

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**FAHREDDİN RÂZÎ'NİN MÂTURÎDÎLERLE OLAN
TARTIŞMALARI VE ELEŞTİRİSİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Veysel KAYA

BURSA 2007

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**FAHREDDİN RÂZÎ'NİN MÂTURÎDÎLERLE OLAN
TARTIŞMALARI VE ELEŞTİRİSİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Veysel KAYA

Danışman

Doç. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU

BURSA 2007

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda U2004655 numaralı Veysel KAYA'nın hazırladığı "Fahredden Râzî'nin Mâturîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 20/08/2007 günü 10:30-11:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye (Tez Danışmanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Universitesi

Ana Bilim Dalı Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Enstitü Müdürü
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖZET

Yazar	: Veysel KAYA
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelam
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII + 96
Mezuniyet Tarihi	: 29 / 08 / 2007
Tez Danışman(lar)ı	: Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU

FAHREDDİN RÂZÎ’NİN MÂTURÎDÎLERLE OLAN TARTIŞMALARI VE ELEŞTİRİSİ

“Fahreddin Râzî’nin Mâturîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi” adlı bu çalışma, VI./XII. yüzyıl Eş‘arî kelâm alimlerinden olan Fahreddin Râzî (v. 606/1209)’nin Mâverâünnehir bölgesindeki Mâturîdî alimleriyle yaptığı kelâmî tartışmaları incelemektedir. Fahreddin Râzî’nin bu tartışmaları ele aldığı “Münâzarât” adlı eseri, Mâturîdî ve Eş‘arî kelâmcıları arasında fiilen gerçekleşen tartışmaların nakledildiği ender eserlerden biridir.

Bu çalışmada taraflar arasında gerçekleşen kelâmî tartışmalar beş ana başlık altında incelenmiştir. Bu ana başlıklar bekâ, Allah’ın kelâmının işitilebilirliği, tekvîn sıfatı, teklîfu mâ lâ yutâk ve rü’yetullahta varlık delili konularından oluşmaktadır. Her bir tartışmada ilk önce tartışmanın akışı aktarılmıştır. Daha sonra o konuda mezheplerin genel görüşleri incelenmiştir. Ardından Fahreddin Râzî’nin konu hakkındaki görüşleri diğer eserleriyle karşılaştırılmak suretiyle ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. En son olarak da Mâturîdîler’in mesele hakkındaki konumları tespit edilmeye çalışılmış ve Fahreddin Râzî’nin eleştirilerinin doğruluğu araştırılmıştır.

Çalışmada, işlenen konularla ilgili Türkçe, İngilizce, Arapça ve Farsça eserlere ulaşılmaya ve onlardan faydalanılmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak, bu çalışma, İslam düşünce tarihindeki önemli bir ismin kendi türü içerisinde kayda değer bir öneme sahip olan bir eserini incelemiş olması ve eleştiriye tabi tutması bakımından önemlidir.

Anahtar Sözcükler

Fahreddin Râzî	Mâturîdîlik	Cedel	Bekâ
Kelâm	Tekvîn	Teklîfu Mâ Lâ Yutâk	Rü’yetullah

ABSTRACT

Yazar : Veysel KAYA
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Kelam
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 96
Mezuniyet Tarihi : 29 / 08 / 2007
Tez Danışman(lar)ı : Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU

FAKHR AL-DIN AL-RAZI'S CONTROVERSIES WITH MATURIDITES AND ITS CRITIQUE

This work named "Fakhr al-Din al-Razi's Controversies with Maturidites and Its Critique" studies one of the Ash'arite scholars of VI./XII. century, Fakhr al-Din al-Razi (v. 606/1209)'s theological controversies with Maturidite scholars in Transoxania. Fakhr al-Din al-Razi's "Munazarat" in which he deals with these controversies is one of the rare texts relating controversies that actually occurred between Maturidite and Ash'arite theologians.

In this work, theological controversies between the sides were analysed under five main titles. These titles consist of the subjects of endurance, hearing of God's speech, attribute of *takwin*, imposing unattainable duties and the argument of existence in the vision of God. For each one of the controversies, firstly the process of the controversy was quoted. Then, general opinions of the theological sects concerning the issue were analysed. Following this, Fakhr al-Din al-Razi's views on the matter were elaborated by comparison with the author's other works. Finally, it is tried to determine Maturidites attitude to the issue and questioned the validity of Fakhr al-Din al-Razi's critics.

In the work, it is tried to profit from Turkish, English, Arabic and Persian sources regarding above mentioned topics.

Consequently, the work is valuable, because of investigating a work that has a noteworthy importance in Islamic theological literature, and written by a remarkable Muslim scholar in Islamic thought with different dimensions.

Key Words

Fakhr al-Din al-Razi	Maturidites	Controversy	Endurance
God's Speech	Creation	Imposition of the Impossible Task	Vision of God

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, İslâm dininin inanç esaslarının diğer din ve felsefî düşüncelerin karşısında aklî kanıtlarla desteklenmesi ve savunulmasına olan ihtiyaç sebebiyle, Hz. Peygamber'in vefatından bir asır kadar sonra ortaya çıkmış olan bir disiplindir. Bu savunmacı karakteri itibarıyla kelâm, İslâm dünyasındaki diğer ilim ve disiplinlerden farklı olarak, fikrî tartışma ortamlarını devamlı bünyesinde barındırmıştır. Bu açıdan, gerek Ehl-i Sünnet ile diğer itikadî mezhepler arasında, gerekse de Ehl-i Sünnet'in kendi içerisinde Mâturîdiyye ve Eş'ariyye mezhepleri arasında daima ihtilaflar ve bunun sonucu olarak tartışmalar vukua gelmiştir. Öte yandan Mâturîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki ihtilaflar sebebiyle bir literatür oluşmuşsa da, bu iki mezhebe mensup âlimler arasındaki tartışmalara kaynaklarda çok az rastlanmaktadır.

VI./XII. asrın Eş'arî âlimelerinden Fahrüddin Râzî'nin bu tez içerisinde konu edinilen tartışmaları da, söz konusu nadir tartışmalar arasında önemli bir yere sahiptir. Ancak kelâm tarihi ve literatürü açısından böyle bir öneme sahip olan bu tartışmalarda, Fahrüddin Râzî'nin sert üslubunun zaman zaman insafli ve objektif yaklaşımdan uzaklaştığı ve eleştirilerin itham derecesine vardığı görülmektedir. Bu tezin amacı, tek yönlü aktarılan bu tartışmaları derinlemesine incelemek olduğu kadar, Râzî tarafından öne sürülen ithamların değerini de Mâturîdî kelâmı açısından ele almak ve doğruluğunu tespit etmeye çalışmaktır.

Bu çalışmanın meydana gelmesinde, başta değerli zamanlarını bana ayırarak desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU Bey'e, her türlü katkıları için Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ ve Doç. Dr. Çağfer Karadaş Bey'lere ve müsveddeleri okuyarak büyük yardımda bulunan mesai arkadaşlarım Ulvi Murat KILAVUZ ve Kadir GÖMBEYAZ'a burada teşekkürlerimi sunmayı borç biliyorum.

Veysel KAYA

Bursa - 2007

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
A- Cedel.....	3
B- Cedelin Kısımları ve Bu Kısımlara Ait Literatür.....	5
C- Cedel İlminin Temel Kavramları.....	8
D- Kelâm Mezhepleri Arasında Vuku Bulan Tartışmalar.....	11
I- BEKÂ.....	18
A- Tartışmanın Akışı.....	18
B- Kelâm’da Bekâ Tartışması.....	19
C- Râzî’nin Bekâ Konusundaki Görüşleri.....	23
D- Mâturîdîler’in Bekâ Hakkındaki Görüşleri.....	24
II- ALLAH’IN KELÂMININ İŞİTİLEBİLMESİ.....	27
A- Tartışmanın Akışı.....	27
B- Mezheplerin Allah’ın Kelâmının İşitilebilmesi Hakkındaki Görüşleri.....	28
C- Râzî’nin Allah’ın Kelâmının İşitilebilmesi Hakkındaki Görüşleri.....	31
D- Mâturîdîler’e Göre Allah’ın Kelâmının İşitilebilmesi.....	32
III- TEKVÎN SIFATI.....	35
A- Tartışmanın Akışı.....	35
B- Kelâm Mezheplerinin Tekvîn Sıfatı Hakkındaki Görüşleri.....	42
C- Râzî’ye Göre Tekvîn Sıfatı.....	45

D- Mâturîdîler'in Tekvîn Sıfatı Hakkındaki Görüşleri.....	47
IV- TEKLÎFU MÂ LÂ YUTÂK	53
A- Tartışmanın Akışı	53
B- Mezheplere Göre Teklîfu Mâ Lâ Yutâk	55
C- Râzî'ye Göre Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk	57
D- Mâturîdîler'e Göre Teklîfu Mâ Lâ Yutâk.....	60
V- RÜ'YETULLAHTA VARLIK DELİLİ.....	64
A- Tartışmanın Akışı	64
B- Mezheplere Göre Rü'yetullah ve Varlık Delili.....	67
C- Fahrüddin Râzî'ye Göre Rü'yetullah ve Varlık Delili.....	71
D- Mâturîdîler'in Rü'yetullah ve Varlık Deliline Bakışları	76
SONUÇ.....	87
BİBLİYOGRAFYA.....	90

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a. mlf.	Aynı müellif
a. yer	Aynı yer
b.	bin, ibn (Arapça'da oğul, oğlu)
bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
D.E.Ü.İ.F.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
krş.	Karşılaştırmız
nşr.	Neşreden
nu.	Numara
s.	Sayfa
sy.	Sayı
trc.	Tercüme eden
ts.	Basım tarihi yok
U.Ü.İ.F.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
v.	Vefatı
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
y.y.	Yayın yeri yok

GİRİŞ

İslâm dünyasının ilmî ve fikrî ortamını derinden sarsan Moğol İstilasası'ndan önce, Müslüman coğrafyanın birçok ilim merkezinde oldukça canlı bir fikir ve düşünce hayatı mevcuttu. Sokaklara kadar taşan bu ilmî havanın neticesinde, Bağdat, Basra, Harezmi, İsfahan, Buhara, Semerkant gibi merkezler farklı mezhepler arasında fikir alışverişini temin eden tartışma ve müzakerelere ortam sağlıyordu. VI./XII. yüzyılın tamamını ve VII./XIII. yüzyılın başlarını içine alan bu dönemde, çeşitli mezheplere mensup birçok âlimin, gerek ilim tahsil etmek, gerekse de ilmî müzâkere ve münâzara meclislerinde hazır bulunmak için seyahatlere çıktıkları bilinmektedir.

Eş'arî mezhebi içerisinde önemli bir konumu bulunan kelâm âlimi Fahrüddin Râzî (v. 606/1209), ilk tahsilini Rey, Harezmi, Buhara gibi şehirlerde yaptıktan sonra, muhtemelen hicrî 570'li yıllarda, Mâverâünnehir bölgesine bir dizi seyahatte bulunmuştur. Bu seyahatlerin akabinde Mâverâünnehir'de yaptığı kelâmî ve fikhî tartışmaları bir kitapta toplamıştır.¹ Râzî, Buhârâ, Semerkant, Hocend ve Benâkit şehirlerinde bulunduğunu bu kitapta aktarmaktadır.

Fahrüddin Râzî'nin adı geçen kitapta zikrettiği münâzaralarda tartıştığı kimseler genelde Mâverâünnehir'de meskun olan Mâtürîdî uleması olmakla birlikte, bunların içinde Şafîî mezhebine mensup olanlar ve filozoflar da bulunmaktadır. Meşhur Mâtürîdî kelâmcı Nûreddin Sâbûnî (v. 580/1184), kaynaklarda cedel ve münâzara ilminde kendisine göre bir usul benimsediği zikredilen, fakat hayatı hakkında bilgi bulunmayan Râziyyüddin Nîsâbûrî (v. yaklaşık VI./XII. asır), Mâtürîdî bir çevrede bulunmasına ve Nîsâbûrî'nin sıkı bir öğrencisi olmasına rağmen amelde Şafîîliği tercih eden Rûknüddin Kazvînî (v. yaklaşık VI./XII. asır) ve felsefeci kişilikleriyle tanınan Şerefüddin Mes'ûdî (v. yaklaşık VI./XII. asır) ile Feridüddin Geylânî (v. yaklaşık VI./XII. asır)², Râzî'nin isimlerini kitapta zikrettiği kişilerdir.

¹ Râzî, Fahrüddin, *Münâzarâtü Fahriddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâinnehr* (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut 1967 (Huleyf, Fethullah, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi and His Controversies in Transoxiana* ile beraber)

² Bu kişiler hakkında elimizdeki kaynaklarda hemen hemen hiç bilgiye rastlanmamaktadır.

