gerekir. Çünkü imamet ismetle şartlandırılmıştır ve ancak nassla tahakkuk eder.⁸⁶⁷

İkinci gerekçe imamet hakkında varit olan hadislerdir.⁸⁶⁸ Gerekçe şarihler tarafından şöyle açıklanmıştır: Hz. Peygamber'den (s.a.v.) varit olan açık nasslar, hadisler vardır. Bu hadislerden biri Hz. Peygamber'in “Yakın akrabamı uyar”⁸⁶⁹ ayet-i kerimesi nazil olduktan sonra Ebû Tâlip'e yemek hazırlamasını ve Abdülmuttalip oğullarını toplamasını emretmesi ve davete katılanlara hitaben aralarından kimin kendisine vezir, yardımcı olacağını sormasıdır. Hz. Peygamber kendisine vezir, yardımcı olacak kişinin aynı zamanda kardeşi, vefat ettikten sonra da halifesi ve vasisi olacağını da söylemiştir. Bu soru cevabı veren Hz. Ali olmuş ve kendisinin vezir, yardımcı olabileceğini beyan etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali hakkında “işte benim kardeşim, vasim, benden sonra gelecek halifem ve varisim” buyurmuştur. Orada bulunan herkes de Hz. Peygamber'in sözlerinin hepsini işitmiş ve ona ve Hz. Ali hakkında söylediği “Sen benim kardeşim, vasim, benden sonra halifem ve dinimin kadısısın” sözlerine itaat etmiştir.⁸⁷⁰

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) varit olan ve Hz. Ali'nin imam olduğuna açık delil olan bir başka nass “Müminlerin yönetiminde ona teslim olun” ve “O, müslümanların efendisi, müttakilerin imamı ve ak yüzlülerin lideridir” hadisleridir. Yine hicretten sonra Medine'de muhacir ve ensar arasında oluşturulan kardeşlikten sonra Hz. Ali'nin “Benim dışımda bütün sahabe kardeş oldu” sözüne karşılık Hz. Peygamber “Benim kardeşim ve halifem olmaya razı olmaz mısın” buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber Hz. Ali hakkında “Bu, bütün mümin ve müminatın velisidir” buyurmuştur.⁸⁷¹

⁸⁶⁶ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 136.

⁸⁶⁷ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1072; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148b.

⁸⁶⁸ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 136.

⁸⁶⁹ Şuarâ, 26/214.

⁸⁷⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 344.

⁸⁷¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 344; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1072, 1073; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148b.

Bâbertî ikinci gerekçeye itiraz etmiştir. İtirazının sebebi bu rivayetlerin, hadislerin kitaplarda tespit edilememiş olmasıdır. Ona göre rivayetleri nakledenler heva ehlidir. Bu sebeple rivayetleri kabul edilemez. Rivayetlerin kabul edilmesi halinde de âhad haber oldukları için kati meselelerde delil olarak kullanılamayacaklarını söylemiştir.⁸⁷² Fakat Bâbertî'nin bu itirazında haklı olmadığını ifade etmemiz gerekir. Çünkü rivayetlerin hadis kitaplarında geçmediği doğru değildir. Bâbertî'nin hadis kitaplarından kastı Sünnî hadis kitapları olsa da Şiilerin kabul ettiği hadis kitaplarında yer alması gerekçeyi iptal etmek için böyle bir itiraz yöneltmesine imkân vermez. Çünkü rivayetlerin sıhhati yer aldığı eserle ölçülemez.

Rivayetlerin âhad olduğuna ve üzerine kati hüküm bina edilemeyeceğine dair bir itirazı daha vardır Bâbertî'nin. Fakat onun bu itirazı da bize göre geçerli değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in mucizeleri bölümünde Bâbertî'nin mucizelere dair rivayetlerin tek başlarına âhad olsalar da bir araya geldiklerinde doğru bilgi ifade edeceklerine dair görüşü kabul ettiğini yazmıştık. Hz. Ali'ye dair varit olan bu rivayetlerin de tek başlarına âhad olmalarına bir araya geldiklerinde doğru bilgi ifade etmeleri mümkündür. Hillî bu hadislerin ve rivayetlerin mütevatir olduğunu iddia etmiştir. Bu hadisleri ve rivayetleri İmâmiyye ve diğer ekoller meşhur olarak nakletmişlerdir. Bu da herkesin rivayetleri âhad kabul etmediğini gösterir. Rivayetlerin âhad olduğunu kabul etmeyen birine akli bir delil getirilmeden rivayetlerin âhad olduğunu söyleyerek iddiasını iptal etmek kabul edilir değildir.

Bâbertî bu hadislerin tafsili meselelerde kullanıldığını iddia etmiştir. Ona göre “Ali'ye teslim olun” sözü Hayber Savaşı ile ilgili bir meseledir. Teslimiyet, Hayber Savaşı'nda emir olarak tayin edilen Hz. Ali'ye itaat edilmesi için söylenmiştir. Dolayısıyla itaat belirli bir zamanı ve olayı kapsamaktadır. Umumi imamlık için delil olması mümkün değildir.⁸⁷³ Bir diğer rivayet olan “Benim kardeşim ve halifem olmaya razı olmaz mısın” cümlesi ise ya hakiki anlamda ya mecazen kınama anlamında ya da bu iki anlam dışında bir anlamda söylenmiştir. Eğer mecazen kınama anlamında söylenmişse Hz. Ali'nin hilafetine delil olmamakla kalmaz aksine kınama içerdiği için Hz. Peygamber'in ondan razı olmadığını da gösterir. Hakiki anlamda söylenmişse zahiri olarak ne ifade ediyorsa o anlama gelmektedir. Rivayette Hz. Peygamber “...razı olmaz

⁸⁷² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 148b.

⁸⁷³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 148b.

mısın” sözüyle Hz. Ali'nin rızasını istemiştir. Buna göre Hz. Peygamber hükümde bulunmamış, yani onun halife olduğunu söylememiştir.⁸⁷⁴

Bâbertî'ye göre “Bu, bütün mümin ve müminatın velisidir” sözü de Hz. Ali'nin imamete delil olamaz. Çünkü şeriatın korunması için umuma şamil bir söz değildir. Şeriatın korunması İslam diyarının tamamı için söz konusu olan bir durumdur. İslam diyarına zimmiler ve müste'minler de dâhildir. Bu söz ise müminlere tahsis edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin imamlığına delil olamaz.⁸⁷⁵

Üçüncü gerekçe “Sizin veliniz (وليك) ancak Allah, resulü ve namazı kılıp zekâtı veren ve rükû eden müminlerdir”⁸⁷⁶ ayet-i kerimesidir.⁸⁷⁷ Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Bu ayetle delil getirme birkaç öncüle dayanmaktadır. Bu öncüllerden birincisi ayette geçen “innemâ/ancak” lafzıdır. Bu lafız “hasretmek” için kullanılır. Hasretmeye dair aklî ve naklî deliller vardır. Naklî delil dilcilerin bu konuda icma etmeleridir. Aklî delile gelince; terkipten önce gelen lafız ya olumlama ya da olumsuzlama içindir. Çünkü terkipten sonra olduğunda istishaba göre ameldir. Olumlama zikredilmeyenin üzerinde, olumsuzlama da zikredilenin üzerinde yapılamaz. İcma bunun aksi olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla geriye “innemâ” lafzının “hasretmek” anlamına geldiği seçeneği kalmıştır.⁸⁷⁸

İkinci öncül ayet-i kerimede geçen “veliniz” sözündeki “veli” kelimesinin kullanımına dairdir. Veli kelimesinin lugavî/dilsel, örfî ve şer'î olmak üzere farklı alanlarda kullanımları vardır. Bunların tümünde veli kelimesiyle kastedilen “evla” (الأولى)⁸⁷⁹ ve “ehakk” (الأحق) kelimeleridir.⁸⁸⁰

Lugavî açıdan bakıldığında “veli” kelimesi “evla” anlamında kullanılmaktadır. Müberred⁸⁸¹ “veli kelimesi kullanılırken evla anlamına gelir” demiştir.⁸⁸² Diğer dilcilerin nakilleri ve kullanımları aynı minvaldedir. Örnek olarak “Sultan velisi olmayanların velisidir” cümlesini vermişlerdir.⁸⁸³

⁸⁷⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 148b.

⁸⁷⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 148b.

⁸⁷⁶ Mâide, 5/55.

⁸⁷⁷ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 136.

⁸⁷⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 345.

⁸⁷⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 345.

⁸⁸⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1074; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 148b.

⁸⁸¹ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. Arap dili ve edebiyatı âlimlerindendir. 286/900 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. İsmail Durmuş, “Müberred”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 432.

⁸⁸² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1074; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 148b.

⁸⁸³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 345.

Örf açısından veli kelimesinin kullanımı da bir örnekle şöyle açıklanabilir: Kadının babası, oğlu ve kardeşi için kadının velisi denilir. Çünkü onunla ilgili konularda tasarruf hakkına sahip olan en yetkili kişilerdir.⁸⁸⁴ Yine örfte “kan velisi” ve “cenaze velisi” şeklinde kullanımlar da vardır.⁸⁸⁵

Veli kelimesinin evla anlamında kullanılmasına şeriatla da örnekler vardır. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kadın velisinin izni olmadan evlenemez” yani kadının üzerinde tasarruf hakkına sahip en yetkili kişinin izni olmadan evlenemez.⁸⁸⁶

“Veli” sözüyle “seven” ve “yardım eden” anlamları da kastedilir. Nitekim Allah Teâlâ ayet-i kerimede “Mümin erkekler ve mümin kadınlardan bazısı bazısının velisidir...”⁸⁸⁷ buyurmuştur. Yani mümin erkek ve kadınlardan bazısı bazısını sever ve yardım eder.⁸⁸⁸ Ayet-i kerimede kastedilse de sözlükte veli kelimesi için “sevmek” manası verilmemiştir.

“Sizin dostunuz Allah, resulü ve müminlerdir” ayet-i kerimesinde veli kelimesini “yardım eden” manasına hamletmek mümkün değildir. Çünkü “Mümin erkekler ve mümin kadınlardan bazısı bazısının velisidir...” ayet-i kerimesinde yardım kelimesi bütün müminler için geneldir. Bu ayet-i kerimede ise veli sözü mezkûr sıfatlarla vasıflanan müminlerle sınırlandırılmış olduğu için aynı mana söz konusu değildir. Bu yüzden onlara has kılınmıştır. Dolayısıyla veli kelimesinden murat bütün ümmet üzerinde tasarruf hakkıdır ve o hakka sahip olan da imamdır. Müfessirler ayet-i kerimede veli kelimesinden muradın da Hz. Ali olduğu hakkında ittifak etmişlerdir. Ayet-i kerime onun imametine dair nasıdır.⁸⁸⁹

Tûsî tarafından öne sürülen bu gerekçeye Bâbertî itiraz etmiştir. Ona göre “Sizin dostunuz Allah, resulü ve müminlerdir” ayet-i kerimesindeki veli olan müminlerden kasıt Hz. Ali olduğu kabul edildiğinde şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Hz. Ali ayet-i kerimede yer alan “Sizin veliniz” hitabına dâhildir midir değildir midir? Cevap: Dâhil olmaması mümkün değildir. Çünkü o zaman Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ali'nin velisi olmaması gerekir. O halde dâhil olduğu kabul edilir. O zaman da Hz. Ali'nin hem müminlerin hem de kendi velisi olması gerekir. Buna göre de aynı anda hem

⁸⁸⁴ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1074; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148b.

⁸⁸⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 345.

⁸⁸⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 345; İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1074; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148b.

⁸⁸⁷ Tövbe, 9/71.

⁸⁸⁸ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1074; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148a.

⁸⁸⁹ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1075; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148a.

veli hem de müvelli olur ki bu muhaldir. Çünkü bu durumda iktifa babından ötürü muzaf olarak takdiri tayin edilir ve ayetin manası -Allah en iyi bilendir- “Sizin ve namaz kılan müminlerin velisi Allah ve resulüdür” olur. Hz. Ali “Sizin veliniz” hitabına dâhil olur. Bu hitaptan da ancak kendisine has üstün özellikleri sayesinde şanın yüce olmasından ötürü tefsir ehlinin Cebrail’i melekler hitabından çıkardığı gibi çıkarılır.⁸⁹⁰

Dördüncü gerekçe “Gadîr Hum hadisi” olarak meşhur olan hadistir.⁸⁹¹ Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Hz. Peygamber (s.a.v.) veda haccından dönerken Mekke ve Medine arasında bulunan Cuhfe mevkiine yakın bir gölcükten ibaret olan Gadîr Hum’da Müslüman cemaate “Ben size nefislerinizden evla değil miyim” diye sormuştur. Müslümanlar da “Evlasın” diyerek karşılık vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım onun velisine veli, düşmanına düşman ol. Ona yardımcı olana yardımcı ol, onu terk edeni terk et.” buyurmuştur.⁸⁹²

Mezkûr rivayet, Hz. Ali’nin (r.a.) imametini delalet eden nass olduğu hakkında Şia’nın ittifak ettiği rivayetlerdendir. Hillî rivayetin Müslümanların tamamı tarafından mütevatir olarak nakledildiğini söylemiştir.⁸⁹³ Hadisin hem Şiiler hem de Sünnîler tarafından nakledildiği doğrudur. Ayrıca Şuayb Arnavud gibi bazı önemli hadis âlimleri rivayetin sahih olduğu hükmüne varmıştır.⁸⁹⁴ Fakat rivayetin tevatür derecesine ulaştığına dair görüş sadece Şiilere aittir. Sünnîler rivayet hakkında tevatür derecesine ulaştığına dair bir hüküm vermemiştir.

Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Hadis hem Şiiler hem de Sünnîler tarafından rivayet edilse de imamete delalet ettiği hususunda ihtilaf vardır. Hadisin Hz. Ali’nin imametine dair delil getirilmesi birkaç açıdan ortaya konulmaktadır. “Mevla” lafzı birkaç manaya gelir. Bunlardan biri “evla”dır. Hadisin başında yer alan “Ben size nefislerinizden evla değil miyim” sorusu örfteki kullanım dikkate alınarak hadisin geri kalan kısmında yer alan mevla kelimesinin evla anlamında kullanıldığına delalet etmektedir.⁸⁹⁵ Çünkü Hz. Peygamber kendisini önce evla sonra da mevla olarak

⁸⁹⁰ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 148a.

⁸⁹¹ Tûsî, *Tecrîdü’l-itikâd*, 137.

⁸⁹² Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk: Şuayb Arnavud (Beyrut: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2009), Mukaddime, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 118; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Bihâru’l-envâr el-câmiatü li düerri ehbâri’l-eimmeti’l-ethâr* (Beyrut: Dâru ihyâit’t-türâsi’l-Arabî, 1983), 37: 126.

⁸⁹³ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 345.

⁸⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 118.

⁸⁹⁵ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 345, 346.

vasıflandırmıştır. Hz. Peygamber'in en üstün olduğu malumdur. Hz. Ali'yi de kendisi gibi mevla olarak vasıflandırması onun kendisinden sonra en üstün kişi olduğunu gösterir.

Mevla kelimesinin muhtelif ayet-i kerimelerdeki kullanımı da evla manasına geldiğine delalet eder. Bu ayet-i kerimelerden bazıları şunlardır: Allah Teâlâ “Hepsi için mevali kıldık.”⁸⁹⁶ buyurmuştur. Müfessirler bu ayet-i kelimeyi “miras için evla ve ehakk kıldık.” anlamında tefsir etmişlerdir.⁸⁹⁷ Başka bir ayet-i kerimede de “Barınağınız ateştir (cehennemdir). O sizin mevlanızdır.”⁸⁹⁸ buyrulmuştur. Yine müfessirler bu ayet-i kerimede geçen “O sizin mevlanızdır” sözünü “O sizin için evla/en uygun olan yerdir” anlamında tefsir etmişlerdir.⁸⁹⁹ Dolayısıyla mevla kelimesinin evla anlamında kullanıldığı ayet-i kerimelerle sabit olmuştur.

Ayet-i kerimelerin ve hadisin ilk kısmının delalet ettiği üzere mevla kelimesi evla yani en önde olan, en üstün olan anlamlarına gelmektedir. Buna göre hadisin ikinci kısmında yer alan “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” cümlesinde geçen mevla kelimesi Hz. Ali'nin en üstün olduğunu beyan etmektedir. En üstün olanın imam olması gerektiğine dair tartışma daha önce geçmiştir. Bu sebeple Hz. Ali Hz. Peygamber'in imamete tayin ettiği kişidir.

Mevla kelimesi evla anlamı dışında, başka manalarda da kullanılmıştır. Bu manaları şöyle sıralayabiliriz: Birinci mana “azat eden” ve “azat edilen”dir. Fıkıh kitaplarında yer alan kullanımı buna delalet eder. İkinci mana “komşu”dur. Ma'mer el-Kilâbî, el-Kileyb b. Yebu' misafir olarak geldiğinde komşularının davranışını şu sözlerle güzellemiştir: “Allah hayr versin, ki O'nun verdiği (bu hayr) onun kucağıdır. Kileyb b. Yebu' ve çevresindekilerin hamdini artırdı. Onlar bizimle candaş oldular ve mevlalarına zor şartlarda yardım etmeyi bir görev bildiler.” Onun sözleri arasında yer alan “mevla” kelimesiyle “komşu” manasını kastettiği görülmektedir.⁹⁰⁰ Üçüncü mana Allah Teâlâ'nın Hz. Zekeriya'dan (a.s.) hikâye ettiği “Benden sonra gelecek mevlalarımın korkuyorum”⁹⁰¹ ayet-i kerimesinde kullanıldığı üzere akraba/amcaoğulları manasıdır.⁹⁰² Dördüncü mana “Bu, Allah'ın inananların mevlası olması, inkâr edenlerin ise, hiçbir

⁸⁹⁶ Nisâ, 4/33.

⁸⁹⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1077; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148a.

⁸⁹⁸ Hadîd, 57/15. Hillî ayet-i kerimeyi “Ateş (cehennem) onların mevlasıdır” şeklinde verse de doğrusu bizim verdiğimiz gibidir.

⁸⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 346; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1077.

⁹⁰⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1078; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148a.

⁹⁰¹ Meryem, 19/5.

⁹⁰² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1079; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 148a.

mevlası bulunmamasından dolayıdır.”⁹⁰³ Ayet-i kerimesinde yer aldığı üzere yardımcı manasıdır.⁹⁰⁴

Bütün bu söylenenlerin neticesinde ortaya şu sonuç çıkmaktadır: “Mevla” lafzı ya “evla” anlamında kullanılır; çünkü kelimenin ayet-i kerimelerde, hadis-i şeriflerde kullanımı açıkça bu manada kullanıldığını göstermektedir ya da açık olan evla anlamının dışında yardımcı, komşu vb. anlamlarında kullanılır. Birinci kullanımda problem yoktur. Zahirle amel ederek “evla” manasına hamledilmesi vacip olur. Eğer evla anlamında kullanılmazsa iki açıdan incelemek gerekir: 1. Müşterek lafza manalarından birini belirtmek için bir karine bitiştiğinde o manaya hamletmek vacip olur. Hadisin başlangıcı olan “Ben size nefislerinizden evla değil miyim” sözü “evla” manası için karinedir. Dolayısıyla zahir anlamda kullanılmasa bile karine onun evla manasında kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. 2) (Karineye rağmen) müşterek lafzı başka bir manasına hamletmek imkânsızdır. Çünkü “yardımcı” manası “Mümin erkekler ve mümin kadınlardan bazıları bazısının velisidir” ayet-i kerimesinde malumdur, tekrar etmenin faydası yoktur. “Köle azat eden”, “azat edilen köle”, “komşu” ve “akraba” manalarına da yalan olacağı için hamletmek imkânsızdır. Dolayısıyla “evla” manasına geldiği tayin edilir. Anlamı “Ben kimin için en iyi şekilde davranılmaya layıksam Ali de onun için en iyi davranılmaya layıktır” olur. Bu sözden “imam” dışında bir mana çıkmaz. Dolayısıyla Ali’nin (r.a) imametine nasıttır.⁹⁰⁵

Bâbertî bu gerekçeye itiraz etmiştir. Ona göre “evla” lafzı “افعل”, mevla lafzı da “مفعل” kalıbındadır. İki kelimedenden biri diğerinin manasında kullanılmaz. Aksi halde “falanca falancadan evladır” sözünün “falanca falancanın mevlasıdır” sözünün yerine kullanılması mümkün olur. Bu nedenle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Beni kendinden çok sevmedikçe hiçbirinizin imanı kâmil olmaz” sözünün anlamına göre “evla” lafzı “sevmek” manasına gelir. Hadis “Ben size kendinizden daha sevgili değil miyim?” “Öylesin” dediler. “Ben kimin mevlası isem...” yani “mahbubu isem” manasına gelir. Buradaki karine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Allah’ım ona dost olana dost ol” yani onu seveni sev “ona düşman olana da düşman ol” sözüdür. Hadisin manasının “Allah’ım Ali hakkında en iyi şekilde tasarrufta bulun” olması mümkün değildir.⁹⁰⁶

⁹⁰³ Muhammed, 47/11.

⁹⁰⁴ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1078.

⁹⁰⁵ İsfehâni, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1079, 1080; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 148a.

⁹⁰⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 149b.

Bâbertî'nin itirazının yerinde olduğu görünmektedir. Mevla kelimesinin her zaman evla anlamında kullanılması mümkün değildir. Karine olduğu takdirde de tek başına yeterli olmayabilir. Çünkü farklı rivayetlerde yer alan kullanımlar bu karinenin kelimeyi hangi manaya hamledeceğini gösterir. Bu mananın evla manası olmama ihtimali yüksek görünmektedir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi öven pek çok hadis-i şerifi olduğu görülmektedir. Gadîr Hum hadisi Hz. Ali'yi öven diğer hadislerle birlikte okunduğu zaman bunun Hz. Peygamber'in ona olan sevgisini ve muhabbetini göstermekten başka bir anlama gelmeyeceği anlaşılır. Mesela "Ali bendendir ben Ali'denim." ve "Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendisidir. Babaları ise onlardan daha üstündür."⁹⁰⁷ gibi hadisler Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi her zaman sevdiği ve övdüğünü göstermektedir. Gadîr Hum hadisinden imamet delil çıkarmak manayı ifrat derecesinde yorumlamak olur.

Beşinci gerekçe "menzile" hadisi olarak meşhur olan hadistir.⁹⁰⁸ Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebük Gazvesi'ne çıkarken Hz. Ali'ye hitaben "Sen benim için Harun'un Musa nezdindeki menzilindesin/konumundasın. Fakat benden sonra peygamber yoktur" buyurmuştur.⁹⁰⁹ Hadisin farklı bir versiyonu daha vardır. Onda da "Benim nezdimde Harun'un Musa nezdindeki konumunda olmak istemez misin?"⁹¹⁰ buyrulmuştur. Hadis Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel gibi birincil Sünnî hadis kaynaklarında ve Şii hadis kaynaklarında sahih hükmüyle yer almaktadır. Buhârî'de sadece ikinci versiyonu diğerlerinde ise her iki versiyonu da bulunmaktadır. Tûsî ve Hillî hadisin tevatür derecesinde olduğunu söylemişlerse⁹¹¹ de buna dair Sünnî kaynaklarda bir bilgi yoktur.

Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Menzilden murat iki gerekçeyle umumi olmasıdır. Bunun anlamı Hz. Harun'un (a.s.) Hz. Musa (a.s.) nezdinde birden fazla konumu bulunmasıdır. Hz. Harun bir peygamber⁹¹² olmasının yanı sıra Hz. Musa'nın

⁹⁰⁷ İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime, 15.

⁹⁰⁸ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 138.

⁹⁰⁹ Müslim, *Sahîh*, Fedâilü's-sahâbe 4; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime, 15; Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 32.

⁹¹⁰ Buhârî, *Sahîh*, Fedâilü's-sahâbe 9; Müslim, *Sahîh*, Fedâilü's-sahâbe 4; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime, 15; Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 174.

⁹¹¹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 138; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 346.

⁹¹² "Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davûd'a da Zebûr vermiştik." Nisâ, 4/163.

kardeşi⁹¹³, halifesi⁹¹⁴ ve yardımcısıdır⁹¹⁵. Ayet-i kerimelerde bu durum açıktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) "menzil/konum" sözü bunlardan ya birine ya da birden fazlasına işaret etmektedir. Tûsî hepsine birden işaret ettiğini iddia etmiştir. Bunu da iki gerekçeyle temellendirmeye çalışmıştır: Birinci gerekçe; menzile, tekil ve çoğul için kullanılması muhal olmayan cins isimdir. Bu hadiste tekil olarak tayin edildiğine dair delalet yoktur. Tayin edildiği mana belirsiz de değildir. Dolayısıyla tekil olarak kullanılması mümkün değildir. Bu sebeple çoğul olarak kullanılması murat edilmiş ve tekil kullanıldığını iddia edenlere karşı savunulmuştur. "Kavmim arasında benim yerime geç" ayetine göre Hz. Harun'un Hz. Musa'ya halife olması konumlardan biridir. Hayattayken halife olması halifelığının devamının takdiriyle vefatından sonra da halife olmasını gerektirir. Aksi halde yapamadığı için onu azletmesi gerekirdi. Fakat peygamberlerin yapamaması mümkün değildir. Bu durum Hz. Harun için sabit olduğuna göre Hz. Ali için de sabittir. İkinci gerekçe; Hz. Peygamber onu nübüvvet konumundan istisna etmiştir. İstisna umumun delilidir. Yani Hz. Harun'un peygamber, kardeş, halife ve yardımcı olmak üzere dört konumundan yalnızca peygamberlik konumunu istisna tutmuştur. Bu da diğer konumlarının geçerliliğini devam ettirdiği göstermektedir. Hilafet konumu da geriye kalanlar arasındadır. Dolayısıyla bu hadis Hz. Ali'nin hilafeti delalet eden bir nasıttır.⁹¹⁶

Bâbertî bu gerekçeye hadiste bahsedilen konumun halifelik olmadığını söyleyerek itiraz etmiştir. Hz. Harun'un (a.s.) İsrailoğulları için Hz. Musa'nın (a.s.) halifesi olması ayet-i kerimede⁹¹⁷ sabit olduğu üzere Hz. Musa'nın kavminden bir müddet ayrılması sırasında olmuştur. Aynı durum Hz. Ali hakkında da vaki olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebük seferine çıkarken onu Medine'ye ve ailesine sahip çıkması halife yapmıştır. Bu Hz. Harun'un, Hz. Musa'nın kavminden ayrılırken onu tayin ettiği konumudur. Yani Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi getirdiği konum zaman zaman farklı işler için sahabeden farklı isimler için yaptığı uygulama gibi belirli bir müddet belirli bir göre için vekil kılmaktan ibarettir. Ayrıca Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra halife olması başka bir açıdan daha mümkün değildir. Hz. Ali Hz. Peygamber'in vefatından

⁹¹³ "Rahmetimiz sonucu kardeşi Hârûn'u bir nebi olarak kendisine bahsettik." Meryem, 19/53.

⁹¹⁴ "Mûsâ'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Mûsâ kardeşi Hârûn'a: "Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma" dedi." A'râf, 7/142.

⁹¹⁵ "Andolsun, Biz, Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik ve kardeşi Hârûn'u da ona yardımcı kıldık." Furkân, 25/35.

⁹¹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 346; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1082; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149b.

⁹¹⁷ A'râf, 7/142.

sonra onun halifesi olması Hz. Harun'un Hz. Musa'nın nezdindeki konumunda olmasını nefyeder. Çünkü Hz. Harun tarihçilerin meşhur rivayetlerine göre Hz. Musa'dan kırk yıl önce vefat etmiştir.⁹¹⁸ Bu da Hz. Harun'un Hz. Musa'nın vefatından sonra halifesi olmadığını gösterir. Buna göre hadiste söz edilen konum söylediğimiz gibi vekâletten ibarettir.⁹¹⁹ Buhârî ve Müslim'de hadisin başında yer alan Hz. Ali'nin sözü bunu teyit etmektedir. Hz. Ali kendisini Medine'de halife olarak bırakan Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın resulü, beni burada çocuklara ve kadınlara mı halife bırakıyorsun" diye serzenişte bulunmuştur. Hz. Peygamber'de bunun üzerine "Benim nezdimde Harun'un Musa nezdindeki durumunda olmak istemez misin?" buyurmuştur. Bu sözün anlamı şöyle olsa gerektir: Musa Allah Teâlâ'nın emri üzere kavminden ayrıldığında nasıl ki Harun o dönene kadar kavmine sahip çıkmıştır sen de ben dönene kadar aynını yap.

Bâbertî'nin itirazına Hz. Harun'un (a.s.) Hz. Musa'dan (a.s.) önce vefat etmediği söylenerek cevap verilmiştir. Hz. Harun'un Önce vefat etmesi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'fakat benden sonra peygamber yoktur' sözünün iptalini gerekli kılar. Çünkü Hz. Harun eğer Hz. Musa'dan önce vefat etmişse istisnaya yani "fakat benden sonra peygamber yoktur" demeye gerek kalmaz. Çünkü zaten Hz. Musa'dan sonra kavim içinde peygamber kalmamıştır. O halde bu, Hz. Harun'un Hz. Musa'dan sonra hayatta ve onun halifesi olduğuna delildir. Buna göre de Hz. Ali'nin Hz. Peygamber nezdindeki konumu vefatından sonra halifesi olmasıdır.⁹²⁰

Bâbertî itiraza yöneltilen bu cevaba karşı şöyle cevap vermiştir: İstisna, Hz. Harun'un Hz. Musa hayattayken peygamber olması gibi, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken nübüvvetle ortaklık vehminin ortadan kalkması içindir. "Benden sonra..." sözü "bisetimden sonra" yani benim peygamber gönderilmemden sonra peygamber gelmeyecektir anlamındadır. Çünkü Hz. Harun zaman ve rütbe açısından Hz. Musa'dan sonra peygamber olmuştur. Ayrıca eğer hilafet herhangi birine has kılınan bir durum olsaydı halifenin azledilmesiyle onun kesintiye uğraması mümkün olmazdı.⁹²¹

Altıncı gerekçe Hz. Peygamber'in sefere çıkarken Hz. Ali'yi Medine'de yerine halife olarak bırakmasıdır. Bu halifelik umumi halifelik olduğuna dair icma vardır.⁹²² Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebuk seferine çıkarken

⁹¹⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarîhu't-Taberî*, thk: Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim (Yy.: Dâru'l-meârif bi Mısır, ty.), 1: 432.

⁹¹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 149b.

⁹²⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 149b.

⁹²¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 149b.

⁹²² Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 138.

Hiz. Ali'ye Medine'de bırakmış ve dönene kadar yerine halife olarak tayin etmiştir. Hillî bu noktada rivayete şöyle bir ziyadeyle vermiştir: Münafıklar Hiz. Ali'ye iftira atmışlar, Hiz. Peygamber'in onu istemeyerek halife bıraktığını söylemişlerdir. Hiz. Ali bunu Hiz. Peygamber'e bildirmiş o da münafıkların yalan söylediklerini, gözü arkada kalmadan kendisini halife bıraktığını söylemiştir.⁹²³ Dönüşte de Hiz. Ali'ye "artık halifem değilsin" dememiş, onu bu görevden azletmemiştir. Hiz. Peygamber'in bu tutumu Hiz. Ali'nin Hiz. Peygamber'in vefatından sonra halifelîğe devam etmesini ve onun hilafetinin din ve işlerinin tamamına genellenmesini gerektirir. Çünkü icmaya göre Hiz. Peygamber ona görevden ayrılmasını söylememiştir. Dolayısıyla görevi devam etmektedir.⁹²⁴

Bâbertî bu gerekçeye de itiraz etmiştir. O, hilafetten ayrılmasını söyleyen birinin olmamasının Hiz. Ali'nin hilafetine delil olduğunu kabul etmemiştir. Delil olduğu kabul edilse bile bu olumsuzla istidlaldır. Olumsuz olanı delil getirmek ise sahih değildir. Yani Hiz. Peygamber'in onu azletmemesini halife olduğuna delil getirmek doğru olmaz. Yine, Hiz. Ali'nin hilafetinin illeti Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) yokluğunda ona ihtiyaç duyulmasıdır. Varlığında ise bu ihtiyaç ortadan kalkar. İletin ortadan kalkması da malûlün ortadan kalkmasını gerektirir. Dolayısıyla Hiz. Peygamber geri döndüğünde hilafet görevi de sona ermiş olur. Yine, Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) "Sen bana Harun'un Musa'ya menzilesindesin" sözüne muhaliftir. Çünkü Hiz. Musa geri döndükten kavminin yöneticiliği görevini Hiz. Harun'dan devir almıştır.⁹²⁵

Yedinci gerekçe, Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) "Sen benim kardeşim, vasım, benden sonra halifem ve dinimde kadımsın" hadisidir. Dal harfî kesrelidir.⁹²⁶ Yani hadiste zikredilen kelime borç anlamına gelen "deyn" kelimesi değil "din" kelimesidir. Şarihler bu gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Hiz. Peygamber bunu Hiz. Ali'ye söylemiştir. Bu söz Hiz. Ali'nin Hiz. Peygamberden sonra halife olduğuna dair açık nasıttır.⁹²⁷ Hadisle ilgili değerlendirmeler daha önce yapılmıştı.

Bâbertî'nin gerekçeye şöyle itiraz etmiştir: Bu söz Hiz. Peygamber'in sefere çıkarken Hiz. Ali'yi yerine Medine'de halife bırakmasına, Hiz. Peygamber'in verdiği sözlerin yerine getirilmesi için Ali'ye vasiyet etmesine vb. hamledilir. Daha önce geçtiği üzere, hadise muhalif olma ihtimaline rağmen delil olarak ikame edilemez.⁹²⁸

⁹²³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 346.

⁹²⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 346, 347; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1098; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149b.

⁹²⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149b, 149a.

⁹²⁶ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 138.

⁹²⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 347; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1098; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

⁹²⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

Sekizinci gerekçe Hz. Ali'nin sahabe arasında en üstün kişi olmasıdır.⁹²⁹ İleride açıklanacağı üzere, Hz. Ali diğer sahabeden efdaldır. Daha önce açıklandığı gibi, efdal varken mefdulün imameti aklen kabihtir.⁹³⁰ Bâbertî daha önce geçtiği üzere, Hz. Ali'nin diğer sahabeden üstün olduğu düşüncesinin iptal edildiğini ve mefdulün imametinin aklen kabih olmadığını ispatlandığını söylemiştir.⁹³¹

Dokuzuncu gerekçe Hz. Ali'nin elinde keramet zuhur etmesidir.⁹³² Gerekçe şarihler tarafından şöyle açıklanmıştır: Hz. Ali'nin elinde pek çok keramet zuhur etmiştir. Bu kerametlerden biri insanların en güçlülerinden yetmiş kişinin yerinden oynatmaktan aciz kaldığı Hayber kalesinin kapısını yıkmasıdır. Diğer yılanla konuşmasıdır. Yılanla ne konuştuğu sorulduğunda yılanın anlamadığı bir meseleyi kendisine sorduğunu ve kendisinin de cevap verdiğini söylemiştir. Diğer rivayet edildiğine göre Sıffin'e giderken askerlerin şiddetli susuzluk çektikleri sırada buldukları büyük bir kayayı kaldıramayıp Hz. Ali'den yardım istemeleri ve Hz. Ali'nin tek başına kayayı kaldırmasıdır. Kayanın altından içinde su olan bir kuyu çıkmış ve o kuyudan su içmişlerdir. Sonra Hz. Ali kayayı tekrar yerine koymuştur. Diğer cinlerle savaşmasıdır. Diğer güneşi battıktan sonra geri getirmesidir. Bunlara benzer daha pek çok rivayet vardır. Hz. Ali imametinin başkasına değil kendisine ait olduğunu iddia etmiştir, çünkü bu kerametler onun doğru sözlü olduğuna delildir.⁹³³

Bâbertî bu gerekçeye nakillerin sıhhatinin Hz. Ali'nin imametine delil olmasını engellediğini söyleyerek itiraz etmiştir. Ona göre nakillerin sahih olduğu kabul edilse bile bu olayların meydana gelmesi Hz. Ali'nin imam olmasını zorunlu kılmaz. Ayrıca Hz. Ali imametinin kendisine ait olduğunu iddia etmemiştir. İddia etmiş olsa bile ondan mucize zuhur etmesinin onun imamet davasının ispatı için olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Mucizenin burada genelleştirilmesi cumhura göre hakikat değildir. Çünkü mucizenin iddiayı doğrulayabilmesi için meydan okumanın varlığı ve karşı koymanın yokluğu gerekmektedir fakat ikisi de yoktur. Nitekim musannifin daha önce yaptığı tanım da bu şekildedir. Çünkü, daha önce geçtiği üzere, tanımında davaya mutabık olma şartını getirmişti. Fakat dava yoktur.⁹³⁴

⁹²⁹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 138.

⁹³⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 347; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1098; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

⁹³¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

⁹³² Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 138.

⁹³³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 347; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1098; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

⁹³⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

Bâbertî'nin itirazı özellikle de Hz. Ali'nin hilafet iddiasında bulunması ve mucizelerin bu iddiayı doğrulaması konusundaki itirazı çok yerindedir. Zira böyle bir gerekçe ileri sürmek Hz. Ali'yi neredeyse peygamberlik konumuna getirmek olur. Bir iddiada bulunduktan sonra iddiayı doğrulamak için mucize izhar etmek peygamberlerin işidir. Onlar nübüvvetlerini mucizelerle ispat etmişlerdir. Hz. Ali'nin de kendisinin halife olduğunu söyledikten harikulade olaylar izhar etmesi peygamberlerin durumunu akla getirmektedir. Her ne kadar Hz. Ali, keramet rivayetlerinin doğru olduğunu kabul edersek, "bu kerametler benim hilafetimin tasdik edicisidirler" dememişse de durum daha önce bizzat Tûsî'nin yaptığı mucize tanımına uygun cereyan etmiş olur. Böylece Hz. Ali peygamberlerin nübüvvet iddiasına neredeyse muvafık hareket etmekte olur. Böyle bir şey ise mümkün olmadığı söz konusu dahi olamaz.

Onuncu gerekçe geçmişinde küfür, putperestlik bulunanların imamete layık olmamasıdır.⁹³⁵ Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Hz. Ali haricinde sahabenin geçmişinde küfür vardır tarihi bir gerçektir. Geçmişinde küfür olanın imam olması mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ ayet-i kerimede "Bir zaman Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirince Rabbi de şöyle buyurmuştu: "Ben seni insanlara önder yapacağım." İbrahim de, "Soyumdan da önderler yap" demişti. Bunun üzerine Rabbi "Benim ahdim zalimleri kapsamaz" demişti." buyurmuştur. Ayete göre kâfirler zalimdir ve dolayısıyla geçmişinde küfür bulunanlar zalimdir. Hz. İbrahim'in (a.s.) hikâyesine göre zalim kimse imamlığa layık değildir.⁹³⁶ Ayrıca Hz. Ali gibi çocukken iman eden, geçmişinde küfür olmayan başka sahabe de vardır. Dolayısıyla hilafet için böyle gerekçe ortaya koymanın hilafet adaylarının sayısını artırmaktan başka bir işe yaramayacağı açıktır.

Bâbertî gerekçeye itiraz etmiştir. Ona göre peygamberler gönderilmeden önce insanların içinde buldukları küfür zulüm değildir. Çünkü zalim, kendisiyle zulüm kaim olan kimsedir. İslam'dan sonra ise sahabeden zulüm sadır olmamıştır. Dolayısıyla onlar zalim değildirler. Zalimden başka ahbine sadık kalmayacak yoktur.⁹³⁷

On birinci gerekçe "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun."⁹³⁸ ayet-i kerimesidir.⁹³⁹ Gerekçenin açıklaması: Allah Teâlâ

⁹³⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 138.

⁹³⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 348; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1099; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

⁹³⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

⁹³⁸ Tövbe, 9/119.

⁹³⁹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 139.

sadıklarla beraber olmayı emretmiştir. Sadıklarla beraber olmak öncelikle sadıkların kim olduğunu bilmeyi gerektirir. Bu tanıma da haber verenin masum olmasını gerektirir. O halde emir masuma tabi olma emridir. Hz. Ali'nin dışında kalan sahabe ittifakla masum değildir. Dolayısıyla ayet-i kerimede Hz. Ali'ye tabi olmak emredilmiştir.⁹⁴⁰

Bâbertî'nin gerekçeye itirazı şöyledir: Sadıklarla beraber olma emrinin onlara tabi olun emri olduğunu kabul etmiyoruz. Sadıkla kastedilenin Hz. Ali olmasının mümkün olmadığı sözüme binaen sadığın tanımının onun masum olmasını gerektirdiğini de kabul etmiyoruz. Çünkü Hz. Ali Allah Teâlâ'nın "Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve sadıklarla beraber olun" buyruğuna kesinlikle dâhildir. Eğer ayet sadığın Hz. Ali olduğuna delalet etseydi kendi kendine tabi olması gerekirdi. Çünkü tabiiyet bir açıdan olur. Netice itibarıyla bu gerekçe muhaldir.⁹⁴¹

On ikinci gerekçe "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan ulu'l-emire de itaat edin"⁹⁴² ayet-i kerimesidir.⁹⁴³ Gerekçenin açıklaması: Allah Teâlâ ulu'l-emire/yöneticilere itaat edilmesini emretmiştir. Yönetici masiyeti emretmeyendir. Çünkü masiyeti emrettiği konularda ona itaat etmek gerekmez. Allah Teâlâ'nın "De ki: "Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"⁹⁴⁴ buyruğuna göre bu batıldır. Hz. Ali masiyeti emretmez çünkü o masumdur. Onun dışında kalan sahabe ise ittifakla masum değildir. Dolayısıyla kendisine itaat edilmesi emredilen Hz. Ali'dir. Bu ayet onun imameti hakkında nasıtır.

Bâbertî bu gerekçeye de itiraz etmiştir. Yöneticinin masiyeti emretmeyen olduğunu kabul etmediğini söylemiştir. Ayrıca ona göre "masiyeti emrettiği konularda ona itaat etmek gerekmez" sözü de doğru değildir. Çünkü bu söz emirlerinin tamamı masiyet olduğunda itaat etmemeyi gerektirir. Masiyet dışındaki emirlerine itaat etmek gerekir, masiyet emrettiğinde ise itaat edilmez. Masiyet aslında masiyet emrettiği hususlara bakarak itaati tamamen terk etmektir. Zira facirlerin çoğu her zaman masiyet emretmezler.

Ayet emir sahiplerine itaat etmeye delalet etmektedir. Emir sahiplerine itaat etmek de öncelikle onları tanımayı gerektirir. Eğer emir sahipleri bu ayetle sabit olduysa bu devri gerektirir. Çünkü Hz. Ali "itaat edin" emrine dâhildir yani ayette adı geçenlere itaat

⁹⁴⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 348; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1099; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a.

⁹⁴¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 149a, 150b.

⁹⁴² Nisâ, 4/59.

⁹⁴³ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 139.

⁹⁴⁴ A'râf, 7/28.

etmekle yükümlüdür. Bu da daha önce “Sizin veliniz (وليكم) ancak Allah, resulü ve namazı kılip zekâtı veren ve rükû eden müminlerdir”⁹⁴⁵ ayet-i kerimesiyle ilgili açıklanan duruma racidir.

Bâbertî son olarak şunları söyleyerek meseleyi noktalamıştır: Bütün bu gerekçelerin Hz. Ali’nin hilafetini temellendirdiği kabul edilse bile bunlar onun ilk halife olmasını değil halife olmasını kanıtlar. Nitekim o zaten Hz. Osman’dan sonra halife olmuştur.⁹⁴⁶

2.2.2.2. Hz. Ebû Bekir’in İmam Olamayacağına Dair Gerekçeler

Şia’nın iddiaları doğrultusunda tartışma mecrası Hz. Ali’nin halife olmasının gerektiği meselesinden diğer sahabenin özellikle de ilk üç halifenin neden halife olamayacağı meselesine kaymıştır. Bunun birinci nedeni bu konudaki genel gerekçe üstünlüğü nedeniyle Hz. Ali dışında hiç kimsenin halife olmayacağıdır. İkinci gerekçe ise Hz. Ali dışındaki sahabenin geçmişinde küfür bulunmasıdır. Bu iki gerekçe yukarıda zikredilmiştir. Şia’ya hususiyetle İmâmiyye’ye göre Hz. Ali dışındaki sahabe aşağıda açıklanacağı üzere bu iki umumi gerekçe dışında kötü vasıfları sahip olmaları, dini ilimler ve siyaset açısından yetersizlikleri gibi sebeplerle halife olmaya neden layık değildir. Tûsî de bu meselede İmâmiyye’nin görüşünü benimsemiş ilk halife Hz. Ebû Bekir’den başlayarak Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın neden halife olmaması gerektiğini gerekçeleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.

Tûsî’ye göre başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere Hz. Ali dışındaki cemaat geçmişteki küfürlerinden kaynaklanan zulümlerinden ötürü hilafete uygun değildir. Öncelikle Hz. Ebû Bekir’in neden hilafete layık olmadığına gerekçelerini sıralamıştır. Onun Hz. Ebû Bekir ile gerekçelerinin tamamı şöyledir: Allah resulünün mirasını men etme hususunda kendi rivayet ettiği haberle Kur’ân-ı Kerim’e muhalefet etmiştir. Arazinin kendisine verildiğini iddia etmesine ve Hz. Ali’yi ve Hz. Ümmü Eymen’i şahit göstermesine rağmen Hz. Fatıma’yı Fedek arazisinden men etmiştir. Hâlbuki daha önce Hz. Peygamber’in vefatından sonra hanımları arasında odaların taksimi konusunda onların iddialarına göre hareket etmiştir. Hz. Ebû Bekir’in yaptığına haksızlık olduğunu bilen Ömer b. Abdülaziz araziyi Hz. Fatıma’nın ailesine iade etmiştir. Hz. Fatıma Fedek

⁹⁴⁵ Mâide, 5/55.

⁹⁴⁶ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 150b.

arazisi nedeniyle aralarının bozuk olmasından ötürü kendi cenaze namazını Hz. Ebu Bekir'in kıldırmasını istemediği için gece defnedilmiştir.

Hız. Ebû Bekir "Beni azledin. Ali aranızda olduğu sürece ben sizin en hayırlınız değilim." ve "Bana musallat olan bir şeytan var." demiştir. Hız. Ömer, Hız. Ebû Bekir'in hilafeti hakkında "Ebû Bekir'in biatı hataydı. Allah teâlâ bu biatın şerrinden bizleri muhafaza etsin. Kim bir daha bunu yaparsa onu öldürün" demiştir.

Hız. Ebû Bekir'in ölümü anında imameti hak edip etmediği konusunda kendi içinde şüphe oluşmuştur. Halife bırakma, Hız. Peygamber'in azlettiği kişiyi göreve atama ve uygulanma kastını bildikleri halde Hız. Usâme'nin ordusuna katılma konularında Hız. Peygamber'e konularında muhalefet etmiştir. Hız. Usâme'yi onların en faziletlisi olduğu için komutan tayin etti. Ali'ye ise hiç kimseyi tayin etmedi. Çünkü o Usâme'den daha üstündür. Kendi döneminde ameli konularda Hız. Ali'den daha üstünü yoktur.

Hız. Peygamber (s.a.v.) Hız. Ebû Bekir'e Berae (Tövbe) suresini vermiş, daha sonra Cebrail (a.s) indi ve Hız. Peygamber'e Hız. Ebû Bekir'i geri çağırmasını, sureyi ondan almasını ve kendisinin okumasını ya da ailesinden birinin okumasını bildirmiştir. Bunun üzerine Hız. Peygamber Hız. Ali'yi göndermiştir.

Hız. Ebû Bekir Tûsî'ye göre hırsızın sol elini kesecek ve Fücâe es-Sülemî'yi⁹⁴⁷ ateşte yakacak kadar hükümlerden habersizdir. Ayrıca kelâle ve büyükannenin mirası konusunda da bilgisizdir. Verdiği hükümler çarpık ve tutarsızdır. Hız. Halid'e hadd uygulamadığı gibi kısas da yapmamıştır. Hız. Peygamber'in evine defnedilmiştir. Hâlbuki Allah Teâlâ sağlığında oraya girmesini yasaklamıştır. Hız. Ali biat etmediğinde adam göndermiş ve evini ateşe verdirmiştir. O sırada evde Hız. Fatıma ve ben-i Haşim'den bir grup bulunmaktadır. Hız. Ali biat ettiğinde Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'i ona haber

⁹⁴⁷ Fücâe es-Sülemî: Asıl adı İyâs b. Abdıyâlî'dir. Hız. Ebû Bekir'e gelmiş ve silahlandırılması halinde mürtetlerle savaşağını söylemiştir. Hız. Ebû Bekir ona silah ve emrine adam vermiştir. Daha sonra Müslümanlara ihanet etmiş ve Cevâ denilen yere gelmiştir. Şeridoğullarından Nuhbe b. Ebi'l-Miysâ'yı Müslümanların üzerine göndermiş, Nuhbe de Süleym, âmir ve Hevâzin'de bulunan bütün Müslümanlara saldırmıştır. Bu olayların haberi Hız. Ebû Bekir'e ulaşınca o da Tureyfe b. Hâciz'i Fücâ'e'nin üzerine gönderdi ve ona adam toplayıp onun üzerine yürümesini emretmiştir. Abdullah b. Kays el-Hâşî'yi de Tureyfe'ye yardım için göndermiştir. İki yola koyulup Fücâ'e'nin peşine düşmüştür. Fücâe onlardan saklanmıştır. Daha sonra Fücâ'e'yi Cevâ'da sıkıştırılmış, Nuhbe'yi öldürmüşlerdir. Fakat Fücâe ellerinden kaçırmıştır. Tureyfe onu takip edip yakalamış ve esir almıştır. Fücâ'e'yi Hız. Ebû Bekir'e göndermiştir. Medine'ye vardığında Hız. Ebû Bekir Medine musallasında ateş yakılmasını emretmiş, sonra onu bağlı olarak bu ateşe atmıştır. Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 1987), 2: 211.

vermeleri için göndermiştir. Hz. Fatıma'nın evini yaktığı için sonradan pişman olmuştur.⁹⁴⁸

Bunların tamamı genelde İmâmiyye özelde ise Tûsî'nin öne sürdüğü, Hz. Ebû Bekir'in hilafete layık olmadığına gerekçeleridir. Aşağıda bu gerekçeler hakkında şarihler tarafından yapılan açıklamalar ve varsa onların itirazlarına değinilmiştir.

Tûsî'nin Hz. Ebû Bekir'in imamet için salahiyetinin olmadığına dair öne sürdüğü gerekçelerden birincisi Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mirasını men etme hususunda Kur'ân-ı Kerim'e muhalefet etmesidir. Hz. Fatıma Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kalan, Allah'ın Medine'de ona verdiği ve ganimetlerin beşte biri olan mirası istemek için Hz. Ebû Bekir'e gitmiştir. Fakat Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "Biz peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır."⁹⁴⁹ hadisine göre Hz. Fatıma'yı mirastan men etmiştir. Sahabeden Hz. Ebû Bekir dışında hiç kimse bu hadisi Hz. Peygamber'den rivayet etmemiştir. Bu rivayet âhad haberdur. Ayrıca bu rivayet Allah Teâlâ'nın "Süleyman, Dâvûd'a varis oldu ve "Ey insanlar, bize kuşdili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur" dedi."⁹⁵⁰, "Bana kendi tarafından; bana ve Yakub hanedanına varis olacak bir çocuk bağışla ve onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!"⁹⁵¹ ve "Eğer kız bir ise yarısı onundur."⁹⁵² ayet-i kerimelerine muhaliftir.⁹⁵³

Bâbertî bu gerekçeye itiraz etmiştir. İtiraza göre miras ayet-i kerimesi (Nisâ suresi 11. ayet-i kerime) Müslümanlar için umumiyet ifade etmesinin yanı sıra kâfirler ve katiller mirastan çıkarılarak aynı zamanda tahsis edilmiştir. Yani ayette hem âmm hem de tahsis vardır. Ayet-i kerimenin hadis-i şerif ile ikinci kere tahsis edilmesi kitaba muhalif değildir.⁹⁵⁴ Bir önceki paragrafta mezkûr Hz. Süleyman (a.s.) ve Hz. Zekeriyâ'yı (a.s.) konu alan diğer ayet-i kerimeler ise tereke anlamındaki mirastan değil ilmi ve ahlaki mirastan, peygamberlik mirasından bahsetmektedir. "Hz. Ebû Bekir dışında sahabeden hiç kimse bu hadisi peygamberden duymamıştır" iddiası hiçbir sahabenin duymaması imkân dâhilinde olduğu için bir problem teşkil etmez. Nitekim bu kadar kalabalık sahabe

⁹⁴⁸ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 139, 140, 141, 142, 143, 144.

⁹⁴⁹ Buhârî, *Sahîh*, Farzu'l-hams 1; Müslim, *Sahîh*, el-Cihâd ve's-Siyer 16; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk: Şuayb Aranvûd (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), Harâc 19; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta*, thk: Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1985), 2: 993; Tirmizî, *Sünen*, es-Siyer 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 4.

⁹⁵⁰ Neml, 27/16.

⁹⁵¹ Meryem, 19/5.

⁹⁵² Nisâ, 4/11.

⁹⁵³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 349; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1103; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 150a.

⁹⁵⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 150a.

topluluğundan hiçbiri bu olaya itiraz için kitaptan veya sünnetten delil getirip Hz. Ebû Bekir'in uygulamasına karşı çıkmamıştır. İhtimal barındıran bir şey delil olabilir. İhtimalin açıklanması ve bu ihtimale göre amel edilmesi Kur'ân-ı Kerim'e muhalefet değildir.

İkinci gerekçe Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Fatıma'yı, masum olduğu ve asla yalan söylemeyeceği halde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) araziyi sadaka olarak bırakmayıp kendisine verdiğini iddia etmesine rağmen onu Fedek arazisinden men etmesidir. Hâlbuki o ehl-i beyttendir. Ehl-i beyt ise Allah Teâlâ'nın "*Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*"⁹⁵⁵ buyruğuna göre masumdur. Hz. Fatıma, Hz. Ali'yi ve Hz. Ümmü Eymen'i şahit olarak göstermesine rağmen Hz. Ebu Bekir onların şahitliğine itibar etmemiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in hanımlarının sözlerin itibar ederek onların iddiaları doğrultusunda evin odalarını onların arasında dağıtmıştır. Bu meselede Hz. Fatıma'ya haksızlık yapıldığını düşünen Ömer b. Abdülaziz Fedek arazisini Hz. Fatıma'nın çocuklarına iade etmiştir.⁹⁵⁶

Bâbertî bu gerekçeye fikhî açıdan itiraz etmiştir. Öncelikle bütün bu söylenenler şeriata göre hüküm veren Hz. Ebu Bekir'i tan etmeye yetecek nitelikte iddialar değildir. Hz. Fatıma'nın masum olduğunu yukarıda pek çok kere geçtiği üzere kabul etmek mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisi-i şerifte "*Ey Fatıma! Kendini ateşten kurtar. Ben Allah'tan sizin adınıza bir şey alamam. Ancak sizin için merhamet dilerim.*"⁹⁵⁷ buyurmuştur. Masum olan birine kendini ateşten kurtar demek makul değildir. Hz. Fatıma masum olsa bile bu onun sözüyle amel etmeyi zorunlu kılmaz. Bu konuda şahit sayısı ya iki erkek ya da bir erkek ve iki kadın olmalıdır. Fakat şahit gösterilenlerin sayısı yeterli değildir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in hanımlarının sözlerine göre odaları taksim etmesi ise Hz. Peygamber henüz hayattayken odaların kime ait olduğu zaten herkes tarafından bilindiği için taksimatı onların sözlerine göre yapmıştır. Ömer b. Abdülaziz'in araziyi Hz. Fatıma'nın çocuklarına iade etmesi Hz. Ebu Bekir'in hata yaptığına delalet etmez. İadenin sebebi açıktır. Ömer b. Abdülaziz Hz. Peygamber'in çocuklarının müşkil durumda kalmasını istememiş içtihadta bulunarak araziyi iade etmiştir. Ömer b. Abdülaziz'in arazinin iadesini, yapılan zulmün farkında olduğu için yaptığı iddiası akla yatkın bir iddia değildir.

⁹⁵⁵ Ahzâb, 33/33.

⁹⁵⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 350; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1104; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 150a.

⁹⁵⁷ Müslim, *Sahih*, İman 89.

Üçüncü gerekçe Hz. Fatıma'nın Hz. Ebu Bekir'e kızarak cenaze namazını onun kaldırmamasını vasiyet etmesidir. Namazın sevabı Hz. Ebu Bekir'e ulaşmasını diye Hz. Fatıma gece defnedilmiştir.⁹⁵⁸ Kabir daha sonra gelip namaz kılmaması için de gizli tutulmuştur. Bu nedenle günümüzde hala yeri bilinmemektedir.⁹⁵⁹

Vasiyet iddiaları Sünnî kesimden ve Bâbertî'den gelen itirazlara maruz kalmıştır. Böyle bir vasiyetin olduğuna dair Şii kaynaklar dışında hiçbir kaynakta bilgi yoktur. Bâbertî'nin itirazının en güçlü yönü budur. Ona göre böyle bir vasiyetin olduğu kabul edilse bile kızdığı kişinin Hz. Ebû Bekir olduğuna dair bir kanıt yoktur. Kızdığı kişi bir başkası olabilir. Vasiyet Hz. Ebu Bekir için olsa bile bunun onu kötölemek için yeterli bir sebep olmadığı açıktır.⁹⁶⁰

Dördüncü gerekçe Hz. Ebu Bekir'in "Beni azledin. Ali aranızda olduğu sürece ben sizin en hayırlınız değilim" sözüdür. Bu haber doğruysa Hz. Ali varken Hz. Ebu Bekir imamet için uygun olamaz. Doğru değilse bu sefer de masum olmadığı için imamete uygun olamaz.⁹⁶¹

Bâbertî bu gerekçeye iki husus üzerinden itiraz etmiştir: Birinci husus; Hz. Ali'nin daha hayırlı olması daha önce mefdulün imametinin imkânı konusunda geçtiği üzere Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin sıhhatini ortadan kaldırmaz. İkinci husus; daha önce geçtiği üzere, sahabe "Sen istemedikçe biz seni azletmeyiz. Hz. Peygamber senden dinimiz için razı olduktan sonra biz dünyamız için mi razı olmayacağız" diyerek halifeliğini kabul ettikten sonra ismet şart değildir.⁹⁶² Hz. Ebû Bekir halife olduktan verdiği hutbede "Ben sizin en hayırlınız değilim. Yine sizin başınıza geçtim. İyilik yaparsam bana yardımcı olun. Kötülük yaparsam bana engel olun..."⁹⁶³ buyurmuştur. Tûsî'nin verdiği rivayet Sünnî kaynakların hiçbirinde yer almaz. Muhtemelen Hz. Ebû Bekir'in hutbedeki sözlerine eklemeler yapılarak uydurulan bir rivayettir. Ayrıca hutbede Hz. Ebû Bekir'in azledilmesine dair bir talebi olmamıştır. Olduğunu söyleyen birkaç rivayette ise hilafete yetkin olmadığı için değil hilafetin zor bir görev olması sebebiyle böyle bir talepte bulunmuştur. İlginçtir ki azledilmesini talep ettiği rivayetlerin hemen tamamında bizzat Hz. Ali "Seni azletmeyiz. Hz. Peygamber senden dini için razı olduktan sonra biz

⁹⁵⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 350; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1105; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 150a.

⁹⁵⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 350.

⁹⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 150a.

⁹⁶¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 350; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1105; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 150a.

⁹⁶² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 150a, 151b.

⁹⁶³ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Târihu'l-hulefâ*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Mısır: Matbaatü's-seâdet, 1952), 63.

dünyamız için razı olmaz mıyız!?” buyurmuştur.⁹⁶⁴ Hz. Ali hilafetin kendisinin hakkı olduğunu ve nassla bu göreve tayin edildiğini düşünseydi hakkını olan görevini Hz. Ebû Bekir’den geri alırdı.

Beşinci gerekçe Hz. Ebû Bekir’in “Bana musallat olan bir şeytan var. Doğru yola ulaşmak istediğimde bana yardım et, isyan ettiğimde beni isyandan uzaklaştır” sözüdür.⁹⁶⁵ Hz. Ebû Bekir’in bu sözü ya doğrudur ya da yalandır. Eğer doğruysa günahkâr olduğu ve masum olmadığı açıktır. Eğer yalansa yalan söylediği için yine masum değildir. Her iki durumda da hilafete layık değildir.⁹⁶⁶

Gerekçe “Bana musallat olan bir şeytan var” sözü bir kişiyi tan etmek, kötölemek için bir sebep olmaması sebebiyle eleştirilmiştir. Çünkü hadiste varit olduğu üzere her doğan insanın bir şeytanı vardır. Hz. Peygamber kendi şeytanında Allah Teâlâ’nın yardımıyla kendisine boyun eğdiğini belirtmiştir.⁹⁶⁷ Hadise göre her insana musallat olan bir şeytan bulunması insanları kötölemek için bir sebep değil normal bir durumdur. Hz. Ebû Bekir’in “İsyan ettiğimde” sözü şart cümlesidir.⁹⁶⁸ Yani böyle bir durum gerçekleşirse demektir. Gerçekleşmesi zorunlu değil mümkündür. Mutlaka gerçekleşecek demek mümkün değildir. Hz. Ebû Bekir’in isyan ettiğini, günah işlediğini kabul etmek bile daha önce söylenildiği gibi ismet imamet için şart değildir.

Altıncı gerekçe Hz. Ebû Bekir’in dostu ve yardımcısı olan Hz. Ömer’den nakledilen “Ebu Bekir’in biatı aceleye geldi. Allah bu biatın şerrinden muhafaza etsin. Kim bir daha bunu yaparsa onu öldürün”⁹⁶⁹ sözüyle Hz. Ebû Bekir’e olan ahddinden dönmesidir.⁹⁷⁰

Bâbertî bu gerekçede dile getirilen Hz. Ömer’in sözlerinin iddia edilen minvalde olmadığını söylemiştir. Hz. Ömer’in kastının Hz. Ebû Bekir’in hilafetinde karar kılındıktan sonra ayrılık çıkaracak işler yaparak dedikodu yapmak ve muhalefette

⁹⁶⁴ Rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbâne an şerî’ati’l-fıraķı’n-nâciye ve mücânebeti’l-fıraķı’l-mezmûme*, thk: Hamd b. Abdülmuhsin et-Tevîcîrî (Riyad: Dâru’r-râye li’n-neşr ve’t-tevzi, 2005), 9: 746; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Fedâilü’s-sahâbe*, thk: Vasiyyullah Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1983), 1: 151; Ebu’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk: Ebû Temîm Yâsir b İbrahim (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2003), 10: 361.

⁹⁶⁵ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 351; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 151b.

⁹⁶⁶ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1105.

⁹⁶⁷ Tirmizi, *Sünen*, Radâ 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 309.

⁹⁶⁸ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 151b.

⁹⁶⁹ Bu hadis pek çok sünni kaynakta yer almaktadır. Fakat kim “kim bir daha bunu yaparsa onu öldürün” ilavesi yoktur. Hadis için bk. Buhârî, *Sahîh*, Muhâribîn 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 55.

⁹⁷⁰ Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 351; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1105, 1106.

bulunmanın kötülüğü olduğunu iddia etmiştir.⁹⁷¹ Bâbertî'nin iddiası Hz. Ömer'in sözlerine pek uymamaktadır. Çünkü Hz. Ömer bizzat biatın şeklini eleştirmiştir. Fakat bu eleştiri Hz. Ebû Bekir'e veya onun halife seçilmesine yönelik değildir. Hz. Ömer böyle bir ciddi bir meselenin ayaküstü hızlıca yapılmasını eleştirmektedir. Nitekim kendisi daha sonra hilafet gibi ciddi bir konunun ancak bir ciddi bir şûra tarafından çözülmesi gerektiğini düşünerek işi şûraya havale etmiştir.

Yedinci gerekçe Hz. Ebû Bekir'in vefat ederken kendisinin imamete salahiyeti hakkında "Vahlar bana! Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bu işte Ensar'ın hakkı var mı diye sormuştum.", "Vahlar bana! Ben-i Sâide gölgesiğinde elimi iki adamdan birinin eline vurmuştum. O adam emir, ben de onun yardımcısıydım."⁹⁷² ve "Vefat etmeden hemen önce Hz. Peygamber'e bu işin (hilafetin) kimde olduğunu sormak için gittim. Biz onu ehline teslim etmedik"⁹⁷³ diyerek şüpheye düşmesidir.⁹⁷⁴

Hz. Ebû Bekir'in bu hayıflanması Bâbertî'ye göre kendi imameti hakkında şüphe değildir. Aksine ümmetin tamamını ilgilendiren hilafet gibi bir konuda doğru olanı yapmaya dair büyük bir arzu ve muttali olmadığı, tanımadığı fakat hususen hilafet işine ehil birinin olma imkânına dair uzak bir ihtimali dahi ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.⁹⁷⁵

Sekizinci gerekçe Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e (s.a.v.) muhalefet etmesidir. Vefat ederken yerine halife bırakması ve böylece Hz. Peygamber'e muhalefet etmesi imamet için uygun olmadığı delildir. Yine Hz. Peygamber'in azlettiği birini yani Hz. Ömer b. el-Hattab'ı göreve atayarak ona muhalefet etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Ömer'i komutan olarak göndermiştir. O da yenilgiye uğrayarak geri dönmüştür. Onu zekât toplama görevine getirmiş ve sonra da azletmiştir. Yine Hz. Usâme'nin ordusuna katılmayarak Hz. Peygamber'e muhalefet etmiştir. Hz. Peygamber Hz. Usâme'nin ordusunu hastalıktan inlediği sırada teçhiz etmiş ve "Usâme'ye katılmayan melundur" buyurmuştur. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman orduya katılmayanlar arasındadır. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'in orduya katılmasını engellemiştir.⁹⁷⁶

⁹⁷¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151b.

⁹⁷² Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefî (Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983), 1: 62; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-egvâl ve'l-efâl*, Bekrî Hayyânî (Yy.: Müessesetü'r-risâle, 1981), 5: 632; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 351.

⁹⁷³ Taberî, *Târih*, 3: 431.

⁹⁷⁴ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1106; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151b.

⁹⁷⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151b.

⁹⁷⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 351, 352; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1106; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151b.

Hız. Ebu Bekir'in halife bırakması ve Hız. Ömer'i tayin etmesi Hız. Peygamber'e (s.a.v.) muhalefet değildir. Çünkü halife bırakılmayacağına ve Hız. Ömer'i tayin edemeyeceğine dair herhangi bir nass yoktur.⁹⁷⁷ Ayrıca Tûsî'nin veya herhangi bir Şii'nin Hız. Ebû Bekir'i halife bıraktığı ve Hız. Ömer'i tayin ettiği için Hız. Peygamber'e muhalefet etmekle suçlaması akla aykırıdır. Çünkü Şia ve Tûsî Hız. Peygamber'in halife bıraktığını ve Hız. Ali'yi halife olarak tayin ettiğini pek çok aklî ve naklî gerekçeyle ispatlamaya çalışmıştır. Böyle bir durumda Hız. Ebû Bekir'in yaptığı Hız. Peygambere muhalefet değil ittiba olur.

Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer, Hız. Usâme'nin ordusuna kasıtlı olarak katılmadıklarına yönelik iddialar da Bâbertî'ye göre asılsızdır. Aksine onlar Hız. Peygamber'in dinin maslahatına dair umumi işlerini halletmek için orduya katılmamışlardır.⁹⁷⁸ Hız. Peygamber'in (s.a.v.) orduya katılmayanı melun ilan ederek kesin bir tavır aldığı bir meselede her savaşa katılmış, malını orduyu teçhiz için harcamış insanların Hız. Peygamber'in emri olmadan orduya katılmamaları makul değildir.

Dokuzuncu gerekçe Hız. Peygamber'in Hız. Usâme'yi Hız. Ebû Bekir'e komutan tayin etmesidir. Hız. Usâme, Hız. Ebû Bekir'den efdal olmasaydı tayin etmezdi. Hız. Ali, Hız. Usâme'den efdal olduğu için Hız. Peygamber kimseyi ona komutan etmemiştir.⁹⁷⁹

Bâbertî bu gerekçeye rivayet doğru olsa bile mefdulün imametinin cevazıyla ilgili söylenenlerin burada da geçerli olduğunu ileri sürerek itiraz etmiştir.⁹⁸⁰ Fakat burada asıl itiraz edilmesi ve üzerinde durulması gereken nokta Hız. Usâme'nin Hız. Ali'ye komutan olarak tayin edilememesidir. Öncelikle Tûsî'nin iddiasına göre Hız. Peygamber hiç kimseyi istisna tutmaksızın herkesin orduya katılmasını emretmiş, katılmayanın melun olduğunu söylemiştir. Hız. Ali'ye dair bir istisna da rivayetlerde yer almamaktadır. Buna göre ordunun komutanı olan Hız. Usâme dolayısıyla Hız. Ali'nin de komutanı olmaktadır. Bu durumda Hız. Usâme Hız. Ali'den üstün olmaktadır. Hillî'nin atıfta bulunduğu ve Hız. Peygamber'in Hız. Usâme'yi Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer ve Hız. Osman'a komutan tayin ettiği Hız. Ali'ye ise etmediğine dair rivayet⁹⁸¹ ise Şii kaynaklar dışında doğrulanmayan bir rivayettir.

⁹⁷⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 151b.

⁹⁷⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 151b.

⁹⁷⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 352.

⁹⁸⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 151b.

⁹⁸¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 352.

Onuncu gerekçe Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'i hayattayken hiçbir iş için görevlendirmemesidir. Hz. Peygamber panayır zamanında Hz. Ebû Bekir'i Berae (Tövbe) suresini okumak için gönderdikten sonra Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber'e gelmiş ve "Onu gönderme. Ya kendin git ya da kendinden olan birini gönder" demiştir. Hz. Peygamber peşinden Hz. Ali'yi göndermiş ve ona görevi ondan almasını ve sureyi Mekke ehline okumasını emretmiştir. Böylece Hz. Ebû Bekir'i görevden azletmiştir. Bu, onun imamet için salahiyetinin olmadığı delilidir.⁹⁸²

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'e hiçbir görev vermediği iddiasını doğru değildir. Bilakis hicretin dokuzuncu yılında hacıların başına emir olarak tayin etmiş, namaz kıldırmak için halife yapmış ve arkasında namaz kılmıştır. Bunlar çok bilinen meşhur hadiselerdir. Bu rivayetler onun imamete salahiyetinin olduğunun açık delilidir. Hiçbir görev vermediğini kabul etsek bile bu imamete ehliyetinin olmadığını göstermez.⁹⁸³

Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i Berae suresini okumaktan azlettiği iddiası da Bâbertî tarafından kabul edilmemiştir. Bâbertî'ye göre onu hac için görevlendirmiş ve Berae suresini okumak için Hz. Ali'yi peşinden göndermiş olduğu rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber'in "O benim adıma bu işi yapamaz. Ancak benden birisi olan birisi bu işi yapabilir" sözü Arapların âdeti gereği söylenmiştir. Arap âdetine göre misak veya söz alınmak istendiğinde bu işi ancak ahdin sahibi veya amcaların çocukları yapabilir. Hz. Peygamber daha önceki ahitlerinde de bu uygulamayı yapmıştır.⁹⁸⁴

On birinci gerekçe Hz. Ebû Bekir'in şeriat ahkâmının tamamını bilmemesidir. O hırsızın sol elini kesmiş ve ben müslümanım demesine rağmen Fücâe es-Sülemî ateşte yakmıştır. Kendisine kelâle⁹⁸⁵ hakkında soru sorulduğunda bilememiş ve "Kelâle hakkında kendi görüşümü söylerim. Doğru söylersem bu Allah'tan, hata yaparsam şeytandır" demiştir. Büyükannenin mirası hakkında da bilgisi yoktur. Kendisine büyükannenin mirası hakkında soru sorulduğunda "Bu konuda ne Allah'ın kitabında ne de Hz. Peygamberin (s.a.v.) sünnetinde bir şey bulamadım" demiştir. Muğîre ve Muhammed b. Mesleme ona Hz. Peygamber'in büyükanneneye altıda bir pay verdiğini

⁹⁸² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 352; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1107; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151b.

⁹⁸³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151b, 151a.

⁹⁸⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151a.

⁹⁸⁵ Kelâle, bir çocuğa sahip olmadan vefat eden kimseye denir. bk. Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 143.

haber vermiştir. Çoğu meselede yanlış hüküm verir ve diğer sahabeden fetva isterdi. Bu, onun ilminin eksik olduğuna dair açık delildir. Dolayısıyla imamet için uygun değildir.⁹⁸⁶

Bâbertî'ye göre bu gerekçede kastedilen eğer tafsilatıyla bütün ahkâmın Hz. Ebû Bekir tarafından bilinmemesi ise sahabenin kalanı da Hz. Ebû Bekir'le aynı durumdadır. Birbirlerine bilmedikleri hadisleri öğretmeleri ve birbirlerinden fetva istemeleri çoğu kez vaki olan bir durumdur. Bu, daha önce mefdulün imameti bahsinde açıklandığı üzere, Hz. Ebû Bekir'in imamete salahiyeti açısından problem oluşturmaz. Eğer kastedilen Hz. Ebû Bekir'in ehli'l-adl ve'l-akd'den olmadığı ve içtihadta bulunamayacak derecede bilgisiz olduğu ve akıl yoluyla istinbat yapacak şekilde şeriatı bilmediği ise bu saçmalaktır.⁹⁸⁷

Hz. Ebû Bekir'in hırsızın sol elini kestirdiğine dair rivayet Bâbertî'ye göre iki ihtimali barındırmaktadır: 1. Bu konuda celladın hata yapmıştır ve kesme emrini Hz. Ebû Bekir verdiği için ona izafe edilmiştir. 2. Hz. Ebû Bekir, fukahanın da görüşü üzere, üç defa hırsızın sol elini kestirmiştir.⁹⁸⁸ Bâbertî fazla detay vermeden itirazını dile getirirse de öncelikle belirtmek gerekir ki hırsızın sol elinin kesilmesi Hz. Peygamber döneminde de yapılan bir uygulamadır. Nitekim Hz. Peygamber kedisine beş kez getirilen bir hırsızın her defasında birer el ve ayağı olmak üzere bütün uzuvlarını kestirmiş, beşinci defada da öldürülmesini emretmiştir.⁹⁸⁹ Hz. Ebû Bekir'in sol elini kestirdiği hırsız büyük ihtimalle rivayette geçen hırsız gibi daha önce sağ el ve ayağı kesilmiş veya başka bir nedenden ötürü sağ el ve sağ ayağı bulunmayan biridir. Ayrıca İmam Şafî hırsızın sol elinin kesilebileceğine dair fetva vermiştir.⁹⁹⁰ Buna göre hırsızın elinin kesilmesi nassla sabit bir hadd⁹⁹¹ olmasının yanı sıra duruma göre uygulamanın değişebileceği de hadisler ve örfe göre ortadadır. Hz. Ebû Bekir'i bu konuda bilgisizlikle suçlamak makul değildir.

⁹⁸⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 353; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1107, 1108.

⁹⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 151a.

⁹⁸⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 151a.

⁹⁸⁹ Rivayetın tamamı şöyledir: Hz. Peygamber kendisine bir hırsız getirildiğinde öldürülmesini emretmiş, onun sadece hırsızlık yaptığı söylenince sağ elinin kesilmesini emretmiştir. İkinci defa getirilen aynı hırsızın öldürülmesini emretmiş, onun sadece hırsızlık yaptığı söylenince sol ayağının kesilmesini emretmiştir. Aynı hırsız üçüncü defa getirildiğinde yine onun öldürülmesini emretmiş, onun sadece hırsızlık yaptığı söylenince sol elinin kesilmesini emretmiştir. Aynı hırsız dördüncü defa getirildiğinde yine onun öldürülmesini emretmiş, onun sadece hırsızlık yaptığı söylenince sağ ayağının kesilmesini emretmiştir. Hırsız beşinci defa getirilince yine onun öldürülmesini emretti. Câbir dedi ki: Adamı götürüp öldürdük. Sonra sürükleyerek kuyuya attık ve üzerini taşla kapattık. Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hudûd 20; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, thk: Şuayn Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), Kat'u's-sârik 15. Hadise göre uzuvların kesilme sıralaması sağ el, sol ayak, sol el ve sağ ayaktır.

⁹⁹⁰ Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 390.

⁹⁹¹ "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." Mâide, 5/38.

Hız. Ebû Bekir'in Fücâe es-Sülemî'yi ateşte yakması ise Bâbertî'ye göre içtihatdır. Hız. Ebû Bekir bu konuda ictihadıyla hareket etmiş olabilir. Fücâe'nin Müslüman olduğunu söylemesine rağmen onu yaktığına dair eleştirilmesi ise Fücâe'nin Müslüman olduğunun sabit olmasına bağlıdır. Fakat bu konuda kesinlik yoktur. Hız. Ebû Bekir'e göre zındık olduğu sabit olabilir. Sahih görüşe göre de zındıkların tövbesi makbul değildir.⁹⁹² Hız. Peygamber'in zındıklar için öldürölme emri verdiği sahih hadislerle sabittir.⁹⁹³ Ancak hadiste nasıl öldürölleceğine bir malumat yoktur. Hız. Ali'nin kendisine getirilen bir grup mürtedi yaktığına başka bir rivayet daha vardır.⁹⁹⁴ Rivayetin devamında ifade edildiği üzere Hız. Ali'nin bu uygulamasının haberi Hız. İbn Abbâs'a ulaşın o "Ben olsam yakmazdım. Çünkü Hız. Peygamber (s.a.v.) "Allah'ın azabıyla azap etmeyin" buyurdu." demiştir. Burada birkaç mesele ortaya çıkmaktadır: 1. Hız. Ali'nin mürtedi yaktığına dair rivayetler mevcuttur ki Tûsî Hız. Ebû Bekir'in mürted olan Fücâe'yi yaktığına rivayet sebebiyle imamete layık olmadığını söylemiştir. 2. Hız. Peygamber mürtedin nasıl öldürölmesi gerektiği bildirmemiş, kesin emir olmayan biçimde "Allah'ın azabıyla azap etmeyin" buyurmuştur. 3. Hız. İbn Abbâs "Ben olsaydım yakmazdım" buyurarak Hız. Ali'yi kınamamış ve yanlış yaptığını söylememiştir. Kendisinin aynı durumda farklı bir yol izleyeceğini belirtmiştir. 4. Hız. Ebû Bekir de "rivayet doğru kabul edildiği takdirde" Bâbertî'nin söylediği gibi içtihatda bulunarak mürtedi yakmıştır.

Kelâle ve büyükannenin mirası hakkında Hız. Ebû Bekir'in Hız. Ali'ye danışması o dönem sahabe arasında cereyan eden sıradan bir iştir. Ahkâmı nasıl kavradıklarına göre hüküm vermek müçtehitlerin âdetindedir. Şeriat hakkında soru o meseleyi iyi bilene sorulur. Bu nedenle Hız. Ali çocukların anneleri hakkındaki akitleri hususunda Hız. Ömer'e danışmıştır. Fakat bu, şeriat ahkâmında Hız. Ali'nin ilminin olmadığına delalet etmez.⁹⁹⁵

On ikinci gerekçe Hız. Hâlid b. el-Velid'in Malik b. Nüveyre'yi öldürmesidir. Malik müslümandı. Hız. Hâlid onun karısıyla evlenmek istiyordu. Kadına gece Malik'i öldürmesini söyledi. Hız. Ebû Bekir Hız. Halid'e ne kısas uyguladı ne de onu azletti ve "Allah'ın küffara karşı çektiği kılıcı kınına sokmam" dedi. Hız. Ebû Bekir bu yüzden Hız. Ömer tarafından tenkit edilmiştir.⁹⁹⁶

⁹⁹² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151a.

⁹⁹³ Buhârî, *Sahih*, İstîtabetü'l-mürtedîn 2.

⁹⁹⁴ Buhârî, *Sahih*, Cihâd 149.

⁹⁹⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151a.

⁹⁹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 353; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1108; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151a.

Bâbertî Hz. Hâlid'in Malik'i irtidat ettiği için öldürdüğünü ve karısıyla daru'l-harbte evlendiğini söylemiştir.⁹⁹⁷ Ona göre bu, içtihadî meselelerdendir. Malik'i Hz. Halid'in değil bazı arkadaşlarının hatayla irtidat ettiğini zannederek öldürdüğü de rivayetler arasındadır. Yine Malik'i boşandığı, iddeti biten eşinin öldürdüğü de söylenmiştir. Hz. Ömer'in tenkidi ise problem teşkil etmez. Çünkü bazı müçtehitler diğer bazılarını hata yaptıklarına dair zanları galip geldiği için eleştirmiştir.⁹⁹⁸

On üçüncü gerekçe Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in evine defnedilmesidir. Allah Teâlâ Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber hayattayken izni olmadan Hz. Peygamber'in evine girmesini yasaklamıştır. Dolayısıyla öldükten sonra da girmesi caiz değildir.⁹⁹⁹

Hz. Peygamber'in evine izinsiz girilmeyeceğine dair yasaklama Hz. Ebû Bekir'e has değildir, herkesi kapsamaktadır.¹⁰⁰⁰ Bununla beraber Hz. Peygamberin hanımlarının babaları, oğulları, kardeşleri gibi yakın akrabalarının Hz. Peygamberin hanımlarıyla görüşmelerine müsaade edilmiştir.¹⁰⁰¹ Hz. Ebû Bekir de bilindiği üzere Hz. Âişe'nin babasıdır. Defnedildiği oda Hz. Âişe'ye aittir. Oraya Âişe'nin izniyle defnedilmiştir. Hz. Peygamber hayattayken oraya girmesi izinsiz girmesi yasaklanmıştır. Evin sahibinin artık başkası olması onun verdiği izinle oraya defnedilmesinin önündeki engel kalmış olur. Bâbertî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in burada hatalı olduğu kabul edilse bile imamet için hatasız olmak şart değildir.¹⁰⁰²

On dördüncü gerekçe Hz. Ebû Bekir'in, biat etmediği için Hz. Ali'nin evine bir grup adam göndermesidir. Adamlar içerde Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Hâşimoğullarından bir grup olduğu halde evi ateşe vermişlerdir. Hz. Ali'yi evden çıkarıp Hz. Fatıma'yı dövmüşlerdir. Bu sebeple Hz. Fatıma adı Muhsin olan çocuğunu düşürmüştür. Bu hadise

⁹⁹⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef fi'l-hadis*, Habîbü'r-Rahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, h.1403), 10: 174.

⁹⁹⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 151a.

⁹⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 353.

¹⁰⁰⁰ "Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığınız zaman girin. Yemeği yiyince de hemen dağılın. Sohbet için beklemeyin. Çünkü bu davranışınız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o sizden de çekinmektedir. Allah ise gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Allah'ın Resûlüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikâhlamanız ebediyen söz konusu olamaz. Çünkü bu Allah katında büyük bir günahdır." Ahzâb, 33/53.

¹⁰⁰¹ "Peygamberin hanımlarına, babalarından, oğullarından, erkek kardeşlerinden, erkek kardeşlerinin oğullarından, kız kardeşlerinin oğullarından, mümin kadınlardan ve sahip oldukları cariyelelerden ötürü bir günah yoktur. Ey Peygamber hanımları! Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla şahittir." Ahzâb, 33/55.

¹⁰⁰² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 152b.

üzerine, Hz. Ebû Bekir biat almak için minbere çıktığı sırada Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin oraya gelmişlerdir. Hz. Ebû Bekir'i eleştirmişler ve o makamın dedelerinin makamı olduğunu, Hz. Ebû Bekir'in o makamı hak etmediğini söylemişlerdir.¹⁰⁰³ Vefat ederken Hz. Fatıma'nın evini yaktığı için pişman olmuştur. Bu, onun bu konuda hata yaptığına delildir.

Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ali'nin evini yaktırması, dövdürmesi, Hz. Fatıma'nın dövüldüğü için çocuğunu düşürmesi gibi rivayetler düşmanlık çıkarmak isteyenlerin hezeyanlarıdır ve uydurmadır. Hz. Ali'nin biatı geciktirmesi ihtilaf ve düşmanlık için değildir. Zira Ebu Bekir Ali'nin rehber edindiği büyüklerden biridir. Onun emirlerine ve yasaklarına imamete salahiyeti olduğuna inandığı için uymuştur. Hatta Hz. Ali "Hz. Peygamberden sonra bu ümmetin en hayırlıları Ebu Bekir ve Ömer'dir" demiştir.¹⁰⁰⁴ Hz. Ali'nin biatı geciktirmesinin sebebi, daha önce geçtiği üzere, Ebu Bekir'le aralarında geçen miras tartışmasından dolayı Hz. Fatıma'nın hatırını kırmamak içindir.

İsfelhânî ve Bâbertî'ye göre Hz. Ebu Bekir'in imametinin sahih olduğuna dair deliller şunlardır: Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra imamete onun atandığına dair ümmetin icması vardır. Ümmet imametini ona ait olduğuna inanmıştır. O hayattayken sahabe ona tabi olmuştur. Savaşlarda başarılı olmuştur. Başarılı valiler ve yöneticiler atamıştır. Emirlerinde ve nehiyelerinde etkili olmuştur. Bütün bunlar tevatürle sabittir. Hz. Ali'nin, Hz. Zübeyr'in, Hz. Mikdâd'ın, Hz. Ebû Zerr'in ve birkaç sahabinin daha muhalefeti sebebiyle icmanın oluşmadığına dair iddia doğru değildir. Çünkü adı geçen sahabe daha sonra biat ettiği için icma oluşmuştur. Delillendirme son duruma göre yapılır.¹⁰⁰⁵

2.2.2.3. Hz. Ömer'in İmam Olamayacağına Dair Gerekçeler

Tûsî, Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer'in imam olmayacağına dair de gerekçeler öne sürmüştür. Bu gerekçeler hepsini birden verdikten sonra tek tek şarihler tarafından açıklamalarına değineceğiz.

¹⁰⁰³ Hıllî, *Keşfü'l-murâd*, 353, 354.

¹⁰⁰⁴ Rivayet şöyledir: "Hz. Ali: Ey Ebû Cuhayfe, sana Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en üstününün kim olduğunu söyleyeyim mi? Ebû Cuhayfe: Tabi ki. Hz. Ali: Birinin bile benim ondan üstün olduğumu söylediğini görmeyeyim. Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en üstünü Ebû Bekir, ondan sonra da Ömer'dir. O, onlardan sonra üçüncü bir kişi daha olduğunu da söyledi fakat ismini bildirmedi." Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk: Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid (Yy.: Müessesetü'r-risâle, 2001), 2: 201.

¹⁰⁰⁵ İsfelhânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1119; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 152b.

Tûsî'nin Hz. Ömer'in halife olamayacağına öne sürdüğü gerekçelerin tamamı şöyledir: Hz. Ömer hamile bir kadının ve bir akıl hastasının recm edilmesini emretmiş Hz. Ali onu engellemiştir. Bu nedenle Hz. Ömer “Ali olmasaydı Ömer helak olurdu” demiştir. Hz. Ebû Bekir ona “Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir”¹⁰⁰⁶ ayet-i kerimesini okuyana kadar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefat ettiğinden şüphe etmiştir. Hz. Ömer “Sanki bu ayeti hiç duymamış gibiyim” demiştir. Mehirde aşırıya kaçmasına mani olduğunda “İnsanların tamamı, kadınlar da dâhil Ömer'den daha fakihdir” demiştir. Hz. Peygamber'in hanımlarına beşte bir paydan verdiği ve hatta borç verdiği halde Hz. Fatıma'yı ve ehl-i beyti men etmiştir. Hadd cezasını yüz sopa olarak uygulamıştır. Ganimet taksiminde muhaciri ensardan daha ön planda tutmuştur. İki muta nikâhını iptal etmiştir. Halife seçimini şûraya bırakarak hata etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Fatıma'ya verdiği Fedek arazisinin tapusunu yırtmıştır.¹⁰⁰⁷

Tûsî tarafından zikredilen bu gerekçeler Hz. Ömer'in tan edilmesi, kötülenmesi ve imamete salahiyetinin olmamasına dair ileri sürülmüştür. Şarihler de bu gerekçeleri açıklamış ve uygun görmedikleri yerlerde itirazlarını diler getirmişlerdir. Şimdi tek tek gerekçelerin şarihler tarafından tafsilatıyla açıklamalarına bakacağız.

Birinci gerekçe Hz. Ömer'in hamile kadının recm edilmesini emretmesidir. Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Hz. Ömer şeriat ahkâmını bilmiyordu. Çünkü Hz. Muaz onu “Kendi aleyhine bir yol ararsan bu günahı yüklenmekten daha iyisini bulamazsın” diyerek uyarıp vaz geçirene kadar hamile bir kadının recm edilmesini emretmiştir. Bunu üzerine Hz. Ömer “Muaz olmasaydı Ömer helak olurdu” demiştir.¹⁰⁰⁸ Yine benzer şekilde, akıl hastası başka bir kadının recm edilmesini emretmiştir. Bu defa Hz. Ali onu uyarmış ve “Mecnun üzerinden kalem kalkmıştır” demiştir. Hz. Ömer de “Ali olmasaydı Ömer helak olurdu” demiştir.¹⁰⁰⁹ Bütün bunlar Hz. Ömer'in şeriat ahkâmını bilmediğini göstermektedir. Şeriat ahkâmını bilmeyen kişi ise imamete uygun değildir.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁶ Zümer, 39/30.

¹⁰⁰⁷ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 144.

¹⁰⁰⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Meârif, h. 1344), 7: 443.

¹⁰⁰⁹ Muhammed el-Hızır b. Seyyid Abdillâh b. Ahmed el-Cekenî eş-Şinkîti, *Kevserü'l-meâni'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995), 3: 435; Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah el-Keşmirî el-Hindî, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Muhammed Bedr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 5: 586. “Muaz olmasaydı Ömer helak olurdu” rivayeti klasik kaynaklarda yer almasına rağmen “Ali olmasaydı Ömer helak olurdu” rivayeti sadece birkaç çağdaş kaynakta yer almaktadır.

¹⁰¹⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 354; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1119; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 152b.

Hız. Ömer'in şeriat ahkâmını bilmediğine iddiada bulunmak İsfehânî ve Bâbertî'ye göre doğru değildir. Çünkü Hız. Ömer pek çok meselde sahabenin şeriata dair sorularına cevap vermiştir. Bu meselede Hız. Ömer'in bilmediği şey kadınlardan birinin hamile diğerinin de akıl hastası olduğudur. İki durumda da söylediği "Muaz olmasaydı Ömer helak olurdu" ve "Ali olmasaydı Ömer helak olurdu" sözleri emir vermeden önce kadınların durumunu tespit etmediği için recmden sonra öğrenmesi halinde yaşayacağı meşakkatti ifade etmektedir.¹⁰¹¹

İkinci gerekçe Hız. Ömer'in, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vefat ettiğinden şüphe etmesidir. Delilin açıklaması: Hız. Ömer Kur'ân-ı Kerim'i bilmiyordu. Çünkü Hız. Peygamber'in vefatından şüphe etmiştir. "Hız. Peygamber öldü diyenin ellerini ve ayaklarını keserim" demiştir. Hız. Ebû Bekir "Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir"¹⁰¹² ve "Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz?"¹⁰¹³ ayet-i kerimelerini okuyana kadar Hız. Peygamber'in vefat ettiğine inanmamıştır. Hız. Ömer "Sanki bu ayetleri hiç duymamış gibiyim. Şimdi onun vefat ettiğini anladım." demiştir.¹⁰¹⁴ Bu, Kur'ân-ı Kerim ayetlerini bilmediğine delalet eder. Dolayısıyla o, imamete uygun değildir.¹⁰¹⁵

Hız. Ömer'in bu tavrının nedeni İsfehânî ve Bâbertî'ye göre Hız. Peygamber'i (s.a.v.) kaybetmenin verdiği üzüntüdür. Hız. Peygamber'in vefatının dehşeti ve üzüntüsü diğer sahabenin kiminde körlük, kiminde dilzilik, kiminde cinlenme ve kiminde de ne yaptığını bilememe şeklinde tezahür etmiştir. Bu onun Kur'ân-ı Kerim ayet-i celilelerini bilmediğine delalet etmez. "Sanki bu ayeti hiç duymamış gibiyim" sözü Hız. Peygamber'in vefatının üzüntüsü insanlara bir anlığına her şeyi unutturduğunu gösterir.¹⁰¹⁶

Üçüncü gerekçe Hız. Ömer'in "İnsanların tamamı, kadınlar da dâhil, Ömer'den daha fakihtir" sözüdür. Şarihler gerekçeyi şöyle açıklamışlardır: Hız. Ömer kendisine mehir miktarıyla ilgili bir kadın gelince kadınların abartılı miktarda mehir istemelerini yasaklamıştır. Kadın da Hız. Ömer'e Allah Teâlâ'nın "Eğer bir eşin yerine başka bir eş

¹⁰¹¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1122; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 152b.

¹⁰¹² Zümer, 39/30.

¹⁰¹³ Âli İmrân, 3/144.

¹⁰¹⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaftâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Y.y.: Müessesetü'l-Kurtuba, 1982) 24: 402.

¹⁰¹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 354; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1119, 1120; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 152b, 152a.

¹⁰¹⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1122, 1123; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 152a.

almak isterseniz, öbürüne yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız?”¹⁰¹⁷ buyurduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer kendi kendine “İnsanların tamamı, kadınlar da dâhil, Ömer’den daha fakihtir” demiştir.¹⁰¹⁸

İsfehânî’ye göre Hz. Ömer’in fahiş miktarda mehir istenmesini yasaklaması Kur’ân-ı Kerim’e muhalefet ederek helal olanı haram kılma anlamında bir yasaklama değildir. Bâbertî de bu konuda İsfehâni gibi düşünmektedir. Onlara göre Hz. Ömer sadece geçim sıkıntısı çekmeyi engellemek için böyle bir yasaklamaya gitmiştir.¹⁰¹⁹ Hz. Ömer’in “İnsanların tamamı kadınlar da dâhil Ömer’den daha fakihtir” sözü ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Kim ben Yunus b. Matta’dan (a.s.) daha hayırlıyım derse bir yönüyle kâfir olur. Bu konuda kibirliler hariç kimse tartışmaz”¹⁰²⁰ sözü gibi nefsi yerme babındandır.¹⁰²¹ Çünkü Hz. Peygamber’in yaratılmışların en hayırlısı olduğu herkesin malumudur. Hz. Peygamber burada nefsini yermek ve kişinin kendisini peygamberlerden üstün görmemesi gerektiğini söylemek istemiştir. Yani Hz. Ömer herkesten öğrenilecek bir şeyler olduğuna, kimseyi hor görmemek gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca Hz. Ömer’in bu sözü maksadının ayet-i kerimeye muhalefet etmek olmadığını fakat bu yasaklamayla maksadını aştığını da ifade etmektedir.

Ayet-i kerimeyle bir başka husus ayette yüklerle mal verildiği söylenmemiş değil “verilse bile” denilerek şart koşulmuştur. Bir metafor yapılarak mehir olarak verilen miktarına bakılmaksızın geri alınmayacağı çünkü mehirin kadının malı olduğu beyan edilmektedir. Râzî de ayet-i kerimenin tefsirinde Hz. Ömer’le kadın arasında geçen rivayeti vererek ayet-i kerimenin mehirde abartmaya cevaz verdiğini söyleyenlerin olduğunu söylemiştir. Fakat kendisinin bu ayet-i kerimenin abartmaya cevaz vermediği görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Râzî’ye göre ayette geçen “...yüklerle mal vermiş olsanız...” sözü “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.”¹⁰²² Ayet-i kerimesinde olduğu gibi şart cümlesidir. “Allah’tan başka ilahlar olsaydı” sözü ilahlar olduğu anlamına gelmemektedir.¹⁰²³ Dolayısıyla ayet-i kerimede kadına sınırsızca mehir verilebilceği anlatılmamaktadır.

¹⁰¹⁷ Nisâ, 4/20.

¹⁰¹⁸ Ebu’l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, Hisâmüddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-kudsî, 1994), 4: 284.

¹⁰¹⁹ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1123; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 152a.

¹⁰²⁰ Buhârî, *Sahîh*, Ehâdisü’l-enbiyâ 24; Müslim, *Sahîh*, Kitâbü’l-fedâil 42.

¹⁰²¹ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrid*, 152a.

¹⁰²² Enbiyâ, 21/22.

¹⁰²³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 10: 14.

Dördüncü gerekçe Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in hanımlarına beytü'l-maldan para verdiği halde Ehl-i beyte hakkı olan ganimetin beşte birinden pay vermemesidir. Delilin açıklaması: Hz. Ömer beytü'l-maldan usulsüz para almış ve Hz. Hafsa ve Hz. Aişe'ye her sene on bin dirhem vermiştir. Kendisi de seksen bin dirhem almıştır. Bu yüzden eleştirilmiş, kendini savunmak için borç olarak aldığını söylemiştir. Ehl-i beyti ise Allah'ın onlara vacip kıldığı beşte bir paydan men etmiştir.

Beşinci gerekçe Hz. Ömer'in had cezasını yüz sopa olarak uygulamasıdır.

Altıncı gerekçe Hz. Ömer'in ganimet taksiminde muhaciri ensardan daha ön planda tutmasıdır. Delilin açıklaması: Ganimetin taksiminde muhacirleri ensardan, ensarı diğerlerinden, arabı acemden üstün tutmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında böyle bir uygulama yoktur.

Yedinci gerekçe Hz. Ömer'in iki tür muta nikâhını iptal etmesidir. Delilin açıklaması: Hz. Ömer minbere çıkmış ve şöyle seslenmiştir: “Ey insanlar! Hz. Peygamber zamanında yapılan üç şey vardı. Ben bunlardan nehyediyor, bunları yasaklıyorum. Yapan olursa onu cezalandırırım. Bunlar muta nikâhı, hac mutası¹⁰²⁴ ve ezana ‘haydi amelin hayırlısına (حيّ على خير العمل)’ sözünün eklenmesidir.”

İsfehânî ve Bâbertî'ye göre dört, beş, altı ve yedinci deliller Hz. Ömer'in içtihatlarıdır. İchtihat eğer Kur'ân-ı Kerim'e ve sünnete muhalif değilse bir problem yoktur. Bir başka müçtehide açık olduğu halde zanni işlerde müçtehidin diğer müçtehitlere muhalefeti sebebiyle kınanmaz. Aksi halde her müçtehidin farklı görüşü için kınanması gerekirdi. Bu durumda da farklı görüş ortaya koymak mümkün olmaz ve dolayısıyla kendi görüşüyle fetva vermek anlamına gelen müçtehitlikten söz edilemezdi.¹⁰²⁵ Ayrıca yedinci gerekçede yer alan Hz. Ömer'in “haydi amelin hayırlısına” dair rivayet sadece Şii kaynaklarda bulunmaktadır.¹⁰²⁶ Diğer kaynaklarda ise “haydi amelin hayırlısına” sözünün bizzat Hz. Peygamber tarafından “namaz uykudan hayırlıdır” sözüyle değiştirildiğine dair pek çok rivayet vardır.¹⁰²⁷

Sekizinci gerekçe Hz. Ömer'in hilafet işini şûraya bırakarak doğrunun zıddına hükmetmesidir. Delilin açıklaması: Hz. Ömer, imamet konusunu insanların seçimine

¹⁰²⁴ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 16: 519.

¹⁰²⁵ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1123.

¹⁰²⁶ Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 37.

¹⁰²⁷ Taberânî, *el-Mucemu'l-kebir*, 1: 352; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk: Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 1: 625; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 8: 345.

bırakmayarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve kendisinden sonra gelecek bir imam tayin etmeyerek Hz. Ebû Bekir'e muhalefet etmiştir. Rivayetlerde zikredildiği üzere altı kişiden oluşan bir şûra belirlemiş ve imameti bu altı kişinin seçimine bırakmıştır.¹⁰²⁸

Tûsî bu gerekçede daha önce zikrettiği ve Hz. Ebû Bekir'in halife olamayacağını ortaya koyan gerekçelerle çelişkiye düşmüştür. Daha önceki gerekçede Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i halife tayin ederek Hz. Peygamber'e (s.a.v.) muhalefet ettiğini söylemiş biz de bunun Tûsî'nin yine kendi iddiası olan Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi halife tayin ettiği iddiasıyla çeliştiğini söylemiştik. Tûsî burada da Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e muhalefet ettiğini iddia etmiştir. Buradan iki sonuç çıkar: 1. Tûsî Hz. Ebû Bekir'in uygulamasında problem görmemektedir. Fakat daha önce geçti üzere bu doğru değildir. 2. Hz. Ebû Bekir'in uygulaması yanlış ise Hz. Ömer ona muhalefet etmekle suçlamak mümkün değildir. Çünkü yanlış muhalefet etmek yanlış değildir.

Dokuzuncu gerekçe Hz. Ömer'in Hz. Fatıma'nın tapusunu yırtmasıdır. Delilin açıklaması: Hz. Ebû Bekir ve Hz. Fatıma arasındaki tartışma uzayınca Hz. Ebu Bekir Fedek arazisini Hz. Fatıma'ya vermiş ve onun için bunu yazılı hale getirmiştir. Hz. Fatıma elinde evrakla çıktığı sırada Hz. Ömer'le karşılaşmıştır. Hz. Ömer vaziyeti sormuş Hz. Fatıma da olanları anlatmıştır. Hz. Ömer evrakı Fatıma'nın elinden almış ve yırtmıştır. Daha sonra Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'in yanına girmiş, durumu öğrenen Hz. Ebû Bekir onu bu meseleden dolayı azarlamıştır.¹⁰²⁹

İsfehânî ve Bâbertî böyle bir hadisenin vukuu sabit değildir. Ayrıca sahih de değildir çünkü rivayetine itimat edilen hiç kimse bu hadiseyi rivayet etmemiştir.¹⁰³⁰ Ayrıca Tûsî burada da çelişkiye düşmüştür. Hz. Ebu Bekir'le ilgili gerekçelerinde onun Fedek arazisini Hz. Fatıma'ya vermediğini burada ise verdiğini söylemiştir.

Hz. Ebû Bekir'in imametinin sıhhatine delalet eden her şey Hz. Ömer'in imametinin sıhhatine de delildir. Bu konuda tevatür derecesine ulaşmış, delil olacak pek çok haber vardır. İslam'a girerken gösterdiği yiğitlikle İslam'ı kuvvetlendirmiştir ve İslam'a daha birçok hizmette bulunmuştur.¹⁰³¹

¹⁰²⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 356.

¹⁰²⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 356; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1122; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

¹⁰³⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1124; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

¹⁰³¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1124, 1125; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

2.2.2.4. Hz. Osman'ın İmam Olamayacağına Dair Gerekçeler

Tûsî, Hz. Ebû Bekir Ve Hz. Ömer'den sonra üçüncü raşit halife Hz. Osman'ın da hilafete layık olmadığını gerekçelendirmeye çalışmıştır. Gerekçelerin tamamı zikredildikten sonra şarihlerin gerekçelere dair açıklamalarına ve varsa itirazlarına değinilecektir. Hz. Osman'ın hilafete uygun olmadığına dair Tûsî tarafından öne sürülen gerekçelerin tamamı şöyledir:

Hz. Osman Müslümanların işlerini daha önce olmadığı gibi bozan, fıska açık kimseleri göreve atamıştır. Ailesine mal edindirmiştir. Kendisine koruma tutmuştur. Sahabe hakkında kendisinden kötü söz ve davranışlar vaki olmuştur. Hz. İbn Mesud'u ölene kadar dövmüş ve mushafını yakmıştır. Hz. Ammar'ı fitik olana kadar dövmüştür. Hz. Ebû Zer'i dövmüş ve Rebeze'ye sürgün etmiştir. İkisi için de zorunlu olmasına rağmen Hz. İbn Ömer'den ölüm cezasını, el-Velid'den de had cezasını kaldırmıştır. Öldürülene kadar sahabe onu yalnız bırakmış ve Hz. Ali "Onu, Allah öldürdü" demiştir. Vefatından üç gün sonra ancak defnedilmiştir. Sahabe onu Bedir'den, Uhud'dan ve biattan kaçtığı için ayıplamıştır.¹⁰³²

Birinci gerekçe Hz. Osman'ın fıska açık olan kişileri göreve atamasıdır. Delilin açıklaması: Hz. Osman Müslümanların işleri için Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in azlettiği ve fıska açık kimseleri görevlendirmiştir. Onlar Müslümanların işlerini daha önce olmadığı gibi bozmuştur. Velid b. Ukbe'yi vali olarak atamıştır. Velid içki içmiş, sarhoş halde insanlara namaz kıldırmıştır. Kûfe'ye Said b. el-As'ı vali olarak görevlendirmiş, o da ihracını zorunlu kılacak işler yapmıştır. Abdullah b. Ebî Serh'i Mısır'a atamış, o da orada düzeni bozmuştur. Mısır halkı kendisini şikâyet ettiği için ondan zulüm görmüştür. Muaviye'yi Şam'a tayin etmiş, o da misli görülmemiş şekilde fitne çıkarmıştır. Bunlar dışında farkı görevlere kendi akrabalarını atamıştır.¹⁰³³

Hz. Osman Velid b. Ukbe'yi adı geçen diğerlerini valiliğe ehliyetleri olduğunu düşündüğü için atamıştır. Yöneticilikte ismet şart değildir. Velid b. Ukbe'nin fıska ortaya çıktığında onu azletmiş ve hadd cezası uygulamıştır. Hadd cezası bizzat Hz. Ali tarafından uygulanmıştır.¹⁰³⁴ Diğer valiler ise görevlerinde başarılı olmuşlardır. Hz.

¹⁰³² Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 145, 146, 147, 148.

¹⁰³³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 356, 357; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1127, 1128; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 153b.

¹⁰³⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hudûd 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 140, 144.

Osman bazı atamalarda baştan hatalı davranırsa da sonrasında yaptığı uygulamalarla, görevi hak etmeyenleri azletmesiyle imamete uygun olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰³⁵

İkinci gerekçe Hz. Osman'ın ailesine mal edindirmesidir. Delilin açıklaması: Devletin malını ailesi arasında paylaştırarak usulsüz şekilde ailesine mal edindirmiştir. Bu dağıtımda o kadar aşırı gitmiştir ki ailesinden dört kişiye dört yüz bin dirhem verdiği nakledilmiştir.¹⁰³⁶ İfrikıyye'yi fethettiği için Mervan'a binlerce dinar vermiştir.¹⁰³⁷

Hz. Osman zengin bir insan olduğu bilinmektedir. Sadece bir kervanıyla bütün orduyu teçhiz ettiği onun ne kadar zengin ve cömert olduğuna dair rivayetler arasındadır. Akrabalarına verdiği bu malları beytü'l-maldan değil bilakis kendine ait mallardan vermiştir. Onun mal ve servet sahibi olduğu meşhurdur. Bu malları iyilik olsun diye vermiştir.¹⁰³⁸

Üçüncü gerekçe Hz. Osman'ın kendisine koruma tutmasıdır. Fakat bu şer'an yasaklanmıştır.¹⁰³⁹ Hz. Peygamber insanları su, toprak ve ateş konusunda şer'an eşit kılmıştır.¹⁰⁴⁰

Koruma tutmak Hz. Osman'a has bir uygulama değildir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında da uygulanmıştır. Hz. Osman'ın bunu artırarak ilk iki halifeye muhalefet ettiği iddia edilmiştir. Fakat devletin büyümesi, malların ve hayvanların artması, şahısların ve zamanın değişmesiyle maslahata müteallik işlerin artması ve eksilmesinden dolayı böyle yapması caizdir deriz.¹⁰⁴¹

Dördüncü gerekçe Hz. Osman'ın sahabeye caiz olmayan şeylerle yükümlü tutmuş, helal olmayan şeylere cevaz vermiştir.¹⁰⁴² Ayrıca sahabeye karşı kötü söz ve davranışlarda bulunmasıdır. Delilin açıklaması: Hz. Osman bazı atama uygulamalarında hata yaptığını söyleyen sahabeye karşı kötü bir tavı takınmıştır. Hz. Hz. İbn Mesud'u dövmüş, kaburgalarını kırmış ve mushafını yakmıştır. İki sene boyunca ona yardım edilmesini yasaklamıştır. O da bu dayaktan dolayı vefat etmiştir.¹⁰⁴³ Bağırsak fıtığı olana

¹⁰³⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1124, 1125; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

¹⁰³⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 357; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1128, 1129; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

¹⁰³⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 357.

¹⁰³⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

¹⁰³⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 357; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1129; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

¹⁰⁴⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 357.

¹⁰⁴¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b.

¹⁰⁴² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 357.

¹⁰⁴³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 357. Bu rivayetlerin kaynağı Belâzurî'dir. Rivayet özetle şöyledir: Hz. İbn Mesud, Hz. Osman'ın beytü'l-malın sorumluluğunu Velid b. Ukbe'ye verdiğini öğrenince Hz. Osman'ı eleştirmiştir. Hz. Osman bunu öğrenince Hz. İbn Mesud'u Medine'ye çağırımıştır. Hz. Osman, hutbede olduğu sırada Hz. İbn Mesud'un geldiğini görüne ona hakaret etmiştir. Hz. İbn Mesud da kendisinin Hz. Peygamber'in sahabisi ve Bedir ve Rıdvan biatına katılanlardan olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz

kadar Hz. Ammar'ı dövmüştür. Yine suçsuz olduğu halde Hz. Peygamber'in sevgilisi Hz. Ebû Zerr'i dövmüş, Şam'dan Rebeze'ye sürmüştür.¹⁰⁴⁴

Bunların vaki olduğunu söylemek saçmalaktır. İbn Mesud'u dövdüğüne dair rivayete gelince; Hz. Osman insanları tek mushaf etrafında toplamak ve Allah'ın kitabı hakkında ortaya çıkan ihtilafları ortadan kaldırmak istemiştir. Bu nedenle İbn Mesud'dan mushafını istemiş o da ziyade ve noksanlıklar olduğu halde mushafını vermemekte inat etmiştir. Hz. Osman'ın onu dövdürdüğü doğru değildir, sadece azarlamıştır. Hz. Osman iki sene boyunca ona yardım edilmesini yasaklamıştır. Çünkü bu yardıma ondan daha uygun birinin olduğu ya da artık yardıma ihtiyacı kalmadığı görüşündedir.¹⁰⁴⁵

Hz. Osman Hz. Ammar'ı yanına gidip imamlara benzeri yapılması mümkün olmayacak şekilde edebe aykırı davrandığı ve ağır hakaretlerde bulunduğu için dövdüğü rivayet edilmiştir. İmamın, kendisine yapılan edepsizliği cezalandırma hakkı vardır. Bu dayak da onun ölümüne yol açmıştır. Bunu delil olarak sunmak kendi gözüne batan sopayı bırakıp başkasının gözüne batan saman çöpünü araştırmak gibidir. Ali (r.a.) kendi maslahatı ve mefsedeti için birçok sahabe öldürmüştür. Birini öldürmenin caiz olduğu yerde dövmenin caiz olması evladır.¹⁰⁴⁶

Hz. Osman'ın Hz. Ebû Zerr'i dövmesine gelince; Hz. Osman onun Şam'da bulunduğu sırada Cuma namazı kıldırırken insanlara Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den menkıbelerini anlatmaya başladığını ve "İnsanların Ebu Bekir ve Ömer'den sonra neler yapmaya başladığını gördünüz değil mi!? Binalar inşa etmeye, güzel elbiseler giyinmeye, yağız atlara binmeye ve güzel yiyecekler yemeye başladılar" dediğini haber almıştır. Hz. Ebû Zerr söyledikleriyle insanların işlerini bozuyor ve kafalarını karıştırmıştır. Hz. Osman onu Şam'dan geri çağırmıştır. Hz. Ebû Zerr, Hz. Osman'ı görür görmez "O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve 'İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım

Osman onun mescitten atılmasını emretmiştir. Hz. İbn Mesud mescitten çıkarılarken darp edilmiş ve kaburgası kırılmıştır. Hz. Osman onun Medine'den ayrılmasını yasaklamıştır. Üç yıl daha Medine'de yaşadktan sonra vefat etmiştir. Hz. Ali Hz. Osman'a bunu Hz. Peygamber'in sahabisine nasıl yaptığını sorunca onun Hz. Osman hakkında kanının helal olduğunu söylediğini ifade etmiştir. Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk: Sehîl Zekâr (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1996), 5: 525. Bazı kaynaklarda da bu rivayetlerin asılsız olduğu ifade edilmiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Avâsim mine'l-kavâsim*, thk: Muhibbudîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-cil, 1987), 79.

¹⁰⁴⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 357; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1129; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153b, 153a.

¹⁰⁴⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1131, 1132; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153a.

¹⁰⁴⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1132; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153a.

biriktirip sakladıklarınızı!’ denilecek.”¹⁰⁴⁷ ayet-i kerimesini okumuştur. Hz. Osman da onu kırbaçla dövmüştür. Daha önce geçtiği üzere imamın buna hakkı vardır. Hz. Osman ona “Ya böyle şeyler söylemekten vazgeç ya da dilediğin yere git” demiştir. O da Kûfe yolunda bir bölge olan Rebeze’ye gitmiş ve vefat edene kadar orada ikamet etmiştir.¹⁰⁴⁸

Hz. Osman’ın adı geçen sahabeyi dövdüğüne veya dövdürdüğüne dair rivayetler genelde Belâzurî ve Yakubî kaynaklıdır. Adı geçen eserlerde de dövülme sebepleri farklı olmak üzere birden fazla rivayet vardır. *Tecrîd* şarihleri de neden dövdüklerine dair Belâzurî ve Yâkubî’den farklı sebepler aktarmışlardır. Rivayetlerin tümünü okuduğumuzda aralarında ve kendi içlerinde tutarsızlıklar olduğu göze çarpmaktadır. Hz. Osman’ın adı geçen sahabeyle olan ilişkilerinin ele alındığı bir yüksek lisans tezinde bu rivayetler hakkında güzel değerlendirmeler yapılmış¹⁰⁴⁹ ve bu değerlendirmeler bizde rivayetlerin sahih olmadığına dair kanaat oluşturmuştur.

Beşinci gerekçe Hz. Osman’ın Hz. İbn Ömer’den¹⁰⁵⁰ ölüm cezasını kaldırmasıdır. Delilin açıklaması: Hz. Osman, Müslüman olan Hürmüzân-ı Fârisî’yi öldüren Hz. İbn Ömer’in ölüm cezasını kaldırmıştır.¹⁰⁵¹ Yine, içki içen Velîd b. Ukbe’nin had cezasını kaldırmış, cezayı Hz. Ali uygulamış ve “Allah’ın haddi kaldırılamaz, ben uygularım” demiştir.¹⁰⁵²

İsfehânî ve Bâbertî’ye göre Hz. Osman Hz. İbn Ömer’e kısas uygulamamıştır. Çünkü onun içtihadına göre imametten önce gerçekleşen bir olayın hükmünü ikame etmek zorunlu değildir. Hz. İbn Ömer de Hürmüzân’ı Hz. Osman’ın imametinden önce öldürmüştür.¹⁰⁵³ Abdülaziz ed-Dihlevî de konuyla ilgili şöyle demektedir: Hürmüzân’ın varisleri Medine’de olmadığı için kısas uygulanamamıştır. Hanefî mezhebine göre kısas için bütün varislerin orda olması gerekir. Dolayısıyla diyetten başka yol kalmamıştır.¹⁰⁵⁴ Belâzurî’nin aktardığı rivayette dikkat çekici bir ifade vardır; Hürmüzân Hz. İbn Ömer’in

¹⁰⁴⁷ Tövbe, 9/35.

¹⁰⁴⁸ İsfehânî, *Tesdidü’l-kavâid*, 2: 1132, 1133; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 153a.

¹⁰⁴⁹ bk. Halil İbrahim Hançabay, “Halifeliği Döneminde Hz. Osman’la Hz. Ali Dışındaki Şûra Üyeleri Arasındaki İlişkiler”, (Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009).

¹⁰⁵⁰ Şarihler arasında İbn Ömer’in Abdullah b. Ömer mi Ubeydullah b. Ömer mi olduğuna dair bir ittifak yoktur. Hillî ve Bâbertî Abdullah b. Ömer, İsfehânî Ubeydullah b. Ömer olduğunu söylemiştir. Taberî ve Belâzurî aktardığı rivayette Ubeydullah b. Ömer olduğu kaydedilmiştir. Biz, bu belirsizlik ve çalışmamızı etkilememesi sebebiyle sadece İbn Ömer demeyi uygun bulduk.

¹⁰⁵¹ Belâzurî, *Ensâbu’l-eşraf*, 2: 292.

¹⁰⁵² Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 357; İsfehânî, *Tesdidü’l-kavâid*, 2: 1129; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 153b, 153a.

¹⁰⁵³ İsfehânî, *Tesdidü’l-kavâid*, 2: 1133; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 153a.

¹⁰⁵⁴ Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdîrahîm el-Ömerî el-Fârûkî ed-Dihlevî, *Muhtasar Tuhfe-i İsnâ Aşerîyye*. Kahire: Matbaatü’s-selefiyye, h. 1373, *Şiâ’nın Rasyonel Tenkidi*, çev: Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018), 219.

yanına Ebû Lü'lüe'nin velayeti veya ücretini almak için gelmiştir. Bu davranışın Hz. İbn Ömer'i kızdırdığı muhakkaktır.¹⁰⁵⁵ Hz. İbn Ömer'in öldürdüğü diğer iki kişiden biri olan Ebû Lü'lüe'nin kızı Mecûsî, Cüfeyne ise Hıristiyan olduğu için onlara karşılık diyet ödemesi gerekmektedir. Nitekim hadis-i şerifte kâfire karşılık Müslümanın öldürülemeyeceği¹⁰⁵⁶ haber verilmiştir.¹⁰⁵⁷

Hz. Osman'ın Velîd b. Ukbe'ye hadd uygulamamasının nedeni ise İsfehânî ve Bâbertî'ye göre içki içtiği henüz kanıtlanmadığı içindir. Daha sonra kanıtlanınca cezayı tatbik etmiştir.¹⁰⁵⁸ Cezanın Hz. Osman'ın emriyle Hz. Ali tarafından uygulandığını daha önce ifade etmiştik. Hillî'nin iddia ettiği üzere cezayı Hz. Ali'nin halifeye rağmen kendi kararıyla uygulaması mümkün değildir.

Altıncı gerekçe Hz. Osman öldürülene kadar sahabenin onu yalnız bırakmasıdır. Delilin açıklaması: Onu kurtaramaya sayıları ve güçleri yettiği halde sahabe Hz. Osman'ı öldürülene kadar yalnız bırakmıştır. Çünkü onun ölümü hak ettiğini düşünmekteydiler.¹⁰⁵⁹ Hz. Ali "Onu Allah öldürdü" demiştir. Üç gün sonra ancak defnedilebilmiştir. Bu, onun imamete salahiyetinin olmadığı delilidir.¹⁰⁶⁰

İsfehânî sahabenin Hz. Osman'a yardım etmemelerinin nedenin ölümü hak ettiğini düşünmeleri değil yardım etmelerinin mümkün olmamasıdır. Çünkü Hz. Osman'ı öldürmek isteyenler kalabalık ve güçlüydüler. Onları dağıtmak mümkün olmamıştır.¹⁰⁶¹ Ayrıca sahabenin Hz. Osman'ı yalnız bırakması onlar açısından problem oluşturmuyorsa Hz. Osman açısından zaten problem oluşturmaz. Çünkü yalnız bırakan onlardır. Keza defnedilmesinin gecikmesinde de durum aynıdır.¹⁰⁶² Hz. Ali'nin "Onu Allah öldürdü" sözü vakıanın beyanıdır, üzerine bir şey bina edilemez. Kaldı ki o Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i Hz. Osman'a yardım etmek için göndermiş fakat Hz. Osman gerek olmadığını söyleyerek onları geri göndermiştir.¹⁰⁶³

Yedinci gerekçe sahabenin Hz. Osman'ı Bedir'e, Uhud'da ve Rıdvan biatına katılmadığı için ayıplamasıdır. Delilin açıklaması: Hz. Osman Müslümanlar açısından

¹⁰⁵⁵ Belâzurî, *Ensâb*, 2: 294.

¹⁰⁵⁶ Buhârî, *Sahîh*, İlim 39.

¹⁰⁵⁷ Dihlevî, *Şiâ'nın Rasyonel Tenkidi*, 219.

¹⁰⁵⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1133; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153a.

¹⁰⁵⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 358.

¹⁰⁶⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 358; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153a.

¹⁰⁶¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1133.

¹⁰⁶² Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153a.

¹⁰⁶³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1133, 1134; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153a.

büyük önem arz eden üç olayda da hazır bulunmamıştır. Bu onun için bir eksikliklerdir. Dolayısıyla imamete uygun değildir.¹⁰⁶⁴

Bâbertî'nin Hz. Osman'ın Bedir ve Uhud'a katılmamasının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emriyle olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Rıdvan biatında ise Mekke'ye elçi olarak gönderilen ve öldürüldüğü düşünülen Hz. Osman'ın yerine Hz. Peygamber elinin birini koymuş ve onun yerine de biat almıştır. Bu konuda yeterince rivayet vardır.¹⁰⁶⁵

İsfehânî ve Bâbertî Tûsî'nin gerekçelerini açıklayıp itirazlarını yönelttikten sonra Hz. Osman'ın imametinin sıhhatine ve hilafete salahiyetinin olduğuna dair delilleri açıklamışlardır. Bu deliller şöyledir: Hz. Osman'ı imamete seçen sahabe onun şartları taşıdığına dair ittifak etmiştir. Hz. Ömer imam seçimini Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Abdurrahman b. Avf ve Hz. Sa'd b. Ebi Vakkas'tan oluşan altı kişilik şûraya bırakmış ve "İmamet onlardan başkasına gitmez" demiştir. Şûrada bulunanlar da seçimi Hz. Abdurrahman b. Avf'a bırakmış onun hükmüne razı olmuşlardır. Hz. Abdurrahman Hz. Ali'nin elini tutmuş ve "Seni seçersem Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in sünneti ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in üzerine yönetecek misin" diye sormuştur. Hz. Ali "Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in sünneti ve kendi görüşüme göre yöneteceğim" diye cevap vermiştir. Aynı şekilde Osman'a da sormuş, o da "Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in sünneti ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in üzerine yöneteceğim" demiştir. Hz. Abdurrahman her ikisine de soruyu üçer defa sormuştur. Hz. Ali ve Hz. Osman'da her seferinde ilk cevaplarını tekrarlamışlardır. Sonunda Hz. Abdurrahman Hz. Osman'a biat etmiştir. Diğer insanlar da Hz. Osman'a biat etmiş ve onun imametinden razı olmuşlardır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametinin sıhhatine ve sahabenin ikisinin imametinin ve yollarının sıhhatine inandıklarına dair delil vardır.¹⁰⁶⁶

Bâbertî, Hz. Ali'nin "kendi görüşümle ichtihad ederim" sözünün onun Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den uzaklaştığına delil olmadığını söylemiştir. Bâbertî'ye göre Hz. Ali müçtehidtir. Onun mezhebine göre müçtehidin kendi ichtihadıyla hüküm vermesi zorunludur. Başka bir müçtehidi taklit etmesi caiz değildir. Hz. Abdurrahman ve Hz. Osman'ın mezhebi ise kendisinden daha fakih başka bir müçtehidi taklit etmeye cevaz vermektedir. Hz. Osman Medine'de yayılan fitneyle karşı karşıya kalmış, fitneyi bastırıp fitne ehlini öldürdükten sonra Hz. Osman'ın canına kastedilmiş ve öldürülmüştür. Sahabe

¹⁰⁶⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 358; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 153a, 154b.

¹⁰⁶⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 154b.

¹⁰⁶⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1135; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 154b.

de ortalığı yatıştırmak istemiş, bu nedenle Hz. Talha'ya imam olmasını teklif etmişlerdir. Fakat o imam olmamak için direnmiş ve imametın kötü olduğunu düşünmüştür. Sonra Hz Zübeyr'e teklif edilmiş, Hz. Osman'ın katlinin büyük bir mesele olmasından dolayı o da görevi almaktan kaçınmıştır. Hz. Osman'ın katledilmesinin üzerinden üç gün geçtikten sonra muhacirler ve ensar toplanıp Hz. Ali'den imam olmasını rica etmişler ve ona kendisine uyacaklarına dair söz verip Allah Teâlâ adına İslam'ı korumasını ve hicret yurdunu kollaması için yalvarmışlardır. Sahabe Hz. Ali'yi sıkıştırınca ve ona kendi bildikleri ve onun bildiği maslahatları hatırlatınca o da imameti kabul etmiştir. Zira o dönemde geriye kalan sahabe arasında daha bilgili, daha faziletli ve onlardan daha evladır.¹⁰⁶⁷

İmamete dair yukarıda zikredilenlerin tamamı Şia'nın akidesini üzerine bina ettiği meselelerdir. Ehl-i Sünnet ve Mutezile Şia'ya bu konuda karşı çıkmışlar ve imametın inanç meselesi olmayacağını söylemişlerdir. Tûsî ve Hıllî'nin imamete dair gerekçeleri, Hz. Ali'nin ve ehl-i beytin imam olması gerektiğine dair iddiaları, ilk üç halifenin imamete yetkin olmadıkları ve imametlerinin sahih olmadığını söylemeleri, bunun karşısında ise İsfehânî ve Bâbertî'nin itirazları, gerekçelere verdikleri cevaplar ve ilk üç halifenin imametinin sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaları bunu göstermektedir.

Hz. Ali'nin imametine dair Şia açısından irdelenmesi gereken şudur: Şia Hz. Ali'nin imam olması gerektiğini mi ilk imam olması gerektiğini mi iddia etmektedir. Şayet Şia Hz. Ali'nin imam olması gerektiğini söylüyorsa Hz. Ali'nin imam olması gerektiğine dair ortaya koydukları gerekçeler kabul edilebilir. Nitekim sonunda Hz. Ali imam olmuştur. Şayet Şia Hz. Ali'nin ilk imam olması gerektiğini iddia ediyorsa buna dair herhangi bir gerekçe ortaya koymamışlardır. Gerekçelerin hiçbiri onun ilk imam olması gerektiğini göstermektedir. Hz. Ali'nin üstünlüğüne ve dolayısıyla kendilerince ilk imam olması gerektiğine dair ortaya koydukları gerekçelerin de bir kısmının delaleti zannî iken, ilim sahibi, cesur, cömert, müttaki olması gibi diğer kısmı sahabenin kalanı için de geçerli olan şeylerdir.