Râzî'nin kitabına dercettiği tartışmalar, sadece kelâmî konulara ayrılmış değildir. Bunların içerisinde neredeyse kitabın yarısını usûl ve furû-i fikh konusundaki tartışmalar oluşturmakla birlikte felsefe, fırah ve astronomi ile ilgili bahisler de mevcuttur. Bu tez içerisinde incelenen beş kelâmî tartışma konusunun dışındakiler, Râzî'nin sıralamasına göre şunlardır:

1. Mesele: Râziyyuddin Nisâbûrî ile yaptığı bu tartışmanın konusu gabn-i fâhiş ile vekâletin caiz olup olmadığıdır.³

6. Mesele: Bu tartışma, “maslahat ve mefsedetlerle talilin caiz olup olmadığı” hususunda Rüknuddin Kazvînî ile yapılmıştır.⁴

7. Mesele: Hanefî âlimleriyle, kıyas üzerine yapılan bir tartışmadır.⁵

8. Mesele: Yine kıyas üzerine olan bir tartışmadır.⁶

9. Mesele: Tartışmanın gerçekleştiği 582/1186 yılında, müneccimler o sene içerisinde bir büyük tufanın gerçekleşeceğini söylerler. Bu nedenle halkı büyük bir korku kaplamıştır. Râzî, filozof Şerefüddin Mes‘ûdi ve Raziyyuddin Nisâbûrî'nin buldukları bir meclise girince onların da bu kehanet üzerine hararetle konuştuklarını görür. Râzî, oradaki ulemanın bu durumunu kınar ve aralarında astrolojinin (*ilmu'l-ahkâm*) geçerli bir ilim olup olmadığına dair bir tartışma başlar. Bu arada Gazâlî'nin de bir takım sözlerinin gündeme getirilmesi üzerine Râzî, Gazâlî'nin kanaatlerini reddeder.⁷

10. Mesele: Râzî ile Mes‘ûdi arasında geçen, mezhepler tarihi kitaplarının mevsukiyeti ve Gazâlî'nin Hasan Sabbâh üzerine söylediği bir takım sözler hakkındaki bir tartışmadır.⁸

11. Mesele: Yine Râzî'nin Mes‘ûdi ile beraber, Gazâlî hakkında yaptığı ve onun bazı görüşlerini eleştirdiği bir tartışmadır.⁹

³ Râzî, *Münâzarât*, s. 7.

⁴ Râzî, *a.g.e.*, s. 24.

⁵ Râzî, *a.g.e.*, s. 26.

⁶ Râzî, *a.g.e.*, s. 29.

⁷ Râzî, *Münâzarât*, s. 32.

⁸ Râzî, *a.g.e.*, s. 39.

⁹ Râzî, *a.g.e.*, s. 43.

12. Mesele: “Kardeşin mülkiyeti” bağlamında kıyas üzerine yapılan bir tartışmadır.¹⁰

15. Mesele: Raziyyuddin Nîsâbûrî ile furû-ı fikhın konularından olan “hıyâr-ı meclis” hakkındaki bir tartışmadır.¹¹

16. Mesele: Semerkant’ta Feriduddin Geylânî ile “öncesi olmayan hâdis olaylar” (*el-havâdis lâ evvele lehâ*) problemi üzerine yapılan bir tartışmadır. Râzî, bu tartışmada âlemin ezeli olduğunu savunan biri gibi görünerek muarızının fikirlerini çürütmeye çalışır.¹²

Râzî’nin, Mâturîdî âlimlerle yaptığı, tezin konusunu teşkil eden tartışmaların, İslâm’da ilmî münâzara tarihi içerisindeki yeri ve durumunu tespit etmek açısından, cedel literatürü hakkında özet bir bilgi sunmak, o döneme kadar kelâm mezhepleri arasında vuku bulan tartışmalara genel olarak değinmek ve belli başlı eserlere işaret etmek doğru olacaktır:

A- Cedel

Arapçada bilimsel tartışma anlamını ifade eden temel terim olan “cedel”, kök itibariyle “ce-de-le” fiilinden türeyen bir kelimedir ve *birisini sert bir yere düşürmek, ipi sağlamca bükmek, bir fikri aşırı ölçüde ve kavga yaparcasına savunmak* gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Cedelin sözlük anlamı bununla sınırlı iken, terim anlamı söz konusu olunca, mantık, kelâm ve usûl-i fıkıh bilimleri içerisinde çeşitli tarifleri yapılmıştır.¹⁴

¹⁰ Râzî, *a.g.e.*, s. 48.

¹¹ Râzî, *a.g.e.*, s. 54.

¹² Râzî, *a.g.e.*, s. 59.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., “ce-de-le” md.; Tânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Funûn*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., I, 241; Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, s. 3; Emiroğlu, İbrahim, “Cedel Nedir?”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, sy. 12, İzmir 1999, s. 17.

¹⁴ İlmî tartışmayı ifade etmek için genel olarak kullanılan “cedel” kelimesinin yanında, *bahs*, *münâzara*, *hilâf*, *nakz* ve *münâkaza* gibi terimler de kullanılmıştır. Fakat “cedel”in manâsı itibariyle tarih içerisinde kullanım açısından bir bütünlük gözlenmemektedir. İlk dönem kelâmcılarının “nazar”la eş anlamlı olarak cedele olumlu bir anlam yüklemelerinin aksine, cedel hakkında ilk eserlerden birini yazan Kudâme b. Cafer (v. 337/948)’e göre *cedel* ve *bahs* ayrı anlam ifade eden kelimeler olup *cedelde* amaç karşı tarafa galip gelmek iken, *bahste* sağlam kıyaslar temel alınmaktadır (Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’n-Nesr* (nşr. Taha Hüseyin), Kahire 1938, s. 119). Ayrıca Kudâme b. Ca’fer kelâmcıların o dönemde *hilâf* ve *münâkaza* tabirlerini de kullandıklarını aktarmaktadır (Kudâme b. Ca’fer, *a.g.e.*, s. 124).

Mantıkta cedel, Aristoteles'in *Organon* kitabına dayanan ve beş sanat (*essinâ'ātu'l-hams*) olarak bilinen burhan, cedel, muğâlata, hitâbe ve şiir bölümlerinin içerisinde mertebe açısından burhandan sonra ikinci sırada yer alan kıyas türüdür.¹⁵ Buna göre burhan, kesin (*yakîni*) öncüllerden oluşan kıyas demek iken, cedel ise bilinen (*meşhûr*) öncüllerden örülü kıyasa verilen addır.¹⁶ Nitekim İslâm filozofları, bir *sanat* olarak cedeli "bir düşünceyi meşhûr veya genellikle herkes tarafından kabul edilmiş öncüllerle ispat etme ve cevap verme esnasında iddia edilen fikre zıt olan düşünceye düşmeme" şeklinde tanımlamışlardır.¹⁷

İslâm filozoflarının aksine kelâmcılara göre cedel doğruya ulaşmanın geçerli bir yoludur.¹⁸ Tanım itibariyle, o, Kur'ân'da Yahudiler'e karşı Allah tarafından kullanılan ve Allah'ın peygamberine öğrettiği metottur. Bu manâda cedel, *nazar* ile eşanımlıdır ve bu açıdan da her müslümâna vâcip olan bir husustur.¹⁹ Bir müctehidin dinin furû'una ait hususlarda fetva verirken cedel ve nazara müracaat etmesi farz-ı kifâye olarak görüldüğü halde, âlemin yaratılmış oluşu ve Allah'ın varlığının delilleri gibi dinin itikadî esaslarından olan hususlarda nazar ve cedel herkese farzdır.²⁰ İbn Fûrek'in aktardığına göre, Ebu'l-Hasen Eş'arî cedel ve nazarı aynı anlamda kullanmaktadır. Buna göre *müccâdil*, aynı zamanda *münâzir* ve *müfekkîr* kimse demektir.²¹

Hakikati bulma arayışı anlamında nazar ile eşanımlı olarak kullanılması itibariyle cedelin dört temel hususu kapsadığı söylenebilir:

1. Görüşün ne olduğu (*mâhiyyetu'l-mezheb*)
2. Delil
3. İlet

¹⁵ Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâu'l-'Ulûm* (thk. Osman Emin), Kahire 1949, s. 71; Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 229.

¹⁶ Ebherî, Esîruddin, *İsâgûcî -Mantiğa Giriş-* (thk. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 87.

¹⁷ Fârâbî, *Cedel*'den naklen Yavuz, *a.g.e.*, s. 4; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Cedel*'den naklen Yavuz, *a.g.e.*, s. 4.

¹⁸ Miller, Larry Benjamin, *Islamic Disputation Theory* (Basılmamış Doktora Tezi), Princeton University 1984, s. 9.

¹⁹ İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerredü Mâkâlâti'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 292.

²⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 292 vd.; Miller, *a.g.e.*, s. 9 vd.

²¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 294.

4. İletin doğrulanması (*tashîhu'l-ille*). Bunlar diyalektik düşünmenin (*nazar*) ve ortaya konulan tezin doğruluğunu savunmanın temel ilke ve yöntemlerini oluşturmaktadır.²²

Kelâmcılar cedeli nazar kavramına mukabil olarak bu şekilde ele almışlarsa da, “övülen ve yerilen cedel” şeklinde iki kısma ayırmaları, cedelin esas manâsı olan hasma üstün gelmeyi göz ardı etmediklerini göstermektedir.²³

B- Cedelin Kısımları ve Bu Kısımlara Ait Literatür

1- Genel Olarak Cedel

İlmî literatürde genel anlamda cedel hakkında yapılan çalışmalar İbnü'r-Râvendî (v. 250/864)'ye dayandırılmaktadır. Kaynakların verdiği bilgilere göre İbnü'r-Râvendî *Kitâbu Edebi'l-Cedel*²⁴ isiminde bir eser telif etmiştir. Ondan sonra Mu'tezilî kelâmcı ve makâlât yazarı Ebu'l-Kâsım Ka'bî (v. 319/931), İbnü'r-Râvendî'nin söz konusu eserinde düştüğü hataları belirtmek ve bunları tenkit etmek için *Kitâbi'l-Cedel ve Âdâbi Ehlihî ve Tashîhi 'İlelih*²⁵ adlı eserini kaleme almıştır. Ebu'l-Hasen Eş'arî (v. 324/936) ve Ebû Mansûr Mâturîdî (v. 333/944)'nin de İbnü'r-Râvendî'nin eserini savunmak üzere eserlerinde ele aldıkları bilinmektedir.²⁶

Yukarıda adı geçen eserlerin hiçbirinin günümüze ulaşmamasına rağmen, o devre yakın elde bulunan bir takım kaynaklar, söz konusu eserlerin içeriği hakkında bilgi sağlamaktadır. Bunlardan Yahudi bir âlim olan Kirkisânî'nin (v. 325/937'den sonra) *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkib*'i muhtemelen İbnü'r-Râvendî'nin eserini incelemektedir. Yine Mu'tezilî tarihçi Muhammed b. Tâhir Makdisî'nin (v. 355/965'ten sonra) tarihinin baş tarafındaki “fî Tesbîti'n-Nazar ve Tehzîbi'l-Cedel”²⁷ isimli giriş kısmı, Şi'î âlim Kudâme b. Ca'fer (v. 337/948)'in *Nakdu'n-Nesr*'inde bulunan “Bâb

²² Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdat 1962, I, 50-51; Miller, *a.g.e.*, s. 16.

²³ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'n-Nesr*, s. 117, Râzî, Fahrudin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Kâhire 1308, II, 176; Miller, *a.g.e.*, s. 2.

²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (thk. Nâhid Abbas Osman), Doha 1995, s. 360.

²⁵ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 364.

²⁶ Miller, *a.g.e.*, s. 5.

²⁷ Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, I, 18-55.

fîhi'l-Cedel ve'l-Mücâdele"²⁸ bölümü ve İbn Fûrek (v. 406/1015)'in Eş'arî'nin görüşlerini kaleme aldığı *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*'deki "fî İbâneti Mezâhibihî fî Bâbi'l-Cedel ve Ahkâmihî ve Âdâbih"²⁹ bölümü ilk dönem cedel literatürünün şu an elde bulunan temel kaynaklarını oluşturmaktadır.³⁰

2- Fıkhî Cedel (İlmu'l-Hilâf)

Hilâf ilmi usûl-i fıkihta, şer'î delileri ortaya koyma ve buna ait şüpheleri ortadan kaldırmaya vesile olan ilim şeklinde tanımlanmıştır ve cedel ilmi bu anlamda *hilâf* ilmiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.³¹ İlk dönemden bu yana bu disiplin hakkında telif edilen kitapların "cedel" ismini taşımaları söz konusu anlamdaşlığı teyit etmektedir. Öte yandan İbn Haldûn, fıkıh mezhepleri müntesiplerinin birbirleri arasında cereyan eden fıkhî tartışmaların âdâbını bildiren ilme "cedel" demek ve bu açıdan hilâf ilminin aksine cedel ilminde taraflar arasında tartışma hususunun ön plana çıktığının altını çizmektedir.³²

ESERLER

1. Kaynaklar bu konuda fukahâdan ilk eser verenin Ebu Bekr Muhammed bin Ali bin İsmail el-Kaffâl eş-Şâfîi (v. 336/947) olduğunu belirtmelerine rağmen eserin ismini vermezler.³³

2. *Mesâilu'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh*, Ebû Abdillâh el-Hüseyn ibn Alî Saymerî (v. 436/1044)³⁴

3. *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh*, İbn Hazm (v. 456/1063)³⁵

4. *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, Ebu'l-Velîd Bâcî (v. 474/1081)³⁶

5. *el-Me'ûne fi'l-Cedel*, Ebû İshâk Şîrâzî (v. 476/1083)³⁷

²⁸ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu-Nesr*, s. 117-137.

²⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 292-310.

³⁰ Bu eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Miller, *a.g.e.*, s. 1-15.

³¹ Kannevcî, Muhammed Sıddık Han *Ebcedu'l-'Ulûm*, Beyrut 1978, s. 208.

³² İbn Haldun, *Mukaddime* (trc. S. Uludağ), İstanbul 1982, II, 1071.

³³ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1971, I, 580.

³⁴ thk. Râşid b. Alî el-Hây, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İmam Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi, Riyad 1405.

³⁵ thk. İ. Abbâs, Beyrut 1959.

³⁶ thk. A. Turki, Paris 1978.

6. *et-Telhîs fi'l-Cedel fi Usûli'l-Fıkh*, Ebû İshâk Şirâzî³⁸
7. *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, Ebu'l-Ma'âlî Cüveynî (v. 478/1085)³⁹
8. *Kitâbu'l-Müntehal fi'l-Cedel*, Ebû Hâmid Gazâlî (v. 505/1111)⁴⁰
9. *el-Cedel 'alâ Tarîkati'l-Fukahâ*, Ebu'l-Vefâ İbn 'Akîl (v. 513/1119)⁴¹
10. *el-İrşâd fi İlmi'l-Hilâf ve'l-Cedel*, Rüknuddin Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Amîdî Semerkandî Hanefî (v. 515/1121). Bu eserin bir çok şerhi bulunmaktadır.⁴²
11. *et-Tarîka*, Esad bin Muhammed el-Meyhenî (v. 527/1132)⁴³
13. *Cedelu's-Şerîf*, Şihâbuddîn Merâğî (v. 543/1148)⁴⁴
14. *el-Mukterah fi'l-Mustalah fi'l-Cedel*, Ebû Mansûr Bervî (v. 567/1171)⁴⁵
15. *Kitâbu'l-Cedel*, Fahrüddin Râzî (v. 606/1209)⁴⁶
16. *el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel*, Fahrüddîn Râzî⁴⁷
17. *et-Tarîka*, Seyfüddin Âmidî (v. 631/1233)⁴⁸
18. *Cedelu'l-Âmidî*, Seyfuddin Âmidî⁴⁹
19. *el-Îzâh li Kavânîni'l-Istılâh*, Yûsuf Cevzî (v. 656/1258)⁵⁰
20. *el-Kavâdihu'l-Cedeliyye*, Esîruddîn Ebherî (v. 663/1264)⁵¹
21. *el-Hülâsa fi'l-Cedel*, Mahmud bin Ubeydullah eş-Şâfîi el-Merâğî (v. 681/1282)⁵²

³⁷ thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut 1988.

³⁸ 'Umeyrînî, Ali b. Abdilaziz b. Ali, "Giriş", Gazâlî, *el-Müntehal fi'l-Cedel* içinde, Riyad 2004, s. 94.

³⁹ thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Kahire 1979.

⁴⁰ thk. Ali b. Abdilaziz b. Ali 'Umeyrînî, Riyad 2004.

⁴¹ thk. George Makdisi, Dımaşk 1967.

⁴² Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, I, 69.

⁴³ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1113.

⁴⁴ 'Umeyrînî, "Giriş", s. 104.

⁴⁵ 'Umeyrînî, "Giriş", s. 99. Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Miller, *a.g.e.*, s. 163-169.

⁴⁶ 'Umeyrînî, "Giriş", s. 101.

⁴⁷ thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Beyrut 1992.

⁴⁸ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1113.

⁴⁹ 'Umeyrînî, "Giriş", s. 108.

⁵⁰ 'Umeyrînî, "Giriş", s. 110.

⁵¹ thk. Şerife b. Ali b. Süleyman Havşânî, Riyad 2004.

22. *Mukaddimetun fi'l-Cedel ve'l-Hilâf ve'n-Nazar*, Burhânuddin Muhammed bin Muhammed en-Neseî (v. 684/1285). *es-Sahâifu'l-Îlahiyye* sahibi Semerkandî bu esere bir şerh yazmıştır.⁵³

23. *el-Füsûl fi İlmi'l-Cedel*, Burhânuddîn en-Neseî⁵⁴

24. *Aynu'n-Nazar fi İlmi'l-Cedel*, Şemsüddin es-Semerkandî (v. 690/1291 ?)

25. *'Alemlü'l-Cezel fi İlmi'l-Cedel*, Necmüddin Tûfî (v. 716/1316)⁵⁵

3- İlmi'l-Münâzara / Âdâbu'l-Bahs

Kendisiyle tartışılan kimseyi nakz ve ilzâm etme yollarını araştıran ilim⁵⁶ şeklinde tarif edilen *münâzara* ya da diğer adıyla *âdâbu'l-bahs* ilmi yedinci/on üçüncü yüzyılda ortaya çıkmış bir ilimdir. Bu ilim içersinde tartışan tarafların sıfat, konum ve görevleri ayrıntılı bir şekilde ele alınır ve açıklanır.

ESERLER

Bu ilme dair kalem alınmış bir çok eser mevcuttur. Başlıcaları şunlardır:

1. *Kitabu Âdâbi'l-Bahs*, Şemsüddin es-Semerkandî (v. 690/1291 ?)
2. *Âdâbu'l-Bahs*, Adudüddin İcî (v. 756/1355)
3. *Âdâbu'l-Bahs*, Seyyid Şerif Cürçânî (v. 816/1413)
4. *Âdâbu'l-Bahs*, Ahmed bin Süleyman Kemalpaşazâde (v. 940/1534)
5. *Âdâbu Taşkoprîzâde*, Taşkoprîzâde Ahmed Efendi (v. 968/1561)

C- Cedel İliminin Temel Kavramları

Bir tartışmada savunduğu tezi delillerle desteklemeye çalışan kimse (*müdde'î*) münâzara ilminde çeşitli konumlara göre illet gösterici (*mu'allil*), cevap veren (*mücîb*), tanımlayan (*mu'arrif*), taksim eden (*mukassim*), aktaran (*nâkil*) gibi sıfatlarla

⁵² Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I,720.

⁵³ *a.g.e.*, II, 1803.

⁵⁴ *a.g.e.*, II, 1272.

⁵⁵ thk. Wolfhart Heinrich, Beyrut 1987.

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 579; Kannevcî, *Ebcedu'l-'Ulûm*, II, 34.

adlandırılırken, onun karşısında olup itiraz eden kimse (*mu'teriz*) yine tartışmadaki çeşitli durumlara göre soru soran (*sâil*), engelleyen (*mâni'*), nakz eden (*münâkız*) ve karşı çıkan (*mu'âriz*) gibi isimler alır. Bir tez ortaya koyan (*müdde'î*, *mu'allil*) ve itiraz edenin (*mu'teriz*, *sâil*) içinde buldukları söz konusu durumlar, klasik *âdâbu'l-bahs* kitaplarında 3 ana başlık altında toplanmaktadır:

a) *Men'*: Öne sürülen iddiaya delil isteyerek veya iddiayı ispatlamak için getirilen delilin öncüllerine itiraz ederek muarızı reddetmektir.

b) *Nakz*: Getirilen delilin öncüllerine dokunmayıp bir delil ile muarızın delilini çürütmektir.

c) *Mu'âraza*: Öne sürülen iddianın zıttını ispatlayarak doğrudan doğruya muallilin iddiasını çürütmektir.

1. Engellemede Tarafların Görevleri

a) Sâilin görevleri:

1. *Gereksiz reddetme (Men' Mücerred)*: “Bu öncülün ispata ihtiyacı vardır, böyle olduğunu kabul etmem; neden öyledir, açıklaman gerekir” şeklinde, sâilin iddia sahibinden delil istemesidir.

2. *Gereğe ile reddetme (Men' ma'a's-Sened)*: Sâilin bir gereğe dayanarak muallilden iddiasına ait delilin öncülüne delil istemesidir.

3. *Açıklama (Hall)*: Aslında birbirine zıt olan fakat ilk bakışta birbirine benzeyen iki hususu muallilin ayırt edememesinden kaynaklanan ve birini diğerinin yerinde kullanmak sureti ile yanlış bir tarzda kurulan delilin öncülüne itiraz etmektir.

4. *İddiaya yaklaşımın olmadığını belirtme (Men'u't-Takrîb)*: Sâilin, muallilin getirdiği delilin iddiasını ispatlayıcı nitelikte olmadığını ve iddiaya yaklaşımın sağlanmadığını belirtmesidir.

5. Kıyasın şekline itiraz etme

6. *Değişik ihtimallere göre men'*: “Şayet kastınız bu ise, falan öncül yanlıştır, eğer kastınız şu ise falan öncül doğru değildir” şeklinde, bir ihtimale göre kıyasın öncüllerinden birini, başka bir ihtimale göre de diğerini engellemektir.

b) Muallilin Görevleri:

1. Reddedilen öncülü bir delil ile ispatlama

2. Men'e eşit olan senedi çürütme: Muallil, şayet gerekçeli (senetli) engelleme ile itiraza uğramışsa, yapılan engellemenin gerekçesini çürütmekle itirazı ortadan kaldırabilir.

3. Maksadı açıklamakla cevap verme (tahrîru'l-murâd): Muallilin öncülden ne kastettiğini açıklayarak sâilin men etmesine cevap vermesidir.

4. Kapalı delilden daha açık bir delile geçme

2. Nakz'da Tarafların Görevleri

a) Sâilin Görevleri

1. Delilin gerektirdiği hükmün başka delilde iddiaya zıt sonuç verdiğini gösterme

2. Delilin aklî imkânsızlığa vardığını belirtme: Bunlar arasında kelâmî tartışmalarda en çok karşılaşılan devr, teselsül ve iki zıttın bir araya gelmesi (*ictimâ'uz-zıddeyn*)dir.

b) Muallilin Görevi:

Sâilin delil bozma (*nakz*) ile akıl yürütmeye başvurması ve muallil makamına geçmesinden sonra sâil durumuna düşen muallil, delilin geçerliliği hakkında bir takım itirazlara başvurabilir.

3. Mu'araza'da Tarafların Görevleri

Mu'arazada sâil, muallilin iddiasını engelleme ve delil bozma ile reddedebileceği gibi iddiasının zıttını ispatlayarak karşı koymaya geçebilir. Sâilin iddiaya karşı koymasından sonra da onun yerine geçen muallil, sâilin yaptığı gibi davranıp, men' ve nakzdan birisiyle karşılık verebilir.⁵⁷

⁵⁷ Tartışmanın bölümleri ve tarafların görevleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ardashânî, Ali, *Mi'yâru'l-Münâzara*, İstanbul 1307, s. 12-180; Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 17-31.

D- Kelâm Mezhepleri Arasında Vuku Bulan Tartışmalar

1- Selef ile Kelâmcılar Arasındaki Tartışmalar

Kelâm ilmi, Mu‘tezile mezhebinin elinde, İslâm’ın temel inanç esaslarını aklî delillere başvurarak diğer dinlere karşı savunmak üzere ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle bir savunma mekanizması olarak değerlendirilebilecek olan kelâmın, ta başından beri özü itibariyle tartışma ve cedeli içinde barındırması doğaldır. Nitekim kelâmın “*kelâm*” şeklinde isimlendirilmesinin sebeplerinden birisinin de, bu ilmin ancak zıt tezleri savunan iki tarafın karşılıklı olarak birbirlerine deliller ileri sürmeleri neticesinde anlam kazanması olduğu belirtilmiştir.⁵⁸ Kelâm eserlerinden birçoğunun da “*fe in kîle...-kultnâ...*” (...denilirse-...deriz) tarzında diyalektik bir uslûp içerisinde işlenmesi bu durumu en iyi bir şekilde göstermektedir.