Şia'nın Hz. Ali'nin imam olması gerektiğine ve ondan başkasının imam olmayacağına dair en önemli gerekçesi olan imamın masum olması gerektiği ve tek masumun da Hz Ali olduğudur. Çünkü peygamberler dışındaki insanların günahkâr oldukları her platformda dile getirilen bir vakıdır. Bir insanın masum olduğunu

¹⁰⁶⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 154b.

söylemek o insanı otomatik olarak herkesin önüne geçirecektir. Bu nedenle Şia böyle bir gerekçe öne sürmüştür. Fakat bu konuda öne sürdükleri deliller pek de Hz. Ali'nin masum olduğunu ortaya koyacak nitelikte değildir. Yukarıda bununla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Burada eklemek istediğimiz şudur: Tûsî'nin tanımıyla imam, görevi dünyada din ve dünya işlerinin genel yöneticiliğini yapan insandır.¹⁰⁶⁸ Din ve dünya işleri İslam'ın hükümlerine göre düzenlenmiştir. İslam'ın hükümlerini de Allah Teâlâ Hz. Peygamber aracılığıyla bildirmiştir. İslam'ın hükümlerini uygulamak için masum olmaya gerek yoktur.

¹⁰⁶⁸ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Risâletü'l-imâmet* (Telhîsü'l-muhassal içinde) (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985), 426.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEÂD

3.3. MEÂDİN İMKÂNI VE ÂLEMİN YOK OLMASI

3.3.1. Başka Bir Âlemin Varlığının İmkânı

Meâd konusu kelim ilminin ve aynı zamanda bizim çalışmamızın son konusudur. Kelim ilminin sistematığına göre yokluğun ardından varlığa çıkışla başlayan süreç dünya hayatıyla devam etmekte, ardından tekrar yokluk ve tekrar varlıkla yenilenerek ve varlıkta karar kılarak tamamlanmaktadır. Meâd yani yeniden var oluş sürecin son halkasıdır. Konuya güzel bir giriş yapan Tûsî'nin veciz sözleriyle başlamanın yerinde ve uygun olacağını düşünüyoruz. Tûsî süreci şöyle özetlemiştir:

Allah Teâlâ insanları yarattı; onlara ilim, kudret, irade ve çeşitli kuvveler verdi; ihtiyarın dizginlerini onların eline bıraktı; onlara meşakkatli sorumluluklar yükledi; gizli ve açık lütufları, kendilerine ait olan, ancak çalışarak kazanılabilecek kemal türüne ulaşabilsinler diye onlara has kıldı. Çünkü çalışmadan kazanılması mümkün olsaydı baştan onu onlar için yaratırdı. O zaman da dünya sorumluluk yurdu olmazdı. Orası kesb yurdudur. İnsan orada kemali elde etmesine yetecek kadar ömür sürer. Sonra ahiret yurdu olarak da isimlendirilen ceza yurduna irtihal eder.¹⁰⁶⁹

Meâd, “avd” kelimesinden türetilmiş bir kelimedir. Anlamı, varılan, dönülen yerdir. Meâd, kendisinde bulunan ve ayrılan şeyin tekrar geri dönmesidir. O, öldükten sonra insanın nakledildiği bir hal veya durumdur. Bu sebeple “Ahiret mahlûkatın dönüş yeridir” denir.¹⁰⁷⁰ Vaad-vaîd, sevap-günah, mükâfat-ceza gibi meseleler de meâd konusuna müteallik meselelerdir. Dünyada bir müddet ömür süren insan ahirete irtihal eder. Böyle bir varış yerinin mümkün olup olmadığına dair tartışmalar olmuştur. İlahi dinlere inanan insanlarla kadim filozoflar arasında cereyan eden bu tartışmalarda ahiretin imkânı aklen ve sem'an ispatlanmaya çalışılmıştır.

Tûsî ahiretin imkânını kabul edenler arasında yer aldığı için “iki benzerin hükmü aynıdır”¹⁰⁷¹ diyerek ahiretin imkânına öncelikle aklen delil getirmiştir. Tûsî'nin delilini

¹⁰⁶⁹ Ni'me, *Edilletü'l-celiyye*, 175.

¹⁰⁷⁰ Bihiştî, *Tefrîdü'l-itimâd*, 443.

¹⁰⁷¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 153.

biraz daha açacak olursak; bu âleme benzer bir âlemin varlığı mümkündür. Çünkü bu âlemin varlığı mümkündür. Birbirine benzeyen iki şeyin hükmü aynıdır. Bu âlem mümkün olunca diğeri hakkında onun mümkün olduğuna hükmetmek zorunlu olur.¹⁰⁷²

Bâbertî bu noktada Tûsî'ye itiraz etmiştir. Ona göre Tûsî “iki benzerin hükmü aynıdır” diyerek zahirde ahiretin varlığını peşinen kabullenmiş olmaktadır. Bu durumda ahiretin varlığını ispatlamak olan ilk maksat yani ahiretin varlığı ön kabul olarak kıyasın sonucu olması gerekirken öncülü olmuştur. Bâbertî kıyasın şöyle kurulması gerektiğini söylemiştir: “Bu âlem mümkündür. Her mümkün varlık benzerinin bulunmasına imkân tanır. O halde bu âlem de bir benzerinin olmasına imkân tanır.” Bâbertî, İsfehânî'nin kıyasının da hatalı olduğunu söylemektedir. İsfehânî'nin “Bu âleme benzeyen âlem bu âlemin bir benzeridir” sözü bir şeyi yine kendisine hamletmektir. Öncülüde kullanılan sıfatı öncülün yüklemi yapmıştır. Yine onun “Mümkünattan olan bu iki benzerden birinin...” sözü de bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü benzer olan zaten mümkünattandır. Zorunlu varlığın benzeri yoktur. İmkânsız ise zaten yok hükmündedir.¹⁰⁷³

Ahiretin imkânının aklî delilinin yanında sem'î delilleri de vardır. İsfehânî sem'î delillerin olduğunu, Bâbertî ise pek çok sem'î delil olduğunu söylemiş fakat ikisi de bir örnek vermemişlerdir.¹⁰⁷⁴ Bihîştî sem'î delillerin ayet-i kerimeler, hadis-i şerifler ve ümmetin icması olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁵ Hillî ve Ali Kuşçu sem'î delile “Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O, hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir.” ayet-i kerimesini örnek vermişlerdir.¹⁰⁷⁶ Fakat bu ayet-i kerimenin örnek olarak verilmesi yerinde olmayabilir. Çünkü ayet-i kerimede geçen “onların benzeri (مثلهم)” kelimesinin zamiri aynı ayette geçen “gökler ve yer” kelimelerine işaret edebileceği gibi 80. ayet-i kerimde yeniden dirilişi inkâr edenlere veya “kurumuş kemiklere” de işaret etme ihtimali vardır. Bazı tefsirlerde inkârcılara işaret ettiği söylenmiştir.¹⁰⁷⁷

Ahiretin mümkün olmadığını iddia edenler itiraz ederek bu hususta bazı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birincisi âlemin şeklinin küre oluşudur.

¹⁰⁷² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 376; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1166.

¹⁰⁷³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 157a.

¹⁰⁷⁴ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1166; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 157a.

¹⁰⁷⁵ Bihîştî, *Tefrîdü'l-itimâd*, 444.

¹⁰⁷⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 376; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 190b.

¹⁰⁷⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (İstanbul: TÜYEK, 2018), 5: 675; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm* (Riyad: Dâru tayyibe, 1999), 6: 595.

Gerekçenin detayları şu şekildedir: Felek, daha önce belirtildiği üzere basittir. Şekli yuvarlaktır. Şekli yuvarlak olan ve bu âlemle arasında boşluk olan başka bir âlem olduğunun farz edilmesi imkânsızdır. Çünkü şekli yuvarlak olan iki şey bir araya geldiklerinde veya ayrıldıklarında aralarında boşluk oluşur.¹⁰⁷⁸

Farklı iki küre bir noktadan kesiştiklerinde aralarında boşluk oluşur. Böyle bir boşluğun meydana gelmesi ise imkânsızdır. Çünkü âlem Allah Teâlâ dışındaki her şeydir. Bu boşluk ise âlemin dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu boşluk hakkında üç seçenek ortaya çıkmaktadır: 1. Âlemin bir cüzüdür, mümkün varlıktır. 2. Âlemin dışındadır, zorunlu varlıktır. 3. Âlemin dışındadır, farklı bir varlık türüdür. Şekilden de anlaşılacağı üzere âlemin dışında olduğu açıktır. Buna göre âlemin bir cüzü olamaz. Bu nedenle birinci seçenek batıldır. Vacip varlık tek olduğu için ikinci seçenek de batıldır. Vacip varlık tek olduğu için varlık türü olarak geriye sadece mümkün varlık olma ihtimali kalmaktadır. Bu nedenle üçüncü seçenek de batıldır. Geriye hiçbir ihtimal kalmadığına göre böyle bir boşluğun var olması imkânsızdır. Dolayısıyla başka bir âlemin varlığı da imkânsızdır.

Âlemin şeklinin küre oluşunun başka bir âlemin varlığına imkân vermediğini iddia etmenin yerinde bir itiraz olup olmadığını tespit edebilmek için öncelikle âlemle kastedilen şeyin ne olduğuna bakmamız gerekmektedir. İtiraz sahiplerinin burada kastettikleri âlem bize göre kelamcıların tanımladıkları âlemden farklıdır. Kelamcılara göre âlem Allah Teâlâ dışındaki her şeydir. Böyle bir tanım aynı anda ikinci bir âlemin var olmasına imkân tanımaz. Çünkü yaratılan ve/veya var olan her şey âleme dâhil olacağı ikinci veya diğer âlem olarak isimlendirilen şey de yine bu âleme dâhil olacaktır. Bu nedenle âlemin bir cüzü olan ikinci âlemin, âlemle arasında boşluk olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca kelamcıların âlem tanımına göre âlemin şeklinin küre olduğunu veya âlemin bir şekle sahip olduğunu söylemek de makul değildir. Buna göre itiraz edenlerin kastettikleri âlem, bu dünyadan ibaret olmalıdır. Çünkü itirazda âlemin şeklinin küre olduğunun söylenmesi itirazcılarının kasıtlarının şekli yuvarlak olan dünyadan ve diğer gezegenlerden bahsettiklerini göstermektedir. Tahrânî de eserinde âlemle kastettiklerinin dokuz gezegen ve dört kürenin toplamı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁹ Kasıtlarının dünya olması halinde de itirazın yerinde olduğunu söylemek imkânsızdır.

¹⁰⁷⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 376; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1166; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 157a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid*, 190b.

¹⁰⁷⁹ es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd Talikatu alâ şerhi Tegrîdi'l-itikâd* (Tahrân: Mektebetü mümin Kureyş, ty.), 2: 767.

Çünkü dünyaya benzer, insanların var olabileceği başka bir gezegenin varlığı mümkündür. Netice olarak böyle bir itiraz öne sürmek doğru değildir.

Âlemin Allah Teâlâ dışında her şey olarak tanımlanmasından sonra ahiretin bu âlemde mi var olacağı sorusu akla gelmektedir. Nitekim bu âlemin varlığının başka bir âleme imkân tanımadığını söylemiştik. Buna göre ahiret bu âlemin bir cüzü müdür? Sorunun cevabı daha sonra detaylı olarak geleceği için burada bu âlemin yok olmasından sonra ahiret âleminin var olacağını söylemekle yetineceğiz.

Tûsî, âlem küre olduğu için başka bir âlemin varlığının mümkün olmadığına dair itirazı cevaplarken beyan ettiğimiz gibi âlemin küre şeklinde olamayacağını söylemiştir.¹⁰⁸⁰ Tûsî ve şarihler neden küre olamayacağına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Fakat nedenin, yukarıda bizim söylediğimiz şey yani âlemin Allah Teâlâ dışında her şey olması kuvvetle muhtemeldir. Tûsî'ye göre küre olduğu kabul edilse bile aralarında boşluk olduğu/olacağı doğru değildir. Çünkü gezegenlerde de görüldüğü üzere yörüngelerinde başka gök cisimleri olduğu halde aralarında boşluk vaki olmamıştır.¹⁰⁸¹

Başka bir âlemin imkânını kabul etmeyenlerin ikinci gerekçesi âlemlerin arasındaki benzerlik düzeyidir. Onlara göre bu âleme benzeyen başka bir âlem olsaydı onda da bu âlemdeki gibi dört unsur (ateş, su, hava, toprak) olurdu. Çünkü bu unsurların bulunmaması âlemlerin gerektirdiği tabii ittifakın bozulmasına neden olacaktır. Bulunması halinde ise baskın bir tabiat ortaya çıkması gerekecektir.¹⁰⁸²

Tûsî ikinci gerekçeye cevap verirken itiraz edenlerin “benzer” sözüyle ne kastedildiğini anlamadıklarını düşünerek cevap vermiş gibi görünmektedir. Bu âleme benzeyen başka bir âlemin varlığının mümkün olması sözünde geçen “benzeyen” kelimesi diğer âlemin, bu âlemin kopyası olduğu anlamına gelmemektedir. “Benzeyen” sözüyle kastedilen öncelikle mümkün varlık olması açısından, ikinci olarak da cisim olma bakımından benzerliktir. Dolayısıyla tabiat açısından ona benzemesi şart değildir. Farklı unsurlara sahip olması mümkündür.¹⁰⁸³

¹⁰⁸⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 153.

¹⁰⁸¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 376; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1167; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 157a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 190a.

¹⁰⁸² Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 376; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1167.

¹⁰⁸³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1167; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 157a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 190a.

3.3.2. Âlemin Yok Olmasının İmkânı

Ahret âleminin varlığının imkânı ispatlandıktan sonra ikinci aşama, ahiret âleminin var olma sürecinin başlangıcı olan bu âlemin yok olmasıdır. Bu âlemin yok olup olmayacağı, yok olacaksa nasıl yok olacağı konuları insanlar arasında ihtilafa yol açmıştır. Tûsî bu bölümde bu âlemin yok olmasının imkânını temellendirmiş ve nasıl yok olacağına dair görüşünü açıklamıştır.

Âlemin yok olmasının imkânı tartışmalardan ilkidir. İlahi dinlerin mensupları bu âlemin yok olacağına inanmaktadırlar. Fakat kadim filozoflardan bazıları âlemin yok olacağını kabul etmemişlerdir. Onlardan bir grup âlemin yok olmasının imkânsızlığının zati olduğunu söylemiştir. Yani âlem varlığı zorunlu olandır. Dolayısıyla yok olması düşünülemez. Diğerleri ise âlemin yok olmasının imkânsız oluşunun, âlemin zatından değil başkasından kaynaklandığını söylemişlerdir. Onlara göre âlem malul, illeti de Zorunlu Varlık'tır. İleti yok olmadan malulün yok olması imkânsızdır. Zorunlu Varlık'ın yok olması mümkün olmadığına göre âlemin yok olması da mümkün değildir.¹⁰⁸⁴ Filozofların bu iddialarının batıl olduğu daha önce açıklanmış ve âlemin her açıdan zorunlu değil mümkün olduğu ispatlanmıştır.

Kerrâmiye ve Câhız da âlemin hâdis olduğunu kabul etmelerine rağmen yok olmasının imkân dâhilinde olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre varlığı devam eden cisimler zatları sebebiyle yok olmadıkları gibi failleri sebebiyle de yok olmazlar. Âlemin nasıl yok olacağına dair öne sürülen üç sebep batıldır. Bu üç sebep şunlardır: 1. Âlemin faili tarafından vasitasız olarak yok edilmesi, 2. Âlemin kendisine zıt bir varlık sebebiyle yok olması, 3. Âlemi var eden şartların yok olmasıyla âlemin de yok olması.

Sebeplerden birincisi ve Tûsî'nin görüşü olan âlemin faili tarafından vasitasız olarak yok edilmesi görüşü batıldır. Çünkü failin şanı icattır, var etmektir; yok etmek değildir. Failden dış dünyada eser sadır olur. Adem, dış dünyada eser değildir. Dolayısıyla failden sadır olmaz. Yok etmek, adem fiilini yapmak değil varlık fiilini yapmamaktır demek bir şey ifade etmez. Akıl açısından yokluk fiilini yapmakla varlık fiilini yapmamak arasında fark yoktur.

İkinci sebep olan âlemin, kendisine zıt bir varlık sebebiyle yok olması da batıldır. Âlemin zıddıyla yok olacağı fikri Mutezile'nin genel kanaatidir. Onlara göre bu zıt, fena sıfatıyla vasıflanmıştır. Mutezile'nin görüşünü biraz daha açacak olursak; Allah Teâlâ

¹⁰⁸⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 377.

fenayı yaratacaktır. Fena, Allah Teâlâ'nın kendisiyle cisimleri yok edeceği ve baki kalmayacak olan arazdır. Ebû Ali el-Cubbâi Allah Teâlâ'nın her cevher için bir fena yaratıcısını, kalanlara gelince de tek bir fenanın bütün fenalar için yeterli olacağını söylemiştir.¹⁰⁸⁵ Ancak cisimlerin zıtları yoktur. Çünkü cisimler cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Cevherlerin zıtları yoktur; dolayısıyla cisimlerin de zıtları yoktur. Zıtları olduğu farz edilse bile cisimlerin zıtlarını yok etme ihtimali zıtların cisimleri yok etme ihtimalinden daha az değildir.

Âlemi var eden şartların yok olmasıyla âlemin yok olacağını ortaya koyan ve Eş'arîler'in görüşü olan üçüncü sebep de batıldır.¹⁰⁸⁶ Bu görüşü biraz daha açarsak; Eş'arîler, Allah Teâlâ cevherin var olmak için muhtaç olduğu arazları yaratmaz. Böylece âlem yok olur demişlerdir. Bâkîllânî de bu görüşe ek olarak bu arazların var olduklarını söylemiştir. Başka bir yerde de Allah Teâlâ âlemi vasıtasız olarak yok eder demiştir. Yine başka bir yerde "Cevher, araz cinslerinden bütün cinslerin türüne muhtaçtır. Herhangi türe bitişmediğinde cevher yok olur" demiştir. Cüveynî ise "Cevherlerden bazılarının bekası arazdır. Allah o arazı yaratmadığında cevheri yok eder" demiştir.¹⁰⁸⁷ Böylece âlemin yok olmasını imkânsız görenler yok olmasını mümkün olduğunu söyleyenlerin delillerinin tamamına karşı deliller sunmuş ve âlemin yok olmayacağını ispatlamaya çalışmışlardır.

Tûsî, âlemin nasıl yok olacağına dair zikredilen bu üç sebepten birincisini yani âlemin bizzat kendisini yaratan fail tarafından vasıtasız olarak yok edileceği görüşünü benimsemiştir. Diğer iki sebep Tûsî tarafından da kabul edilmemiş ve batıl oldukları söylenmiştir. Tûsî âlemin nasıl yok olacağına dair görüşünü şöyle temellendirmiştir: İmkân, yokluğu da mümkün kılar.¹⁰⁸⁸ Yani, âlem mümkün varlıktır. Dönüşmesi imkânsız olduğu için zorunlu veya imkânsız varlık olması mümkün değildir. O halde, nasıl, var olması mümkün ise yok olması da öylece mümkündür.¹⁰⁸⁹

Tûsî'ye göre âlemin yok olacağına dair sem'î deliller de vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: "O, ilk ve sondur."¹⁰⁹⁰ ayet-i kerimesi Allah Teâlâ'nın ilk olduğu gibi son olduğunu, yani her şey yok olduktan sonra sadece O'nun kalacağını bildirmektedir.

¹⁰⁸⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 158b.

¹⁰⁸⁶ Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 773.

¹⁰⁸⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1168; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 157a.

¹⁰⁸⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 153.

¹⁰⁸⁹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1169.

¹⁰⁹⁰ Hadîd, 57/3.

“O’nun yüzü hariç her şey yok olacaktır.”¹⁰⁹¹ ve “Her ey fanidir. Sadece azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü bâki kalacaktır.”¹⁰⁹² ayet-i kerimeleri yukarıdaki ayet-i kerimeyi destekleyerek âlemin yok olacağını bildirmektedir.

Tûsî tarafından âlemin yok olmasının imkânına dair öne sürülen bu gerekçeler âlemin yok olmasının imkânsız olduğunu iddia edenlere karşıdır. Meselenin ikinci ayağı ise âlemin yok olmasının mümkün olduğunu kabul edenler arasında cereyan eden âlemin nasıl yok olacağına dair tartışmadır. Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere Mutezile ve Eş’arîler bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuşlardır. Mutezile âlemin fena sıfatına sahip bir zıddının yaratılmasıyla yok olacağını iddia etmiştir. Eş’arîler ise Allah Teâlâ’nın âlemin varlığının şartlarını yani arzuları yaratmayı bırakmasıyla âlemin yok olacağını ileri sürmüşlerdir.

Tûsî Mutezile’nin ve Eş’arîlerin iddialarına cevap vermeden önce başka bir itirazı cevaplamak zorunda kalmıştır ki bu cevap aynı zamanda onun âlemin yok oluşunun âlemin mahza yok olması anlamına mı yoksa başka bir anlama mı geldiğine dair görüşüdür. Yokluğun mahza yokluk olduğu ve iadesinin mümkün olmadığı iddia edilmiştir. Buna göre yok olan âlemin iadesi de mümkün değildir. Âlemin bir cüzü olan mükelleflerin âlemlerle birlikte yok olması onların da iadesinin olmayacağı ve böylece mükellefiyetlerinin karşılığını alamayacakları anlamına gelmektedir. Hâlbuki mükelleflerin yaptıklarının karşılıklarını almaları zorunludur.

Tûsî açısından böyle bir itiraza iki şekilde cevap vermek mümkündür. Birinci ihtimal âlemin kalanı yok olurken mükelleflerin yok olmayacağıdır. Âlemin kalanının iadesine gerek yoktur. Fakat mükelleflerin iadesi zorunludur. Yok olmadıkları takdirde iadelerine de gerek kalmayacaktır. Fakat bu cevap Tûsî’nin daha önce ileri sürdüğü ve Allah Teâlâ’dan başka her şeyin yok olacağını söyleyen sem’î delillerle çelişmektedir. Bu durumda ikinci ihtimal devreye girmektedir; o da yok olmanın tevil edilmesidir. Bunun manası mükelleflerin mahza yoklukla yok olmadıkları, onların yokluğunun cüzlere ayrılmaktan ibaret olduğudur. Hz. İbrahim’in (a.s.) kıssası bu düşünceyi desteklemektedir. Kıssaya göre Hz. İbrahim Allah Teâlâ’dan inandığı halde kalbinin mutmain olması için ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemiştir. Allah Teâlâ da ona dört kuş yakalamasını bunları çağırdığında kendisine gelecek şekilde eğitmesini emretmiştir. Hz. İbrahim kuşları yakalar ve eğitir. Daha sonra Allah Teâlâ bu kuşları

¹⁰⁹¹ Kasas, 28/88.

¹⁰⁹² Rahmân, 55/26, 27.

öldürmesini ve etlerini parçalayıp birbirine karıştırmasını ve dörde bölüp dört tepeye koymasını, sonra da bir tepeden kuşları çağırmasını emreder. Hz. İbrahim emri yerine getirir ve kuşları çağırır. Kuşların hepsi de dirilmiş olarak Hz. İbrahim'e gelirler.¹⁰⁹³ Tûsî bu kıssayı mükelleflerin yok olmasının cüzlerine ayrılması, yok olduktan iadelerinin ise cüzlerinin tekrar bir araya gelmeleri olduğuna delil getirmiştir.¹⁰⁹⁴

Madumun iadesine dair Tûsî'nin sergilediği bu yaklaşım ve mezkûr ayet-i kerimeyi madumun iadesinin keyfiyetine delil olarak kullanması bizce problemlidir. Öncelikle belirtmeliyiz ki varlığın cüzlerine ayrılmasının onun yokluğu olarak görülmesi doğru değildir. Çünkü yok olmak varlığın zıddı, varlığın ortadan kalkmasıdır. Fakat cüzlere ayrılma ki bu ayrılmanın sınırı bölünemeyen cüz olan cevherdir, varlığın ortadan kalkması değildir. Varlık her ne kadar gözle görülemeyecek kadar küçük parçalara ayrılmış ve parçalar birbirinden olabildiğince uzaklaşmış olsa da var olmaya devam etmektedirler. Cüzlerin bir araya gelmesine var oluş demek zaten var olan bir şeyin var olduğunu söylemek olur. Yok olanın tekrar yaratılması Allah Teâlâ'nın kudreti açısından problem teşkil etmez. Çünkü ilk defa yaratmada varlık, yokluktan yaratılmıştır. İkinci kez var edilenin aynı varlık olmadığına dair itiraz makul bir itiraz değildir. Buna dair cevap bir sonraki paragrafta verilmiştir.

Hz. İbrahim (a.s.) kıssasının varlığın yok olduktan sonra yeniden var oluşuna delil göstermek de bize göre problemlidir. Çünkü kıssada bir yok oluştan söz edilmemektedir. Kuşlar yok olmamış sadece ölmüş ve etleri parçalanmıştır. Birbirinden ayrılan etlerin bir araya getirilmesi yeniden var etmek değildir. Nitekim ayet-i kerimede Hz. İbrahim'in varlığın nasıl meydana geldiğini değil ölümlerin nasıl diriltildiğini görmek istediği anlatılmaktadır. Varlığın nasıl meydana geldiğini görmek isteseydi Allah Teâlâ yoktan bir varlık yaratırdı. Kıssada anlatılmak istenen ölümün aslında bir yok oluş olmadığıdır. Nitekim ruh, Allah Teâlâ'nın onu baki kılması sayesinde yok olmamakta, yok olan bedeninin yerine ruha tekrar beden giydirilmektedir. Bu bedeninin öncekinin aynısı olması da bize göre şart değildir. Çünkü mükellefiyetlerini yerine getirdiği takdirde alacağı mükâfat karşılığında duyacağı haz ve getirmediği takdirde alacağı ceza karşısında duyacağı acıyı beden üzerinden ruh hissedecektir. Çünkü ayet-i kerimede azap görenlerin derileri ateşten dolayı yanıp döküleceği ve azabı tatmaya devam etmeleri için yeni deri

¹⁰⁹³ Bakara, 2/260.

¹⁰⁹⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 378; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1170, 1171; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 158b; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid*, 190a.

giydirileceği beyan edilmiştir.¹⁰⁹⁵ Buna göre yeni deri eskisinden farklı olacaktır fakat duyduğu acı aynı kalacaktır. Bu da acının muhatabının ruh olduğunu göstermektedir. Asıl meselenin ruh olduğuna dair bir başka örnek de bedenlerin değişimdir. Kişinin bedeni doğumundan ölümüne kadar sürekli değişmektedir. Buna göre kişi doğduktan bir saniye sonra bile bedeni değiştiği için aynı kişi olmayacaktır. Ancak söylediğimiz gibi beden aynı olması önemli değildir. Ruh aynı kalmaktadır.

Tûsî yeniden var olmanın keyfiyetini açıkladıktan sonra Mutezile ve Eş'arîlerin âlemin yeniden var edilmesinin nasıl olacağı konusundaki görüşlerinin tenkidine geçmiştir.

Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere Mutezile'nin bu konudaki görüşü cismin zıddı olan fenanın yaratılması ile âlemin yok olacağıdır. Onlara göre âlem yok oluş cüzlere ayrılmak değildir; tamamen yok olmaktır. Âlemin yokluğu da fenanın yaratılmasıyla varlıktan çıkmasıdır. Hıllî bu konuda Mutezile'nin kendi aralarında ihtilaf ettiğini ve üç fikir ortaya çıktığını söylemiştir. Birincisi İbnü'l-İhşîd'in görüşüdür. Ona göre fena cisim de araz da değildir. Belirli bir yönde hâsıl olacaktır. Allah Teâlâ onu yarattığında bütün cevherleri yok edecektir. İkinci görüş İbn Şebîb'e aittir. Ona göre Allah Teâlâ her cevher için fena arazını yaratır. Sonra fena ikinci zamanda cevherin yokluğunu gerektirir. Ardından Allah Teâlâ onu bir mahalde kaim kılar. Üçüncü görüş ise Cubbâiler ve onlara uyanların görüşüdür. Onlara göre fena bir mahalde yaratılmaz. O yaratıldığı anda bütün cevherler yok olurlar. Daha sonra Cubbâiler de kendi arasında ihtilaf etmiş Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar tek bir fenanın bütün cevherlerin yok olması için yeterli olacağını söylemişlerdir. Ebû Ali ise her cevher için ayrı fenalar yaratıldığını, bir cevher için yaratılan fenanın başka bir cevheri yok etmeye yeterli olmayacağını söylemiştir.¹⁰⁹⁶

Tûsî, âlemin kendisinin zıddı olan fenayla yok olacağı görüşünü doğru bulmamış ve tenkit etmiştir. Ona göre fena eğer zatıyla kaim bir varlıksa cevherdir. Fakat cevherin zıddı olmaz. Eğer fena başkasıyla kaim bir varlıksa arazdır. Arazın var olmak için muhtaç olduğu cevheri yok etmesi mümkün değildir.¹⁰⁹⁷ Çünkü fena cevherin zıddı olsaydı cevherin onu yok etmesi onun cevheri yok etmesi ihtimalinden daha az olmazdı.¹⁰⁹⁸

Bâbertî, Tûsî'nin eleştirilerini açık bir şekilde şöyle özetlemiştir:

¹⁰⁹⁵ Nisâ, 4/56.

¹⁰⁹⁶ Hıllî, *Keşfü'l-murâd*, 379; İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1171, 1172.

¹⁰⁹⁷ Hıllî, *Keşfü'l-murâd*, 379.

¹⁰⁹⁸ İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1172.

Tûsî fenanın neden mümkün olmadığı konusunda üç gerekçe zikretti: Birincisi; fena var olsaydı ya zatiyla kaim olurdu ki o cevherdir ya da başkasıyla vasıtalı veya vasıtasız olarak kaim olurdu ki o da arazdır. Her iki durumda da cevherin zıddı olmazdı. Dolayısıyla cevherin varlığı onunla yok olmazdı.

İkinci gerekçe; fena, cevherin yok edicisi olsaydı onu yok etmesi zorunlu olmazdı. Çünkü onun cevheri yok etmesi cevherin onu yok etmesinden evla değildir. Aksine cevherin onu yok etmesi evladır; çünkü varlığın dışarıdan gelene karşı kendini savunması daha kuvvetli ihtimaldir.

Üçüncü gerekçe; fena var olsaydı mümkün olduğuna dönüşürdü veya teselsül olurdu. Fenanın taksimi batıldır. Bunun anlamı şudur: Fena var olsaydı ya zatiyla vacip olup mümkün olduğuna dönüşürdü, çünkü daha önce madumdu, aksi halde cevher olarak var olmadığı halde sonradan cevher olurdu -ki böyle olan mümkündür- sonra da vacip olurdu ve böylece dönüşmesi gerekirdi. Ya da yokluğu imkân dâhilinde olan mümkün varlık olarak var olup -fakat yokluğu kendi zatiyla değildir, aksi halde imkânsız olur- dönüşmesi gerekirdi. Yoksa onu yok edecek olan varlığının zıddı olurdu ki o zaman da teselsül olurdu.¹⁰⁹⁹

Bâbertî'nin yukarıda zikrettiği üç gerekçeden ilk ikisi açıktır. Üçüncü gerekçede ise şöyle demek istemiştir: Hali hazırda var olmayan fena var olduğunda ya vacip varlık olacaktır. Bu durumda daha önce yok olduğu için mümkün varlığa dönüşmesi gerekirdi. Çünkü yokluktan sonra var olmak sonra yok olmak mümkün varlığın özelliğidir. Dolayısıyla vacip olarak kalması mümkün değildir. Ya da fena var olduğunda mümkün varlık olacaktır. Bu durumda da kendisini yok etmek için bir fenaya daha ihtiyaç duyacaktır. Bu durumda da teselsül meydana gelirdi. Fakat teselsül batıldır. Netice itibarıyla fenanın var olması mümkün değildir.

Tûsî, Mutezile'nin görüşünü iptal ettikten sonra âlemin yok oluşunun âlemin varlığının devam etmesinin sebebi olan, kendi zatiyla kaim beka cevherinin yok olmasıyla olacağını söyleyenlerin¹¹⁰⁰ ve Allah Teâlâ'nın âlemin var olmaya devam edebilmesi için

¹⁰⁹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 158b, 158a.

¹¹⁰⁰ Bu grubun kimler olduğuna dair bilgi yoktur. *Keşfü'l-murâd*'in çalışmamızda kullandığımız tahkiklerinden birinde bu kısım muhtemelen muhakkik hatası sebebiyle kitaba alınmamıştır. Diğer tahkikten baktığımızda Hillî bu görüşün İbn Şebîb'e ait olduğunu ifade etmiştir. Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-itikâd*, thk: Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencânî (Kum: İntişârât-ı şekûri, h. 1372), 429. Ancak Hillî her iki tahkikte de daha önce İbn Şebîb'in âlemin nasıl yok olacağına dair görüşüne yer vermiş ve onun âlemin nasıl yok olacağı konusunda Allah Teâlâ'nın her cevher için bir fena yaratacağı görüşünde olduğunu aktarmıştır. Hillî tarafından İbn Şebîb'e ait olduğu söylenen bu iki görüş birbirinden oldukça farklıdır. Bu nedenle iki görüşün arasını bulmak da mümkün gözükmemektedir. *Keşfü'l-murâd*'in haşiyesi *Tavdîhu'l-Murâd*'da da bu çelişkiye dair bir şey söylenmemiş, bu görüşün Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve İbn Şebîb'e ait olduğu aktarılmıştır. Tahranî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 782. İbn Şebîb'in eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmadığı ve tabakat, rical ve fırak kitaplarının onunla ilgili verdiği bilgiler arasında mead konusuna dair görüşleri yer almadığı için bu konuda ne düşündüğünü öğrenememekteyiz. Bu sebeple açıklığa kavuşturulamayan mesele Hillî açısından bir çelişki olarak kalmıştır.

onda yarattığı beka arazını yaratmamasıyla âlemin yok olacağını söyleyen Eş'arîlerin görüşünün eleştirisine geçmiştir.

Tûsî'ye göre birinci grubun iddiası mahal olmadan bekanın ispatı müreccihsiz tercihi ve iki zıddın bir araya gelmesini gerektirdiği için muhaldir.¹¹⁰¹ Zatiyla kaim bekanın ispatı müreccihsiz tercih ve iki çelişğin bir araya gelmesidir. Bunların ikisi de imkânsızdır. Bu beka sonradan var olduğu için mümkün varlıktır ve ya cevherdi ya da arazdır. Beka cevher olursa devr olmaması için bu iki cevherden her biri yani beka cevheri, bu cevherle baki olan cevherin şartı olamaz. Dolayısıyla ikisinden biri aksi olmaksızın diğerinin şartı olur ki bu da müreccihsiz tercih anlamına gelir. Beka araz olursa zatiyla kaim olduğunda bir mahalde bulunmaz. Fakat aynı zamanda araz olduğu için bir mahalde bulunur. Buna göre hem bir mahalde bulunur hem de bulunmaz ve iki çelişik bir araya gelmiş olur.¹¹⁰²

Eş'arîlerin bir mahalde yer alan beka görüşünü de eleştiren Tûsî, ister doğrudan ister vasıtayla olsun, bir şeyin kendisine bağlı olmasını gerektirdiğini söylemiştir.¹¹⁰³ Çünkü bekanın bir mahalde hâsıl olması o mahallin ikinci bir zamanda hâsıl olmasına bağlıdır. O mahallin ikinci zamanda var olması da bekanın kendisine bağlı olursa mahallin varlığının devamı başlangıçta kendisine bağlı olmuş olur. Malülüne bağlı olursa vasıtaya bağlı olmuş olur.¹¹⁰⁴

3.3.3. Meâd/Yeniden Diriliş

3.3.3.1. Meâdın Cismânî Olması Zorunludur

Âlemin yok olduktan sonra ahiret âleminin var olmasının imkânı ispatlandıktan ve var oluşunun keyfiyeti açıklandıktan sonra meâdın imkânı ve meâdın cismânî mi nefsanî mi ya da hem cismânî hem de nefsanî mi olduğu konusuna değinilmiştir. Meâdın imkânı ve şekli insanlar arasında ihtilafa neden olmuş ve bu ihtilaf neticesinde dört grup ortaya çıkmıştır: Meâdın imkânını kabul etmeyenler, meâdın imkânını kabul edip cismânî olduğunu söyleyenler, meâdın imkânını kabul edip nefsanî olduğunu söyleyenler ve meâdın imkânını kabul edip hem cismânî hem de nefsanî olduğunu söyleyenler.

¹¹⁰¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 153.

¹¹⁰² Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 430; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1173; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 158a.

¹¹⁰³ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 153.

¹¹⁰⁴ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1173; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 158a.

Tûsî öncelikle meâdın imkânsız olduğunun söyleyenlerin görüşlerine değinmiş, onların itirazlarını cevaplamıştır. Meâdı imkânsız görenler tabiatçı filozoflar, dehrîler, tenasühe inananlar ve durumları Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan müşriklerdir.¹¹⁰⁵ İçlerinden tenasühe inananlar hariç diğerleri insanın öldükten sonra kaybolup gideceğini, ölümden sonrasının olmadığını iddia etmişlerdir. “Dediler ki: “Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölüyoruz ve yaşıyoruz. Bizi ancak zaman yok eder.” Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar.”¹¹⁰⁶ ve “İnsan, “Öldüğümde gerçekten diri olarak (topraktan) çıkarılacak mıyım?” der.”¹¹⁰⁷ vd. ayet-i kerimeler müşriklerin ve dehrîlerin iddialarını aktarmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de ifade edildiğine göre onlar yeniden dirilişe inanmakta, bir daha var olmamak üzere ölümün kendilerini yok edeceğini düşünmektedirler. Tabiatçı filozoflar da materyalist düşüncenin etkisiyle varlığın bu dünyadan ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Tenasühe inananlar meâdı diğer üç gruptan biraz daha farklı bir şekilde inkâr etmektedirler. Onlara göre insan öldükten sonra başka bir beden de tekrar hayat bulur ve bu ebediyen böylece devam eder. Bu düşünce de dolaylı olarak meâdın inkârıdır. Tûsî'nin bunlara karşı bir cevap vermemiş hatta değinmemiştir bile.

Meâdın imkânını kabul edenler yani bazı filozoflar ve ilahi dinlere inananlar da yukarıda ifade ettiğimiz üzere meâdın keyfiyetiyle ilgili iddialarına bağlı olarak üç gruba ayrılırlar. Birinci grup olan filozoflar meâdın ruhânî olduğunu iddia etmişlerdir. Tahrânî bu konuda şöyle demiştir: İslam'dan sonra bu filozoflara uyan bazıları (bazı İslam filozofları) meâdın nefyi ve ispatı konusunda sessiz kalmıştır. Bazıları ise İslam'da olduğu sabit olduğu gerekçesiyle meâdı kabul etmiştir. Molla Sadra gibi bazıları ise Hz. Peygamber haber vermese bile aklın meâdın vukuuna delalet ettiğini iddia etmiştir.¹¹⁰⁸

İkinci grup meâdın sadece cismânî olduğunu iddia edip, ruhânî meâdı inkâr edenlerdir. Râzî'nin de söylediği kelamcılarının bir kısmı bu görüştedir.¹¹⁰⁹ Tahrânî bunların sadece cismânî meâdı kabul etmelerinin anlayışlarındaki eksiklik ve ruha dair cahilliklerinden kaynaklandığını söylemiştir.¹¹¹⁰

¹¹⁰⁵ Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 784.

¹¹⁰⁶ Câsiye, 45/24.

¹¹⁰⁷ Meryem, 19/66.

¹¹⁰⁸ Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 784.

¹¹⁰⁹ Râzî, *Kitâbü'l-erbeîn*, 2: 55.

¹¹¹⁰ Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 784.

Üçüncü grup ise meâdın hem ruhânî hem de cismânî olduğunu iddia edenlerdir. Tûsî de bu görüşü benimsemiştir.¹¹¹¹ Ona göre vaadin ifasının ve hikmetin vücubu meâdın vücubunu gerektirir. Zaruret, imkânla beraber dinin ispatladığı üzere cismânî meâdın sübutu için öncüdür.¹¹¹² Tûsî'nin sözlerinden öncelikle meâdın vücubiyetini ispatladığını anlıyoruz. Meâdın vücubu iki gerekçeyle temellendirilmiştir: Birinci gerekçe Allah Teâlâ'nın vaadidir. Allah Teâlâ insanlara dünya hayatındaki durumlarına göre mükâfatı vaat etmiş ve/veya azapla tehdit etmiştir. O'nun bu vaat ve vaîdi mutlaka gerçekleşecektir. Vaat ve vaîdin gerçekleşmesi için de mükelleflerin öldükten sonra tekrar dirilmeleri gerekmektedir. İkinci gerekçe ise Allah Teâlâ'nın dünya hayatında sorumluluk yüklediği ve elem verdiği insanlara mükâfat ve karşılık vermesinin gerekliliğidir. Aksi halde mükellefiyet ve elem zulüm olur. Mükâfat ve karşılık kişiye ancak ahiret hayatında ulaşacaktır. Bunun için de kişinin tekrar dirilmesi gerekmektedir.¹¹¹³

İsfelhânî ve Bâbertî iki gerekçenin de problemliliği olduğunu söylemiştir. Çünkü bu gerekçeler iyinin ve kötünün aklî olduğu ve adaletin Allah Teâlâ için zorunlu olduğu üzerine bina edilmiştir. Bâbertî'ye göre mümkün olduğuna dair başka aklî deliller vardır. Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti de yine bu konuda delildir. Meâdın tasdikinin, bunlara dayanarak zorunlu olduğu söylenir.¹¹¹⁴

Tûsî meâdın hem ruhânî hem de cismânî olduğuna ise Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde pek çok delil olduğunu söylemiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: “Allah yolunda öldürülenleri ölü zannetme, bilakis onlar Rableri katında rızıklandırılan dirilerdir”¹¹¹⁵, “Hiç kimse kendisi için saklanan göz aydınlığını

¹¹¹¹ Bazı çağdaş araştırmalarda Tûsî'nin sadece ruhani meâdı benimsediği iddia edilmiştir. Buna gerekçe olarak da onun *Ahlak-ı Nâsirî* adlı eseri ve *Bekâu'n-nefs ba'de fenâi'l-cesed* (*Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*) adlı risalesindeki fikirleri gösterilmiştir. Ancak ismi geçen kitap ve risaleyi incelediğimizde Tûsî'nin meâdın sadece ruhani olduğunu kesin olarak ifade ettiğine rastlamamaktayız. Söz konusu eser ve risalede insan öldükten sonra bedeninin yok olmasıyla, ki Tûsî yok olmayı “cüzlerine ayrılma” olarak tanımlar, ruhun da yok olmadığını, yaratılışı gereği varlığı devam ettirdiğini ifade etmektedir. Biraz daha felsefi ve tasavvufî dille yazılan eser ve risale ruha yönelik açıklamalar yapmaktadır. Ruhun önemine dikkat çekilmekte asıl cevherin ruh olduğu vurgulanmaktadır. Tûsî meâd ile ilgili net görüşlerini ise *Tecridü'l-itikâd*, *Telhîsü'l-muhassal*, *Kavâidü'l-akâid*, *Fusûlü'n-Nasîriyye* isimli eserlerinde dile getirmiştir. Bu eserlerin hepsinde de meâdın hem ruhani hem de cismani olduğunu delilleriyle ispatlamıştır. Ana metinde de açıkladığımız üzere nassların kesin olarak beyan ettiği üzere meâdın ruhani olmasının yanı sıra cismani olduğu da Tûsî tarafından kabul edilmiştir. Netice olarak açık ve net ifadeleri bırakıp bazı kapalı ifadelerden niyet okuması yapmak ilmi bir usul olmadığı gibi bu eylemin sonuçları da ilmi değildir.