Mu‘tezile mezhebinin Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ve Amr b. ‘Ubeyd (v. 144/761) gibi şahısların elinde ilk olarak filizlenmeye başlamasından itibaren, kendilerini Hz. Peygamber’in Sünnetini, yeni dine girmiş kesimlere aktarmaya adanmış olan ve Peygamber’in Sünnetine sıkı sıkıya bağlı kalan Selef ulemâsı, aklî delillendirme ve cedeli esas alan kelâma karşı bir reaksiyon içerisinde olmuşlardır.

Bu durumu teyit eder şekilde Selef âlimlerinden, Mu‘tezile ile beraber teşekkül eden kelâmı kötüleyen bir çok görüş rivayet edilmektedir. İlk başta Vâsıl b. Atâ ve Amr b. ‘Ubeyd’in de hocası olan Hasan Basrî (v. 110/728), “Ehlu’l-ehvâ ile bir araya gelmeyiniz; onlarla tartışmayınız ve onları dinlemeyiniz” demiştir.⁵⁹ Aynı şekilde kaynaklar, Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes, Şâfi‘î ve birçok hadis ve fıkıh âlimlerinden de kelâmı kötüleyici (*zemmü’l-kelâm*) sayısız rivayetler aktarmaktadırlar.⁶⁰ Selefin kelâm ve kelâmcılara bakışı bu şekilde olduğu için, çok az örnek müstesna, o dönemde her iki taraf arasında nazar ve akıl yürütmeye dayalı tartışmaları tespit etmek mümkün olmamaktadır.

Şüphesiz 218-232/833-846 tarihleri arasında gerçekleşen “mihne” olayıyla beraber Selef ile Mu‘tezile arasındaki tartışmalar doruk noktasına ulaşmış ve

⁵⁸ Teftâzânî, Sa‘duddin *Şerhu’l-Akâid* (Kestelî Hâşiyası ile beraber), İstanbul 1973, s. 15.

⁵⁹ İbn Abdilberr, *Câmi’u Beyâni’l-‘İlm*, Mısır ts., II, 95.

⁶⁰ Geniş bilgi için bk. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s. 253 vd.; Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s. 52 vd.

Müslümanlar arasında bir fitne halini almıştır. Abbâsî halifesi Vâsık (227-232/842-847)'tan sonra onun yerine geçen Mütevekkil (232-247/847-861), hilâfetinin ikinci senesinde Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü açıklamayı yasakladığı gibi, Kur'ân hakkındaki münâzara ve münâkaşaları da men etmiştir.⁶¹

Daha önce de açıklandığı gibi Selef ulemâsı, kelâmcılarla cedelî bir platform içerisinde uzun süreli tartışmaya yanaşmamışlarsa da bu durumun istisnaları da bulunmaktadır. Bunlardan önemli ve meşhur olup, günümüze ulaşan nâdir örneklerden bir tanesi de Abdülaziz b. Yahyâ Kinânî (v. 240/854)'nin Mu'tezilî Bısr b. Gıyâs Merîsî (v. 218/833) ile Halife Me'mûn'un huzurunda Kur'ân'ın yaratılması konusunda yaptığı uzun tartışmadır.⁶²

2. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile Arasındaki Tartışmalar

Mu'tezile kelâmının ortaya çıkışından bir buçuk asır kadar sonra, Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazıları itikâdî hükümleri aklî delillerle destekleme ihtiyacını hissederler.⁶³ Bu şekilde düşünen Abdullah b. Küllâb Basrî (v. 240/854'ten sonra) ve Hâris Muhâsibî (v. 243/857) gibi kimseler, Eş'arî ve Mâturîdî kelâmının teşekkülünden önce, Sünnî kelâmın o dönemdeki bayraktarları olmuşlardır. Bunlardan özellikle İbn Küllâb'ın Halife Me'mûn'un huzurunda Mu'tezile ile tartışmalara girdiği bilinmektedir.⁶⁴

Eş'ariyye mezhebinin kurucusu olarak Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasında Ebû Ali Cübbâ'î ile yaptığı bir tartışmanın etkisi olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Kullar hakkında hayırlı olanı yaratmanın Allah hakkında vacip olduğu (*aslah 'alallah*) problemi çerçevesinde gerçekleşen ve üç kardeş (*el-ihvetu's-selâse*) meselesi olarak bilinen meşhur tartışmada Eş'arî, hocasına sorduğu birtakım sorulara doyurucu cevaplar alamamış ve onu cevap veremez durumda bırakmıştır.⁶⁵ Bunun yanında, Mu'tezilî olduğu zamanlarda cedel konusunda yetkin bir konuma sahip bir kimse olarak Eş'arî'nin, hocası Cübbâ'î'yi temsilen tartışmalara katıldığı

⁶¹ Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 213.

⁶² Kinânî, Abdülaziz, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Reddi'alâ Men Kâle bi Halki'l-Kur'ân* (nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî), Riyad 1412.

⁶³ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul ts., s. 23

⁶⁴ Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa 2006, s. 35.

⁶⁵ Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 23 vd.

bilinmektedir.⁶⁶ Eş‘arî’nin, görüş değiştirdikten sonra Mu‘tezile ile yaptığı birtakım tartışmaların da olduğu bilinmektedir. Ebu Alî Cübbâ‘î ile Allah’ın isimlerinin tevkîfî olup olmadığı meselesi⁶⁷ ve rü‘yetullah⁶⁸ üzerine yaptığı tartışmalar bu meyanda nakledilmektedir.

Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasındaki tartışmalar söz konusu olduğunda Ebû İshâk İsferyânî de önemli bir konuma sahiptir. Kaynaklar onun Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd’ın huzurunda Mu‘tezile mensuplarıyla ve özellikle o dönemde Mu‘tezile’nin en önemli siması olan Kâdî Abdulcebbâr (415/1025)’la çeşitli tartışmalara girdiğini belirtmektedir.⁶⁹

VI./XII. asırda, Harzemşahlar’ın hüküm sürdüğü Harezm, Mu‘tezile mezhebinin V./XI. asırdaki inkirazını müteakiben son kalesi olmasının yanında, İslâm dünyasının önemli ilim ve fikir merkezlerinden birisi olmuştur. Harzemşah hükümdarlarının tanıdığı fikrî serbestlik neticesinde, bölge çeşitli mezhepler arasında oldukça seviyeli ilmî tartışma ortamlarına ev sahipliği yapmıştır. Farklı mezhepler arasındaki bu müzakere ve tartışmaların tarih kitaplarının aktardığına göre, emirlerin konaklarında, medreselerde, mescitlerde ve hatta sokaklarda gerçekleşmesi, Harezm’in o dönemdeki ilmî ve kültürel ortamının ne denli yüksek olduğunu göstermektedir.⁷⁰ Fahrüddin Râzî, Sultan Alaüddin Tekiş (568-596/1172-1199)’in hükümranlılığına rastlayan bir dönemde 577-580/1181-1184 yılları arasında burada bulunmuş ve Mu‘tezilî âlimlerle çeşitli tartışmalar yapmıştır. Fakat öyle görünüyor ki, Râzî’nin keskin uslûbu ve sert tavrıyla hasımlarına galip gelmesi, buradaki hür ortama rağmen Râzî aleyhinde bir takım

⁶⁶ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kezîbi’l-Müfterî* (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî), Beyrut 1884, s. 91.

⁶⁷ Sekûnî, Ebu Ali Ömer, *‘Uyûnu’l-Münâzarât* (nşr. Sa‘d Gurâb), Tunus, 1976, s. 228; Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu’l-Cedel*, Kahire 1970, s. 289.

⁶⁸ Sekûnî, *a.g.e.*, s. 229.

⁶⁹ Sekûnî, *a.g.e.*, s. 225, 266. İsferyânî bizzat Sâhib b. Abbâd ile kesb konusunda tartışmıştır. Bk. Sekûnî, *‘Uyûnu’l-Münâzarât*, s. 255. Özellikle Abbâsî hilafetindeki Büveyhîler dönemi (322-447/934-1055) siyasi çalkantıların yanında fikrî tartışma ve çatışmaların da en fazla yaşandığı bir dönemdir. Büveyhîler’in önemli devlet adamlarından Adududdevle, İbnü’l-‘Amîd ve Sâhib b. Abbâd gibi kimseler her mezhep ve görüşten âlimleri desteklemişler ve fikrî tartışma ortamlarının oluşmasına büyük ölçüde hizmet etmişlerdir. O dönemde Bağdat, Basra, Kûfe gibi yerler ilmî hareketliliğin önemli mekanları olmuş, fakat özellikle vezir Sâhib b. Abbâd’ın yönetim merkezi Rey ve İsfahan âlimlerin karşılaşma yerleri olmuştur. Bk. Ebû Zehra, *Târîhu’l-Cedel*, s. 234-241; Güneş, Kâmil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 88 vd.

⁷⁰ Dâdbe, Asgar, *Fahr-ı Râzî*, Tahran 1995, s. 24-25.

serzenişlerin vuku bulması sonucunu doğurmuş ve sonunda Sultan, Râzî'yi Harezmi'den çıkarmak zorunda kalmıştır.⁷¹

3. Eş'ariyye ile Mâturîdiyye Arasındaki Tartışmalar

Gerek Eş'arîler, gerekse de Mâturîdîler'e ait tarih ve tabakat kitapları, bu iki mezhep arasında vuku bulan tartışmalardan hemen hiç bahsetmemektedirler. Bu durumun oluşmasında, her iki tarafın birbirine ilgisiz kalmasının payı büyüktür. Özellikle Eş'arîler'in Mâturîdîler'i bir kelâm ekolü olmaları açısından pek itibara almadıkları çeşitli araştırmalarda tespit edilmiştir.⁷² Çeşitli mezheplere mensup âlimler arasındaki tartışmaları aktaran 'Uyûnu'l-Münâzarât türü eserler de, Mâturîdî çevreden haberdar olmalarına rağmen Mâturîdî âlimlerin yaptıkları tartışmaları nakletmezler.

Öte yandan Hanefî tabakat kitapları, Hüseyin b. Muhammed (v. 390/999)⁷³, Saymerî (v. 436/1044)⁷⁴, Halef b. Ahmed Şilhî (v. 515/1121)⁷⁵ ve Lâmişî (v. 522/1128)⁷⁶ gibi bazı Hanefî âlimlerden bahsederken onların münâzara ilminde kuvvetli olduklarının altını çizmektedirler. Bu, onların yaşadıkları bölgelerde tartışma ortamlarından uzak durmadıklarının bir göstergesi olmalıdır. Ayrıca Semerkant'taki Mâturîdî âlimlerden Ebû Ali Neseî (v. 533/1138) hakkında kaynaklarda "tartışmada oldukça maharet sahibi" şeklinde bir ibareye de rastlanılması⁷⁷ ve VI./XIII. yüzyılın başlarında burada cedel konusunda önemli eserlerin ortaya konmuş olması⁷⁸, bu bölgede tartışma meclislerinin her zaman diri kaldığını göstermektedir. Çeşitli dönemlerde, Hanefî ve Şafiî âlimler arasında saraylarda fikhî tartışmaların yapıldığı da burada ifade edilmelidir.⁷⁹

Fiihî tartışmaların hemen hiç tespit edilememesi karşısında, elde, iki mezhep arasındaki nazarî ihtilafları konu edinen Eş'arîlerle Mâturîdîler arasındaki farkları ortaya

⁷¹ Dâdbe, Asgar, *a.g.e.*, s. 25.

⁷² Medkûr, İbrahim, *el-Felsefetu'l-İslâmiyye Menhec ve Tatbîkuhu*, Kahire ts., II, 56 vd., Uludağ, Süleyman, "Giriş", *Şerhu'l-'Akâid*, İstanbul 1999, s. 21 vd.

⁷³ Kureşî, Ebu'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdulfettah Muhammed Huluvv), Riyad 1993, II, 129.

⁷⁴ Kureşî, *a.g.e.*, II, 117.

⁷⁵ Kureşî, *a.g.e.*, II, 168.

⁷⁶ Kureşî, *a.g.e.*, II, 120.

⁷⁷ Kureşî, *a.g.e.*, II, 110.

⁷⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I, 69.

⁷⁹ Kureşî, *a.g.e.*, I, 285-286.

koyan eserler kalmaktadır. Şeyhzâde (v. 944/1537)'nin *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid fî beyâni'l-Mesâil Elletî Veka'a fîhe'l-İhtilâf beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye fî'l-'Akâid*⁸⁰'i, Hasen b. Abdilmuhsin Ebû 'Uzbe (v. 1172/1759)'nin *er-Ravzatu'l-Behiyye fîmâ beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*⁸¹'si, Tâcuddin Subkî'nin *Kasîde fî'l-Hilâf beynel'-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*⁸²'si, çeşitli kelâmî konularda Mâturîdî ve Eş'arî âlimlerin görüş ayrılığına düştükleri konuları izah eden belli başlı eserlerdir.⁸³

IV./IX. asırdan günümüze, tartışma ilminin prensiplerini ortaya koyan bir çok eser yazılmış olmasına rağmen, ne yazık ki mezhepler arasındaki bu geniş tartışma ortamlarını nakletmeye tahsis edilen eserler son derece azdır. Bu bir elin parmakları sayısını geçmeyen birkaç örnek içerisinde, Kinânî'nin *el-Hayde ve'l-İ'tizâr*'ı, Abdullah Süveydî'nin *el-Hucecu'l-Kat'iyye*'si gibi çalışmalar, belirli konulara hasredilmiş ve daha çok otobiyografik özellik arzeden eserlerdir. Bu meyanda münâzarayı, ilim tarihi içerisindeki seyri açısından elen alan yegâne eser olarak Ebu Ali Ömer Sekûnî'nin *'Uyûnu'l-Münâzarât*'ı elde kalmaktadır. Eser, peygamberlerden başlayarak itikadî hususlarda tarih boyunca vuku bulan, yazarın tespit edebildiği 415 kadar tartışmayı içermektedir. Konuları arasında herhangi bir sistematik tasnifin bulunmadığı eser, özellikle Eş'arî kelâmının iki büyük siması olan Ebu İshak İsferyânî (v. 418/1027) ve Ebu Bekir Bâkılânî (v. 403/1013)'den yaptığı nakillerle de farklı bir önem arz etmektedir. Ayrıca, cedel tarihi hakkında derli toplu bilgi vermek üzere telif edilen çağımız yazarlarından Muhammed Ebu Zehra'nın *Târîhu'l-Cedel*'i, tarihi seyir içerisinde fıkıh ve kelâm mezhepleri arasındaki tartışma ve ihtilaflara çok genel olarak değinen, mütevazî bir eserdir.

Bu tezin konusunu oluşturan, Fahrüddîn Râzî'nin kaleme aldığı *Münâzarât*, tespit edilebildiği kadarıyla, Eş'ariyye'ye mensup bir âlim ile Mâturîdiler arasında fiilen gerçekleşen çeşitli kelâmî tartışmaların konu edildiği, elimize ulaşan ilk ve tek eser olma konumundadır. Eseri neşreden Fethullah Huleyf, *A Study on Fakhr al-Dîn ar-Râzî and His Controversies in Transoxiana* adıyla, kitabın tercümesini ve geniş bir

⁸⁰ Mısır 1317.

⁸¹ thk. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut 1989.

⁸² Subkî, Tâcuddin, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Mısır 1964, III, 377-389.

⁸³ Geniş bilgi için bk. Uludağ, Süleyman, "Giriş", *Şerhu'l-'Akâid*, s. 40 vd.

açıklamasını ihtiva eden İngilizce bir bölümü, tahkik ettiği Arapça asıl metin ile beraber neşretmiştir.⁸⁴ Bu İngilizce kısım üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölüm, Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında olup, ikinci bölüm Arapça metnin İngilizce tercümesini, üçüncü bölüm ise tartışmalardaki konuların her biriyle alakalı açıklamaları ihtiva etmektedir.

Fethullah Huleyf, kelâmî tartışmaları incelediği konular içerisinde gerek Eş'arî, gerek Mâturîdî kelâm eserlerinin mevzu ile alakadar olan ana kaynaklarına başvurmuş ve yeri geldiğinde dikkate değer tespitlerde bulunmuştur. Bununla beraber, yazarın açıklamaları, bazen tartışılan hususa göre oldukça genel kalmaktadır. Mâturîdî kaynaklar söz konusu olduğunda, *Tebsıratu'l- Edille* gibi temel eserler zikredilmiş; fakat etkin bir biçimde ve derinlemesine kullanılmamıştır. Râzî'nin bizzat tartıştığı Mâturîdî âlim Nûruddin Sâbûnî'nin iki önemli kelâm eseri olan *Bidâye ve Kifâye*'ye hemen hiç atıfta bulunulmaması da, Mâturîdî kelâmı açısından ciddi bir eksiklik olarak kalmıştır. Ayrıca Fahrüddin Râzî'nin en büyük kelâm eseri olan *el-Metâlibu'l-Âliye*'nin de o dönemde henüz basılmamış olması, Râzî'in hayatının sonlarındaki fikir değişikliklerinin Huleyf'in çalışmasına yansımamasına neden olmuştur.

Bu tezde, Huleyf'in adı geçen değerli çalışmasındaki söz konusu noksanlıklar göz önüne alınarak, kendi sahasında mevcut tek eser olan *Münâzarât*, elden geldiğince objektif bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu meyanda, sadece tek taraf kanalıyla aktarılan bu tartışmalar hususunda, her iki tarafın görüşleri birincil kaynaklar incelenerek değerlendirilmeye gayret edilmiştir. Tezin ismi içerisinde mevcut olan "eleştiri" mefhumunu gerçekleştirmek açısından, özellikle Mâturîdiyye'nin yukarıda adı geçen temel kaynaklarına başvurulmuş ve Râzî'nin eleştirilerinin ne derece doğru olduğu dikkatle araştırılmıştır.

Münâzarât'ta diğer konular arasından, direkt olarak kelâm ile ilgisi bulunan beş konu tespit edilmiştir. Bu konuların işlenişinde, ilk önce tartışmanın akışı aktarılmış,

⁸⁴ Râzî'nin Mâverâünnehir'deki tartışmalarını konu edinen diğer araştırmalar şunlardır: Kraus, Paul, "Les Controverses de Fakhr al-Din al-Razi", *Bulletin de l-Institute d'Egypte* 19, (1937): 187-214; Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Ankara 1991, s. 5-7; Masumi, Saghir Hasan, "Introduction", *İmam Razi's İlm al-Ahlak*, New Delhi 1992, s. 9-10; Dadbe, Asgar, *Fahr-ı Râzî*, s. 25-28; Street, Tony, "Concerning the Life and Works of Fakhr al-Din al-Razi", s. 141-146; *Jaffer, Tariq, Fahr al-Din al-Razi: Philosopher and Theologian as Exegete* (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University 2005, s. 72-76.

sonra sırasıyla mezheplerin konu hakkındaki genel görüşlerine yer verilmiş; akabinde özel olarak Fahrüddîn Râzî'nin kendi görüşü tespit edilmeye çalışılmış; son olarak da Mâtürîdiyye mezhebinin tutumu incelenmiştir.⁸⁵

⁸⁵ Râzî'nin *Münâzarât*'ta konuların dizilişinde takip ettiği sıra 1. Rü'yetullah'ta varlık delili, 2. Tekvîn sıfatı, 3. Bekâ, 4. Teklîfu mâ lâ yutâk ve 5. Allah'ın kelâmının işitilebilmesi şeklindedir. Fakat bu tezde, konulardaki öncelik göz önüne alınarak bir sıralamaya gidilmiştir. Bu nedenle her konunun girişinde bulunan açıklamalar, Râzî'nin kitabında yaptığı sıralama dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

I- BEKÂ

A- Tartışmanın Akışı

Buhara’da, Râzî ile Sâbûnî arasında tekvîn hususunda geçen sert tartışma, her zaman olduğu gibi Râzî’nin galibiyetiyle sonuçlanmıştı. Râzî’nin aktardığına göre tartışmadan hemen sonra Sâbûnî’nin kardeşi Râzî’yi evlerine davet eder ve icabet etmesini özellikle istirham eder. Râzî’yi evinde üç gün ağırlayacak olan Sâbûnî ailesi, konuğuna özel bir misafirhane tahsis eder. Bir gece Sâbûnî’nin de aralarında bulunduğu bir takım seçkin kimseler Râzî’nin misafirhanesinde toplanırlar.⁸⁶

Sâbûnî yine rü’yetullah ve tekvîn konularında geçen tartışmaları telafi etmek maksadıyla bu sefer bekâ konusunu açar ve bekânın zâttan ayrı bir sıfat olduğunu savunur.⁸⁷ Râzî bunun üzerine daha önceki kitaplarında da bekâyı nefyederken kullandığı bir delili öne sürer ve buna cevap vermesini Sâbûnî’den ister:

“Bekânın cevherin varlığının ikinci zamanında o cevherle kâim olması, cevherin ikinci zamanda gerçekleşmesi şartına bağlıdır (*meşrût*). Meşrut ise rütbe olarak şarttan sonra gelir (*müteahhir*). Dolayısıyla aynı şekilde, bekânın ikinci zamanda cevherle kâim olması, ikinci zamandaki cevherin gerçekleşmesinden rütbe olarak sonra gelir.

Eğer ‘cevherin ikinci zamanda gerçekleşmesi, bekânın cevherle kâim olması sebebiyledir’ dersen, bu söylediğinden, cevherin ikinci zamanda gerçekleşmesinin, bu bekâdan rütbe olarak geri kalması sonucu doğar; çünkü malul, illetten sonra gelir.

İşte bu da, bekâ ve cevherin gerçekleşmesi (*husûl*) ikilisinden her birinin, birbirlerinden rütbe olarak sonra gelmesini gerektirir ki, söz konusu durum batıl olan devre yol açar. Bu nedenle bekâyı (ayrı bir sıfat olarak) ispat etmek söz konusu yanlışa götürdüğüne göre, bu görüşte olmak da yanlıştır.”⁸⁸

⁸⁶ Râzî, *Münâzarât*, s. 22-23.

⁸⁷ Eş‘arîler’in sadece bazıları bekânın zâttan ayrı olduğunu savunmuşlardır. Mezhebin imamı Eş‘arî’ye göre ise bekâ zâta zâid bir sıfattır. Buradan anlaşıldığına göre, Sâbûnî ya Râzî’nin bu görüşe sahip olduğunu önceden bilmekteydi; ya da aralarında geçen bir müzakere sonucunda öğrenmişti.

⁸⁸ Râzî, *Münâzarât*, s. 23.

Aslında Râzî'nin uzun bir şekilde öne sürdüğü bu delillendirmeyi şu şekilde kısaltmak da mümkündür: Bekânın cevherde hasıl olmasının şartı, cevherin ikinci zamanda hasıl olmasıdır. Şâyet cevherin ikinci zamanda hasıl olması da bekâyâ ihtiyaç gösterirse, bu iki şey birbirinin şartı olmuş olur, yani felsefî terminolojideki devr ortaya çıkmış olur ki, bu da batıldır.⁸⁹ İşte bu da bekânın zâttan ayrı bir manâ olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Râzî'nin bu spesifik deliliyle karşı karşıya kalan Sâbûnî, delilin muhtevasını anlamakta güçlük çeker. Râzî, muarızına bunu açıklamak için çaba sarfeder. En sonunda da Sâbûnî şu itiraflarda bulunur:

“Ey adam! Ben Ebu'l-Mu'în en-Neseî'nin Tabsiratu'l-Edille isimli kitabını okumuş ve tahkik ve tedkikde bu kitabın üstünde bir eser bulunmadığını sanmıştım. Fakat şimdi seni görüp, söylediklerini dinleyince, şâyet bu ilimde derinleşmek istiyorsam, en başa dönmem gerektiğini ve yeni başlayan bir öğrenci gibi bu ilmi öğrenmem gerektiğini anladım. Fakat şimdi ben ihtiyar bir insanım ve bunu yapmaya kudretim yoktur. Senden de bu ilimdeki kusur ve eksikliğini açığa vurmaya çalışmamı istirham ediyorum!”⁹⁰

Sâbûnî'nin bu kabullenışı karşısında Râzî ona hürmet gösterir ve sözünü yerine getireceğini vurgular. Bu tartışma Râzî ile Sâbûnî arasında geçen üçüncü ve son tartışma olacaktır.

B- Kelâm'da Bekâ Tartışması

Kelâm literatüründe bekâ ile ilgili tartışmalar Allah'ın kadîm olması meselesi bağlamında ortaya çıkmıştır. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*'de Eş'arî, Bâkî'nin ne manâyâ geldiği hususunda kelâmcılar arasında görüş ayrılığı olduğunu zikretmektedir. Şöyle ki İbn Küllâb'a göre bâkî'nin manâsı, bâkî olan şeyin bir bekâ sıfatının olması iken, diğer

⁸⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 130; a. mlf., *Erba'în*, s. 179.