¹¹¹² Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 153.

¹¹¹³ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 380.

¹¹¹⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 158a.

¹¹¹⁵ Âli İmrân, 3/169.

bilemez”¹¹¹⁶ vb. ayet-i kerimeler meâdın ruhânî olduğunun delilleridir.¹¹¹⁷ “Kim bu ufalanmış kemikleri diriltecek dedi. Onu ilk defa yaratan diriltecek de”¹¹¹⁸, “Kabirlerinden çıkıp Rablerine doğru akın akın gidiyorlar”¹¹¹⁹, “Bizi kim yeniden diriltecek derler. Sizi ilk defa yaratan de”¹¹²⁰, “İnsan bizim kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi zanneder! Bilakis onun parmak uçlarını bile eski haline getirmeye gücümüz yeter”¹¹²¹, “Bizler çürümüş kemiklere döndükten sonra mı”¹¹²², “Kendi derilerine ‘niçin aleyhimize şahitlik ettiniz’ derler”¹¹²³, “Derileri tamamen yanınca başka deriyle değiştiririz”¹¹²⁴ vb. ayet-i kerimeler de meâdın cismânî olduğunun delilleridir.¹¹²⁵

Meâdın hem cismânî hem de ruhânî oluşu Tûsî’nin, eserlerinden kesin olarak çıkarabileceğimiz görüşleri arasındadır. Meâdın imkânına dair aklî delilleri ortaya koyduktan sonra meâdın hem cismânî ve hem de ruhânî olduğuna dair tevil kabul etmeyecek açıklıkta ayetler olduğunu ifade etmiş ve görüşünü bu ayetler üzerine bina etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) meâd hakkındaki hadisleri de cismânî meâda delildir. Örneğin Hz. Peygamber “İnsanlar, yalın ayak, elbisesiz ve sünnetsiz olarak haşredilirler.” buyurmuştur. Hz. Aişe bu durumda erkek ve kadınların birbirlerini çıplak olarak göreceklerini söyleyince Hz. Peygamber de “O anın şiddetiyle insanların birbirini görecek hali kalmaz” buyurmuştur.¹¹²⁶ Bu hadis meâdın aynı zamanda cismânî olduğunun delilidir. Hadiste insanların çıplak olarak haşredilecekleri bildirilmektir. Çıplaklık bedene yönelik bir kavramdır. Ruhun çıplaklığından bahsedilemez. Çünkü ruh latif bir cisimdir ve elbise giymesi makul değildir. Çıplak haşredilmenin mecaz olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira Hz. Aişe’nin birbirlerini çıplak göreceklerini söylemesi bunun mecaz değil hakiki bir durum olduğunu göstermektedir.

3.3.3.2. Cismânî Meâda İtirazlar

Tûsî meâdın hem ruhânî hem de cismânî olduğunu ispatladıktan sonra meâdın cismânî olduğunu kabul etmeyenlerin itirazlarını cevaplamaya geçmiştir. İlk itiraz yok

¹¹¹⁶ Secde, 32/17.

¹¹¹⁷ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1176; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 158a.

¹¹¹⁸ Yâsîn, 36/78, 79.

¹¹¹⁹ Yâsîn, 36/51.

¹¹²⁰ İsrâ, 17/51.

¹¹²¹ Kıyâmet, 75/3.

¹¹²² Nâziât, 79/11.

¹¹²³ Fussilet, 41/21.

¹¹²⁴ Nisâ, 4/56.

¹¹²⁵ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1177; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 159b.

¹¹²⁶ Buhârî, *Sahîh*, Rikâk 45; Müslim, *Sahîh*, Cennet 14.

olan bedeninin yeniden yaratılmasıyla ilgili bazı problemlerle ilgilidir. İtiraza göre bir insan başka bir insan tarafından yenildiğinde yenilen yiyenin bedeninin bir parçası haline gelecektir. Bu durumda yenilen insanın bedeni ya kendisini yiyenin bedeninin bir parçası olarak diriltilecek ya da tersi olacaktır. Buna göre ikisinden biri tamamen yok olmuş olacak ve diriltilmeyecektir. Bu da muhaldir.

Böyle bir itiraz Tûsî ve diğer âlimler tarafından çok ciddiye alınmamış olsa gerek şarihler üzerinden pek fazla durmadan bir cümleyle cevap vermişlerdir. Tûsî'ye göre mükellefin fazlalıklarının iadesi zorunlu değildir.¹¹²⁷ Yani İkisinden birinin asli cüzleri diğeri için fazlalıktır. Asli cüzlerin dışındakilerin diriltilmesi zorunlu değildir. Asli cüzler iade edilir.¹¹²⁸

Hillî bu itiraz hakkında biraz daha detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Hillî'ye göre insanlar mükellefin ne olduğu konusunda ihtilaf etmiş, iki görüş öne çıkmıştır: Birincisi filozofların, Gazâlî'nin¹¹²⁹, Kerrâmiyye'den İbnü'l-Heysen'in, İmâmiyye'den bazı grupların ve sûfiyenin görüşüdür. Bunlara göre mükellef mücerret nefstir. İkinci görüş ise muhakkik âlimlerden bir grubun görüşüdür. Bunlara göre de mükellef bedendeki kendilerine ziyade ve noksanlık ulaşmayan asli cüzlerdir. Ziyade ve noksanlık nefse muzaf cüzlerde olur.¹¹³⁰ Meâdda zorunlu olan asli cüzlerin iadesi ya da asli cüzlerle beraber mücerret nefsin iadesidir. Bu cüzlerle muttasıl olan bedenlere gelince onların aynıyla iadesi zorunlu değildir.

Hillî'ye göre itiraz edenlerin sözlerinin açıklaması şöyledir: Beden var oluşundan yok oluşuna kadar sürekli olarak cüzlerini kaybetmekte ve ardında bırakmaktadır. Dolayısıyla beden bütün cüzleriyle diriltilecek olsaydı son derece büyük olması gerekirdi.

¹¹²⁷ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 153, 154.

¹¹²⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1177; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 159b; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 191a.

¹¹²⁹ Gazâlî'nin *el-İktisâd* isimli eser incelendiğinde onun meâdın ruhani veya hem ruhani hem cismanî olarak olmasını mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, çev: Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 175, 176. Hillî'yi bu konuda Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki sözlerinin yanlış yönlendirdiğini düşünüyoruz. Gazâlî *Tehâfüt*'te 20. Mesele'de filozofların ruhani meâd ile ilgili sözlerine şöyle cevap vermiştir: Bu hususların (filozofların bu konudaki iddialarının) çoğunluğu şeriata aykırı değildir. Biz ahirette duyuların hissettiklerinden daha büyük lezzet çeşitlerinin olduğunu inkâr etmiyoruz. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra baki olduğunu da inkâr etmiyoruz. Fakat biz meâdî şeriattan öğrenmekteyiz. Meâd şeriatta varittir. Meâd ancak nefsin bekasının kabulüyle anlaşılır hale gelir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk: Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-meârif bi Mısır, 1966), 287. Gazâlî burada meâdın sadece ruhanî olduğunu söylememektedir. Nefsin baki olduğunu söylemek meâdın cismanî olmadığı sonucuna götürmez. Gazâlî'nin filozofların bu konudaki görüşlerinin şeriata aykırı olmadığını söylemesinden onun filozofların nefsin asıl olduğu, bedeninin ise nefis için bir aletten ibaret olduğu, insan öldüğünde nefsin bu aleti bir daha elde edememek üzere kaybettiği yani bedeninin yok olduğu ve tekrar var olmayacağı fikrini benimsediği sonucuna varmak doğru değildir.

¹¹³⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 380, 381; Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 784.

Bu bedenın kaybettığı cüzleri gıda maddesi olsa ve aynı insan bu gıda maddesini yese, bu gıda maddeleri de bu insanın daha önce sahip olduğu cüzlerin oluşturduğu uzvun dışında başka bir uzva dönüşse her uzvun cüzleri kendi uzvuna iade edildiğinde bu cüz iki uzvun da cüzü olarak iade edilir. Fakat bu muhaldir. Yine, kul cüzlerden oluşan bir durumla itaat eder. Sonra bu cüzler yok olur ve kul başka cüzlerle isyan eder. Yok olan cüzler aynıyla iade edildiği ve itaatinden dolayı mükafat aldığı zaman hak etmediği bir şeyi almış olacaktır. Bu da muhaldir.¹¹³¹

Hıllî'nin açıklamasını yaptığı ve iki yönlü görünen bu itirazın cevabı tektir aslında. Her mükellefin başkasına geçmesi mümkün olmayan asli cüzleri vardır. Hatta onları bir başkası yese o kimsede fazlalık olur. Kişi haşredildiği zaman sadece asli cüzler hasredilir. Diğer cüzlerin meâdı zorunlu değildir. Asli cüzler diğerlerine nazaran kişinin hayatının başından sonuna kadar onunla beraber olur.¹¹³²

Tefsirlerde Yâsîn suresi 78. ve 79. ayet-i kerimelerin yorumunda tefsirciler cismânî meâdı temellendirmiş ve yukarıdaki itiraza cevap vermişlerdir. Mâtürîdî cismânî meâda itiraz edenlerin verdiği örneği dile getirmese de onların görüşüne *Te 'vilât'* ta cevap vermiştir. Mâtürîdî'ye göre “İnsan, kendi yaratılışını unutarak bize misal verdi. Dedi ki: Bu ufalanmış kemikleri kim yeniden diriltecek?”¹¹³³ ayet-i kerimesinin batıniyyenin batıl görüşüne işaret etmektedir. Onlar insanların hayattayken sahip oldukları bünye ve ilk yaratılışta kendisine verilen suretle (bedenle) değil dünyada gördükleri ve bildiklerinin aksine nefis ve ruhânîyet olarak haşredileceğini iddia etmişlerdir.¹¹³⁴ Bu görüş cismânî meâda itiraz eden grubun görüşüdür.

Mâtürîdî “De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir.”¹¹³⁵ ayet-i kerimesinin onların batıl görüşlerine cevap olduğunu söylemiştir. Allah Teâlâ bu ayet-i kerimeyle onların diriltileceğini inkâr etikleri ve imkânsız gördükleri kemikleri (bedeni) dirilteceğini haber vermiştir. Onlara birinci bedensel yaratılışı örnek vererek ikinci bedensel yaratılışın da mümkün olduğunu söylemiştir. Buna göre Allah Teâlâ insanları ilk görüşleriyle yani cismânî ve ruhânî olarak haşredecektir.¹¹³⁶

¹¹³¹ Hıllî, *Keşfü'l-murâd*, 381.

¹¹³² Hıllî, *Keşfü'l-murâd*, 381.

¹¹³³ Yâsîn, 36/78.

¹¹³⁴ Mâtürîdî, *Te 'vilâtü'l-Kur-ân*, 12: 113.

¹¹³⁵ Yâsîn, 36/79.

¹¹³⁶ Mâtürîdî, *Te 'vilâtü'l-Kur-ân*, 12: 113.

Zemahşerî de bu konuda benzer görüşe sahiptir. O, *Keşşâf*'ta Yâsîn suresi 78. ve 79. ayet-i kerimeleri yorumlarken kemiklere hayat verilmesiyle kastedilenin kemiğin his sahibi canlı bir bedende eski yaş ve sağlam haline dönüştürülmesi olduğunu söylemiştir.¹¹³⁷ Yani meâdın cismânî olduğunu ifade etmiştir. Kurtûbî de şöyle söylemektedir: Kurumuş kemiklerle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen şahıs kemikleri elinde ufalayıp savurduktan sonra bunları kim diriltecek demiştir.¹¹³⁸ Yani yukarıda cismânî meâda itiraz edenler gibi bedenlerin yok olup iadesinin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Ancak Allah Teâlâ ayet-i kerimede beyan ettiği gibi buna kadirdir.

Tûsî bu itirazı cevapladıktan sonra yöneltilecek diğer itirazları cevaplamıştır. Ancak gördüğümüz kadarıyla hem Tûsî hem de şarihler kadim filozofların bu itirazlarını pek dikkate almamış ve kısaca geçiştirmişlerdir. İtirazlar özetle şöyledir: Birincisi; cismânî meâd olsaydı cismin mükâfat veya cezayla karşılaşması gerekirdi. Bu mükâfat ve cezayla karşılaşma anasır âleminde olursa tenasüh olurdu ki bu muhaldir. Feleklerde olursa felekler doğrusal hareketle bozulması gerekirdi. Fakat felekler bozulmazlar. İkincisi; mükâfata cennette ulaşılabilecekse ve cennetin de gökte olduğu kabul edilirse feleklerin küre şeklinde olmaması gerekir. Üçüncüsü; cehennemde yanma devam ettiği müddetçe hayatın devam etmesi imkânsızdır. Dördüncüsü; cismanî meâd bedeninin doğum olmadan yeniden doğması anlamına gelir. Beşincisi; cismânî kuvvenin hareketinin sonsuz olması gerekir. Çünkü bazıları için mükâfat ve bazıları için azabın devamlı olması sonsuz hareketi gerektirir. Daha önce geçtiği üzere sonsuza dair lazımların tamamı batıldır.

Cevabın açıklaması: Bu gerekçeler ihtimal dışıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere bunların hiçbiri imkânsız değildir. Birinci itirazın cevabı: Felekler hâdis olduğuna göre yok olmaları mümkündür. Feleklerin yok olması mümkün olduğuna göre de arazların yok olması cevherin yok olmasından evladır. İkinci itirazın cevabı: Cennetin feleklerde olması mümkündür. Feleklerin küre şeklinde olması da zorunlu değildir. Üçüncü itirazın cevabı: Daha önce geçtiği üzere, Allah'ın kudretinde olduğu için yanma devam ettiği sürece hayatın devam etmesi mümkündür. Dördüncü itirazın cevabı: Hz. Âdem (a.s.) hakkında olduğu gibi, bedenlerin yeniden doğması da mümkündür. Beşinci

¹¹³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 672.

¹¹³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, çev: M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2002), 14: 454.

itirazın cevabı: Cismânî kuvvet gelince, onun aksiyonları ve vasıtalı olarak fiili sona ermeyebilir.¹¹³⁹

3.3.4. Sevap ve İkâb (Mükâfat ve Ceza)

Mükellef dünyadayken yaptığı işlerle sevap ve methi ve ikâb ve zemmi hak eder. Mükellefin mükâfat ve methi hak etmesi taatle (kullukla) olur. Taat ise şu dört şeyi yapmakla meydana gelir: Vacip ve mendup fiilleri yapmak, kabih olanın zıddını yapmak ve kabih olanı ihlal etmek.¹¹⁴⁰ Kabih olanın zıddını yapmanın anlamı kabih fiilden kaçınmak, kabih olanı ihlal etmenin manası ise kabih fiili yapamaya başladıktan sonra değil hiç başlamadan terk etmektir. Burada kabihle kastedilen haramların ve mekruhların tümüdür.¹¹⁴¹ Vacibi ve mendubu vacip ve mendup oldukları için değil de başka bir gerekçeyle yapmak ya da kabihin zıddını ve kabihten kaçınmayı kabihten uzak durmak için değil de lezzet almak gibi başka bir sebeple yapmak sevap ve methi hak ettirmez.¹¹⁴²

Metih bir başkasını yüceltmek maksadıyla onun durumunun yükseldiğini haber veren sözdür. Sevap da tazim ve saygınlığa mukarin hak edilmiş menfaattir.¹¹⁴³ Zemm ise bir başkasının halini yermek maksadıyla onun durumunu haber veren yerici sözdür. İkâb da yerilmeye mukarin hak edilmiş zarardır.¹¹⁴⁴

Taat fiillerine karşı sevap ve metih kazanılacağına dair delil, meşakkattir. Daha önce de ifade edildiği üzere Allah Teâlâ mükellefi meşakkatle ilzam etmiştir. Bunun amaçsız olarak yapılması zulüm ve abes olur. Zulüm ve abesin ise kabih olduğunda insanlar ittifak etmiştir. Allah Teâlâ'dan kabih fiil sadır olması mümkün değildir. Mükellefiyetin amacının zarar vermek olması da mümkün değildir. Çünkü bu da zulüm olur. O zaman amaç menfaat elde edilmesini sağlamaktır. Bu menfaati mükellefiyetten önce veya sonra vermek mümkündür. Önce verilmesi doğru değildir. Çünkü mükellefiyetin amacı ortadan kalkar ve abes olur. Dolayısıyla sonra verilmesi gerekir.¹¹⁴⁵ Ayrıca, yukarıda açıklandığı üzere taatle hak edilen ve tazim ve saygınlığa mukarin bu

¹¹³⁹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 154; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 433; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1178, 1179, 1180; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 159b; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 191a, 192b.

¹¹⁴⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 154.

¹¹⁴¹ Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 784.

¹¹⁴² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1181.

¹¹⁴³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1181.

¹¹⁴⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 433.

¹¹⁴⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 434; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 159a.

menfaatin, mükellefiyetten önce verilmesi kabihtir. Çünkü tazim ve saygınlığın hak etmeyene verilmesi kabihtir.¹¹⁴⁶

Taatin sevabı ve methi hak etmeyi sağlaması gibi masiyet de ikâbı ve zemmi hak etmeye neden olur. Masiyet kabih olanı yapmak ve vacibi ihlal etmek, onu terk etmektir. İkâbın hak edilmesinin aklî ve naklî olmak üzere sebebi vardır: Aklî sebebi mükellefi ikâbdan uzak tutmaktır. İkâb lütuftur. Mükellef masiyette bulunduğu zaman ikâbı hak edeceğini bildiğinde kendisini masiyete sürükleyecek fiillerden uzak durur taate yaklaştıracak fiillere yönelir. Bu küçük lütuftur. Büyük lütuf ise daha önce geçtiği üzere mükellefiyetin sonucu olarak adalet gereği cezalandırılmadır. Naklî sebebine gelince bu konuda pek çok ayet-i kerime ve hadis-i şerif mevcuttur.¹¹⁴⁷

Vacibin ihlalinin zemmi, kabihin ihlalinin de methi hak ettirmesine dair görüş itiraza sebep olmuştur. Vacibin ihlalinin zemmi hak ettirdiğini kabul etmeyen Ebû Ali el-Cubbâî şöyle itiraz etmiştir: Vacibin ihlalinin zemme, kabihin ihlalinin de methi sebep olması mükellefin her ikisinden de aynı anda hali olduğunda hem zemmi hem de methi aynı anda hak etmesini gerektirir. Yani kişi aynı anda hem sevap kazanmış hem de günaha girmiş olur.¹¹⁴⁸ Fakat bu itiraz makul değildir. Çünkü kişinin bir uzvuyla sevap kazanması diğer uzvuyla da günah işlemesi mümkündür. Mesela kişi bir yandan yalan söylerken diğer yandan da sadaka verebilir. Bunun Allah Teâlâ indinde değeri tartışmalı olsa da aklî açıdan imkânsız değildir.¹¹⁴⁹ İkinci olarak methin ve zemmin hak edilmesi ayrı ayrı iki itibardır. Methin hak edilmesi kabihin ihlali, zemmin hak edilmesi ise vacibin ihlali itibariyledir. İki ayrı itibarla iki hak edişin bir araya gelmesi mümkündür.¹¹⁵⁰ Üçüncü olarak da vacibin ihlali başlı başına kabih kabihin ihlali de başlı başına vaciptir. Dolayısıyla kabih yapmaktaki vacip terk edilmiş vacip yapılmakla da kabih terk edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla ikisi bir araya gelmemektedir.

Sevaba dair bir başka itiraz da Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî tarafından yapılmıştır. Ona göre mükellefiyet sevabın sebebi olamaz. Mükellefiyet ancak nimet verene şükürdür. Sevap ise tefaddül yani Allah Teâlâ'nın kullarına hak ettiğiinden fazlası olarak verdiği mükâfattır. Allah Teâlâ dilerse bir fazlalık olarak sevap verebilir.¹¹⁵¹ Tûsî, Ka'bî'nin bu itirazına şöyle cevap vermiştir: Akıl sahiplerine göre önce insana başka bir şey sebebiyle

¹¹⁴⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 434.

¹¹⁴⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1183; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 192b.

¹¹⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 532.

¹¹⁴⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 435.

¹¹⁵⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1184.

¹¹⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 502.

nimet vermek sonra da bu nimete binaen sevap vermeden şükretmek ve methetmekle sorumlu tutup zorunlu kılmak kabihtir. Bu, nimet veren adına noksanlık atfetmek ve riyakârlık nispet etmektir. Bunlar hem nimet veren için kabihtir. Hikmet sahibinden kabih fiil sadır olması mümkün değildir.¹¹⁵² Ayrıca akıl nimet verene şükürün gerekliliği konusunda hüküm verebilse de şer'î teklif konusunda bilgi sahibi değildir. Aklın şer'î teklifi bilmemesiyle beraber şükürün gerekliliğine dair hükmü teklifin şükretmek olmadığı sonucunu doğurur.¹¹⁵³

3.3.4.1. Sevap ve İkâbın Şartları

Ekoller sevap ve ikâbın hak edilmesi için bazı şartlar öne sürmüşlerdir. Mutezile bu şartların şunlardan ibaret olduğunu söylemiştir: Daha önce de ifade edildiği ikâb için yapılan fiilin kabih olması ve failin bu fiilin kabih olduğunu bilmesi veya bilmeye muktedir olması gerekmektedir. Sevap da ise fiilin vacip veya mendup olması ve iyilik için yapılmış olması gerekir. Ayrıca kişinin sevaba ve ikâba ehliyetinin olması gerekmektedir.¹¹⁵⁴

Ehl-i Sünnet bu konuda biraz daha basit düşünmektedir. Kişi, Allah Teâlâ tarafından emredilenlerin yapılması yasaklananlardan kaçınılması halinde sevaba, O'nun tarafından yasaklananların yapılması emredilenlerin de yapılmaması halinde ise ikâba müstehak olur. Tabi bununla beraber sevaba ve cezaya ehliyet de şarttır.

Tûsî sevabın kazanılması için Mutezile'nin şartlarına ek olarak vacip fiilin veya kabihin ihlalinin meşakkat olmasının şart koşulduğunu söylemiştir. Bunun yanında taate dair pişmanlığın kalkmasının ve faydanın anında sağlanmasının yokluğunun ise şart koşulmadığını söylemiştir.¹¹⁵⁵ Meşakkatin şart koşulmasının anlamı şudur: Sevabın hak edilmesi için sevaba sebep olan vacip ve mendup fiilin veya kabihin zıddının ve kabihin ihlalinin meşakkat içermesi gerekir. Çünkü sevabın hak edilmesini zorunlu kılan meşakkattir. Meşakkat ortadan kalktığı zaman sevap da ortadan kalkar.¹¹⁵⁶

Mutezile sevabın ve methin hak edilmesini gerektiren şartlar arasında meşakkatı zikretmemiştir. Kâdî Abdülcebâr sevabın hak edilmesi için gereken şartlar yapılan işin

¹¹⁵² Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 435; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1184, 1185; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 159a.

¹¹⁵³ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 435; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1185; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 160b.

¹¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 494, 496.

¹¹⁵⁵ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 154.

¹¹⁵⁶ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1185.

ihsan olması, failin fiili yaparken iyilik murat etmiş olması, sevabı hak eden kişinin mükellef olması ve failin fiilini şehvet veya şüphe sebebiyle yapmamış olması olarak belirtmiştir.¹¹⁵⁷ Meşakkatin varlığı her ne kadar Mutezile'ye göre sevabı veya ivazı gerektirse de sevabın daimi şartı değildir. Ehl-i Sünnette ise sevabın hak edilmesinin yegâne şartı mükellefiyetin yerine getirilmesi, emirlere uyulması, nehiylerden de uzak durulmasıdır. Tûsî burada diğer mezheplerden ayrılarak farklı bir görüş benimsemiştir.

Sevabın hak edilmesinde Tûsî'ye göre nedametın kalkmasının şart koşulmamasının anlamı şudur: Kişi taatinden yani vacip ve mendup fiil yaparken veya kabihden kaçınırken pişmanlık duysa dahi ona sevap verilir. Vacipleri ve mendupları yerine getirdiği ve kabihlerden kaçındığı pişman olması ona göre sevap kazanmasına engel değildir. Çünkü bu fillerin suduru anında pişmanlık duymak imkânsızdır. Dolayısıyla sevap kazanmak için zaten olmayan bir şeyin yani pişmanlığın olmamasının şart koşulması anlamsızdır.¹¹⁵⁸

Tûsî bunu Mutezile'ye karşı söylemiştir. Zira onlara göre fiilin ardından pişmanlık duyulması sevabın sakıt olmasına sebep olmaktadır.¹¹⁵⁹ İkâb da tıpkı böyledir. Kişi ikâbı hak ettirecek bir fiil işledikten sonra pişmanlık duyarsa o fiile dair ikâbı sakıt olur.¹¹⁶⁰ Tûsî ise sevabın hak edildikten sonra düşeceğini kabul etmemektedir. Çünkü sevap bir lütuf değildir, hak edilmiştir. Hak edilerek kazanılan bir şeyin geri alınması ise zulüm olur. Buna göre bir fiilin sonunda duyulan pişmanlık o fiilin sonucuna etki etmemektedir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Tûsî pişmanlığın o fiille sınırlı kalmasını şart koşturmaktadır. Pişmanlığın gelecekteki fiilleri etkileyecek şekilde devam etmesi imanda sebat açısından problem teşkil etmektedir. Yani kişinin imanını ömrünün sonuna kadar taşıyabilmesi için pişmanlıktan kurtulması gerekmektedir.¹¹⁶¹

Tûsî burada pişmanlığın fiil anında değil sonradan ortaya çıkan bir duygu olduğu söylemektedir. Ancak pişmanlığın her zaman fiilden sonra vaki olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü kişi oruç tutarken henüz iftar etmeden gün içerisinde oruç tuttuğu için pişmanlık duyabilir. Henüz oruç tutma eylemi sona ermemiş fakat kişi pişman olmuştur. Böyle bir durumda pişmanlık duygusu devam ederken orucunu tamamladığı

¹¹⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 496; Hasan Kurt, "İslam İnançına Göre Sevap Kavramı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2006): 205.

¹¹⁵⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 436; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1185; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 160b.

¹¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 538.

¹¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 539.

¹¹⁶¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 436; Tahrânî, *Tavdihu'l-Murâd*, 2: 814, 815.

takdirde sevabı hak edip etmediği ettiyse bile pişmanlık duymadan tuttuğu oruçla aynı sevabı alıp almadığı net değildir. Burada şöyle bir itiraz gelebilir: “Kişinin gün içinde pişman olsa bile orucunu tamamladığı takdirde pişmanlığı yok olmuş demektir. Çünkü pişmanlığı devam etseydi orucunu tamamlamazdı.” Kişinin orucunu tamamlaması farklı amiller sebebiyle olabilir. Pişmanlığı devam ettiği halde görevi olduğunu düşündüğü, cezadan korktuğu veya çevre baskısı sebebiyle orucunu tamamlaması mümkündür. Bu sebeple bize göre sevabın istihkakı için nedametin fiil anında olmaması şartlardan biridir.

Tûsî'nin sevabın istihkakında şart koşulamayacağını söylediği bir diğer husus da taat anında bir menfaat elde edilememesidir. Yani kişinin oruç tutarak bedeninin sıhhat bulması veya hac seferinde üzüntüsünün dağılması, mutlu olması gibi bazı taatlerin yapılması anında elde ettiği dünyevi menfaatlerin o taatin uhrevi menfaatini yok ettiğini çünkü taate karşılık gelen menfaatin bu dünyada alındığı iddia edilmiştir. Fakat böyle bir şey söz konusu değildir. Allah Teâlâ her taat için uhrevi menfaat vereceğinin açıkça beyan etmiştir. Dolayısıyla sevabın istihkakı için böyle bir şart koşmak doğru değildir.¹¹⁶² Azap konusunda ise farklı bir durum vardır. Allah Teâlâ kuluna dünyadayken bir ameli sebebiyle azap ederse o amel için ahirette tekrar azap etmez. Bunla ilgili bazı rivayetler vardır. Bir rivayette şöyle buyrulmuştur: “Kul bir günah işlediğinde (bu günahı sebebiyle) ona dünyada bir sıkıntı veya bela isabet ederse Allah Teâlâ (bu günahı için) ona ikinci kez (ahirette) azap etmekten yücedir (azap etmez).”¹¹⁶³

3.3.4.2. Sevap ve İkâbın Sıfatları

Kişinin hak ettiği sevap ve ikâbın bazı sıfatları vardır. Bunlardan birincisi sevap ve ikâbla birlikte gelen, onlara mukarin olan diğer menfaatlerdir ve zararlardır. Bu menfaatler ve zararlar sevapla birlikte gelen ve menfaat olan tazim ve metih ile ikâbla birlikte gelen zemm ve aşağılanmadır. Kişinin sevap kazanmak için vacip ve mendup fiil yapması veya kabih fiilden kaçınması Mutezile'ye göre ona sadece sevap değil aynı zamanda metih, tazim ve saygınlık da kazandırır. Kişi ikâbı hak etmesine vesile olacak kabih fiiller yaptığında veya vacibi terk ettiğinde de sadece ikâbı değil zemmi, aşağılanmayı ve hor görülmeyle de hak eder.¹¹⁶⁴ Tûsî'ye göre de durum böyledir. Çünkü

¹¹⁶² Tahrâni, *Tavdihu'l-Murâd*, 2: 815.

¹¹⁶³ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhâri* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 21: 309, 310; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkin, *Şevâhidü't-tavzih fî şerhi'l-Câmi's-sahih* (Şam: Dâru'n-nevâdir, 2008), 27: 259.

¹¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 532.

biz meşakkat içeren fiilin tazim ve methi de hak ettirdiğini zorunlu olarak biliriz. Aynı şekilde ikâba sebep olacak fiillerin ihanet (Allah Teâlâ'ya ihaneti sebebiyle hain damgası yemeyi) ve aşağılanmayı hak ettirdiğini de biliriz.¹¹⁶⁵

İkinci sıfat sevap ve ikâbın devamlılığı, ebediliğidir. Kur'ân-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde pek çok kere bildirildiği üzere cennet ve cehennem ebedidir. Eş'arî'nin ifade ettiği üzere Cehm b. Safvân ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf hariç cennet ve cehennemin ebediliği konusunda âlimler ittifak etmiştir. Cehm Allah Teâlâ dışında her şeyin yok olacağını, buna cennet ve cehennemin de dâhil olduğunu söylemiştir. Allâf ise cennet ve cehennemin hareketinin sonlu olduğunu, sükûnlarının ise devam edeceğini söylemiştir.¹¹⁶⁶

Hillî ikisinin ebedi olduğunu temellendirmede ihtilaf bulunduğunu, Mutezile'nin aklî, Eş'arîlerin ise naklî olarak temellendirdiğini söylemiştir.¹¹⁶⁷ Ancak Hillî bu konuda pek haklı gözükmemektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr cennet ve cehennemin ebediliğinin aklî ve naklî delillerle ispat edildiğini söylemiştir. Hatta Kâdî'nin sözlerinden bu konuda naklî delillerin öncelikli olduğu sonucunu çıkarmak da mümkündür.¹¹⁶⁸ Bununla beraber tartışma bir adım daha ileriye taşınarak cennet ve cehennemin ebedi olduğu kabul edildiği halde sevap ve ikâbın yani mükâfat ve cezanın da ebedi olduğu söylenip söylenemeyeceğine getirilmiştir. Çünkü âlimler arasında cehennemin ebedi olduğunu kabul ettiği halde azabın ebedi olmadığını söyleyenler olmuştur. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Allâf'a cennet ve cehennemin ve onların sakinlerinin varlıkları devam ettiği halde sükûn halinde oldukları için sevap ve ikâbdan söz etmek mümkün değildir.¹¹⁶⁹ İbn Arâbî'ye göre ise ikâbı hak edenler belirli bir süre azap gördükten sonra ateşle hem hal olup artık acı duymaz hatta ateşten lezzet almaya başlarlar.¹¹⁷⁰

Tûsî sevap ve ikâbın da ebedi olduğuna dair birkaç gerekçe ileri sürmüştür. İlk olarak sevabın devamlılığı taate, ikâbın devamlılığı da masiyete bağlıdır. Kişiyi taate yönlendirmek ve masiyetten sakındırmak lütuftur. Daha önce geçtiği üzere lütuf vacip

¹¹⁶⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 436; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1186; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 160b; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 192a.

¹¹⁶⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 2: 167.

¹¹⁶⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 436, 437.

¹¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 574.

¹¹⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 2: 222; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2006): 19.

¹¹⁷⁰ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: TÜYEK, 2017), 87-89. Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", 21.

olduğuna göre taate yönlendirme ve masiyetten sakındırma sürekli olacaktır. Onların sürekliliği de sevap ve ikâbın sürekliliğini gerektirir.¹¹⁷¹ Fakat bize göre burada gözden kaçan bir husus var. O da mükâfat ve cezanın uygulama yeri olan cennet ve cehennemde taat ve masiyetin var olmadığıdır. Zira taat vacip ve mendup fiil yapmak ve kabih fiilden kaınmakken, masiyet ise bunun tersidir. Ancak vacip, mendup, kabih vb. fiiller dünyaya müteallik fiillerdir. Ahiret için bunlardan söz edemeyiz. Bunlar dünyadayken kişinin ahirette mükâfatı hak etmek için yaptığı ve yine ahirette kendisine cezaya müstehak kılacak fiillerdir. Bu nedenle taat ve masiyetin devamının sevap ve ikâbın devamını sağladığını söylemek makul değildir.

Sevabın ve ikâbın sürekliliğine dair Tûsî'nin ne sürdüğü ikinci gerekçe sevabın ve ikâbın illetiyle metih ve zemmin illetinin aynı olmasıdır. Metih ve zemm zamanla mukayyet değildir. Yani kişi belirli bir dönem methedilecek veya zemmedilecek daha sonra edilmeyecek şeklinde bir durum söz konusu değildir; ikisi de daimidir. Bu durumda illetleri aynı olduğuna göre sevap ve ikâb için de zaman tahdidi yoktur; bunlar da daimidir. İletleri aynı olan iki malulden birinin daimi olması diğerinin de daimi olmasını gerektirir.¹¹⁷²

nc gerekçe de sevap ve ikâbın kesilmesinin doğuracağı sonuçla ilgilidir. Sevap sona erdiği veya kesildiği takdirde sahibi acı duyacak, ikâb sona erdiği veya kesildiği takdirde de sahibi mutlu olacaktır. Sevap menfaat, ikâb da zarar olduğuna göre bu durumda sevabın sahibinde menfaatin zıddı olan zarar, ikâbın sahibinde de zararın zıddı olan menfaat hâsıl olacaktır. Buna göre sevabın ikâbın sahiplerinde şüpheler meydana gelecektir. Hâlbuki sevap ve ikâb şüphelerden arınmıştır. şüphelerden arınmamış olsalardı ivazdan daha düşük bir derecede olurlardı. Dolayısıyla ikisini de kesintiye uğraması caiz değildir ve ikisi de ebedidir.¹¹⁷³

Sevap ve ikâbın devamlılığı bize göre hem aklî hem de naklî olarak temellendirilen bir meseledir. Cennet ve cehennem ebedi olduğuna dair sayısız ayet-i kerime ve hadisi-i şerif vardır. Onları tekrar etmeye gerek görmüyoruz. Cennet ve cehennem ebediliğinin doğal bir sonucu olarak sevap ve ikâb da ebedidir. Aksi halde cennet ve cehennem anlamını yitirecektir. Var oluş amaçları mükâfat ve ceza olan iki mekânın bunlardan hâli olduğu takdirde gereksiz bir yere dönüşeceği, cennet ve

¹¹⁷¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencni tahkiki), 437; İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1187.

¹¹⁷² İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1187.

¹¹⁷³ İsfehâni, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1187, 1188.

cehennem sakinlerinin de eylemden hâli olacakları ortadadır. Çünkü oraların sakinleri artık dünyadaki gibi vacip, mendup vb. filleri yapmamaktadırlar. Mükâfatları da sona erdiği için herhangi bir eylemde bulunmadan varlıklarını devam ettirmeleri gerekmektedir. Bu da mümkün değildir.

Sevabın kesilmesinin sevabı hak edenleri şüpheye düşüreceğine dair gerekçeye itiraz gelmiştir. İtiraza göre cennette farklı mertebeler vardır. İnsanların farklı mertebelere sahip olmaları aşağı mertebede olanlar daha büyük mükâfat alanları gördüklerinde kendi mertebeleri aşağı olduğu için üzüleceklerdir.¹¹⁷⁴ Ancak Tûsî bu itirazı makul görmemiş ve cennette hiç kimsenin mertebesinin yükselmesini istemeyeceğini söylemiştir. Çünkü insanlar orada nimetlere şükretmekle meşgul ve bununla mutludurlar.¹¹⁷⁵

Mutezile'den bir grup sevabın şarta bağlı olduğunu ileri sürmüş Tûsî de onların görüşünü benimsemiştir. Burada sevabın şarta bağlı olmasından kasıt sevabın yalnızca marifetullah ile kazanılamayacağı, peygambere iman vb. gibi diğer şartların da yerine getirilmesi gerektiğidir. Tabi şunu ifade etmek gerekir ki, burada bahsedilen Mutezili grubun kimliği, Mutezileden kimlerin bu gruba dâhil olduğu belirtilmediği için görüşün sıhhatini araştırmamız mümkün olmamıştır. Elimizde mevcut olan Mutezili âlimlerin eserlerinde de böyle bir görüşe rastlayamadık. Başka bir husus da şudur; Tûsî ve şarihler bu şartın peygamberden haberdar olmaması imkân dâhilinde olan toplumlar için de geçerli olup olmadığını açıklamamışlardır. Bu durumda bizim Tûsî'nin bu şartın istisnasız herkes için geçerli olduğunu savunduğu fikrine göre hareket etmemiz gerekir. Öncelikle Tûsî'nin görüşünü aktaracak olursak o şöyle demiştir: Sevap şarta bağlıdır. Çünkü şarta bağlı olmasaydı peygamberi tasdik etmeden sadece Allah Teâlâ'yı tanıyan bir kimse mükâfatı hak ederdi. Fakat lazım ittifakla batıldır. Önermeyi açacak olursak; peygamberi tasdik etmeden sadece Allah Teâlâ'yı tanıyan kimse marifetin yalnızca marifete sahiptir. Sevabın şarta bağlı olması mümkün olmasaydı peygamberi tasdik etmediği halde sadece marifet sebebiyle sevaba müstehak olurdu.

Sevabın şarta bağlı olması meselesi sevabın zaten konunun başından itibaren taate bağlı olduğunu ifade edegeldiğimiz için ilk bakışta bir anlam ifade etmemektedir. Sevabın birtakım inanç ve fiillere bağlı olduğu herkes tarafından biline ve ittifakla kabul edilen bir durumdur. Tûsî'nin konuya dair açıklamaları da malumun ilamından başka bir şey değilmiş gibi durmaktadır. Şarihler arasında sadece Bâbertî küçük bir açıklamayla

¹¹⁷⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 438.

¹¹⁷⁵ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1188.

kastedilenin ne olduğunu anlatmıştır. Sevabın şarta bağlı olmasıyla söylenmek istenen onun kalbî fiile mi yoksa aynı zamanda onun dışındaki şeylere de mi bağlı olduğudur. Bâbertî'nin sevabın kalbî fiile bağlı olmayla kastettiği sevabın imana, diğer şeylerle kastettiği de imanla birlikte amele de bağlı olmasıdır.¹¹⁷⁶ Yukarıda şarihlerin peygamberi tasdikle kastettikleri de peygamberin bildirdikleri yani ameldir. Bu durumda Tûsî ahirette mükâfat elde edebilmenin şartının imanla birlikte amellere de bağlı olduğunu söylemektedir.

Tahrânî *Tavdih*'te bunun Mürcie'ye cevap olduğunu söylemiştir. Ona göre Mürcie ahirette sevabı hak etmenin sadece Allah Teâlâ'yı tanımaya, ona boyun eğmeye ve ona muhabbet duymaya bağlı olduğunu iddia etmektedir. Bunu da Hz. Peygamber'in bisetin ilk zamanlarında bununla iktifa ettiğini söyleyerek temellendirmektedirler. Onlar şöyle demektedirler: Lâ ilâhe illallah deyin ve kurtulun; kim bu hal üzere ölürse cennete girer. Tahrânî onların bu sözleri sebebiyle zemmedildikten sonra bu düşüncelerine peygamberin ve onun getirdiklerinin tasdikini de eklemiştir.¹¹⁷⁷ Tûsî de bu ekole cevap olarak sevabın sadece marifetullaha ve muhabbetullaha değil diğer unsurlara da bağlı olduğunu söylemiştir.