⁹⁰ Râzî, *Münâzarât*, s. 24.

bazı âlimlere göre de kadîm olan Allah binefsihî bâkîdir; yoksa onun bekâ diye zâtından ayrı bir sıfatı yoktur.⁹¹

Kelâm terminolojisinde ise bekâ, şu şekilde açıklanmaktadır: Bir şey, yokluktan varlığa çıktığında, o şeyin birinci zamandaki varlığına *hudûs*, bundan sonraki varlığına (yani varlığını idame ettirişine) *bekâ* denmektedir.⁹² Ayrıca varlığa yokluğun arız olmaması şeklinde de tanımlanmıştır.⁹³

Kelâm âlimlerinin birçoğu, hudûsun hâdis olan zâtın ayrı bir sıfat olmadığı görüşünde birleşirlerken, bekâ sıfatında ihtilaf edilmiştir. Tartışma yine bekânın bâkînin zâtından ayrı bir sıfat olup olmadığıdır. Bu konuda, Eş‘arîyye, Mâturîdîyye ve Mu‘tezile mezheplerinin kendi içlerinde bir bütünlük olmamış, farklı mezhebe sahip âlimler aynı görüşleri benimseyebilmişlerdir. Eş‘arîyye mezhebinin imamı Ebu’l-Hasen Eş‘arî (v.324/935), ona tabi olan Eş‘arîyye’nin bir çoğu ve Bağdat Mu‘tezilesi bekânın zâtın ayrı bir sıfat olduğu görüşüne sahiplerken, yine Eş‘ariyye’den Ebu Bekir Bâkîllanî (v. 403/1013) ve İmamı’l-Harameyn Cüveynî (v. 478/1085), Basra Mu‘tezilesi ile beraber bâkî’nin bâkî olmasının zâtından ayrı bir sıfat olmadığı kanaatinde olmuşlardır.⁹⁴

Bekânın zâtın ayrı bir sıfat olduğunu savunanlar delillerini “*bekâ zâtın ayrı bir mefhumdur. Çünkü zât, birinci zamanda hasıl olmuştur, fakat henüz zâtın dâim oluşu (istimrârı’z-zât) hasıl olmuş değildir. Zât, ikinci zamanda hasıl olduğunda ise hem zât, hem de zâtın devâmı ortaya çıkar. Bu durum ise bekânın zâtın kendisinden ayrı bir şey olduğunu göstermektedir*” şeklinde kurgulamışlardır.

Buna karşın, bekâyı nefyedenler ademin (yokluk) de devamlılık ile mevsuf olduğunu, şâyet devamlılık sabit olan bir vasıf ise nefyin (yokluğun) sabit bir vasıfla nitelenmesinin lazım geleceğini, bunun da muhal olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁵ Râzî, Allah’ın bekâ diye bir sıfatı olduğunu reddedenlerin dört ana gerekçesi olduğunu belirtmektedir:

⁹¹ Eş‘arî, Ebu’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (nşr. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1979, II, 55.

⁹² Râzî, *Erba‘în*, s. 178.

⁹³ Senûsî, Muhammed b. Yusuf, *Şerhu Ümmi’l-Berâhîn* (thk. Sâlim Şemsüddin), Beyrut 2005, s. 120.

⁹⁴ Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlu’-d-Dîn*, İstanbul 1928, s. 108-109. Ayrıca bk. Râzî, *Erba‘în*, s. 178; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 106.

⁹⁵ Râzî, *Erba‘în*, s. 178, 179.

1- Cevherin ikinci zamandaki varlığı, birinci zamandaki varlığından başkadır. Fakat birinci zamandaki varlığının bu araza (bekâ) ihtiyacı yoktur. Öyleyse ikinci zamandaki varlığının da ona ihtiyaç duymaması gerekir.

2- Cevherin ikinci zamandaki varlığı bu arazla muallel ise, bu arazın mevcûdun var olmasında müessir olması gerekir ki bu da imkânsızdır.

3- Araz, tahakkuk ve sübûtunda bir cevhere ihtiyaç duyarsa, cevherin var oluşunda bir araza ihtiyaç duyması imkansız olur. Aksi takdirde *devr* lazım gelecektir.

4- Bekânın cevherde hasıl olmasının şartı, cevherin ikinci zamanda hasıl olmasıdır. Şâyet cevherin ikinci zamanda hasıl olması da bekâyâ ihtiyaç gösterirse bu iki şey birbirinin şartı olmuş olur, ki bu da yanlıştır.⁹⁶

Kendinden önce gelen Eş‘arîlerin, bekânın ilim gibi zâttan ayrı bir sıfat olduğu görüşüne sahip olduklarını ilk başta belirten Cüveynî, bekânın aslında **varlığın devam etmesinden ibaret olduğunu**, sıfatların bâkî olmasının bir manânın diğer bir manâ ile kâim olmasını gerektireceğini, ki bunun da imkansız olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

Bekânın zâttan ayrı olup olmadığı Eş‘arî kelâmında böylesine ayrı başlıklar altında incelenirken, Mâturîdî kelâmcıları bekâ konusunu tek başına ele almamışlar ve onu diğer ana meseleler bağlamında tartışarak onun kelâmın bir “maksadı” değil “mebde’i” olduğunun altını çizmek istemişlerdir. Bekâ konusu aslında Mâturîdî kelâmında istiaat bahsinin bir yapıtaşı olarak ele alınmıştır. İstiaatin fiille beraber olup ondan önce olmadığını savunmak maksadıyla Mâturîdîler, bekânın zâttan ayrı bir sıfat olduğunu dolaylı olarak temel almaktadırlar. Şöyle ki istiaat fiilden öncedir, çünkü kulun hadis kudreti arazdır. Arazın ise bâkî olması imkansızdır. Eğer kudret fiilden önce olsaydı, fiilin gerçekleşmesi anında bâkî olamayıp, yok olacağı için fiilin kudretsiz gerçekleşmesi gerekirdi ki, bu da mümkün değildir. Arazların bekâsının imkânsızlığının delili ise, bekânın bâkînin zâtından ayrı bir manâ olmasıdır. Çünkü “araz bâkîdir” demek, bekâ eğer ayrı bir manâ ise, arazın arazla kâim olmasını gerektireceğinden mümkün olmayacaktır.⁹⁸

⁹⁶ Râzî, *Erba‘în*, s. 179.

⁹⁷ Cüveynî, *İrşâd*, s. 133.

⁹⁸ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 63. Ayrıca bk. Nesefî, *Tebşîra*, I, 122 vd.

Öyle görünüyor ki Mâtûrîdîler, arazların iki an içerisinde bâkî olmadıklarını temellendirmek maksadıyla, bekâyı zâttan ayrı bir manâ olarak kabul etmişlerdir. Kısacası, bekânın zâttan ayrı bir manâ olması, arazın arazla kâim olması mümkün olmayacağı prensibinden hareketle, arazların bâkî olmamalarını, arazların bâkî olmamaları ise hâdis kudretin fiile bitişik (*mukârin*) olmasını gerektirmektedir.

Fakat Mâtûrîdîler içerisinde aksi görüşte olanlar da mevcuttur. *Nazmu'l-Ferâid* müellifi Şeyhzâde'nin belirttiğine göre, Hanefîler'den bazıları, aynen Bakıllanî ve Cüveynî gibi bekânın varlığın devamından ibaret olduğu, yoksa ayrı bir sıfat olmadığı görüşünde olmuşlardır. Şeyhzâde bunlara *Tadilu'l-Ulum*⁹⁹, un ve *Umde*¹⁰⁰, nin eski şerhinin müelliflerini örnek verir.¹⁰¹ Ayrıca Mâtûrîdî âlimler içerisinde kıdem ve bekâ sıfatlarının selbî sıfatlardan olduğunu söyleyenler olmuştur.¹⁰² Dikkat edilirse bunun günümüzdeki Mâtûrîdî kelâm kitaplarında da kabul edilen görüş olduğu gözden kaçmayacaktır.¹⁰³

Bekânın zâttan ayrı bir manâ olduğu prensibi Mâtûrîdîler tarafından ilahiyat bahislerinde de kullanılmaya çalışılmıştır. Ebu'l-Berekât Neseî Allah'ın bir araz olmadığını ispat ederken arazların bekâsının imkansız olduğunu, çünkü bekânın zattan ayrı olması hasebiyle arazın bir arazla kâim olmasının imkansız olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴

Görülüyor ki bekânın zâttan ayrı olup olmaması Eş'ariyye ve Mâtûrîdiyye mezheplerinin içerisinde temel ve değişmez olarak kabul edilen bir prensip olmamıştır. Her iki mezhep içinde bekâ konusunda iki tavrı da yansıtan şahıslar olduğu göz önüne alınacak olursa bekânın zâttan ayrı bir sıfat olup olmamasının aslî bir problem olmadığı görülmektedir. Mesela Mâtûrîdîler'in hepsi fiil-istitaat konusunda aynı fikirde olmalarına rağmen, bekâ sıfatını nefyetmeleri veya kabul etmeleri bu durumu

⁹⁹ Sadru'sh-Şerîa' (v. 747/1346)nın eseri.

¹⁰⁰ Ebu'l-Berekât Neseî (v. 710/1310)'nin eseri.

¹⁰¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 7.

¹⁰² Senûsî, *Şerhu Ümmi'l-Berâhîn*'den naklen, Şeyhzâde, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁰³ Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1339-1341, II, 89; Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, s. 120; Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1998, s. 205.

¹⁰⁴ Neseî, Ebu'l-Berekât, *el-Umde fi'l-Akâid*, s. 7-8.

değiştirmemiştir. Her şahıs bekâyı kendi fikrî öncülleri çerçevesinde ele almış ve ona göre yorumlamıştır.

C- Râzî'nin Bekâ Konusundaki Görüşleri

Yukarıda Eş'arîlerin görüşleri açıklanırken selefleri olan Bakıllanî ve Cüveynî'nin fikirlerini benimsediği ifade edilen Râzî, *Erba'în* ve *Muhassal* gibi kitaplarında bekâyı nefyedenlerin delilleri olarak ortaya koyduğu delilleri kendisi de kullanmaktadır. Son eserlerinden olan *el-Metalibu'l-Âliye*'de de önceki eserlerindeki delilleri benzer bir şekilde gündeme getiren Râzî, bekâyı nefyetmek için iki kanıt öne sürer:

1- Eğer bekâ Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olsa, zâtın bu sifata muhtaç olması lazım gelir ki o takdirde “vacibu'l-vücûd lizatihî” olan bir varlığın “vacibu'l-vücûd ligayrihî” olması durumu ortaya çıkar.

2- Devam ve istimrâr bir sıfat olsaydı bu sıfatın da aynı şekilde dâim ve müstemirr olması gerekirdi. Dolayısıyla onun devamı da ona (yani devama) zâid olur, bu şekilde bir teselsül ortaya çıkardı.¹⁰⁵

Râzî bu delilleri öne sürmekle birlikte birinci deliline karşı kendisi bir *işkâl* ortaya koymakta, zâtın bizzat kendisi hasebiyle bu devam ve istimrârı gerektirebileceğini, yoksa zâtın dışında bir şeyin bu devamı sağladığı söylenilirse o zaman muhal olma durumunun ortaya çıkacağını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Bu da Râzî'nin bekâyı zâttan ayrı bir sıfat kabul edenlerin, bir *tevcih* ile söz konusu çelişkilere düşmemelerinin mümkün olduğunun farkında olduğunu göstermektedir. Öte yandan Râzî'nin diğer kelâmcıların aksine arazların bâkî olabileceklerini savunması¹⁰⁷ da bekâ konusundaki görüşünün net olmadığını ortaya koymaktadır.

¹⁰⁵ Râzî, *Metâlib*, III, 212; a. mlf., *Erba'în* s. 181, 182.

¹⁰⁶ Râzî, *Erba'în*, a.g.e., a. yer.

¹⁰⁷ Râzî, *Me'âlim*, s. 29.