Burada önemli bir husus ortaya çıkmaktadır: Mürcie ile kastedilen kimlerdir? Nitekim İslam tarihinde Mürcie isimlendirmesi ekoller tarafından bir başka karşıt gruptan bir kişiyi, bir ekolü veya ekolleri tahkir etmek için kullanılmış bir isimlendirmedir. Ekollerin iman tanımlaması bu konuda önemli rol oynamaktadır. İmanı tasdikten ibaret sayanlar çoğunlukla Mürcie yakıştırmasıyla karşı karşıya kalmıştır. Şehristânî Ebû Hanîfe'ye dahi Mürcie yakıştırması yapıldığını, onun aslında Ehl-i Sünnet Mürciesi olduğunu söylemiştir. Makâlât yazarlarının onu iman tanımlı dolayısıyla Mürcie'den saydıklarını söylemiştir.¹¹⁷⁸

Şarihlere göre Tûsî'nin burada cevap verdiği grup Şehristânî'nin halis Mürcie olarak nitelediği firkanın sadece bir grubudur. Bu grup imanı marifetullah ve muhabbetullah olarak tanımlayan Yûnusiyye grubudur. Halis Mürcie'nin içindeki diğer gruplar imanı Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e inanmak ve onun getirdiklerini tasdik etmek olarak tanımlamıştır. Buna göre Mürcie, Yûnusiyye hariç, Tûsî'nin sevap için şart koştuğu peygamberi tasdik etme koşulunu karşılamaktadır. Fakat biz Tûsî'nin bu şartı

¹¹⁷⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 160a.

¹¹⁷⁷ Tahrânî, *Tavdihu'l-Murâd*, 2: 820.

¹¹⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 180.

kitabında zikretmesinin küçük bir grubun görüşlerini reddetmek için zikrettiğini düşünmüyoruz. Şerhlerden çıkan sonuç Tûsî'nin bu şartı amelleri imana dâhil etmeyen herkes için ortaya koyduğudur. İmâmiyye akidesinde ameller imana dâhildir. Mesela İmâmiyye'nin önde gelenlerinden İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin iman tanımı şöyledir: “İman, lisanın ikrarı, kalbin inancı ve uzuvların da amelleridir. İman ancak bu şekilde olur.”¹¹⁷⁹ Yine İmâmiyye mensubu ilim adamlarından Ebu's-Salâh risalesinde şöyle demiştir: “Şeriatın tamamını yapmayı ve terk etmeyi bilmek gereklidir. Çünkü bunların tamamı imana dâhildir.”¹¹⁸⁰ Mutezile'ye göre de iman amelden bir cüzdür.¹¹⁸¹ Kâdî bunu açıkça ifade etmese de büyük günah işleyenin mümin olarak söyleyerek dolaylı yoldan söylemiştir.¹¹⁸²

Ancak ileride de geleceği üzere Tûsî *Tecrîd*'de imanı tanımlarken, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe uygun şekilde, onun kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olduğunu söylemiş, ameli dâhil etmemiş, onu bilgi olarak da görmemiştir.¹¹⁸³ Böylece hem Şia'ya hem de Mutezile'ye muhalefet etmiştir. *Fusûl*'de de imanın Hz. Peygamber'in getirdiklerini tasdikten ibaret olduğunu, bu tanımın Mutezile'nin tanımına göre sadece ıstılah değil dil açısından da daha doğru olduğunu söylemiştir.¹¹⁸⁴ Bütün bunların neticesinde ortaya çıkan şey şudur ki Tûsî imanı hem Şia'dan hem de Mutezile'den farklı olarak Ehl-i Sünnet geleneğine uygun şekilde tanımlamıştır. Onun “sevabın şarta bağlı olması” sözünü ardından söylediği “sadece Allah Teâlâ'yı bilmek sevap kazandırmaz” sözü açıklamaktadır. Yani Tûsî imanın bilgi olmadığını söylemiş ve Mutezile'nin “iman bilgidir” görüşüne karşı çıkmıştır. Tûsî'ye göre iman kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.

Sevabın sıfatlarından sonuncusu aslında sadece Hillî tarafından *Keşfü'l-murâd*'de zikredilen, *Tecrîd*'in bazı nüshalarında yer alan¹¹⁸⁵ bazılarında ve *Keşfü'l-murâd* dışındaki şerhlerde ise yer almayan bir sıfattır. Hillî'nin Tûsî'den bir cümle olarak aktardığı bu sıfat, “Ant olsun, sana ve senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan

¹¹⁷⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, “Vasfu dîni'l-İmâmiyye”, *Akidetü's-Şia*, thk: Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Kum: Dâru't-tefsîr, h. 1394), 66.

¹¹⁸⁰ Ebu's-Salâh Takıyyüddîn b. Necmiddîn b. Ubeydillâh el-Halebî, “el-Burhân alâ subûti'l-imân”, *Akidetü's-Şia*, thk: Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Kum: Dâru't-tefsîr, h. 1394), 286.

¹¹⁸¹ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1967), 32.

¹¹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 620.

¹¹⁸³ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 159.

¹¹⁸⁴ el-Fâzıl Mikdâd, *el-Envâru'l-celâliyye fî şerhi fusûli'n-Nasîriyye*, 188.

¹¹⁸⁵ Ebû Cafer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, thk: Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Tahran: Mektebetü'l-ilâmi'l-İslâmî, h. 1407), 303.

olursun.”¹¹⁸⁶ ve “...Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.”¹¹⁸⁷ ayet-i kerimelerine binaen temellendirilen mükâfatın boşa gitmesinin imkânıdır.

Hillî bu hususta Mutezile arasındaki ihtilafı zikretmiş, diğer ekollerin görüşlerine yer vermemiştir. Çünkü diğer ekollerin hemen hepsi mükâfatın ahirette olduğunu kabul etmiştir. Tahrânî Eş’arîlerin bu bahisten muaf olduğunu, çünkü onların Allah Teâlâ’ya hiçbir şeyle zorunlu tutmadıklarını söylemiştir. Onlara Allah Teâlâ dilediği zaman verir.¹¹⁸⁸ Mutezile sevabın ne zaman hak edildiği konusunda dörde ayrılmıştır. Bazıları sevabın ve ikâbın taat ve masiyet fiilleri ortaya çıkar çıkmaz hak edildiğini söylemiştir. Böylece onlar tövbe ve irtidatı iptal etmiş olmaktadır. Bazıları ahirette hak edildiğini söylemiştir. Bazıları ölüm gelir gelmez hak edildiğini söylemiştir. Son grup ise taat ve masiyet fiilleri ortaya çıktıktan sonra hak edildiğini fakat tövbe ve irtidat imkânının da devam ettiğini söylemiştir. Bunlara göre şayet Allah Teâlâ’nın bilgisinde kişinin kulluğunu ölene kadar veya ahirete kadar devam ettireceği varsa sevabı taat anında hak eder. İkâbda da durum aynıdır. Eğer Allah Teâlâ’nın bilgisinde kişinin ölmeden önce amellerinin boşa gideceği veya masiyetinden tövbe edeceği bilgisi varsa o zaman sevabı veya ikâbı hak etmez.¹¹⁸⁹ Son grubun görüşü aynı zamanda Tûsî’nin ve cumhur İmâmiyye’nin de görüşüdür.¹¹⁹⁰

Tûsî’ye göre ihbatla (amellerin boşa gitmesi) kastedilen ya amelin kendi aslından dolayı batıl olması ya sevabın sabit olduktan düşmesi ya da küfrün sevabı iptal etmesidir. İlk ikisi batıldır. Çünkü amellerin boşa gitmesi şirk ve irtidatla ilişkilendirilmiştir. Şirk ve irtidat amelden sonra olduğuna göre birinci görüş olan amelin aslı sebebiyle boşa gitmesi ve buna bağlı olarak ikinci görüş olan sevabın sabit olduktan sonra düşmesi batıldır. Geriye üçüncü şık kalır. Ameller şirk ve irtidat sebebiyle batıl olur.¹¹⁹¹

Sevap ve ikâbın sıfatlarından sonra Tûsî ihbat konusuna geçmiştir. Tûsî’ye göre ihbat batıldır. Çünkü zulüm olur. Allah Teâlâ’nın zulümle nitelenmesi ise zulüm kabih olduğu için imkânsızdır.¹¹⁹²

¹¹⁸⁶ Zümer, 39/65.

¹¹⁸⁷ Bakara, 2/217.

¹¹⁸⁸ Tahrânî, *Tavdîhu’l-Murâd*, 2: 821.

¹¹⁸⁹ Hillî, *Keşfü’l-murâd* (Zencânî tahkiki), 438.

¹¹⁹⁰ Tahrânî, *Tavdîhu’l-Murâd*, 2: 822.

¹¹⁹¹ Hillî, *Keşfü’l-murâd* (Zencânî tahkiki), 438.

¹¹⁹² Tûsî, *Tecrîdü’l-itikâd*, 155; Hillî, *Keşfü’l-murâd* (Zencânî tahkiki), 439; İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1191; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 160a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu’l-cedîd*, 193b.

Tûsî'nin böyle bir görüşe sahip olduğunu ifade etmesi dikkatimizi önemli bir hususa çevirmememize neden olmaktadır: *Tecrîd*'in bazı nüsha ve tahkiklerinde yer almasa da ve şerhler arasında sadece *Keşfü'l-murâd*'da yer alsa da Tûsî bir cümle öncesinde ihbatın varlığından bahsetmiştir. Bu açık bir çelişkidir.

Hillî'nin yukarıdaki açıklamalarında Tûsî ihbatı (amellerin boşa gitmesini) kabul etmekte ve Allah Teâlâ'nın bilgisinde amellerin boşa gideceğinin var olmasının imkânından bahsetmektedir. Fakat burada bir problem var. Çünkü Hillî şerhinde Tûsî'nin ihbatı kabul ettiğini söyledikten hemen sonraki "İhbat" başlığı altında, bizim de bir önceki paragrafta açıkladığımız üzere, ihbatı kabul eden Mutezile'ye karşı Tûsî'nin ihbatı iptal eden deliller öne sürdüğünü söylemiş ve bu delilleri açıklamıştır. Bu açık bir çelişkidir. *Keşfü'l-murâd*'da art arda gelen iki parafda Tûsî'ye birbirine zıt iki görüş atfedilmektedir. Ancak ilginç şekilde bu duruma dair Hillî tek bir kelime dahi zikretmemiştir. *Keşfü'l-murâd*'ın muhaşşisi Tahrânî de bu hususla ilgili hiçbir şey söylememiştir. Hâlbuki o her iki paragrafın da haşiyesini yapmıştır. Bu durumda bazı *Tecrîd* nüshalarında ve *Keşfü'l-murâd*'da yer alan bu çelişki nasıl izah edilmelidir?

Öncelikle belirtmek gerekir ki Hillî dışındaki şarihler Tûsî'nin ihbatı kabul ettiğine dair cümlesini şerhlerine almadıkları gibi herhangi bir şekilde duruma işaret etmemişlerdir. Bu ilginç bir haldir. Bu cümlenin diğer şerhlerde bulunmamasının bizce üç sebebi olabilir: Birincisi şarihler cümlenin geçtiği nüshaları görmedikleri haberleri olamamıştır. İkincisi gördükleri halde Tûsî'nin diğer eserlerindeki aynı konuya dair görüşüne muhalif olduğu için almamışlardır. Üçüncüsü cümle bir sonraki cümleyle çelişik olduğu için sonradan ilave olduğunu düşünerek almamışlardır. Bu üç ihtimali teker teker inceleyelim. Birinci ihtimal, *Tecrîd*'in nüshalarını görmemiş olsalar bile Hillî'nin şerhini gördükleri muhakkak olduğu ve bu nedenle cümleden haberlerinin olmaması mümkün olmadığı için batıldır. İkinci ihtimalin doğru olması mümkündür. Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî, *Tecrîd* dışında ihbat konusuna değindiği tek eseri olan *Fusûl*'de de ihbatın batıl olduğunu söylemiştir.¹¹⁹³ Dolayısıyla şarihler Tûsî'nin görüşü olmadığı ve hem *Tecrîd* hem de *Fusûl*'le çelişki arz ettiği için cümleyi almamışlardır. Böylece üçüncü ihtimalin de mümkün olduğu ortaya çıkmıştır.

¹¹⁹³ Ni'me, *Edilletü'l-celiyye fi şerhi'l-Fusûli'n-nâsiriyye*, 225.

İhbat meselesinde Tûsî ihbatın olmadığını söyledikten sonra ihbatı kabul eden Mutezile'nin¹¹⁹⁴ görüşlerini eleştirmiş, bilhassa bu meselede öne çıkan Cubbâiler'in görüşlerine cevap vermiş ve reddetmiştir. İhbatın manası tam olarak şöyledir: Mükellef, sonradan meydana gelen masiyetle daha önce hak ettiği sevabı kaybeder. Ya da sonradan meydana gelen taatle önceden hak edilen ikâb düşer. Ebû Ali Cubbâî'ye göre önce olan sonra olanı ortadan kaldırır. Sonra olan olduğu gibi kalır. Yani taat önce masiyet sonraysa masiyet taati yok eder ve geriye masiyet kalır. Masiyet önce olursa da durum tam tersi olur.¹¹⁹⁵ Ebû Haşim Cubbâî'ye göre ise fazla olan az olanı yok eder. Yani taat fazlaysa masiyeti yok eder ve mükellef sevabı hak eder. Masiyet fazlaysa taati yok eder ve mükellef ikâbı hak eder. Eşit oldukları takdirde durum Allah Teâlâ'nın takdirindedir.¹¹⁹⁶

Tûsî'nin sonradan olanın önce olanı yok etmesinin zulüm olacağını söylediğini yukarıda açıklamıştık. Bu, Ebû Ali'ye cevabıdır. Ayrıca Allah Teâlâ “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun karşılığını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca şer işlerse onun karşılığını görecektir.”¹¹⁹⁷ buyurmuştur. Ayet-i kerimeye göre mükellefin daha önce yaptığı amellerin karşılığını görmeden hepsinin yok olması mümkün değildir.¹¹⁹⁸ Yine önce olanın sonra olanı yok etme ihtimali aksinden daha az değildir.¹¹⁹⁹

Ebû Hâşim'in teorisi de Tûsî'nin eleştirilerinden nasibini almıştır. Ebû Hâşim meseleyi biraz daha nicel olarak düşünmüştür. Şöyle bir örnek onun görüşünü daha iyi açıklayacaktır: Yirmi cüzlük ikâbı, on cüzlük de sevabı olan bir mükellefin ikisi arasında bir dengeleme yapıldığında ikâbın on cüzü sevabın on cüzünü götürür ve geriye sadece on ikâb kalır.¹²⁰⁰ Tûsî bu görüşe karşı çıkmış ve istihkakın sayılabilir nitelikte cevherler olmadığını söylemiştir. Ona göre sevap ve ikâb hakkında niceliksel bir hesaplama yapılamaz.¹²⁰¹ Ayrıca bu on cüz sevabın yirmi cüz ikâbdan hangisine denk geleceği

¹¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 512; İcî, *el-Mevâkıf*, 379. Bunun en önemli sebebi, usulleri gereği bir mükellefte, aynı zamanda cezâ ve sevâp hallerinin bulunamayacağı inancıdır. Kebire sebebiyle birçok sâlih amelin boşa gideceğini savunmaktadırlar. Mehmet Emin Günel, “Mutezile Ekolünün İhbat ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Marife*, sy. 2 (2017): 273.

¹¹⁹⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 439; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 160a; Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 824.

¹¹⁹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 439; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 160a; Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 825.

¹¹⁹⁷ Zilzâl, 99/7, 8.

¹¹⁹⁸ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1191.

¹¹⁹⁹ Râzî, *el-Muhassal*, 397.

¹²⁰⁰ Orhan Şener Koloğlu, “Cübbâiler'in Kelam Sistesi”, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 399.

¹²⁰¹ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 398.

bilinemediği, diğer on cüz yerine niye o on cüzü götürdüğünün sebebi açıklanamayacağı için bu görüşü tenkit etmiştir.¹²⁰²

Tûsî'nin ihbatı kabul etmediği ortadadır. Bununla beraber yukarıda bazılarını zikrettiğimiz pek çok muhkem ayet-i kerime ihbatın varlığını ortaya koymaktadır. Hal böyleyken ihbatı kabul etmemek Kur'ân-ı Kerim'de yer alan açık ifadeleri kabul etmemek anlamına gelecektir. *Tecrîd*'in iki tahkikinden birine ve Hillî dışındaki şarihlerle göre Tûsî ayet-i kerimeleri reddetmekle itham olunacaktır. *Tecrîd*'in diğer tahkikine, Hillî'ye ve Esterâbâdî'ye¹²⁰³ göre ise ihbatı reddetmemektedir; daha doğrusu ihbat ona göre iki çeşittir: Küfür, şirk ve irtidat sebebiyle ihbat ve büyük günahlar dâhil diğer günahlar sebebiyle ihbat. İkinci gruba göre ayet-i kerimelerle sabit olan küfür vd. ile ihbattır. Diğer ihbat türünün Kur'ân-ı Kerim'de delili yoktur. Tûsî küfür vd. ile ihbatı kabul etmiştir ki bu tür ihbatın var olduğunda ümmetin icması vardır. Diğer tür ihbatta ise ihtilaf vardır. Daha önce delillerini açıkladığımız üzere Tûsî bu küfür, şirk ve irtidat dışında kalan büyük günahlar dâhil tüm günahlarla meydana geleceği iddia edilen ihbatı kabul etmemektedir. Böylece Tûsî bu meselede Ehl-i Sünnet'in ve Şia'nın görüşü¹²⁰⁴ olan günahkâr olsa bile imanlı olarak ölen kişinin Allah Teâlâ günahlarını bağışlamadığı takdirde günahı kadar azap gördükten sonra cennete gireceği düşüncesini benimsemiştir.

3.3.5. Mürtekib-i Kebirenin İkâbının Ebediliği ve Af Meselesi

Sevap veya ikâbı hak eden mükellefin sevaptan yararlanma ve ikâbdan muazzez olma sürelerinin sınırlı olup olmadığı âlimler arasındaki bir başka ihtilafıdır. Bütün İslam âlimleri sevabın ebedi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim sevabı hak ettiği halde günahlarından ötürü bir miktar ikâbı da hak eden mükellef önce cennete sonra cehenneme değil önce cehenneme sonra cennete gider. Azabını tamamladıktan ebedi mükâfatını almak üzere cennete girer.¹²⁰⁵

İnatçılıkla küfrünü devam ettiren kâfirler hakkında da ebedi olarak azap göreceklerine ittifak vardır. Ancak hakkı bulmak için çaba sarf eden kâfir ile cahil, mukallit kâfirin durumlarında ihtilaf vardır. El-i Sünnet, Mutezile ve Şia vd. bunların iman etmeden öldükleri için ebedi cehennemde kalacaklarını söylemişlerdir. Câhız ise

¹²⁰² Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 398; Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 155; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 440.

¹²⁰³ Esterâbâdî, *Hâşiyetü's-salâ ilâhiyyati's-Şerhi'l-cedîd*, 469.

¹²⁰⁴ Ebû Sehl İsmâîl b. Alî b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî en-Nevbahtî, "el-Yâkût", *Akîdetü's-Şia*, Ed. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Kum: Dâru't-tefsîr, h. 1394), 162.

¹²⁰⁵ Râzî, *el-Muhassal*, 397.

bunların mazur olduğunu söylemiştir. Ona göre “...dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi...”¹²⁰⁶ ayet-i kerimesi buna delalet etmektedir. Ancak bu konuda Câhız’a itiraz edilmiş ve ayet-i kerimede geçen “dinde” ifadesinin dine dâhil olma şartını getirdiğini, dolayısıyla kâfirlere değil müminlere hitap ettiği söylenmiştir.¹²⁰⁷ Bu konudaki aklî delile gelince hakkı araştıran kâfir hakkı bulduğu takdirde veya araştırmaya devam ettiği takdirde problem yoktur. Araştırmasının sonucunda küfrü bulması ise mümkün değildir. Küfrü bulduğu takdirde araştırması da batıldır. Araştırmasını yarıda kesen ise cahil ve mukallit kâfirdir. Onun küfür üzere öldüğü ve ikâbı hak ettiği ortadadır.¹²⁰⁸

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere sevabın ve kâfirin ikâbının ebediliği hakkında ihtilaf yoktur. İlk paragrafın ilk cümlesinde bahsettiğimiz ihtilafa gelince bu, imanı olduğu halde büyük günah işlediği için ikâbı hak eden mükellefin azabının ebedi olup olmadığı hakkındadır. Ekoller bu konuda mürtekib-i kebirenin azabının ebedi olmadığını söyleyen Ehl-i Sünnet ve Şia, ebedi olduğunu söyleyen Mutezile ve Hâricîler olmak üzere ayrılmışlardır. Ehl-i Sünnet ve Şia’ya göre mürtekib-i kebirenin azabı -Allah Teâlâ affetmediği veya şefaate mazhar olmadığı takdirde- günahı miktarınca ve sınırlıdır. Azabı tamamlandıktan sonra en büyük taat olan imanın mükâfatını mutlak olarak alacaktır. Bu nedenle cehennemden sonra cennete nakledilir. Mutezile ve Hâricîler ise bu konuda isimlendirme dışında ittifak ederek mürtekib-i kebirenin ebedi azaba duçar olacağını iddia etmişlerdir. Haricîler tövbe etmeden ölen mürtekib-i kebireyi kâfir olarak isimlendirirken Mutezile imandan ayrılmadığı için kâfir olarak isimlendirmeyi doğru bulmamış ve fasık olarak isimlendirmiştir.

Tûsî bu hususta Ehl-i Sünnet ve Şia’nın görüşünü tercih ederek mürtekib-i kebirenin azabının biteceğini kabul etmiştir. Görüşünü de iki farklı gerekçeyle temellendirmiştir. Birincisi; mükellef iman etmiş, büyük günah işlemiş ve mümin olarak ölmüştür. İmanın sevabı “...O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapaşğlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”, “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun karşılığını görecektir.”¹²⁰⁹ vd. ayet-i kerimelere göre daimidir, kesintiye uğramaz. Ayrıca iman taat ve hayr fiillerinin en büyüğüdür. İman sahibi mükellef büyük günah işlediği ve ikâbı hak ettiğinde ya sevabın ikâbı öncelemesi gerekir ki bu batıldır. Çünkü imanın sevabının daimi olduğunu ve

¹²⁰⁶ Hac, 22/78.

¹²⁰⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 161b.

¹²⁰⁸ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 400; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1193.

¹²⁰⁹ Zilzâl, 99/7.

kesintiye uğramayacağını söylemiştik. İkâbın sonra olması sevabın kesintiye uğraması anlamına gelir. Ya da ikâb sevabı önceler ve ikâb bittikten sonra daima sevap başlar. Bu da zaten varılmak istenen sonuçtur.¹²¹⁰

Tûsî'nin ikinci delili ise şöyledir: Ömrü boyunca Allah Teâlâ'ya kulluk edip ömrünün sonunda tek bir masiyet işleyen mükellefin imanı olduğu halde ebedi cehennemde kalarak ömrü boyunca şirk koşup imansız ölen mükellef gibi ebedi azaba duçar olması kabihtir.¹²¹¹

Mutezile bu hususta Kur'ân-ı Kerim'den bazı ayet-i kerimleri fasığın ebedi azabına delil olarak getirmiştir. Bu ayet-i kerimelerden bazıları şöyledir¹²¹²: "...Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır."¹²¹³, "Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."¹²¹⁴, "Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedi kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır."¹²¹⁵ Mutezile ayet-i kerimelerde geçen "ebedi/hâlid" kelimesinin fasıklara hitap ettiğini ve dolayısıyla fasıkların ebedi olarak azap göreceklərini iddia etmiştir. Ancak Tûsî bu ayetlerin tevil edilmesi gerektiğini, buna göre bazı ayet-i kerimelerin kâfirlere tahsis olunduğunu, bazılarında da "hâlid"ın sınırlı bir süre anlamına geldiğini söylemiştir.¹²¹⁶

Fasıkların ahiretteki durumu hakkındaki tartışmayı "af" konusu takip etmektedir. Affin varlığı, hangi günahları ve kimleri kapsadığı, vukuu zamanı vb. tartışmalı meselelerdendir. Hillî'ye göre affin varlığı herkes tarafından kabul edilmiş fakat aklen mi sem'an mı var olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Mutezile bu ihtilafla ikiye ayrılmış Bağdat ekolü aklen olduğunu iddia ederken¹²¹⁷, Basra ekolü sem'an olduğunu ileri sürmüştür.¹²¹⁸ Fakat burada şöyle bir problem vardır: Mutezile azabın ebedî olduğunu ve

¹²¹⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1193; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 161b.

¹²¹¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 441, 442.

¹²¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 592; Ni'me, *Edilletü'l-celiyye*, 221.

¹²¹³ Cîn, 72/23.

¹²¹⁴ Nisâ, 4/93.

¹²¹⁵ Nisâ, 4/14.

¹²¹⁶ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 155; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 442; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1194; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 161a; Ni'me, *Edilletü'l-celiyye*, 221, 222.

¹²¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, Bağdat ekolünün affi caiz görmediğini delilleriyle ortaya koymuştur. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 542 ve devamı. Kâdî ile Hillî arasındaki bu tezatı Bağdat ekolünden bazılarının affi kabul edip bazılarının etmediği yorumuyla aşmak mümkündür.

¹²¹⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 442.

cehennemden çıkış olmadığını söylemiştir. Buna göre Mutezile için ahirette aftan bahsetmenin bir anlamı yoktur. Çünkü onlara göre mükellef dünyadan ya sevabı ya da ikâbı hak ederek ayrılır. Ömrünün sonuna kadar sevabı ve ikâbı hak edip etmediği belli değildir; tövbe etme veya etmeme ihtimali devam ettiği için dünyadayken af anlamsızdır. Ölümle birlikte sevabı ve ikâbı hak ettikten sonra da cehennemden çıkış olmadığı için af caiz değildir. Bu durumda bize göre Mutezile için aftan söz etmek imkânsızdır. Af meselesinin tarafları olarak geriye Ehl-i Sünnet ve Şia kalmaktadır. Fakat biz, gerek Mutezile'nin gerekse diğer ekollerden âlimlerin Mutezile'nin affı caiz gördüğüne beyanlarına göre hareket ederek değerlendirmeyi buna göre yapacağız.

Öncelikle belirtmek gerekir ki af üç şekilde olabilir: 1. Şefaitle, 2. küçük günahlar için tövbeyle beraber yani büyük günahlardan tövbe ettikten sonra şefaate dışında bir şeyle, 3. büyük günahlar için şefaate ve tövbe olmadan bir şeyle. Büyük günahlardan tövbe edildiği takdirde küçük günahlar için bağışlama imkânı Mutezile'nin görüşüdür. Şefaate ve tövbe olmadan hem küçük hem de büyük günahlar için bağışlama imkânı ise Ehl-i Sünnet ve Şia'nın görüşüdür.¹²¹⁹ Mutezile affın varlığını sem'an, diğer ekoller ise hem aklen hem de aklen temellendirmiştir. Hillî sem'an temellendirmenin doğru olduğunu söyleyerek Tûsî'den ayrılmıştır.¹²²⁰ Tûsî hem aklen hem de sem'an caiz olduğunu söylemiştir.¹²²¹

Tûsî'ye göre bu konuda iki adet aklî delil vardır. Birincisi; ikâb Allah Teâlâ'nın hakkıdır. Allah Teâlâ'nın hakkından feragat etmesi caizdir.¹²²² İkincisi; ikâb mükellef için zarardır. Fakat ceza vermek hakkı olan için onun terk edilmesi zarar değildir. İkâbın terk edilmesi ise hasendir.¹²²³ Tûsî'ye göre sem'î delilleri ise şunlardır: “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”¹²²⁴, “Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür.”¹²²⁵ ve “De ki: Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım!

¹²¹⁹ Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 833, 834.

¹²²⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 442.

¹²²¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1195.

¹²²² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1195.

¹²²³ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 442; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1195.

¹²²⁴ Nisâ, 4/48.

¹²²⁵ Nisâ, 4/116.

Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹²²⁶

Mürtekib-i kebirenin azabının sürekliliği ve af konuları aslında Tûsî açısından problemleri bir zeminlerdir. Çünkü onun sevap ve ikâbın hak edilmesi ve devamlılığı meselelerindeki görüşleri bu konularındaki görüşleri uyum içinde değildir. Tûsî mükellefin sevabı ve ikâbı hak etme zamanını mükellefin tövbesine ve irtidatına bağladığını daha önce açıklamıştık. Mükellefin tövbe edeceği veya irtidat edeceği Allah Teâlâ'nın bilgisinde varsa sevap ve ikâbı taat ve masiyetle birlikte, yoksa öldükten sonra hak eder. Yine Tûsî'ye göre sevap ve ikâbı hak eden mükellefin hangi ebedi olarak mükâfat aldığını ve azap gördüğünü beyan etmiştik. Özellikle ikâbın sürekliliği konusunda Tûsî mükellefin hangi günah sebebiyle ikâbı hak ettiğini ayırmamış, ikâbın sürekli olduğunu söylemiştir. Buna göre onun mürtekib-i kebirenin azabının kesileceğine ve büyük-küçük günah sahiplerinin affedilme imkânına dair görüşü sorunlu hale gelmektedir. Çünkü Tûsî ikâbın ebedi olduğunu ifade ettikten sonra mürtekib-i kebirenin azabının kesileceğini söylemiştir. Bu açık bir çelişkidir. Sevabın ve ikâbın tövbe edilmediği takdirde ölümle birlikte hak edildiğini de söylemiştir. Bu durumda hayattayken affedilmesi mümkün değildir. Çünkü henüz ikâbı hak etmemiştir yani ikâbın varlığından söz edilemez. Affin manası mahvetmek, yok etmektir.¹²²⁷ Henüz var olmayan, yok olan bir şeyin yok edilmesi imkânsızdır. O halde affin gerçekleşeceği yer ahiret olmalıdır. Ancak ikâbın sürekliliği bunu da imkânsız kılmaktadır. Netice itibarıyla bizce Tûsî açısından mürtekib-i kebirenin ikâbının kesilmesi ve ikâbı hak edenin affedilmesi konuları kabul edilmesi mümkün olmayan konulardır. Diğer görüşleriyle çelişki arz etmektedir.

3.3.6. Şefaât

Büyük günah işleyenin azabının sınırlı olması ve affedilme imkânının olması konularından sonra büyük günah işleyenlerle ilgili bir diğer mesele şefaattir. Şefaatin ne olduğu, varlığı ve varsa kimleri kapsadığı sorunları konunun omurgasını teşkil eder.

Konuya, ikinci sıradaki problem olan şefaatin varlığı ile başlamak yerinde olacaktır. Çünkü ümmetten şefaati kabul etmeyen yoktur. Onun varlığı ittifak edilen meselelerdendir. Zira Allah Teâlâ “Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla

¹²²⁶ Zümer, 39/53.

¹²²⁷ Tahrânî, *Tavdihu'l-Murâd*, 2: 833.

bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırırsın." buyurmuştur. "Makam-ı Mahmud"un şefaata makamı olduğunda ittifak vardır.¹²²⁸ Böylece ikinci problem ortadan kalkmıştır. Şefaatin ne olduğu sorusu konunun ilk tartışmasını doğurmuştur. Tartışmada herhangi bir tesiri olmadığı için şefaata kelimesine dair etimolojik bir açıklamayı gerekli görmüyoruz. Bu nedenle doğrudan istilahi tanımını veriyoruz. Ekoller, şefaati kendi görüşlerine uygun biçimde tanımlamışlardır. Mutezile onun, sevabı hak eden mümin için ödül niteliğinde zait bir ikram olduğu düşüncesindedir.¹²²⁹ Yani mükellefiyetini başarılı bir şekilde yerine getiren ve uhrevi mükâfatı hak eden mükellef şefaata başarısını perçinlemiş olmaktadır. Buna mukabil Ehl-i Sünnet ve Şia şefaati, Mutezile'nin görüşüne ek olarak¹²³⁰, Hz. Muhammed ümmetinden günahkârların ikâbının düşürülmesi olduğunu söylemiştir.¹²³¹ Nitekim ayet-i kerimede Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hitaben "...Hem kendinin, hem de mümin erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile!..."¹²³² buyrulmuştur. Ayet-i kerimede geçen "günah/zenb" kelimesi her türden günahı, "mümin erkek ve kadınlar" ifadesi de müminlerden büyük veya küçük günah sahibi bütün günahkârları kapsamaktadır. "Bağışlanmasını dile" emrinin manası ise açıktır ve şefaata anlamına gelmektedir.

Şefaatin isyankârlardan zararı düşürmek olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹²³³ Öncelikle belirtmek gerekir ki şefaata farklı mükelleflere farklı şekillerde yansıtılır. Şefaata bazıının cennetteki derecesini yükseltir, bazıının hesapsız cennete girmelerini, bazıının hesabının hızlı görülmesini, bazıının mahşer günü beklemenin sıkıntısını duymamalarını, bazıının azabının hafiflemesini, bazıının azabının düşmesini,

¹²²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 604; Râzî, *Kitabü'l-erbein*, 2: 245; Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 155; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 443; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1196; Ni'me, *Edilletü'l-celiyye*, 232.

¹²²⁹ Râzî, *Kitabü'l-erbein*, 2: 245; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 443; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1196.

¹²³⁰ Râzî, *Kitabü'l-erbein*, 2: 245.

¹²³¹ Râzî, *Kitabü'l-erbein*, 2: 245; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 443; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1196. Hillî bu görüşü "Tefadduliyye"ye nispet eder. Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 443. Tefadduliyye ikram edenler anlamına gelmektedir. "Allah Teâlâ ahirette hak etmeyen kullarına da ikram da bulunacaktır dedikleri için" bu isimle anılmışlardır. Bu isimle burada kastedilenler Ehl-i Sünnet ve Şia'dır. Tahrânî, *Tavdihu'l-Murâd*, 2: 839. Bir de yazılışı Tefadduliyye'ye çok benzeyen "Tafdiliyye" kelimesi vardır. Abdülaziz Dehlevî'nin tanımıyla Şia'nın alt kollarından biridir. Hz. Ali'nin emriyle nahvin kurallarını belirleyen Ebu'l-Esved ed-Düelî gibi, diğer sahabeye hakaret etmeden Hz. Ali'yi onlardan üstün tutanlara verilen isimdir. Abdülaziz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûkî ed-Dehlevî, *Muhtasar Tuhfe-i İsnâ Aşeriyye* (Kahire: Matbaatü's-selefiyye, h. 1373), 5. Hillî'nin bu fırkayı kastetmiş olma ihtimali bulunmakla birlikte bu, zayıf bir ihtimaldir.

¹²³² Muhammed, 47/19.

¹²³³ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1198.

bazılarının da azap gördükten sonra cehennemden çıkmasını sağlar.¹²³⁴ Bu sayılanlar rivayetlerle sabittir. Mutezile'nin şefaata tanımını yukarıda vermiştik. Onlara göre şefaata sevabı hak edenler için ziyade bir menfaat veya ikramdır. Mutezile'nin görüşünün Ehl-i Sünnet ve Şia tarafından kendi görüşlerine ek olarak kabul edildiğini de açıklamıştık. Bu durumda ek bir menfaat veya ikram olarak mükelleften zararın giderilmesi Tûsî nezdinde de doğru bir düşüncedir. Fakat şefaatin asıl amacı değildir.¹²³⁵ Şefaatin amacını Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadis-i şerif açıkça ortaya koymaktadır: “Şefaatin ümmetimden büyük günah sahipleri içindir.”¹²³⁶

Mutezile'nin şefaata tanımını Tûsî tarafından kabul edilmemiş ve eleştirilmiştir. Ona göre eğer şefaata sadece sevaba ziyade bir ikram olsaydı bizim Hz. Peygamber'e şefaataçı olmamız gerekirdi. Çünkü biz onun makamının yüksek olması için dua etmekte ve salavat getirmekteyiz. O, sevabı zaten hak etmiştir. Dua ve salavatlar onun sevabına ziyade ikramlardır. Bu durumda bizim, yaptığımız dua ve getirdiğimiz salavatlara binaen ona şefaataçı ve ondan üstün olmamız gerekirdi. Çünkü şefaata eden şefaata edilenden üstündür.¹²³⁷

Üçüncü problem olan şefaatin kimleri kapsadığı sorusunun cevabı da şefaata konusunun ihtilafli meselelerindedir. İhtilafın tarafları yine, şefaatin tövbe eden sevap ehlini kapsadığını söyleyen Mutezile ve büyük günah sahibi müminleri kapsadığını söyleyen Ehl-i Sünnet ve Şia'dır. Mutezile bazı ayet-i kerimeleri delil getirerek şefaatin büyük günah işleyenleri kapsamadığını iddia etmiştir. Bu ayet-i kerimelerden birisi “...Zalimlerin ne samimi bir dostu, ne de sözü dinlenen bir şefaataçisi vardır.”¹²³⁸ ilahi buyruğudur. Mutezile ayet-i kerimede geçen “zalimler” ifadesinin fasıklar yani büyük günah işleyenler olduğunu, dolayısıyla onlara şefaata edilmeyeceğini söylemiştir.¹²³⁹

Tûsî bu ayet-i kerimeyle istidlale cevap verirken “sözü dinlenen” ifadesi üzerinden gitmiştir. Sözü dinlenen şefaataçinin olmaması şefaataçinin olmaması anlamına gelmemektedir.¹²⁴⁰ Sözü dinlenen, sözü dinleyenden daha üstündür. Burada şefaataçinin söz söylediği zat Allah Teâlâ'dır. Fakat Allah Teâlâ'dan daha üstün bir varlık yoktur.

¹²³⁴ Tahrânî, *Tavdîhu'l-Murâd*, 2: 837.

¹²³⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 444; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1198.

¹²³⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Sünne 23; İbn Mâce, *Sünen*, Zühd 37.

¹²³⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 443; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1196, 1197; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 161a, 162b; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid*, 193a.

¹²³⁸ Mü'min, 40/18.

¹²³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 606; Râzî, *Kitabü'l-erbeîn*, 2: 249; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 162b.

¹²⁴⁰ Râzî, *Kitabü'l-erbeîn*, 2: 249; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1197.

Dolayısıyla ayet-i kerimede nefyedilen sözü dinlenen şefaattir, şefaattir değildir.¹²⁴¹ Çağrısına ve duasına icabet edilen bir şefaatinin varlığı mümkündür.¹²⁴² Ayrıca ayet-i kerimede geçen “zalimler” ifadesinin putların şefaattir olduklarını ileri süren müşrikler olması da kuvvetli ihtimallerdendir.

Tûsî, Mutezile'nin delil olarak “Rabbimiz! Sen kimi cehennem ateşine sokarsan onu rezil etmişindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.”¹²⁴³, “Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefaatin yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının.”¹²⁴⁴, “Öyle bir günden sakının ki o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaah kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”¹²⁴⁵ ve “Artık şefaattirlerin şefaati onlara fayda vermez.”¹²⁴⁶ ayet-i kerimelerini öne sürmelerine icmalen şöyle cevap vermiştir: Bu ayet-i kerimelerde bahsi geçenler kafirlerdir. Onlar elbette şefaah edilmeyecekler zümresindedir.

Mutezile'nin Kur'ân-ı Kerim'den son delili “Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de bilir. Onlar onun razı olduğu kimselerden başkasına şefaah etmezler ve hepsi onun korkusuyla titrerler.”¹²⁴⁷ ayet-i kerimesidir. Onlar meleklerin Allah Teâlâ'nın razı olmadığı kullarına şefaah etmeyeceklerini, razı olunmayan kulların da fasıklar yani büyük günah işleyenler olduğunu ileri sürmüştür. Fakat Tûsî fasıkların razı olunmayan kullar zümresinden olduğunu kabul etmemiştir. Râzî de bu ayet-i kerimelerin tamamını Mutezile'nin delili olarak zikrettikten sonra şöyle demiştir:

*Mutezile'nin delil olarak öne sürdüğü bu ayet-i kerimeler şahıslara ve zamanlara yayılmıştır. Bizim şefaati ispatlamak için öne sürdüğümüz deliller ise bazı zamanlara ve şahıslara özeldir. Çünkü biz şefaati ne umuma şamil ediyoruz ne de her zaman var olduğunu söylüyoruz. Buna göre bizim delillerimiz özel sizinkiler ise geneldir. Özel olan genel olanı önceler. Dolayısıyla tercih bizden yanadır.*¹²⁴⁸

Şefaatin hak olduğunun herkes tarafından kabul edilmesinin ardından şefaatin kimleri kapsadığı problemine tarafların verdiği cevaplar sağlam, delilleri güçlü görünmektedir. Fakat bize göre mesele şefaatin ne olduğu sorusuna verilen cevapta

¹²⁴¹ Râzî, *Kitabü'l-erbeîn*, 2: 249; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 444.

¹²⁴² Râzî, *Kitabü'l-erbeîn*, 2: 249; Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 444.

¹²⁴³ Âli İmrân, 3/192.

¹²⁴⁴ Bakara, 2/123.

¹²⁴⁵ Bakara, 2/148.

¹²⁴⁶ Müddessir, 74/48.

¹²⁴⁷ Enbiyâ, 21/28.

¹²⁴⁸ Râzî, *Kitabü'l-erbeîn*, 2: 250; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 594.

düğümlenmektedir. Şefaatin sevabı hak eden mükellefe ziyade bir menfaat veya ikram olarak tanımlanması tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü zaten sevabı hak etmiş birine, ki Mutezile'ye göre bu hakkı artık mükellefin elinden kimse alamaz fakat Eş'arîler'e göre Allah Teâlâ alabilir, sarsılmaz şekilde sağlam olan sevabını perçinlemek için şefaata etmek manasız bir iş ve hatta abesle iştigaldir. Kâdî Abdülcebbâr bunun abes olmadığını çünkü büyük günah işleyeninin amellerinin boşa gittiğini iddia etmiştir.¹²⁴⁹ Ancak amellerin boşa gitmediği ihbat başlığı altında açıklanmıştır. Daha önce şefaatin mükelleflere hangi şekillerde yansıdığını söylemiştik. Bu çeşitliliğin arasından şefaate kastedilen asıl menfaat, ateşte olanı ve ateşe girecek olanı kurtarmaktır. Zararda olanın zararını gidermektir. Bu sebeple bize göre Mutezile'nin şefaata anlayışı pasif kalmakta, şefaatin hem lügat hem ıstılah manasından uzak görünmektedir.