D- Mâturîdîler'in Bekâ Hakkındaki Görüşleri

Mâturîdîler daha önce de belirtildiği gibi bekâ konusunu tek başına bir mesele şeklinde incelememişler, Allah'ın zâtının kadîm oluşu ve istiaat gibi ana konular etrafında ona değinmişlerdir. Ebu'l-Mu'în Neseî, İmam Mâturîdî'nin bekânın zâtın ayrı olduğu kanaatinde olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Fahrüddin Râzî'nin etkisini eserlerinde açıkça taşıyan sonraki Mâturîdîler'den Şemsüddin Semerkandî, Bağdat Mu'tezilesiyle birlikte Ebu'l-Hasan Eş'arî ve takipçilerinin bekânın Allah'ın zâtından ayrı bir sıfat olduğu görüşünde olduklarını, Basra Mu'tezilesiyle birlikte Bakıllanî, Cüveynî ve İmam'ın¹⁰⁹ onlara muhalefet ettiklerini aktardıktan sonra, doğru görüşün birinci gruba (Eş'arî'ye) ait olduğunu söyler. Çünkü ona göre bekâ varlığın devamlı olması (*istimrâr*) demekse *istimrâru'l-vücûd* Allah için vücudî [yani sübûtî] bir şeydir ve zâtından ayrıdır. Çünkü bekâ bir arazdır ve mümkünlerde de hasıl olmaktadır. Bekâ hasıl olmadıkça da bir zat "bâkî" olmaz.¹¹⁰

Semerkandî bundan sonra, Râzî'nin bekâyı kabul edenlere karşı zikrettiği ve *el-Metâlibu'l-Âliye* ve *el-Erba'in*'inden nakledilen yukarıdaki itirazlarına hususen ve kısaca cevap vermektedir. Buna göre, Râzî'nin "Allah'ın bâkî olması zâtından ayrı bir şey sebebiyle olsaydı, bizatihî vacib olanın bigayrihî vacibe dönüşmesi gerekirdi" şeklindeki itirazına, bir sıfatın zâtın neşet eden diğer bir sıfata ihtiyaç duymasının imkansız olmadığını; "Şâyet bekâ bir sıfat olsa onun da bâkî olması gerekir ki bu durumda da teselsül ortaya çıkar" yönündeki itirazına da bekânın bekâsının aslında bekânın zâtının aynı olduğunu (aynen vücûdun vücûdunda olduğu gibi), dolayısıyla teselsüle mahal olmadığını ifade ederek cevaplamaktadır.¹¹¹

Daha sonra gelen Mâturîdîler'den Kemalüddin Beyazî (v. 1098/1687) ise bekânın zâtın ayrı bir sıfat olmadığı görüşünü benimsemiş ve Bakıllanî, Cüveynî ve Râzî üçlüsüne katılarak bekânın ikinci zamanda var olmaktan başka bir manâ ifade etmediğini kanıtlamaya çalışmıştır. O, Eş'arî ve takipçileri tarafından hudûsun bekâ gibi

¹⁰⁸ Neseî, *Tebsıra*, II, 122.

¹⁰⁹ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*'sinde "İmam" kelimesiyle Râzî'yi kasteder.

¹¹⁰ Semerkandî, *Sahâif*, s. 346.

¹¹¹ Semerkandî, *Sahâif*, s. 346, 347. Cürcânî de benzer cevapları vermektedir. Bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 108, 109.

mütalaa edilmemesine karşı çıkmakta, onun da aynen bu hususta hudûsun hükümlerine tabi olduğunu ifade etmektedir.¹¹²

Fakat Beyâzî, *İşârât*'ın daha önceki sayfalarında konuya daha ideal ve kuşatıcı bir açılım getirmektedir: O'na göre bekâ Allah'ın iki zamandaki varlığı demek değildir. Aksi takdirde Allah'ın zamana bağlı (*zemânî*) olması gerekecektir. Aslında bekâ, Allah'ın yokluğunun imkânsız oluşundan ve bu durumun da zamana *mukârenet* edişinden ibarettir. Aynı şekilde kıdem de her zamanın öncesinde olmak değildir.¹¹³ Allah'ın varlığı zamana *mukârin* ve zamanın husûlüyle devam edici olmasına rağmen *zemânî* veyahut *ânî* değildir.¹¹⁴

Bu şekilde Beyâzî ve onun gibi düşünenlerin, bekâ sıfatı hakkındaki soyut tartışma ortamını bir yana bırakarak, Râzî ve diğerlerinin zikrettiği problemlerden kurtulmaları mümkün ve makul görülebilir. Bu meyanda problemler bekâ sıfatı için yapılan tanımın “bir cevherin iki zamanda devam etmesi” şeklinde belirlenip, bunun ilâhiyât sahasına tatbik edilmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle görünüyor ki Allah'ın bekâ sıfatına sahip olup olmadığı, *şâhide* yapılan bir takım mantıkî kıyas ve genellemelerin *gâibe* aktarılmasıyla beraber tartışılmıştır. Gâibi şâhide kıyas metoduna (*kıyasu'l-gâib ale's-şâhid*) hiç sıcak bakmayan Râzî'nin¹¹⁵ bekâ konusunda bu şekilde bir fikri açmaza girmesi karşısında, bu noktadaki fikri tekâmülünü henüz tamamlamadığı, ancak kendinden sonra gelen İcî (v. 756/1355), Cürcânî (v. 816/1413) ve Devvânî (v. 908/1502) gibi kelâmcılara ön ayak olduğunun altını çizmek gerekmektedir. İlahî zât ve fiilleri zamandan ayrı olarak mütalaa edebilen söz konusu bakış açısının İslam kelâmına getirdiği yeni ufka bazı Râzî sonrası kelâm kitaplarında işaret edilmektedir. Adududdin İcî, “Allah'ın bir zamanda olmadığı” bahsinde bu hususun altını çizmekte ve Cürcânî de bu perspektifle ilm-i kelâmın, kelâmullah, ilmullah gibi bir çok girift meselesine çözüm bulunabileceğini belirtmektedir.¹¹⁶

¹¹² Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 123.

¹¹³ Yukarıdaki satırlarda Senûsî'nin ifadeleriyle karşılaştırınız. Ayrıca Beyâzî'nin de belirttiği gibi ibareler aslında İcî'ye aittir: *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 28.

¹¹⁴ Beyâzî, *a.g.e.*, s. 111.

¹¹⁵ Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, II, 38, 53.

¹¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 27, 28. Bu konu için ayrıca bk. Kılavuz, A. Sâim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 177 vd.

Bekâ sıfatının zâtla ilişkisi aynı mezhepler içerisinde farklı bakışlarla değerlendirilmiştir. Ebu'l-Hasen Eş'arî, bekânın zâttan ayrı bir sıfat olduğunu söylerken Eş'arîyye mezhebinin üç büyük siması Bâkıllanî, Cüveynî ve Râzî mezhep imamlarına bu konuda katılmamışlardır. Eş'arîler'de olduğu gibi Mâturîdîler de bu konuda bir bütünlük arz etmezler. Ebu'l-Mu'în Neseî ile onun sıkı bir takipçisi olan Sâbûnî ve Râzî'nin tilmizi sayılabilecek Şemsüddin Semerkandî, bekânın zâttan ayrı bir sıfat olduğunda ısrar ederlerken Mâturîdîyye'nin önce gelenleri ve özellikle son dönem Mâturîdîleri (Beyazî gibi) bekânın varlığın devamından ibaret olduğunu benimserler. Râzî, aynı son dönem Mâturîdîler'inde olduğu gibi bekânın varlığın devam etmesi demek olduğunu söylemekle birlikte, bu görüşe karşı getirdiği *işkallerle* aslında karşı kanaate de yeşil ışık yakılabileceğini ima etmektedir. Buna mukabil Mâturîdîlerin de son asırlarda bekâ sıfatını selbî sıfatlardan (*sülûb*) saymaları ve Eş'arîlerin bu üç büyük âlimine katılmaları manidardır. Bu durum da göstermektedir ki, bekâ sıfatı kelâm mezheplerinin belirledikleri ana mesâil (*mekâsîd*) içerisinde mütalaa edilmemiş, bizzat bu maksadlar çerçevesinde “tevil” ve “tevcih” edilmiştir.

II- ALLAH'IN KELÂMININ İŞİTİLEBİLMESİ

A- Tartışmanın Akışı

Bu tartışmada da muhataplarının kim olduğunu özel olarak belirtmeyen Râzî, ilk önce “Maverâünnehir ulemasının görüşlerine göre”¹¹⁷ Allah'ın kadîm, zâtıyla kâim, harf ve sestem münezzeah bir kelâm ile mütakellim olduğunu, Eş'arî'nin görüşünün de böyle olduğunu ifade etmektedir. Fakat Râzî'ye göre bu iki mezhep arasındaki fark şudur: Eş'arî'ye göre Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâmın [el-*kelâmu'n-nefsî*] işitilmesi mümkün iken, Ebu Mansûr Mâturîdî ve tabilerine göre bu imkânsızdır.¹¹⁸

Râzî iki mezhep arasındaki farkı böylece belirttikten sonra, Mâturîdî muarızlarına karşı şöyle bir değerlendirme yapar:

“Mu'tezile rü'yetin imkânsız olduğuna şöyle delil getirmiştir: “Delil ile sabit olmuştur ki: Allah Teâlâ cisim değildir. Bir yön ve mekanda değildir. Şekli ve rengi de yoktur. Böyle olan her varlığın ise görülmesi imkânsızdır.”

“Siz de Mu'tezile'nin bu sözlerine cevap verirken şöyle söylüyorsunuz: ‘Bu sıfatlarla mevsuf olan bir varlığın görülmesinin imkânsız olduğunu niçin söylediniz? Hangi delille bunun imkânsız olduğunu bildiniz?’

“Ben de diyorum ki: Ne harf, ne de ses olan kelâmın işitilebilmesi uzak görülüyor ise, aynı şekilde cisim olmayan, belirli bir yönde bulunmayan bir varlığın da görülmesi mümkün sayılmamalıdır. Çünkü sizin Allah'ın kelâmının işitilebilirliği konusunda ortaya koyduğunuz çekincenin, rü'yetullah hususunda da geçerli olması gerekir. Bu takdirde de, (Mu'tezile gibi) Allah'ın görülmesinin imkânsız olmasına hükmetmenizle sizi sorumlu tutarız. Eğer bu husus her iki durumda da batıl ise, o zaman da ne harf, ne de ses olan bir kelâmın işitilmesinin mümkün olmasına hükmetmenizle sizi sorumlu tutarız.”¹¹⁹

¹¹⁷ Râzî, *Münâzarât*, s. 54.

¹¹⁸ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

¹¹⁹ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

Râzî'nin bu kuvvetli sayılabilecek itirazına karşı yine orada bulunanlar herhangi bir cevap veremezler.¹²⁰

Tartışmada Râzî'nin mantık örgüsünü kurarken Mâturîdîler'in rü'yetullah konusundaki görüşlerini, kelâmullah konusunda da işletmeleri gerektiği noktasından hareket ettiği tespit edilebilir. Buna göre, Eş'arîler'le birlikte Mâturîdîler de Mu'tezile'ye karşı rü'yetin imkânını savunurlarken, bir yön, şekil ve renkte olmayan Allah'ın zâtının görülmesinin mümkün olabileceğini, bunun imkânsız görülmemesini ifade etmektedirler. Şâyet aynı düşünceyle hareket edilecek olursa, Râzî'nin kanaatine göre, harf ve seslerden müteşekkil olmayan Allah'ın kelâmının duyulmasında da bir beis görülmemesi gerekmektedir. Yani rü'yetullahın caiz olduğunu savunan birinin, kelâmullahın duyulmasının da caiz olduğunu savunması gerekir. Râzî'nin anlatımından çıkarılan sonuca göre, Eş'arîler bu fikir bütünlüğü içinde hareket ediyor ve Allah'ın nefsi kelâmının işitilebileceğine cevaz veriyorlarken, Mâturîdîler bu tutarlılığı sergileyememekte ve kelâmullahın duyulmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedirler.

B- Mezheplerin Allah'ın Kelâmının İşitilebilmesi Hakkındaki Görüşleri

Allah'ın ezeli sıfatlarından olan kelâm sıfatı Allah'ın harf ve sese ihtiyaçtan münezze olarak söylemesi demektir.¹²¹ Allah'ın kelâmı (*kelâmullah*) ise Allah'la kâim olan kadîm ve ezeli manâ (nefsi kelâm) ile âyet ve sûrelerden oluşan hâdis lafzın (lafzi kelâm) her ikisi için de kullanılan bir kavramdır.¹²² Lafzi kelâmın işitilebilmesi konusunda herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değil iken; Allah'ın zâtıyla kâim olan manânın işitilebilirliği konusunda çeşitli fikirler öne sürülmüştür.¹²³

¹²⁰ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

¹²¹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1955, s. 160.

¹²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (trc. S. Uludağ), s. 173; Ebû 'Uzbe, *er-Ravzatu'l-Behiyye*, s. 73.