3.3.7. Tövbe

Tövbe, hakikatte rücu/dönme manasına gelir. Kelamcılara göre ıstılahi manada tövbe kula izafe edildiği zaman yaptığı kötü şeylerden pişman olmayı ifade eder. Allah Teâlâ'nın fiillerine izafe edildiği zaman ise nimetini ve ikramlarını kuluna yönelttiği anlamına gelir.¹²⁵⁰ İcî tövbeyi biraz daha kapsamlı olarak şöyle tanımlamıştır: Tövbe, kişinin gücü yettiği halde bir daha dönmek üzere masiyetinden masiyet olduğu için pişman olmasıdır.¹²⁵¹ İsfehânî'nin tanımı ise hem öz hem de kapsayıcı niteliktedir. Ona göre tövbe işlenen günahın şimdi pişman olmak ve gelecekte o günaha dönmek için kararlı olmaktır.¹²⁵²

Tövbenin vücubiyeti hakkında âlimler ittifak etmiştir. Kişi işlediği günahlardan ötürü pişman olup tövbe etmelidir. Tûsî bu vücubiyeti iki gerekçeyle temellendirmiştir: Birincisi; tövbe mükelleften zararı uzaklaştıran bir olgudur. Bu zarar ikâb ya da ikâb korkusudur. Zararın uzaklaştırılması vaciptir. Dolayısıyla zararı uzaklaştıran şeyin kendisi de vaciptir. İkincisi; Kabih fiilden veya vacibin ihlalinden ötürü pişmanlık duymak kesinlikle vaciptir. Tövbenin kendisi bizatihi pişmanlık olduğu için tövbe de vaciptir.¹²⁵³

¹²⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 610.

¹²⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü'l-irşâd*, thk: Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950), 401.

¹²⁵¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 380.

¹²⁵² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1199.

¹²⁵³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 162a.

Tövbenin en önemli unsuru pişmanlıktır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) hadis-i şerifte “Tövbe pişmanlıktır” buyurmuştur.¹²⁵⁴ Fakat yalnızca pişman olmak yeterli değildir. Mükellefin nelerden pişman olduğu da bir o kadar önemlidir. Mükellef vacibi ihlal ettiği ve kabih olanı yaptığı için pişman olmalıdır. Bunlardan da kabih oldukları için pişman olmalıdır. Aksi halde tövbesi sahih olmaz. Mesela sağlığına zararlı olduğu için içkiden pişman olmak sahih pişmanlık değildir. Azaptan korkarak pişmanlık duymakta da sahih olmayan pişmanlıklar arasındadır. Netice itibariyle günahlardan pişman olmak ancak yaptıkları günah olduğu için onlardan pişman olmakla geçerli olabilir.¹²⁵⁵

Tövbenin sahih olabilmesinin şartlarından biri de bir günahı yapmaya gücü yettiği halde bir daha o günaha geri dönmek üzere onu terk etmektir. Gücü yetmediği için onu terk etmek tövbenin sıhhatine engeldir. Mesela, zina yaptıktan sonra artık iktidarsız olup zina yapmaya gücü yetmeyen adamın yapamadığı için o günaha geri dönmesi tövbenin geçerliliğini ortadan kaldırır.¹²⁵⁶ Bu, aynı zamanda Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin de görüşüdür.¹²⁵⁷

Fakat bu şart Ehl-i Sünnet ve Ebû Ali el-Cubbâî tarafından kabul edilmemiştir. Cürcânî zina yaptıktan sonra iktidarsızlaştığı için tövbe eden kişinin tövbesinin icmayla sahih olduğunu söylemiştir. Ebû Ali'ye göre bir şeyden sadece kabih olduğu için pişman olmak zorunlu değildir. Zira bir kimsenin farz orucu terk ettiği halde farz namazı kılması caizdir. Dolayısıyla farz olanı sadece farz olduğu için yapmadığımız gibi kabih olanı da sadece kabih olduğu için değil emir olduğu için terk ederiz. Namazı kılıp kabihini terk etmeyi sadece emir olduğu için caizdir. Kabih olandan da sadece kabih olduğu için değil başka sebeple pişman olmak caizdir. Ayrıca gelecekte kudretinin geri gelme ihtimali vardır. Bu ihtimale rağmen tövbe eden kimsenin tövbesi sahihtir.¹²⁵⁸

Tûsî, Ebû Hâşim'in görüşü olan, tövbenin sahih olabilmesi için günahlar kabih olduğu için onlardan pişmanlık duymak gerektiği şartını kabul etmemiştir. Bununla beraber ona göre Ebû Ali'nin gerekçesi de doğru değildir. Çünkü kıyaslanan ve kendisine kıyas edilen şeyler arasında fark vardır. Kabihin terki umuma teşmil edilmiştir. Fakat vacibin yapılması böyle değildir, genelleme yoktur. Bunların arasındaki fark mayhoş

¹²⁵⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Kitabü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk: Kemal Yusuf Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, h. 1409), 5: 435.

¹²⁵⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 445; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1200; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 162b, 162a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 194b; İcî, *el-Mevâkıf*, 381; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 596.

¹²⁵⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 445.

¹²⁵⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1200; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 598.

¹²⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 598.

olduğu için nar yememeye yemin eden bir adamla mayhoş olduğu için nar yemeye yemin eden arasındaki fark gibidir. Mayhoş olduğu için nar yememeye yemin eden adamın bütün mayhoş narlardan kaçınması gerekir. Diğerinin ise bütün mayhoş narları yemesi gerekmez.¹²⁵⁹

Tûsî, kabih oldukları için kabihlerden pişmanlık duymanın gerekliliğini kabul etmemiş, tövbenin böyle olmadığı halde caiz olduğunu söylemiştir. Çünkü fiiller sebeplerle ortaya çıkar, engellerle ortadan kalkarlar. Sebep tercih edildiğinde fiil meydana gelir. Kabih fiil yapan kişi kabihlerden bazılarında pişmanlığını sağlayacak sebeplere yönelmiş olabilir. Şayet kabihlerden pişman olmayı gerektirecek sebep her kabih için farklı ise bu durumda bazılarında pişman olup bazılarında pişman olmaması mümkün olur. Fakat her kabih için sebep aynı ise bu durumda kabihlerden kabih oldukları için pişman olmak zorunu olur. Aksi halde tövbe sahih değildir.¹²⁶⁰

Tûsî bu düşüncesiyle Ehl-i Sünnet ve Mutezile'den Ebû Hâşim'in görüşlerini birleştirmiş gibi görünmektedir. Bazı fillerin bazı sebeplerden ötürü diğerlerine tercihi mümkündür. Fakat mükellefin tövbe ettiğinde fiillerinden bazılarında kabih olduğu için bazılarında ise başka sebeplerle pişman olması caiz değildir. Çünkü tövbenin sıhhati günahtan pişman olmaya, ondan yüz çevirmeye ve bir daha yapmamaya bağlıdır. Bu pişmanlığın fiilin kabihliği ya da başka bir sebeple değil emre itaatsizlik gerekçesiyle olması gerekir.

3.3.7.1. Tövbeyle İlgili Hükümler

Tövbe, tövbe edilen kabih fiilin kimin hakkını ihlal ettiğine bağlı olarak iki kısma ayrılmaktadır: Allah Teâlâ'nın haklarının ihlali ve kulların haklarının ihlali. Allah Teâlâ'nın hakları ihlal edilmişse ve bu ihlal zina yapmak, içki içmek vb. şeklinde kabih olanı yapmaksa bu durumda mükellefin bunlardan ötürü pişman olması ve bir daha yapmamaya kararlı olması gerekir. Eğer namaz kılmamak, oruç tutmamak vb. şeklinde vacip olanı ihlal etmekse bu durumda yapılan ihlale göre çeşitlilik arz eder. Şayet zekât gibi yükümlülüğü kalmayan bir vacipse muhakkak eda edilmeli. Günah zekât eda edilene kadar devam eder; kazası da yoktur. Şayet namaz ve oruç gibi kazası olan bir vacipse kaza edildiği zaman mükelleften sakıt olur ve pişmanlık ve tekrar yapmamaya kararlı

¹²⁵⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 446; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1201; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 162a.

¹²⁶⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 447; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1203.

olmak yeterlidir. Zekât gibi devamlılık arz etmeyen ve namaz gibi kazası olmayan, kalbin tasdiki gibi bir vacibin ihlali ise bu durumda sadece pişmanlık ve tekrar yapamamaya kararlılık ile sakıt olur.

Mükellef ihlali kulların haklarına karşı yapmışsa ve yaptığı ihlal zulümse hayattalarsa hakkın sahibine veya varislerine teslim edilmesi gerekir. Hakkın teslim edilmesinden sonra da özür dilenmelidir. Hakkın ödenmesi, kişinin malı gasp edildiyse malın iadesi şeklinde, uzvunu kesme veya öldürme gibi kısas gerektiren bir durumsa kısas uygulanması şeklinde gerçekleşir. Eğer hak sahibine hakkını teslim etmek mümkün olmazsa nedamet getirilmeli ve tekrar aynı günaha dönmemeye kararlı olunmalıdır. Şayet kulun hakkı namaz kılmanın yanlış olduğuna ikna etmek gibi onu doğru yoldan saptırmak şeklinde ihlal edilmişse mükellefin onu saptırdığını kendisine söylemesi, hata yaptığını ve asıl doğru yolun hangisi olduğunu beyan etmesi gerekir. Eğer bu ikisi arasında kalmamış ve başkaları tarafından da bilinen bir hal ise itirafını herkes önünde yapmalıdır.

İsfehânî tövbenin akabinde yapılan bu işlemler tövbenin cüzlerinden olmadığını söylemiştir. Ona göre ikâbın sakıt olması için tövbe yeterlidir. Mükellefin bunları yapması tövbenin tamamlanması içindir. Bunların terk edilmesi ikâbın tövbeyle sakıt olmasına mani değildir.¹²⁶¹ Bunlar başlı başına birer olgudur. Tövbeyle organik bir ilişkisi yoktur. Mükellefin başkasının hakkını teslim etmesi zorunludur. Tövbe de zorunludur. Ancak birinin sıhhati için diğer zorunlunun yapılması gerekli değildir.¹²⁶²

Tövbe edilmesi gereken günah kulun hakkıyla ilgili günahlardan gıybetse hakkında gıybet yapıldığı haberi kulun kendisine ulaştığı takdirde mükellefin ondan özür dilemesi gerekir. Çünkü hakkında yapılan gıybet sebebiyle üzülmüş, elem çekmiştir. Bu sebeple hem özür hem de pişmanlık gerekir. Eğer haber ulaşmamışsa özür dilemeye gerek yoktur. Çünkü kulu üzüntüye sevk edecek bir durum oluşmamıştır. Ancak her iki halde de pişmanlığın Allah Teâlâ'ya arz edilmesi gerekir. Çünkü O'nun koyduğu yasak ihlal edilmiştir. Ayrıca bir daha yapmamaya da kararlı olunmalıdır.

Mutezile mükellefin tövbe edeceği vakit şayet kabih fillerini tafsilatlı olarak biliyorsa her kabih fiili için ayrı ayrı tövbe etmesi gerektiğini söylemiştir. Mesela zina eden, içki içen ve namazı terk eden bir mükellef zina için ayrı, içki için ayrı, namaz için ayrı olmak üzere hepsi teker teker belirtilerek üç ayrı tövbe yapılmalıdır. Yine onlara göre

¹²⁶¹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1205.

¹²⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 598.

kabih fiillerini tafsilatıyla bilmiyor, mücmelen biliyorsa bu durumda hepsine birden bir defada tövbe etmesi gerekir. Mesela pek çok kez namazı terk eden ve hangi vakitleri terk ettiğini bilmeyen mükellef bunların hepsi için bir defa da tövbe eder. Son olarak mükellef kabih fiillerinin bazılarını tafsilatlı olarak bazılarını ise mücmelen biliyorsa tafsilatlı olarak bildiklerine tafsilatlı, mücmelen bildiklerine de mücmelen tövbe eder.

Tûsî Mutezile'nin tafsilatlı olarak tövbe etme konusundaki bu görüşünü kabul etmemiş, hepsini teker teker zikretmenin zor ve karışık olduğunu söylemiştir.¹²⁶³ Çünkü teker teker zikredilmese bile mükellefin kendisinden sadır olan bütün kabihlere pişman olması onun her kabihe ayrı ayrı pişman olması demektir.¹²⁶⁴

Tövbeyle ilgili bir başka husus mükellefin tövbe etikten sonra masiyetini hatırlatacak sözler sarf etmesinin tövbesini yenilemesini gerektirdiği iddiasıdır. İddianın sahibi Ebû Ali Cubbâî'dir.¹²⁶⁵ Ona göre mükellef masiyetlerden söz etmiştir ve masiyetlerden söz etmenin getirdiği günaha dair pişmanlığını arz etmemiştir. Dolayısıyla tövbenin yenilenmesi ve masiyetlerden bahsetmenin günahından da pişmanlık duymak gerekmektedir.¹²⁶⁶ Fakat bu Ehl-i Sünnet'e ve Tûsî'ye göre doğru değildir. Çünkü ilk olarak pişmanlık duymaksızın zikredilen günahlardan dolayı mükellefin günaha girmeme ihtimali vardır. İkinci olarak taşı attığında isabet ettirmek gibi mükellef kendisinden bir illet sadır olduğunda illete dair pişmanlığı malulüyle beraberdir. Taşı atmak illet isabet ettirmek maluldür. Atmaktan duyulan pişmanlık aynı zamanda isabet ettirmeyedir.¹²⁶⁷ Üçüncü olarak da sahabe cahiliye dönemindeki masiyetlerden bahsetmişlerdir. Ancak bahsettikten sonra ne Müslümanlıklarını yenilemişler ne de yenilemeleri emredilmiştir.¹²⁶⁸

İkâbın düşmesinde tövbenin fonksiyonu âlimler arasında tartışma meydana getiren hükümlerden biridir. İsfehânî ve Bâbertî, Tûsî'nin bu konuda tövbenin ikâbı düşürdüğü görüşünü benimsediğini ve tövbeyle ikâbın düşmesinin vacip olduğunu kabul ettiğini söylemişlerdir. Hillî ve Ali Kuşçu ise Tûsî'nin tövbenin ikâbı düşürmesinin vücubiyeti görüşünün problemliliğini söylediğini aktarmışlardır. Hillî ve Ali Kuşçu şerhlerinde Tûsî'nin "ikâbın onunla (tövbeyle) düşmesi vaciptir" sözünü iki sıra önceki cümle olan "(tövbede) tecdidin vücubiyeti de problemlidir" sözüne bağlayarak "ikâbın

¹²⁶³ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 157.

¹²⁶⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 449; İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1207.

¹²⁶⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 449.

¹²⁶⁶ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1207.

¹²⁶⁷ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1207.

¹²⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 600.

onunla düşmesinin vücubiyeti problemlidir” şeklinde okumuş ve yorumlamışlardır. Onlara göre Tûsî, tövbenin ikâbı düşürmesinin zorunlu olduğunu kabul etmemektedir. İsfehânî ve Bâbertî ise cümleyi daha önceki cümlelerden bağımsız bir şekilde okumuş ve Tûsî’nin ikâbın tövbeyle zorunlu olarak düştüğü görüşünü kabul ettiğini söylemişlerdir. Bu noktada şarihler arasında ihtilaf çıkmış ve Tûsî’ye iki zıt görüş nispet edilmiştir.

Kanaatimizce bu konuda karar vermek çok kolay değildir. Çünkü Tûsî’nin diğer eserlerinde tövbeyle ilgili görüşleri yer almamaktadır. Bu konuyla ilgili görüş beyan ettiği tek eser *Tecrîd*’dir. *Tecrîd*’in tahkiklerinde cümle önceki cümlelerden bağımsız olarak yazılmıştır. Sadece *Tecrîd*’e bakarak Tûsî’nin tövbenin ikâbı düşürmesinin zorunlu olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. İsfehânî ve Bâbertî’nin şerhlerinden de aynı sonuç çıkmaktadır.¹²⁶⁹ Fakat Şia akidesine, Hillî, Ali Kuşçu, Erdebîlî, Tahrânî ve diğer şerhlere baktığımızda Tûsî’nin ikâbın tövbeyle düşmesinin zorunlu değil tefaddül yoluyla sakıt olduğu fikrini benimsediğini görmekteyiz.¹²⁷⁰

Bihîştî bu konuda diğer şarihlerden biraz daha farklı bir açıklama yapmaktadır. Ona göre Tûsî’nin burada söylemek istediği tövbenin mutlak manada masiyetten kaynaklanan ikâbı düşürmesi vaciptir. Fakat belirli masiyetten kaynaklanan ikâbı düşürmesinin vacip olması problemlidir. Çünkü şahsa karşı işlenen bir hatadan sonra dilenen özrün kabulü zorunlu değildir. Özür dileyenin tamamen pişman olduğu bilindiği takdirde ise onun özrünü kabul etmek aklen etmemekten evladır.¹²⁷¹

Bihîştî’nin yaptığı bu açıklama aslında önceki paragraflarda bahsedilen Tûsî’ye iki zıt görüş nispet etme karışıklığını da çözmektedir. Buna göre Tûsî şartları yerine getiren her tövbenin mutlak olarak ikâbı düşürmeyi gerektirmediğini çünkü kabul edilmesinin zorunlu olmadığını söylemektedir. Bununla beraber kabul edilen bir tövbenin mutlaka ikâbı düşüreceğini çünkü aklen ikâbın düşmesi mümkün olmakla beraber naklen düşeceğine dair vaat bulunduğunu söylemiştir.

¹²⁶⁹ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1208; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 163a.

¹²⁷⁰ Tûsî, *Tecrîdü’l-itikâd*, 157; Ali Muhammed Cevâd Fazlullah, *en-Nazariyyâtü’l-keîmiyye inde’t-Tûsî* (Beyrut: Dâru’l-muhacceti’l-beydâ), 253; Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 450; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu’l-cedîd*, 195b; Erdebîlî, *Hâşiyetü alâ ilâhiyyâti’ş-Şerhi’l-cedîd*, 479; Tahrânî, *Tavdîhu’l-Murâd*, 860.

¹²⁷¹ Bihîştî, *Tefrîdü’l-itimâd*, 468.

3.3.8. Ahirete Müteallik Konular

3.3.8.1. Kabir Azabı, Mizan, Sırat, Hesap, Kitapların Dağıtılması

Varlığı mümkün olan ve Hz. Peygamber tarafından haber verilen her şeyi tasdik etmek vaciptir. Kabir azabı da bunlardan biridir. Kabir azabının varlığı hakkında bütün ekollerin ittifak ettiği konulardan biridir. Sadece Mutezile'den Dırrar b. Amr'ın kabir azabını kabul etmediği rivayet edilmiştir.¹²⁷²

Kabir azabının imkânında kapalı kalan bir husus yoktur. Çünkü onun imkânsız olduğunu gerektirecek bir gerekçe yoktur. Tûsî'ye göre kabir azabı hem aklen hem de naklen mümkündür. O, aklen imkânına hırsızın elinin kesilmesini delil getirmiştir. Hırsızın elinin kesilmesi gibi Allah Teâlâ'nın ikâbı dünyada vermesi imkânsız değildir. Nitekim Allah Teâlâ "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin."¹²⁷³ buyurmuştur. Bu teklifin devamına rağmen cezanın uygulanabileceğinin delilidir.¹²⁷⁴ Dolayısıyla henüz kıyamet kopmadan cezanın verilmesi aklen mümkündür.

Kabir azabının aklen mümkün olmasının yanı sıra hakkında pek çok sem'î delil de vardır. Allah Teâlâ "Onlar sabah-akşam o ateşe sunulurlar. Kıyametin koptuğu gün de Firavun ve ailesini azabın en şiddetlisine sokun."¹²⁷⁵ buyurmuştur. Firavun ve ailesinin sabah-akşam ateşe sunulmalarının ayet-i kerimede de geçtiği üzere kıyametten önce gerçekleştiği açıkça beyan edilmiştir. O halde ateşe sunulmanın kabirdeyken vuku bulduğunda şüphe yoktur. Yine Kur'ân-ı Kerim'de "Hataları sebebiyle boğuldular ve cehenneme sokuldular."¹²⁷⁶ buyrulmuştur. "Sokuldular" kelimesinin önünde yer alan "fe" harfî takip fe'sidir. Bu takipte süre sınırlaması yoktur. Cehenneme sokulma hadisesi boğulma olayından sonra gerçekleşmiştir. Yani cehenneme girmeden önce başka bir azaba uğradılar. Bu azap da kabir azabından başka bir şey değildir. Bir başka ayet-i kerimede de Allah Teâlâ "Her kim de benim zikrimden yüz çevirirse mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz."¹²⁷⁷ buyurmuştur. Müfessirler bu ayet-i kerimede geçen geçim darlığını kabir azabına hamletmişlerdir.

¹²⁷² Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 452.

¹²⁷³ Mâide, 5/38.

¹²⁷⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 452.

¹²⁷⁵ Mü'min, 40/46.

¹²⁷⁶ Nûh, 71/25.

¹²⁷⁷ Tâhâ, 20/124.

Kabir azabıyla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.v.) de pek çok hadis-i şerif rivayet edilmiştir. Bu hadis-i şeriflerden birinde Hz. Peygamber iki kabrin yanından geçerken “Şu iki kabirde yatanlar azap görmektedirler. Onların azabı öyle büyük bir şey sebebiyle de değildir. Birisi idrardan sakınmadığı diğeri ise nemime sebebiyle azap görmektedir.”¹²⁷⁸ buyurmuştur. Yine bir başka hadis-i şerifte “İdrardan sakının. Çünkü kabir azabının sebebi genelde idrardan sakınmamaktır.”¹²⁷⁹ buyrulmuştur. Hz. Peygamber başka bir hadis-i şerifte de “Meyyit ailesinin ağlaması sebebiyle azap çeker.”¹²⁸⁰ buyurmuştur. Hz. Peygamber kabir azabından korunmak için şöyle dua etmiştir: “Allah'ım! Cehennem azabından, kabir azabından ve Deccal'in fitnesinden sana sığınırım.”¹²⁸¹ Kabir azabı konusunda Hz. Peygamber'den rivayet edilen sayısız hadis-i şerif vardır.

Aklî ve naklî deliller, ümmetin icması ve ekollerin ittifakı kabir azabının varlığını şüphe duyulamayacak derecede kesin kılmaktadır. Gelenekte kabir azabının varlığı hiç kimse tarafından sorgulanmamıştır. Fakat günümüzde varlığı tartışmaya açılmış, kabir azabının olmadığını savunan pek çok kimse ortaya çıkmıştır. İlmî deliller kabir azabının varlığını apaçık ortaya koymuşken var olup olmadığını tartışmaya açılması bizleri bu tür faaliyetlerin arkasında başka sebepler olduğunu düşünmeye sevk etmektedir.

Mizan, sırat, kitapların dağıtılması gibi ahirete müteallik hallerin mümkün olduğunda konusunda ittifak vardır. Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber (s.a.v.) bunların varlığını haber vermişlerdir. Dolayısıyla bunları tasdik etmek zorunludur.¹²⁸² Fakat mizanın keyfiyeti hakkında ihtilaf vardır. Mutezile'den önde gelenlerden bazıları mizanı somut olarak tasavvur etmişler, onun iki kefesi olan hakiki bir tartı olduğunu söylemişlerdir.¹²⁸³ Orada bekleyen mükelleflerin sevap ve günahlarını tartmaktadır. Taat kitabı mizanın hayr kefesine, masiyet kitabı ise şer kefesine koyulur. Abbâd gibi Basra ve Bağdat Mutezilesi'nden diğerleri de mizanın hakiki olmadığını, adalet anlamına geldiğini iddia etmişlerdir.

Sıratın varlığı da ittifak konularından biridir. Onun keyfiyeti hakkında farklı rivayetler vardır. Sıratın biri cennet ehlini cennete, diğeri cehennem ehlini cehenneme

¹²⁷⁸ Buhârî, *Sahîh*, Vudû 56; Nesâî, *Sünen*, Cenâiz 116.

¹²⁷⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk: Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 232.

¹²⁸⁰ Buhârî, *Sahîh*, Cenâiz 32; Müslim, *Sahîh*, Cenâiz 9.

¹²⁸¹ Müslim, *Sahîh*, Mesâcid 25; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât 186.

¹²⁸² Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 452.

¹²⁸³ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 452; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 536.

götürecek olan iki yol olduğu söylenmiştir. Nitekim Allah Teâlâ cennetlikler için “Onları doğruya ve güzele erdirecek ve durumlarını düzeltecektir. Onları, kendilerine tanıttığı cennete koyacaktır.”¹²⁸⁴, cehennemlikler için ise “...onları cehennemin yoluna koyun.”¹²⁸⁵ buyurmuştur. Yine sıratın cehenneme giden, herkesin geçmek zorunda olduğu, kıldan ince kılıçtan keskin bir yol olduğu söylenmiştir. Cennet ehli onun üstünden korku ve üzüntü duymadan geçerler. Kâfirler ise onun üzerinden korkuları artarak ve sonlarını bilerek geçip cehenneme giderler.¹²⁸⁶

Ahirete müteallik diğer haller olan hesap ve kitapların dağıtılması da aklen mümkün ve sem’an haklarında pek çok delil olan konulardır. Bunların tamamı Allah Teâlâ tarafından bilinen ve O’nun kadir olduğu vakıalardır. Nakil bunların varlığına delildir. Dolayısıyla bunların tamamını tasdik etmek bütün mükellefler üzerine vaciptir. Çünkü mümkünata dair haber-i sadık bilgi ifade eder.¹²⁸⁷

2.3.8.2. Cennet ve Cehennem Hali Hazırda Yaratılmış mıdır?

Cennet ve cehennemin hali hazırda mevcut olup olmadığına dair tartışmalar ekoller arasında ve ekollerin kendi içlerinde cereyan etmiştir. Mutezile’den Ebû Ali Cubbâî gibi bazıları, Ehl-i Sünnet ve pek çok kelamcı şu an mevcut olduğunu, yine Mutezile’den Abbâd es-Saymerî¹²⁸⁸, Ebû Hâşim Cubbâî ve Kâdî Abdülcebâr¹²⁸⁹ gibi bazıları ise şu an mevcut olmadığını iddia etmişlerdir.¹²⁹⁰

Tûsî naklin, cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğuna delalet ettiğini söylemiştir.¹²⁹¹ Allah Teâlâ Âli İmrân suresinde “Rabbinizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.”¹²⁹² buyurmuştur. Başka bir ayet-i kerimede de “Kafirler için hazırlanmış ateşten sakının.”¹²⁹³ buyurmuştur. Bu ayet-i kerimeler cennet ve cehennem mümin ve kafirler için şu an hazır olduğunu göstermektedir. Yine Hz. Adem (a.s.) ve Hz. Havva yaratıldıktan sonra Allah Teâlâ’nın Hz. Adem’e hitaben “Dedik ki: Ey Adem! Sen ve

¹²⁸⁴ Muhammed, 47/5,6.

¹²⁸⁵ Sâffât, 37/23.

¹²⁸⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 453.

¹²⁸⁷ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1213; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, 164b.

¹²⁸⁸ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1214.

¹²⁸⁹ Kâdî'nin eserlerinde bu görüşün tespitini yapamadık.

¹²⁹⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 453.

¹²⁹¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-itikâd*, 158.

¹²⁹² Âli İmrân, 3/133.

¹²⁹³ Âli İmrân, 3/131.

hanımın cennette iskân olun”¹²⁹⁴ buyurması cennetin hali hazırda var olduğunun delilidir. Necm suresinde de “Me’va cenneti onun yanındadır.”¹²⁹⁵ buyrulmuştur. Surede Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Cebrâil’i (a.s.) Siretü’l-müntehâ’nın yanında gördüğü, Sidre’nin de Me’vâ cennetinin yanında olduğu yani şu an var olduğu hikâye edilmiştir. Bunlar Kur’ân-ı Kerim’deki cennet ve cehennemin hali hazırda mevcut olduğunun açık delilleridir.

Cennet ve cehennemin şu an mevcut olmadığını iddia edenler ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Abbâd mükelleflerin cennet ve cehenneme gitmeden önce onların var olmalarını aklen imkânsız görmüştür. Ebû Hâşim ise şu an var olmalarının aklen mümkün naklen ise imkânsız olduğunu iddia etmiştir.¹²⁹⁶

Ebû Hâşim cennet ve cehennemin hali hazırda mevcut olmadığına “...O’nun yüzü hariç her şey yok olacaktır...”¹²⁹⁷ ayet-i kerimesini delil olarak getirmiştir. Ayet-i kerimeye göre mümkünattan olan her şey yok olacaktır. Cennet ve cehennem de mümkünattandır. Dolayısıyla şu an mevcut iseler onlar da yok olacaktır. Fakat Allah Teâlâ “...onun (cennetin) yemişleri ve gölgeleri daimidir...”¹²⁹⁸ buyurmuştur. Bu ayet-i kerime cennetin yok olmayacağına delalet etmektedir. Yani cennet ve cehennem var olduktan sonra yok olmayacaktır. Dolayısıyla ikisi de henüz mevcut değildir.¹²⁹⁹ Ebû Hâşim “Dedik ki: Ey Adem! Sen ve hanımın cennette iskân olun” ayet-i kerimesindeki cennetin de sonsuzluk cenneti değil gökyüzündeki bir cennet olduğunu söyler.¹³⁰⁰

Tûsî, Ebû Hâşim’in delil olarak getirdiği ayet-i kerimelerin yorumlanması gerektiği kanaatini taşımaktadır.¹³⁰¹ Ayet-i kerimede bahsi geçen yemişler yenilen şeyler manasında, tefsircilerin ittifakıyla cennet meyveleridir. Onlar cennet ehlinin onları yemesiyle yok olacaklardır. Bu nedenle daimi değildirler. Bu durumda ayet-i kerimede bahsedilen daimilik mamullerin daimiliği değildir. Burada yemişlerin daimiliği onların yenilenmesindeki daimiliğe hamledilir. Çünkü bu yemişlerin yok olması ve tekrar yaratılmaları caizdir.¹³⁰²

İsfehânî Kasas suresi 88. ayet-i kerime umum ifade etmediğini, Hz. İbn Abbâs’ın tefsirinde ayet-i kerimenin yorumunu “her canlı ölecektir” şeklinde yaptığını söylemiştir.

¹²⁹⁴ Bakara, 2/35.

¹²⁹⁵ Necm, 53/15.

¹²⁹⁶ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1214.

¹²⁹⁷ Kasas, 28/88.

¹²⁹⁸ Ra’d, 13/35.

¹²⁹⁹ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1214; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelam Sistemi*, 537.

¹³⁰⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelam Sistemi*, 537.

¹³⁰¹ Tûsî, *Tecridü’l-itikâd*, 158.

¹³⁰² Hillî, *Keşfü’l-murâd* (Zencânî tahkiki), 453; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1216.

Fakat öncelikle belirtmek gerekir ki Hz. İbn Abbâs tefsirinde ayet-i kerimeyi “Allah’ın veçhi dışında her amel geriye dönecektir.” şeklinde yorumlamıştır.¹³⁰³ İkinci olarak yok oluşu sadece canlılara hasrettiğimiz zaman âlem ve içinde var olan bütün cansız varlıkların ebedi olduklarını söylemiş oluruz. Hâlbuki daha önceki bahislerde âlemin fena bulmasının mümkün olduğu İsfehânî tarafından da kabul edilmiştir. İsfehânî’nin diğer şarihlerden farklı olarak yaptığı bu yorum cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğunu ispatlamamakla beraber farklı problemlere yol açtığı için uygun düşmemiştir. Bu konuda şerhlerinde İsfehânî’den iktibaslar yapan Bâbertî ve Ali Kuşçu da muhtemelen bu yorumun uygun olmadığını düşündükleri için diğer yorumlarını almalarına rağmen bunu almamışlardır.

Ebû Hâşim görüşüne “...arzi gökler ve yer kadar olan cennet...”¹³⁰⁴ ayet-i kerimesini de delil yapmıştır. Ona göre vaat edilen cennetin sadece arzı gökler ve yer yani âlem kadardır. Cennet daha başka pek çok kısmı vardır. Buna göre cennetin bu âleme sığması mümkün değildir. Bu durumda cennet ve cehennem şu an mevcut değildir.¹³⁰⁵

Ayet-i kerimede yer alan ifade cennetin o kısmı henüz var olmadığını gösterse bile diğer kısımlarının var olmadığını söylememektedir. Nitekim Hz. Peygamber’den nakledilen “Cennetin en alt derecesi yedinci göğün üzerindedir.”¹³⁰⁶ hadis-i şerifi cennetin bazı kısımlarının hali hazırda mevcut olduğuna delildir.¹³⁰⁷

Cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğunu söylemek bize göre iki sonuç doğurur: 1. Cennet ve cehennem âlemin içindedir, 2. Cennet ve cehennem âlemin dışındadır. Âlemin dışında olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü âlem Allah Teâlâ dışındaki her şey olarak tanımlanmaktadır. Buna göre âlemin kapsamadığı hiçbir mümkün varlık yoktur. Cennet ve cehennem de mümkün varlıklar olduklarına göre âlemin dışında olmaları imkânsızdır. Âlemin içinde olduklarını söylediğimiz zaman ise âlemin yok olmasının mümkün olmadığını iddia etmiş oluruz. Çünkü ahiret âleminin de bu âleme dâhil olduğunu söylemek âlemin yok olmayacağını söylemekle aynı şeydir. Fakat daha önceki bahislerde bu âlemin yok olacağı ve ahiret âleminin yaratılacağı Tûsî ve şarihler tarafından beyan edilmişti. Netice itibariyle biz de bu hususta cennet ve

¹³⁰³ Abdullah b. Abbâs, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*, toplayan: Mecidüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1992), 416.

¹³⁰⁴ Âli İmrân, 3/133.

¹³⁰⁵ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1216; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 164a; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu’l-cedid*, 196b.

¹³⁰⁶ Hadis-i şerif farklı kelim kaynaklarında yer alsada hadis kaynaklarında bulamadık.

¹³⁰⁷ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, 2: 1216; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 164a.

cehennem hali hazırda var olmadığını, âlemin yok olduktan sonra ahiret âleminin yaratılmasıyla birlikte cennet ve cehennem yaratılacağı kanaatini taşımaktayız.

3.3.9. İman, Küfür ve Fısk

İman sözlükte tasdik anlamına gelmektedir. Fakat ümmet şeriatta ne anlama geldiği konusunda ihtilaf etmiştir. Ehl-i Sünnet kelamcıları imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu söylemiştir.¹³⁰⁸ Mutezile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiklerini tasdik etmek, taatları yerine getirmek ve masiyetlerden uzak durmak olduğunu iddia etmiştir.¹³⁰⁹ Ehl-i hadis ise kalben tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerin yerine getirilmesi olduğunu söylemiştir.¹³¹⁰ Kerrâmîler de imanın dil ile tasdikten ibaret olduğunu öne sürmüşlerdir.¹³¹¹

Tûsî imanın hem kalp tasdik hem de dil ile ikrar olduğunu söylemiştir. Sadece birisinin yeterli olmadığını iddia etmiştir. Kalp ile tasdik yeterli olmadığının delili “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler.”¹³¹² ve “...Tanıdıkları kendilerine geldiği zaman onu inkâr ettiler.”¹³¹³ ayet-i kerimeleridir. Allah Teâlâ kesin olarak bildikleri ve tanıdıkları halde inkâr ettiklerini haber vermiştir. İnkâr imanın zıddıdır. Kalbin tasdiki tek başına yeterli olsaydı nefsin kesin olarak bilmesi ve kalben tanımak iman için yeterli olurdu. Kalbin marifeti iman için yeterli olsaydı onunla birlikte küfür bulunmazdı. Çünkü iki zıddın bir arada bulunması imkânsızdır. Fakat ayet-i kerimelerde görüldüğü üzere marifet inkârla bir araya gelmiştir. Dolayısıyla kalbin marifeti iman için tek başına yeterli değildir.¹³¹⁴

Tûsî'nin kalbin tasdikine dair bu görüşü bizce problemlidir. Çünkü Tûsî'nin de beyan ettiği üzere ayet-i kerimede bahsedilen tasdik değil bilgidir. Kişinin bir şeyi bilmesi

¹³⁰⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3: 313.

¹³⁰⁹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 401; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 614; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 540. Tûsî *Telhîs*'de Allah Teâlâ'yı ve resulünü tasdik herkesin hayatı botunca hiç ibadet yapmasa bile mümin olarak üzerinde ittifak olduğunu söylemiştir. Fakat bu doğru değildir. Çünkü ibadetler ve taatlar nimet verene şükürdür. Mutezile'ye göre nimet verene şükretmek vaciptir. İbadetler ve taatlar yapılmadığı zaman vacip ihlal edilmiş ve büyük günah işlenmiş olur. Büyük günah işleyenler ise imandan çıkmaya bile mümin değillerdir. Nitekim iki sayfa sonra kendisi de Mutezile'ye göre büyük günah işleyen mümin olmadığını söylemiştir. Büyük günah işleyen tövbe etmeden öldüğü takdirde de cehennemde ebedi olarak kalır. Mutezile'nin imandan çıkmaz demesi bir şey ifade etmez. Çünkü kâfir muamelesi görmektedir.

¹³¹⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1217; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 614.

¹³¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 614.

¹³¹² Neml, 27/14.

¹³¹³ Bakara, 2/89.

¹³¹⁴ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 454; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1218.

onu tasdik veya inkâr ettiği anlamına gelmez. Tûsî bilginin iman olmadığı konusunda haklıdır. Bilgi hakkında varılan hüküm iman veya inkârdır. Sonuç olarak ayet-i kerimeler Tûsî'nin görüşünü desteklememektedirler.

İmanın sadece dil ile tasdikten ibaret olmadığına Tûsî tarafından “Bedevîler iman ettik dediler. De ki: İman etmediniz. Fakat boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir.”¹³¹⁵ ayet-i kerimesini öne sürmüştür. Ayet-i kerimede bedevilerin dilleriyle iman ettik demelerine rağmen iman etmiş olmadıkları anlatılmaktadır. Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e iman vasfını onlardan nefyetmesini emretmiştir. Dil ile ikrar etmek yeterli olsaydı Allah Teâlâ böyle bir emirde bulunmazdı.¹³¹⁶

Tûsî'nin imana dair görüşü Hanefî-Mâtürîdî ekolün iman görüşüyle paraleldir. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğunu söylemiştir.¹³¹⁷ Mâtürîdî bu sözü şöyle açıklar: İman hakikatte kalp ile tasdiktir. Fakat kalp gizli olup ondan haber almak mümkün olmadığı için Şârî dil ile ikrarı imana bir delil ve dünya ahkâmının uygulanması için bir şart kılmıştır.¹³¹⁸ Tûsî de aynı şekilde imanın kalp ve dil ile tasdik olduğunu söylemiştir. Şia'nın iman tanımı olan Allah Teâlâ'ya, adalet konularına, nübüvve ve imamete imanı ya da Mutezile'nin tanımını kabul etmemiştir.

Küfür, sözlükte gizlemek manasına gelmektedir. Hatta çiftçilere tohumu ektikleri yani toprağa gizledikleri için “kâfir” denilmiştir. Küfrün ıstılahî manası da sözlük manasına yakın olup “imanın yokluğu” demektir.¹³¹⁹ Bu mana üzerinde ittifak vardır. Tûsî'ye göre de küfür imanın yokluğudur.¹³²⁰ Fakat bu mutlak yokluk değil, kişide o an iman bulunmaması halidir. Bu yokluk kalp ve dil ile yalanlama ya da başka bir şekilde olur.¹³²¹

Fısk, iman bulunduğu halde Allah Teâlâ'ya ibadet ve kulluk etme görevlerinin yerine getirilmemesidir. Fasık, kendisinde iman bulunduğu için mümindir. Bu, Ehl-i Sünnet'in, Şia'nın ve Mürcie'nin ve Tûsî'nin görüşüdür.¹³²² Mutezile'nin fasıkın, mümin ya da kafir olmadığına, onun ikisi arasında bir durumda olduğuna dair görüşü doğru

¹³¹⁵ Hucurât, 49/14.

¹³¹⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 454; İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1218.

¹³¹⁷ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısri, *Şerhu vasiyyeti İmâm Ebî Hanîfe*, thk: Muhammed Subhî el-Âyedî (Y.y.: Dâru'l-feth, 2009), 50; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 614.

¹³¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 498; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısri, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, thk: Abdüsselâm b. Abdülhâdî (Beyrut: Dâru'l-beyrûtî, 2009), 98.

¹³¹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 165b.

¹³²⁰ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 159.

¹³²¹ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 159.

¹³²² Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 454.

değildir. Çünkü bu düşünce kendi için çelişki barındırmaktadır. Mutezile vacipleri yerine getirmeyi ve haramlardan sakınmayı imana dâhil etmektedir. Buna göre vacipleri yerine getirmeyen ve haramlardan sakınmayan fasıkın iman dairesinde olması mümkün değildir. Dolayısıyla Mutezile'ye göre fasıkın iman ve küfür arasında bir durumda değil kâfir olması gerekmektedir.¹³²³

3.3.10. İyiliği Emredip Kötülükten Nehyetmek

Sözlü ya da fiilî olarak iyiliği emredip kötülükten nehyetmek mükellefin kulluk vazifelerindedir. İyilik yapmak taatlar arasında olduğu için vaciptir. Vacibi emretmek de vaciptir. Kötülük ise haramlar arasında olduğu için ondan kaçınmak vacip olduğu gibi kaçınmaya emretmek de vaciptir.

İyiliği emredip kötülükten nehyetmenin vacip olduğunda ekoller arasında ittifak olmasına rağmen aklen mi sem'an mı vacip olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Mutezile aklen vacip olduğunu iddia ederken¹³²⁴, Ehli- Sünnet sem'an vacip olduğunu söylemiştir.¹³²⁵ Tûsî bu konuda Ehl-i Sünnetin görüşünü kabul ederek sem'an vacip olduğunu söylemiştir.¹³²⁶ Çünkü aklen vacip olması durumunda nasıl yapılacağı konusunda ihtilaf çıkardı. İkinci olarak da aklen vacip olması halinde Allah Teâlâ'ya vacip olması gerekirdi. Zira akli vaciplerin hepsi onun vücubiyetinin gerekçesini ortaya koyan için de geçerlidir. Allah Teâlâ'ya vacip olması halinde ya O'nun iyiliği emredip kötülükten nehyetmenin faili olması gerekirdi. Bu durumda iyiliğin mutlak olarak var olması, kötülüğün ise mutlak olarak yok olması gerekmektedir. Bu, vakıanın aksinedir. Hali hazırda âlemde iyilikle beraber kötülükte bulunmaktadır. Ya da Allah Teâlâ faili olmaz ve vacibi ihlal etmiş olurdu. Allah Teâlâ'nın vacibi ihlal etmesi hikmeti gereği imkânsızdır.¹³²⁷

İyiliği emredip kötülükten nehyetmenin sem'an vacip olduğunun Kur'an-ı Kerim'den delillerinin bazıları şunlardır: "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin."¹³²⁸, "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."¹³²⁹. Birinci ayet-i

¹³²³ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 165b.

¹³²⁴ İsfehânî, *Tesdidü'l-kavâid*, 2: 1221; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 165b.

¹³²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 740.

¹³²⁶ Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, 160; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 165b.

¹³²⁷ Hillî, *Keşfü'l-murâd* (Zencânî tahkiki), 454; Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, 165b.

¹³²⁸ Hucurât, 49/9.

¹³²⁹ Âli İmrân, 3/104.

kerimede Allah Teâlâ, müminler arasındaki münker olan zulmün kaldırılmasını emretmiştir. Emrin vücup içerdiği açıktır. İyiliği emredip kötülüğü nehyetmeyi emretmenin vücbiyeti bu surette sabit olduğunda diğer suretlerde de vacip olması gerekir. Çünkü icmaya göre aralarında ayırım yoktur.¹³³⁰

İyiliği emretmenin sem'an vacip olduğuna dair sünnetten de delil getirilmiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen "İyiliği emredip kötülükten nehyedin. Aksi halde Allah Teâlâ üzerinize azabını gönderir. Sonra, yardım istesenez dahi Allah size yardım etmez."¹³³¹ hadis-i şerifinde Hz. Peygamber açıkça emretmiş, yerine getirilmediği takdirde azap ile tehdit etmiştir. Bu emir ve tehdit iyiliği emredip kötülükten nehyetmenin sem'an vacip olduğunun delilidir.

İyiliği emredip kötülükten nehyetmenin sem'an vacip olduğu ispatlandıktan sonra vücbiyetinin bazı şartları olduğu beyan edilmiştir:

1. Failin emrettiği şeyin iyilik, nehyettiği şeyin de kötülük olduğunu bilmesi gerekir.
2. Failin yaptığı işin etkisinden emin olması gerekir. Yani iyiliği emrettiğine ters tepip emredilen kişinin kızgınlık veya başka bir sebeple kötülüğe yönelmemesi gerekir.
3. Mefsedetin ortadan kalkacak olması gerekir. Daha fazla kötülüğe yol açmamalıdır.
4. Gıybet ve tecessüse dönüşmemesi gerekir. Çünkü her ikisinin de haram olduğu naklen sabittir.¹³³²

¹³³⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1222.

¹³³¹ Tirmizi, *Sünen*, Fiten 9.

¹³³² İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 1222, 1223.

SONUÇ

Tecrîdü'l-itikâd, Tûsî gibi çok yönlü bir âlimin zihin dünyasını yansıtan, hacmi küçük olmasına rağmen kapsamlı konuları bünyesinde barındıran, üzerine Sünnî ve Şii dünyadan şerhler yazılan önemli bir eserdir.

Tûsî'nin Şii kimliğini göz önünde bulundurduğumuzda, *Tecrîdü'l-itikâd*'in sadece Şiiler arasında değil belki Şiilerden daha fazla Sünnîler arasında itibar görmesi, üzerine şerh ve haşiyeler yazılması, *Tecrîd* üzerine şerh ve haşiye yazımının gelenek haline gelmesi ve Osmanlı medreselerinde okutulması dikkat çekicidir. *Tecrîd*'e karşı gösterilen bu ilginin yaptığımız incelemeler neticesinde bazı sebepleri olduğu kanaatine vardık. Olası bu sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

1. *Tecrîdü'l-itikâd*'in muhtasar ancak kapsamlı bir eser olması. Eser, felsefi kelamın bütün meselelerine yer verdiği halde öz bir şekilde telif edilmiştir. Bununla birlikte ekoller arası temel ayrımların hepsine de değinmiştir.
2. Eser, polemik bir eser değildir. Yazar her meselede görüşünü belirtmiş, ciddi itirazlara cevap vermiş ve kendince meseleyi kapatmıştır.
3. Eserde mezhep taassubu yapılmamış, her meselede objektif davranmaya çalışılmış, doğru olan görüş hangi ekole ait olursa olsun tercih edilmiştir.
4. İbn Sînâ şarihi olması hasebiyle İslam felsefesi geleneğini, Fahreddin Râzî'nin eserine yazdığı şerhle de kelam geleneğini iyi bilen Tûsî *Tecrîd*'de ikisini mezcetmiş ve ahengi bozmadan ikisini de hakkıyla anlatan bir eser ortaya koymuştur.

Tecrîdü'l-itikâd altı bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm umûr-ı âimme, ikinci bölüm tabîyyât konularını içermektedir. Çalışmamızın içeriğini teşkil eden diğer dört bölümden birincisi ilahiyat bölümüdür. Tûsî bir İbn Sînâ takipçisi olması, genelde filozof olarak tanınması ve *Şerhu'l-İşârât* isimli eserinde Fahreddin Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı savunmasına rağmen *Tecrîd*'in ilahiyat kısmında filozofların görüşlerini reddetmiş, çoğu zaman bir Mutezilî bazen de bir Sünnî gibi konuşmuştur. İslam felsefecilerinin sudur nazariyesini reddetmiştir. Âlemi yaratmak Allah Teâlâ için bir zorunluluk değil aksine bir tercihtir Tûsî'ye göre. Kâdir-i mutlak olan Allah Teâlâ yaratma için bir aracı da kullanmaz.

Sıfatlar konusunda da filozoflardan ayrılan Tûsî kelamcılar gibi düşünmüş, özellikle de Mutezile kelamına meyletmiştir. Sıfatların Allah Teâlâ'nın zatından ayrı olmadığını savunmuştur. Ona göre Allah Teâlâ her şeye kadirdir. Mümkün olan her şey O'nun makdurdur. Allah Teâlâ âlimdir. Küllî olsun cüzî olsun hiçbir şey O'nun bilgisinin dışında kalmaz. O'nun iradesi bütün makdurata eşit nispettedir.

Tûsî'nin özellikle irade konusunda söyledikleri önemlidir. O, bu hususta Eş'arîlerin ve Mutezile'nin söylemlerini birleştirmiş biraz daha farklı bir görüş ortaya koymuştur. Mutezile meşayihine göre irade fiilde bulunan menfaatin bilgisidir. Bu menfaat failin o fiile yönelmesini sağlar. Eş'arîlere göre ise irade belirli bir vakitte belirli bir fiili mefaat olsun ya da olmasın yapmaktır. Mutezile'nin irade anlayışı statik bir yapı arz ederken Eş'arîlerin irade anlayışının dinamik bir yapısı vardır. Tûsî Allah Teâlâ'nın iradesi konusunda Mutezile'nin zatî sıfat anlayışıyla Eş'arîlerin dinamik irade yapısı anlayışını birleştirerek mümkün varlıkların belirli bir vakitte tahsis edilmesinin O'nun iradesi olduğunu, bu iradenin de zati bir sıfat olduğunu söylemiştir.

İlahiyyat konusunun bölümlerinden üçüncüsü olan Allah Teâlâ'nın fiilleri kısmında da Tûsî yine ilgi çekici yaklaşımlar sergilemektedir. Öncelikle hüsün-kubuh meselesinde Allah Teâlâ hikmet gereği iş yaptığını söyleyerek Mâtürîdî geleneğe meyletmiştir. Sıfatlar bahsinde çoğu zaman bir Mutezilî gibi hareket eden Tûsî fiiller bahsinde Allah Teâlâ'nın hasen olanı yapmasının vacip olduğunu söyleyen Mutezile'den ayrılmış, Allah Teâlâ'nın kabih olanı yapmasının mümkün olmadığını söyleyen fakat bunu Mutezile gibi Onun zatına değil hikmetine bağlayan Mâtürîdî'ye yaklaşmıştır. Tûsî Allah Teâlâ'nın hakîm olduğunu, vacip olanı ihlal etmeyeceğine ve kabih fiil yapmayacağını söyleyerek zorunluluğa değil hikmet ve tercihe vurgu yapmıştır.

Allah Teâlâ'nın fiilleri bölümünün bize göre en çarpıcı yeri kulların fiilleri bahsidir. Çünkü bu bahiste pek çok araştırmacının düşüncesinin aksine Tûsî'nin kulların fiillerinin kedi makdurları olduğu görüşünü kabul etmediği ortaya çıkmıştır. İlgili kısımda detaylı biçimde açıklandığı için burada özet olarak söyleyeceğimiz üzere Tûsî kulların cebr ve tefvîz arasında olduğunu söylemiş hatta bu meseleyle ilgili hususi risale yazmıştır. Bu, Ehl-i Sünnet'in söylemidir. Tûsî Allah Teâlâ'nın ulun fiilleri üzerindeki yaratıcı etkisini kabul etmekle beraber kulların ihtiyarının tesirini de yadsımamıştır. Böylece kulların fiillerinde ikili bir yaklaşımı, fiillerin hem Allah Teâlâ'nın hem de kulun makduru olduğu görüşü benimsemiştir.

Tûsî kulların fiilleriyle ilgili risalesinde “Kendimize baktığımızda aslında kudret ve iradenin sebeplerinin Allah Teâlâ’dan olduğunu görürüz. Bu ikisi var olduğunda fiil var olur, olmadığında ise fiil imkânsız olur. Fiile baktığımızda ise kulun kudreti ve iradesi hasebiyle fiilin kuldandığını görürüz demiştir. Bu sebeple ona göre cebir de yoktur tefvîz de, aksine ikisinin arasında bir durum vardır. O halde ihtiyar haktır, fiillerin Allah Teâlâ’ya isnadı da haktır. Fiili bu ikisinden biri olmadıkça ortaya çıkmaz.

Allah Teâlâ’nın fiilleri bölümünden itibaren Tûsî’de açık şekilde Mutezile kelimcilerinden Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin etkisi görülmeye başlamaktadır. Ebu’l-Hüseyin’le ilgili hususiyetle kulların fiilleri bahsinde Râzî’nin birtakım iddiaları vardır ki biz bu iddiaların ispatını ilgili bölümde yaptığımızı düşünüyoruz. Bu iddiaların neticesinde Râzî Ebu’l-Hüseyin’in Ehl-i Sünnet’in görüşünü benimsediğini fakat mezhebini terk ettiğinin anlaşılması için onlardan gibi görünmeye çalıştığını söylemiştir. Ebu’l-Hüseyin’in gizlice sürdürdüğü bu tavrı Tûsî cesaretle sergilemiş ve doğru olanı kabul etmekten çekinmemiştir.

Şia hakkında genel kanaati oluşturan imamet hariç Mutezile kelamından müteşekkil olduğu düşüncesi bize göre Tûsî’nin *Tecrîdü’l-itikâd*’i ile birlikte tekrar gözden geçirilmelidir. Onun Sünnî kelamından pek çok meselede istifade etmesi ve bunu Şia’nın görüşleri içine entegre etmesi Şii kelamının memzuc yapısının temel taşlarından birisinin de Ehl-i Sünnet olduğunu göstermektedir.

Nübüvvet konusunda kelimcileri takip eden Tûsî mucize bahsine gelindiğinde kelimcilerin mucize tanımından biraz uzaklaşmıştır. Tûsî mucizeyi adet olanın dışına çıkan ve iddiaya mutabık olan vakia olarak tanımlamıştır. Fakat Sünnî şarihlerden, özellikle de Bâbertî’den bu konuda kendisine itiraz gelmiştir. Bâbertî kelimcilerin tanımının eksik olmasına rağmen daha doğru olduğunu söylemiştir. Çünkü Tûsî’nin tanımında tekrar vardır, diğerinde ise tekrar yoktur. Bâbertî’ye göre tam tanım kelimcilerin tanımına iddianın hilafına olmamalıdır kaydının eklenmesiyle ortaya çıkacaktır.

Nübüvvet konusunun en tartışmalı bahislerinden olan kerametın imkânı bahsinde Tûsî yine Mutezile’den ayrılarak Ehl-i Sünnet’in görüşünü tercih etmiş ve keramet varlığını kabul etmiştir. Kerametın varlığıyla ilgili pek çok naklî delil ileri sürmüştür. Hz. Meryem, Belkıs’ın tahtının getirilmesi gibi olayların Kur’ân-ı Kerim’de anlatılan kıssaları keramet için açık delillerdir.

Kendisi bir Şii olan Tûsî'nin imamet konusunda söyleyeceklerini baştan tahmin etmek kolaydır. Nitekim *Tecrîdü'l-itikâd* tetkik edildiğinde onun fanatik bir Şii profili çizdiği görülecektir. Fakat bu hususta bazı problemler vardır. Öncelikle Tûsî *Tecrîd*'in hiçbir bölümünde mezhep taassubu göstermez ve ne mezhebi ne de hasımları hakkında aşırı görüşlere yer vermezken onu sadece imamet bahsinde hatta sadece ilk üç halife hakkında aşırı sözler söylemeye iten saik nedir? Tûsî diğer eserlerinin imamete dair kısımlarında ve müstakil imamet risalesinde dahi *Tecrîd*'deki gibi sert bir tutum sergilememiş hatta ilk üç halifenin imametini meşru görmenin işaretlerini vermiştir. Bu noktada Bâbertî'nin iddiası akıllara gelmektedir. Bâbertî imamet bahsinin Tûsî tarafından değil aşırı Şii olan öğrencisi Hıllî tarafından yazıldığını iddia etmiştir.

Bâbertî iddiasını hocasından yaptığı nakille ispatlamaya çalışmıştır. Hocasıyla Tûsî'nin artasında geçen diyalogda Tûsî'nin oğlunun ifadeleri net bir biçimde bölümün Tûsî tarafından yazılmadığını ortaya koyar. Ancak şöyle bir sorun vardır; Bâbertî'nin bu sözleri doğrulatacak herhangi bir şahidi veya bölümün Tûsî'ye ait olmadığına dair başka bir delili yoktur. Bu nedenle iddia zayıf kalmaktadır. Bununla beraber söylediğimiz üzere Tûsî'nin imamete dair diğer eserlerindeki tavrı bu iddianın tamamen asılsız olmadığı yönündeki kanaate destek olmaktadır. Fakat aksi ispatlanamadığı için Tûsî'nin imamete dair *Tecrîd*'deki görüşlerinin kendi görüşleri olduğunu kabul ederek çalışmamızı tamamladık.

Tecrîd'in son bölümü olan meâd Tûsî'nin Ehl-i Sünnete'e en fazla yakınlaştığı yerlerden biridir. Âlemin yok olmasının imkânı, benzer bir âlemin yaratılmasının mümkün olması, yeniden diriliş, cismânî meâd, sevap ve ikâbın hak edilişi, şefaât, tövbe, mürtekeb-i kebirenin durumu, iman vb. ahirete müteallik konuların hemen hepsinde Ehl-i Sünnet ekolünün görüşlerini benimsemiştir.

Tûsî meâdın ilk bahsi olan başka bir âlemin imkânı hususunda onun hem aklen hem de naklen mümkün olduğunu söyleyerek kadim filozoflara itirazda bulunmuştur. Başka bir âlem aklen mümkündür çünkü iki benzerin hükmü aynıdır. Var olacak olan diğer âlem imkân bakımından bu âlemlerle benzer olacaktır. Birbirine benzeyen iki şey hakkındaki hüküm aynı olacağı mümkün olan bu âleme benzeyen diğer âlemin varlığı da mümkün olacaktır. Bâbertî bu hususta Tûsî'ye ve kendi hocası İsfehânî'ye itiraz etmiştir. Çünkü iki benzer denilmesi ahiretin varlığının ön kabule konu olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Bâbertî'ye göre kıyas "Bu âlem mümkündür. Her mümkün varlık benzerinin

bulunmasına imkân tanır. O halde bu âlem de bir benzerinin olmasına imkân tanır.” şeklinde kurulmalıdır.

Meâd konuları arasında tövbe üzerinde en çok tartışılan meselelerden biridir. Tövbenin şartları, kabulünün zorunluluğu gibi meseleler ekoller arasında fikir ayrılıklarına neden olmuştur. Tûsî bu konuda Mutezile’ye, özellikle de Ebû Ali ve Ebû Hâşim’e tenkitler yöneltmiştir. Mesela Ebû Hâşim’in görüşü olan, tövbenin sahih olabilmesi için günahlar kabih olduğu için onlardan pişmanlık duymak gerektiği şartını kabul etmemiştir. Bununla beraber ona göre Ebû Ali’nin gerekçesinin de doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü kıyaslanan ve kendisine kıyas edilen şeyler arasında fark vardır. Kabihin terki umuma teşmil edilmiştir. Fakat vacibin yapılması böyle değildir, genelleme yoktur. Tûsî, kabih oldukları için kabihlerden pişmanlık duymanın gerekliliğini kabul etmemiş, tövbenin böyle olmadığı halde caiz olduğunu söylemiştir. Çünkü fiiller sebeplerle ortaya çıkar, engellerle ortadan kalkarlar. Sebep tercih edildiğinde fiil meydana gelir. Kabih fiil yapan kişi kabihlerden bazılarında pişmanlığını sağlayacak sebeplere yönelmiş olabilir. Şayet kabihlerden pişman olmayı gerektirecek sebep her kabih için farklı ise bu durumda bazılarında pişman olup bazılarında pişman olmaması mümkün olur. Fakat her kabih için sebep aynı ise bu durumda kabihlerden kabih oldukları için pişman olmak zorunu olur. Aksi halde tövbe sahih değildir.

Tûsî bu düşüncesiyle Ehl-i Sünnet ve Mutezile’den Ebû Hâşim’in görüşlerini birleştirmiş gibi görünmektedir. Bazı fillerin bazı sebeplerden ötürü diğerlerine tercihi mümkündür. Fakat mükellefin tövbe ettiğinde fiillerinden bazılarında kabih olduğu için bazılarında ise başka sebeplerle pişman olması caiz değildir. Çünkü tövbenin sıhhati günahtan pişman olmaya, ondan yüz çevirmeye ve bir daha yapmamaya bağlıdır. Bu pişmanlığın fiilin kabihliği ya da başka bir sebeple değil emre itaatsizlik gerekçesiyle olması gerekir.

İkâbın düşmesinde tövbenin fonksiyonu âlimler arasında tartışma meydana getiren tövbeyle ilgili hükümlerden biridir. İsfehânî ve Bâbertî, Tûsî’nin bu konuda tövbenin ikâbı düşürdüğü görüşünü benimsediğini ve tövbeyle ikâbın düşmesinin vacip olduğunu kabul ettiğini söylemişlerdir. Hillî ve Ali Kuşçu ise Tûsî’nin tövbenin ikâbı düşürmesinin vücubiyeti görüşünün problemliliğini söylediğini aktarmışlardır. Onlara göre Tûsî, tövbenin ikâbı düşürmesinin zorunlu olduğunu kabul etmemektedir. İsfehânî ve Bâbertî ise Tûsî’nin ikâbın tövbeyle zorunlu olarak düştüğü görüşünü kabul

ettiğini söylemişlerdir. Bu noktada şarihler arasında ihtilaf çıkmış ve Tûsî'ye iki zıt görüş nispet edilmiştir.

Kanaatimizce bu konuda karar vermek çok kolay değildir. Çünkü Tûsî'nin diğer eserlerinde tövbeyle ilgili görüşleri yer almamaktadır. Bu konuyla ilgili görüş beyan ettiği tek eser *Tecrîd*'dir. *Tecrîd*'in tahkiklerinde cümle önceki cümlelerden bağımsız olarak yazılmıştır. Sadece *Tecrîd*'e bakarak Tûsî'nin tövbenin ikâbı düşürmesinin zorunlu olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. İsfehânî ve Bâbertî'nin şerhlerinden de aynı sonuç çıkmaktadır. Fakat Şia akidesine, Hillî, Ali Kuşçu, Erdebîlî, Tahrânî ve diğer şerhlere baktığımızda Tûsî'nin ikâbın tövbeyle düşmesinin zorunlu değil tefaddül yoluyla sakıt olduğu fikrini benimsediğini görmekteyiz.

Bihîştî bu konuda diğer şarihlerden biraz daha farklı bir açıklama yapmaktadır. Ona göre Tûsî'nin burada söylemek istediği tövbenin mutlak manada masiyetten kaynaklanan ikâbı düşürmesi vaciptir. Fakat belirli masiyetten kaynaklanan ikâbı düşürmesinin vacip olması problemlidir. Çünkü şahsa karşı işlenen bir hatadan sonra dilenen özrün kabulü zorunlu değildir. Özür dileyenin tamamen pişman olduğu bilindiği takdirde ise onun özrünü kabul etmek aklen etmemekten evladır.

Bihîştî'nin yaptığı bu açıklama aslında önceki paragraflarda bahsedilen Tûsî'ye iki zıt görüş nispet etme karışıklığını da çözmektedir. Buna göre Tûsî şartları yerine getiren her tövbenin mutlak olarak ikâbı düşürmeyi gerektirmediğini çünkü kabul edilmesinin zorunlu olmadığını söylemektedir. Bununla beraber kabul edilen bir tövbenin mutlaka ikâbı düşüreceğini çünkü aklen ikâbın düşmesi mümkün olmakla beraber naklen düşeceğine dair vaat bulunduğunu söylemiştir.

Meâdla ilgili son bahislerden olan iman meselesine gelindiğinde Tûsî'nin imana dair görüşünün Hanefî-Mâtürîdî ekolün iman görüşüne paralel olduğu görülecektir. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî bu sözü şöyle açıklar: İman hakikatte kalp ile tasdiktir. Fakat kalp gizli olup ondan haber almak mümkün olmadığı için Şârî dil ile ikrarı imana bir delil ve dünya ahkâmının uygulanması için bir şart kılmıştır. Tûsî de aynı şekilde imanın kalp ve dil ile tasdik olduğunu söylemiştir. Şia'nın iman tanımı olan Allah Teâlâ'ya, adalet konularına, nübüvete ve imamete imanı ya da Mutezile'nin tanımını kabul etmemiştir.

Çalışmada pek çok önemli husus olmasına rağmen bir sonuç bölümünün hacminin el verdiği ölçüde tespitlerimizi burada aktardık. Ehl-i Sünnet-Mutezile-Şia ekseninde bir eser olan *Tecrîdü'l-itikâd*'ın ekoller arası ilişkiler üzerine bize söyledikleri çok açıktır.

Tûsî ekolleri birbirine bağlamakta mahir bir ilim adamı rolü üstlenmiştir. Hiçbir ekolün birbirinden tamamen bağımsız olmadığı ortaya çıkmıştır. Ekollerin pek çok ortak ve biraz çabayla ortak hale getirilebilecek yönleri vardır. Biz bu çalışmada bunu Sünni, Şii ve Mutezili ilim adamlarına ait eserleri inceleyerek ortaya koyduk.



KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San‘ânî, Ebû Bekr İbn Hemmâm b. Nâfi‘el-Himyeri. *el-Musannef fi’l-hadîs*. thk: Habîbü’r-Rahmân el-Azamî. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, h.1403.
- Advânî, Hâlid b. Hammâd. “Mukaddime”. *Tesdîdü’l-kavâid fi şerhi Tecrîdi’l-akâid*. Kuveyt: Dâru’z-ziyâ, 2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Fedâilü’s-sahâbe*. thk: Vasiyyullah Muhammed Abbâs. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1983.
- _____. *Müsned*. thk: Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid. Yy.: Müessesetü’r-risâle, 2001.
- _____. *Müsned*. thk: Şuayb el-Arnâvûd vd. Mısır: Müesset-ü Kurtuba, t.y.
- Aktan, Hamza. “Miras”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 143-145. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Ali Kuşçu, Alâeddin Ali b. Muhammed. *eş-Şerhu’l-cedîd ale’t-Tecrîdi’l-keâm*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Kütüphanesi, Kayıt No:135.
- _____. *eş-Şerhu’l-cedîd ale’t-Tecrîdi’l-keâm*. İngiltere: Harvard Koleji Kütüphanesi, OL22800.10.5F.
- Alper, Hülya. “İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur’ânî Perspektifle Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 28 (2005): 53-73.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Âmidî, Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî. *Ebkâru’l-efkâr fi usûli’d-dîn*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003.
- _____. *Ğâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004.
- Apak, Adem. “Sâriye b. Züneym”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 158. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2001.
- Aytekin, Arif. “İslam’da Müşrik Çocukları Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30 (2008): 121-138.

- Aytepe, Mahsum. "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkinin Mu'tezilî Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. sy. 3 (2017): 237-276.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *Şerhu't-Tecrîdi'l-akâid*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Nk 2160.
- _____. *Şerhu'l-Maksad*. Y.y.: Y.e.y., t.y.
- _____. *Şerhu vasiyyeti İmâm Ebî Hanîfe*. thk: Muhammed Subhî el-Âyedî. Y.y.: Dâru'l-feth, 2009.
- _____. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*. thk: Abdüsselâm b. Abdülhâdî. Beyrut: Dâru'l-beyrûtî, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995.
- _____. *Kitâbu usûli'd-dîn*. çev: Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bahrânî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh. *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-teklîf*. Beyrut: el-Matbaatü'l-katolikiyye, t.y.
- Bardakoğlu, Ali. "Berâet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 470-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- _____. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 384-396. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- _____. "Udhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 436-440. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk: Sehîl Zekâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk: Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- _____. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarâbâd: Meclisü dâirati'l-meârif, h. 1344.
- Bihîştî, Ebu'l-Alâ Alâaddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî. *Tefrîdü'l-itimâd fi şerhi Tegrîdi'l-itikâd*. İngiltere: British Library, EAP521/1/33. <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP521-1-33>.
- Buhârî, Alâü'd-dîn Abdü'l-Azîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sahihu'l-Buhârî*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cezîrî, Nûrân. *Kırâatün fi ilmi'l-kelâm*. Mısır: Y.e.y., 1992.

- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2007.
- _____. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev: Ömer Türker. İstanbul: TÜYEK, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Kitâbü'l-irşâd*. thk: Muhammed Yusuf Musa. Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950.
- Çağlayan, Harun. "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. sy. 1 (2014): 37-60.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 36-38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. thk: Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Dihlevî, Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Fârûkî. *Muhtasar Tuhfe-i İsnâ Aşeriyye*. Kahire: Matbaatü's-selefiyye, h. 1373.
- _____. *Şiâ'nın Rasyonel Tenkidi*. çev: Abdullah Ünalın. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mutezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi". *Marmara niversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 1 (2009): 63-82.
- Dumlu, Emrah. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin Câmîu'l-mütûn Adlı Eserinde "Meşakkat" Kavramı ve Hükümlere Etkisi". *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî Sempozyumu*. (2013): 625-636.
- Durmuş, İsmail. "Müberred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 432-434. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ, 1998.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk: Şuayb Arnavûd. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebu's-Salâh, Takıyyüddîn b. Necmiddîn b. Ubeydillâh el-Halebî. *el-Burhân alâ subûti'l-imân*. thk: Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Kum: Dâru't-tefsîr, h. 1394.
- Erdebîlî, Mevlâ Ahmed b. Muhammed *el-Hâşiyetü alâ ilâhiyyâti's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*. Yy: y.e.y., ty.

- Erkol, Ahmet. “Seyfüddîn Âmidî’ye Göre Nübüvvetin İspatı”. Yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, 1998.
- E’sem, Abdülemîr. *Feylesûf Nasîru’-d-dîn et-Tûsî –Müessisü’l-menheci’l-felsefî fî ilmi’l- kelâmi’l-İslâmî-*. Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1980.
- Esterâbâdî, Şeriatmedâr Muhammed Cafer b. Seyfeddîn. *el-Berâhinü’l-kâtia fî şerhi Tecridi’l-akâidi’s-sâtia*. Kum: Bostâne Kitap, 2002.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- _____. *Kitâbü’l-lum’a fî’r-reddi alâ ehli’z-zeyği ve’l-bid’a*. Londra: Matbaatü masîr, 1955.
- _____. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*. thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye li’t-tibâti ve’n-neşri, 1990.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İsmetü’l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’z-zeyniyye, 1986.
- _____. *Kitâbü’l-erbeîn fî usuli’-d-dîn*. Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, 1986.
- _____. *Meâlimu usûli’-d-dîn*. Kuveyt: Dâru’z-ziyâ, 2012.
- _____. *Mefâtihi’l-ğayb*, çev: Suat Yıldırım vd. Ankara: Huzur Yayınevi, 1995.
- _____. *el-Mesâili’l-hamsûn fî usûli’-d-dîn*. Kahire: Dâru’l-İmâm er-Râzî, 2017.
- _____. *el-Metâlibu’l-âliye min ilmi’l-ilâhiyye*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiye, 1999.
- _____. *el-Muhassal* (Telhîsü’l-muhassal içinde). Beyrut: Dâru’l-edvâ, 1985.
- _____. *Nihâyetü’l-ukûl fî dirâyeti’l-usûl*. Beyrut: Dâru’z-zehâin, 2015.
- Fazlullah, Ali Muhammed Cevâd. *en-Nazariyyâtü’l-ikelâmiyye inde’t-Tûsî*. Beyrut: Dâru’l-muhacceti’l-beydâ.
- Frank, Richard M. “The Structure of Created Causality According to al-Aş’arî: An Analysis of the Kitâb al-Luma”. *Studia Islamica*. No. 25 (1966): 13-75.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü’l-felâsife*. thk: Süleyman Dünya. Kahire: Dâru’l-meârif bi Mısır, 1966.
- _____. *el-İktisâd fî’l-itikâd*. çev: Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Genç, Hafzullah. “Giriş Yerine İslam Kaynaklarında Zülkarneyn Kıssası”. *Kur’ân-ı Kerîm Âyet-i Kerimelerinin Mu’ciz İfadelerine Göre Yâ Cûc*. Ed. Ferhat Koca, 13-38. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Gimaret, Daniel. “Abu’l-Hosayn al-Basrî”. *Encyclopedia Iranica* 15, fasc. 3, (1983): 322-324.

- Gölcük, Şerafettin. “Rızık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 73-74. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Gündoğdu, Mehmet. “Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akâid Risâlesi”. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1990.
- Günel, Mehmet Emin. “Mutezile Ekolünün İhbât ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Marife*, sy. 2 (2017): 271-285.
- Gürkan, Salime Leyla. “Sebt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 256-258. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk: Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Hançabay, Halil İbrahim. “Halifeliği Döneminde Hz. Osman'la Hz. Ali Dışındaki Şûra Üyeleri Arasındaki İlişkiler”. Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Harman, Ömer Faruk. “İbrâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 266-272. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Havârizmî, Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî. *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2010.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*. thk: H.S. Nybeg. Beyrut: Mektebtü dâru'l-Arabiyyi li'l-kitâb, 1993.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk: Hîsâmüddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1994.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-itikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-îlâmî, ty.
- _____. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-itikâd*. thk: Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencânî. Kum: İnteşârât-ı şekûrî, h. 1372.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-efâl*. thk: Bekrî Hayyânî. Yy.: Müessesetü'r-risâle, 1981.
- Hindî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah el-Keşmîrî. *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk: Muhammed Bedr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1967.

- İbn Abbâs, Abdullah. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*. toplayan: Mecidüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.
- İbn Batta, Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbâne an şerîati'l-fıraķı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraķıl-mezmûme*. Riyad: Dâru'r-râye, t.y.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitabü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*. thk: Kemal Yusuf Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, h. 1409.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2007.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs*. çev: C. Erdemci-H.H. Bircan. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2014.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1986.
- _____. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâru tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk: Şuayb Arnavûd. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-arab*. thk: Abdullah Ali Kebir-Muhammed Ahmed Hasebullah. Y.y.: Y.e.y., t.y.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali. *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Nasîruddîn Tûsî'nin şerhiyle birlikte). Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.
- _____. *Kitâbü'n-necât*. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- _____. *Kitâbü'ş-şifâ -İlâhiyyât-*. thk: Saîd Zâid. Kahire: Mektebetü Semmâhat, 2012.
- _____. *Kitâbü'ş-şifâ -İlâhiyyât-*. çev: E. Demirli-Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- _____. “er-Risâletü'l-arşîyye fi tevhidihî Teâlâ ve sıfâtihi”, *Mecmûu resâili'ş-Şeyhi'r-reîs*. Haydarâbâd: Meârifü'l-Osmâniyye, h. 1353.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk: Muhibbudîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1987.

- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-
Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-
kütübi'l-ilmîyye, 1987.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî.
Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmii's-sahîh. Şam: Dâru'n-nevâdir, 2008.
- İcî, Adudu'd-dîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. Beyrut: Âlemü'l-
kütüb, t.y.
- İlhan, Mehmet. "Kur'an'da Peygamberin Görev ve Özellikleri". *Celal Bayar Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü*. sy. 3 (2015): 87-118.
- İsfehânî, Ebu's-senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Metâliu'l-enzâr alâ
metni Tavâliu'l-envâr*. Kahire: Dâru'l-kütübiyye, 2008.
- _____. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2012.
- İsferâyînî, Ebû İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Akîde*. thk: Richard
M. Frank. Y.y.: Y.e.y., t.y.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam'da Felsefe Akımları*. İstanbul: Kitabevi, 1995.
- _____. *Yeni İlm-i Kelam*. İstanbul: Âsitâne, 1923.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-makâlât ve meahû
Uyünü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Kâdî el-Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-
envâr*. İstanbul: TÜYEK, 2014.
- Kâdî'l-kudât Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen İbn Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî,
Kitâbü't-tevlîd mine'l-Kitâbi'l-muğnî. çev: Osman Demir. İstanbul: Klasik
yayınları, 2015.
- _____. *el-Muğnî fi evbvâbi't-tevhîd ve'l-adl IX*. thk: Tefîk et-Tavîl-Saîd Zâyid. Mısır:
ed-Dâru'l-Mısrîyye li't-telif ve't-terceme, 1965.
- _____. *el-Muğnî fi evbvâbi't-tevhîd ve'l-adl XI*. thk: M. Ali Neccâr-Abdülhalîm en-
Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısrîyye li't-te'lif ve't-terceme, 1965.
- _____. *el-Muğnî fi evbvâbi't-tevhîd ve'l-adl XIII*. thk: Ebu'l-Alâ Afîfî. Kahire: Matbatü
dâri'l-kütübi'l-Mısrîyye, 1962.
- _____. *el-Muğnî fi evbvâbi't-tevhîd ve'l-adl XV*. thk: Mahmud Muhammed Kâsım. Y.y.:
y.e.y., t.y.
- _____. *el-Muğnî fi evbvâbi't-tevhîd ve'l-adl XVI*. nşr: Emîn el-Hûlî. Kahire: eş-Şirketü'l-
Arabiyye li't-tabâati ve'n-neşr, 1960.

- _____. *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: TÜYEEK, 2013).
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Basım: Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty.
- Koçak, Yusuf. "Abbasiler'in Kuruluş Döneminde Abbasiyyun-Talibiyun Mücadelesi". Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- _____. "Cübbâiler'in Kelam Sistesi". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: TÜYEEK, 2017.
- Köse, Saffet. "İbn Batta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 358-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kurt, Hasan. "İslam İnancına Göre Sevap Kavramı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (2006): 191-211.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. çev: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2002.
- Kurtubî, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk: Ebû Temîm Yâsir b İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Lâhicî, Abdürrezzâk b. Alî b. el-Hüseyn. *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keâm*. thk: Esed Ali Zâde. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta*. thk: Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhid*. çev: Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- _____. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mebrûk, Ali. *en-Nübüvvetü min ilmi'l-akâid ilâ felsefeti't-târih*. Beyrut: Dâru't-tenvîr li't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzi', 1993.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihâru'l-envâr el-câmiatü li düreri ehbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1983.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Dâru't-tayyibe, 2006.
- Nesâî. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. thk: Şuayn Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

- Nevbahtî, Ebû Sehl İsmâîl b. Alî b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî “el-Yâkût”. *Akîdetü’ş-Şîa*, Ed. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, 145-174. Kum: Dâru’t-tefsîr, h. 1394.
- Ni’me, Abdullah. *el-Edilletü’l-celiyye fî şerhi’l-Fusûli’n-nâsiriyye*. Beyrut: Dâru’l-fikri’l-Lübnânî, 1986.
- Öğmüş, Harun. “Râzî’nin Tefsirinde Eş’arîliğin Etkisi -Allah’ın Fiillerinin Amaca Bağlanması Çerçevesinde-”. *Bilimname*. sy. 26 (2014): 37-60.
- Öz, Mustafa ve Avni İlhan. “İmamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 201-203. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Öztürk, Resul. “Mâtürîdî’nin Kelam Sisteminde Allah’ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi”. *Ekev Akademi Dergisi*. sy. 24 (2005): 95-110.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât*. çev: A. Güneş-M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Kitâbü’l-bidaye mine’l-Kifâye fî’l-hidâye fî usûli’d-dîn*. thk: Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru’l-meârif, 1969.
- _____. *el-Kifâye fî’l-hidâye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Ayânü’l-asr ve avânü’n-nasr*. thk: Ali Ebû Zeyd vd. Şam: Dâru’l-fikr, 1998.
- Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb el-Leysî. *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Savran, Ahmet. “İmruülkays b. Hucr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 237-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mekâsidü’l-hasene*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-Arabî, 1985.
- Soysal, Mehmet Fatih. “Ali Kuşçu’nun Şerhu Tecrîdi’l-Kelâm’ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlahiyat Meselelerinin Tahlili”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Suyûrî, Cemâluddîn Mikdâd b. Abdullah. *el-Envârü’l-Celâliyye fî şerhi’l-Fusûli’n-nâsiriyye*. thk: Ali Hacı Âbâdî-Abbâs Celâlî. Y.y: Y.e.y., t.y.
- Süyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Târihu’l-hulefâ*. thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Mısır: Matbaatü’s-seâdet, 1952.

- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- _____. *el-Milel ve'n-nihal*. çev: Mustafa Öz. İstanbul: TÜYEK, 2015.
- Şemsüddîn es-Semerkindî, Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. Ankara: TÜBA, 2017.
- Şen, Mustafa. “Peygamberlerin İsmet Sifatının Kur’ân Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. sy. 10 (2018): 386-416.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*. thk: Yakub el-Caferî el-Murâğî. Tahran: Dâru'l-üsveti li't-tabâati ve'n-neşri, h. 1419.
- Şeyh Ağa Büzürk, et-Tahrânî. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*. Beyrut: Dâru'l-edvâ, ty.
- Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. “Vasfu dîni'l-İmâmiyye”. *Akîdetü's-Şîa*. Ed. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, 65-80. Kum: Dâru't-tefsîr, h. 1394.
- _____. *el-İtikâdât*. thk: İsam Abdüsseyd. Kum: el-Mutemiru'l-âlimî li elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1995.
- Şinkîti, Muhammed el-Hızır b. Seyyid Abdillâh b. Ahmed el-Cekenî. *Kevserü'l-meâni'd-derârî fî keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995.
- Şirinov, Agil. “Nâsirüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mucemu'l-kebîr*. thk: Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tarihü't-Taberî*. thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Yy.: Dâru'l-meârif bi Mısır, ty.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011.
- Tahrânî, es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî. *Tavdîhu'l-Murâd Talîkatu alâ şerhi Tecrîdi'l-itikâd*. Tahran: Mektebetü mü'min Kureyş, ty.
- Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzuâtî'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

- TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*, erişim tarihi: 06.01.2020, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts.
- Tehânevî, Muhammed Alâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk: Beşşâr Avvâr Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996.
- Toksöz, Hatice. "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)". *Diyanet İlmî Dergi*. sy. 1 (2016): 81-100.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 471-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 1 (2006): 15-33.
- Tûsî, Ebû Cafer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Risâletü'l-imâmet* (Telhîsü'l-muhassal içinde). Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985.
- _____. *Ef'âli'l-ibâd beyne'l-cebr ve't-tevfîz* (Telhîsü'l-Muhassal içinde). Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985.
- _____. *İsbâtü'l-Vâhidi'l-Evvel* (Telhîsü'l-Muhassal içinde). Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985.
- _____. *Risâletü fî kavâidi'l-akâid*. Lübnan: Dâru'l-garbe, 1992.
- _____. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.
- _____. *Şerhu meseleti'l-ilm*. (Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nâsriyye içinde). Tahran: Ulûmu insânî, 2005.
- _____. *Tecrîdü'l-itikâd*. thk: Abbâs Muhammed Hasan Süleyman. Mısır: Dâru'l-marifeti'l-câmia, 1996.
- _____. *Tecrîdü'l-itikâd*. thk: Muhammed Cevâd el-Hüseyinî el-Celâlî. Tahran: Mektebetü'l-ilâmi'l-İslâmî, h. 1407.
- _____. *Telhîsü'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 329-333. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Türcan, Galip. "Hz. Ali'ye İsnad Edilen İtikâdî Yorumların Kelamî Niteliği". *Hazreti Ali Sempozyumu*. (2007): 439-453.

- Ukberî, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed. *el-İbâne an şerî'ati'l-fıraķı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraķı'l-mezmûme*. thk: Hamd b. Abdülmuhsin et-Tevîcrî. Riyad: Dâru'r-râye li'n-neşr ve't-tevzi, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 353-355. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- _____. "Vahdâniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 428-430. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yemânî, Muhammed Abduh. *İnnihâ Fâtîmetü'z-Zehrâ*. Beyrut: el-Menâr li'n-neşri ve't-tevzi, 1996.
- Yurdagür, Metin. "Ebu'l-Huzeyl el-Allâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 330-332. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. İstanbul: TÜYEK, 2018.
- Zencânî, Ayetullah Mirza Ebû Abdullah Şeyhülislam. "el-Havâşî ve't-talîkât". *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*. Kum: el-Mü'temirü'l-âlemî li elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1990.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi*. Mısır: Mektebetü Kurtuba, 1998.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Yy.: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