¹²³ Mâturîdî ve Eş'arîlerin bu konudaki fikirlerini özetlemeden önce Kur'ân-ı Kerim'de kelâmın işitilmesi ile alakalı görülen âyetleri sıralamak doğru olacaktır:

1- "O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş (*minhum men kellemallahu*), bazılarını da derece derece yükseltmiştir." (Bakara 2/253)

2- "Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu. (*kellemallahu Musa teklîmen*)" (Nisâ 4/164)

Allah'ın kelâmının işitilebilmesi meselesi, Mâturîdîler'le birlikte ortaya çıkmış bir tartışma konusu değildir. Ebu'l-Hasen Eş'arî'den öğrendiğimiz kadarıyla, bu konuda çeşitli görüşler eskiden beri dile getirilmiş, kimi Allah'ın kelâmının işitilmesinden kastın anlaşılacak olduğunu¹²⁴, kimisi Allah'ın kelâmı bir yana, bizim aslında beşerin kelâmını da işitmediğimizi, kelâmın zâtı itibariyle ve hakikî olarak kendisini değil de konuşanı konuşur iken işitmekte olduğumuzu, çünkü kendi nefsiyle kâim olmayan bir şeyin işitilmesinin imkânsız olduğunu¹²⁵, Mu'tezile'den Nazzâm (v. 220/835) gibi kimisi de ancak ses olan bir şeyin işitilebileceğini, dolayısıyla Allah'ın kelâmının ses olması nedeniyle onun kelâmının da işitilebileceğini iddia etmişlerdir. Bunun yanında, Eş'arî'nin aktardıklarına bakılacak olursa daha önceden de Mâturîdîler gibi nefsî kelâmın işitilemeyeceğini açıkça tasrih edenler bulunmuştur.¹²⁶

Daha sonra gelen Eş'arîler'den Ebu'l-Me'âlî Cüveynî ise müslümanların genel kanaatine göre kelâmullahın işitilebileceğini belirtmektir ve buna delil olarak “*hattâ yesme'a kelâmellah*” âyetini gösterir. İşitmenin (*semâ'*) idrâk ve anlamak manâlarına da geldiğini, işitilen şeyin aslında seslerden ibaret olduğunu, “Allah'ın kelâmı mesmûdur” dediğimizde bunun anlamının “Allah'ın kelâmı işitilen ve idrâk edilen sesler ile mefhûm ve malumdur” demek olduğunu beyan etmektedir. Bundan sonra da Cüveynî, Hz. Musa'nın Allah ile konuşmakla ayrıcalıklı kılınmasının diğer insanlar gibi kelâmullahı sesler vasıtasıyla değil de bizzat vasıtasız olarak duymasından kaynaklandığını ifade etmektedir.¹²⁷ Râzî de, Eş'arî ve takipçilerine göre peygamberlerden bahseden “*ve minhum men kellemallah*” gibi âyetlerde, işitilmesi mevzu bahis olan şeyin harf ve sesteki müteşekkil olmayan Allah'ın ezelî kelâmı olduğunu aktarmıştır.¹²⁸

3- “Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işinceye kadar (*hattâ yesme'a kelâmellah*) ona aman ver.” (Tevbe 9/6)

4. “Oraya vardığında kendisine ‘Ey Musa!’ diye seslenildi (*nûdiye yâ Mûsâ*).” (Taha 20/11)

¹²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, II, 259.

¹²⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, II, 260.

¹²⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, a. yer.

¹²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 129-130.

¹²⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, II, 318.

Mâturîdîyye mezhebinin öncüsü Ebû Mansûr Mâturîdî, Râzî'nin de belirttiği gibi Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâmın işitilemeyeceği görüşündedir.¹²⁹ O, *Tevîlât*'ında Nisâ suresinin 164. âyetini açıklarken Allah'ın daha önceden olmayan bir ses yarattığını ve bu sesi Musa'ya dilediği gibi işittirdiğini, Allah'ın ezeldeki kelâmının harf ve sestem müteşekkil olmadığını, harf ve ses ile işittiğimiz kelâma mecâzî olarak kelâm denildiğini, Musa'nın Allah'ın ezelde mevsuf olduğu kelâmı işitmesine imkân olmadığını ifade etmiştir.¹³⁰ Tevbe suresi 6. âyeti açıklarken, yine nefsî kelâmın işitilmesinin imkânsız olduğunu, ancak harf ve seslerden müteşekkil kelâmın duyulabileceğini teyid eder.¹³¹ Tâhâ sûresi 11. âyet-i kerimesinde ise Eş'arîler ile "Ehl-i Sünnet olan Mâverâünnehir Ehli" arasındaki farkı ortaya koyarak, Eş'arî'ye göre Allah'ın Musa'ya kelâm-ı kadimini işittirdiğini, Mu'tezile ve Mâverâünnehir âlimlerine göre de Allah'ın söz konusu nidayı bir ağaçta yarattığını ve bunun neticesinde Musa'nın bu kelâmı duyduğunu ifade eder. Mu'tezile ile Mâturîdîyye arasında burada tam bir mutabakat olmadığını belirtmek için de Mâverâünnehirliler'in Mu'tezile'nin aksine kadîm kelâmı kabul ettiklerini ayrıca belirtir.¹³² Maturiden sonra gelen tabileri ise bu konuda şeyhlerinin izinden yürümüşlerdir.¹³³ Bunun yanında, sonra gelen Mâturîdîler, Ebu İshâk İsferyânî (v. 418/1027)'nin de aynen Mâturîdî gibi düşündüğünün ve Allah'ın ezelf kelâmının işitilemeyeceği görüşünde olduğunun altını çizmişlerdir.¹³⁴

Öte yandan Eş'arîlerin nefsî kelâmın işitilebileceğine dair olan bu kabullerinin altında daha temel bir kaide yatmaktadır: Var olan her şey görülebileceği gibi "var olan her şey işitilebilir"¹³⁵. Yine Eş'arî'nin kendisine nisbet edilen bu görüşe bakılırsa, görülebilmemenin illetinin **var olmak** olduğu kabul edildiği gibi, işitilebilmenin mutlak illetinin de **var olmak** olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Varlık delini kabul etmediğini rü'yetullah konusunda açıklayan Râzî'ye göre, ortak bir illet kabul etmekle

¹²⁹ Bk. Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 15.

¹³⁰ Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 528.

¹³¹ Mâturîdî, *a.g.e.*, II, s. 384.

¹³² Mâturîdî, *a.g.e.*, VI, s. 12.

¹³³ Bk. Neseî, *Tebîra*, 396 vd.

¹³⁴ Neseî, *a.g.e.*, I, 398; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 34.

¹³⁵ Neseî, *Tebîra*, I, 396.

her mevcûdun görülebilmesi caiz görülse bile işitme konusunda aynı mantık ve talilin yürütülmesi doğru olmayacaktır.¹³⁶

C- Râzî'nin Allah'ın Kelâmının İşitilebilmesi Hakkındaki Görüşleri

Fahrüddin Râzî, eserleri içerisinde, kelâmullahın işitilip işitilemeyeceği konusuna pek değinmez. Çoğu zaman, sadece yeri geldiğinde bazı şahıslara ait görüşleri belirterek yetinmektedir. Bunlar içerisinde özellikle İmam Mâtürîdî'nin ismini ve hangi görüşte olduğunu açıkça belirtir.¹³⁷

Hanefîler'le arasında geçen tartışmadan da hatırlanacağı gibi, Râzî'ye göre herhangi bir yerde bulunmayan ve cisim olmayan Allah'ın zâtının görülmesini caiz gören bir kimsenin, aynı bakış açısından hareketle, harf ve seslerden oluşmayan kadim kelâmın da işitilmesinin mümkün olduğunu kabul etmesi gerekir. Aksi takdirde, Mâtürîdîler gibi mantıkî bir tutarsızlığa düşmüş olacaktır.¹³⁸ Buradan her ne kadar Râzî'nin açıkça nefsî kelâmın işitilmesini caiz gördüğü anlaşılabilir, diğer eserlerinde bu kadar net bir karara varmaz. *Muhassal*'inde Râzî, daha önce kendi benimsediği kaidelere de ters düşmemesi gerektiğini fark ederek, aynı rü'yetullah konusunda düşündüğü tarzda, ezeli kelâmın işitilip işitilemeyeceğine dair herhangi bir delilin bulunmadığını söylemektedir. Rü'yetullah konusunda "her varolan görülebilir" kaidesinin yanlış olup, varlık delilinin geçersiz olduğunu, dolayısıyla da rü'yetullah bahsinde aklî delil getirmenin doğru olmayacağını söyleyen Râzî, Eş'arîler'in Allah'ın kelâmının işitilmesi konusunda da aynı varlık delilini kullanmaları üzerine bu konuda da varlık delilinin geçersiz olduğunu tasrih etmek zorunda kalmıştır.¹³⁹ Fakat Râzî ilginç bir şekilde bu çıkarımını "şimdiki an" ile takyid etmektedir. Yani ona göre "zarurî olarak bilinmektedir ki kadîm kelâm şimdi işitilir değildir".¹⁴⁰ Görüldüğü gibi Râzî'nin bu kayıtlandırmasının amacı aslında muğlak kalmıştır ve zihinlerde daha önce

¹³⁶ Râzî, *Muhassal*, s. 139. Ayrıca bk. Ebû 'Uzbe, *er-Ravzatu'l-Behiyye*, s. 72.

¹³⁷ Bk. Râzî, *Münâzarât*, s. 53, *Mefatihü'l-Ğayb*, II, 318.

¹³⁸ Bkz. Râzî, *Münâzarât*, s. 53.

¹³⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 139.

¹⁴⁰ Râzî, *Muhassal*, s. 139.

Mâturîdîler'e karşı zıddını savunduğu fikir ile çelişkiye düşmemek için bir yol bulmaya çalıştığı intibası uyanmaktadır.

Râzî, Hanbelîler'in "kelâmullah harf ve seslerden ibaret olup, bunlar da kadîmdirler ve haliyle işitilebilirler" şeklindeki görüşlerine cevap verirken işitilir olan şeylerin birbiri ardına gelen harflerden oluşan (*el-hurûf el-müte'âkibe*), lafzî kelâm olduğunu belirtmektedir. Bu kapalı ifadesine rağmen, nefsî kelâmın işitilemeyeceğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır.¹⁴¹ Bunun yanında Râzî'nin bir yerde de kelâmullahın ne harf ve seslerin aynı, ne de ondan başka bir şey olduğunu söylemesi¹⁴² bu husustaki kesin görüşünün kestirilmesi açısından zorluk çıkartmaktadır. Fakat sonuçta, Râzî'nin Mâturîdîler'e karşı savunduğu anlayışı -varlık delilini her ne kadar geçersiz saysa bile- bıraktığını söylemek doğru olmayacaktır. Râzî'nin yukarıda nakledilen ibarelerinden her iki tarafı da destekler mâhiyette fikirlerin çıkarılması mümkün görünmektedir. Öte yandan, özellikle dikkat edilmesi gereken bir husus da Râzî'nin tartışmada kendi görüşünü aktarmadan da muarızlarını farklı konulardaki görüşlerinden faydalanarak kendi içlerinde çelişkiye düşürme amacını güttüğüdür. Yani bu perspektiften bakıldığında, cedelci Râzî'nin Mâturîdîler'in aksi kanaatine sahip olduğunu söylemek pek doğru olmaz. Çünkü nihâyetinde, Râzî'nin yaptığı muarızını kendi deliliyle reddetmekten ibarettir.

D- Mâturîdîler'e Göre Allah'ın Kelâmının İşitilebilmesi

Ebû Mansûr Mâturîdî'nin Allah'ın kelâmının işitilemeyeceği görüşünü savunduğu, gerek tefsirinden gerekse takipçilerinin kendisinden yaptığı nakillerden çıkarılsa da, Mâturîdî'nin aksi görüşte olduğu şeklinde rivâyetler de mevcuttur. Ebu'l-Mu'în Nesefî'nin aktardığına göre o, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde sesin ötesinde olan (*mâverâu's-savt*) bir şeyin de işitilebileceğini ifade etmiştir.¹⁴³ Buna rağmen Nesefî'nin de belirttiği üzere tefsirinde müteaddit defalar ses olmayan bir şeyin işitilmesini söylemenin aklın dışına çıkmak olduğunu vurgulaması, bu husustaki kesin kanaatini

¹⁴¹ Râzî, *Me'âlim*, s. 50.

¹⁴² Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, IV, 413.

¹⁴³ Nesefî, *Tebşıra*, I, 397.

değiştirmediyi göstermektedir. Nitekim Neseî, Mâtürîdî'nin "seslerin ne manâ ifade ettiğini ve kalplerde olanı bilme"yi "işitme" (*sem'*) diye isimlendirdiğini, dolayısıyla bu anlamda ses olmayan bir şeyin işitilmesinin mümkün olduğunu, fakat bir kârî tarafından okunan Kur'ân'ın dinlenilmesi esnasında, Allah'ın kelâmının duyulmuş olamayacağını ifade ettiğini aktarmaktadır.¹⁴⁴

Râzî'nin muasırı Nûruddin Sâbûnî, "*hattâ yesme'a kelâmellâh*" âyeti bağlamında Allah'ın kelâmının iştilebilmesinin manâsının, kelâma delalet eden bir şeyin işitilmesi olduğunu söylemektedir. Bu durum Allah'ın kudretine benzemektedir ki, "Allah'ın kudretine bak!" denildiği zaman, "Allah'ın kudretine delalet eden şeye bak" denilmek istenmektedir.¹⁴⁵ Hz. Musa'nın ise, Mâtürîdî'nin dediği gibi Allah'ın nefsî kelâmını işitmediğini, fakat lafzî kelâmını her hangi bir vasıta olmaksızın işittiğini, bu durumun da onun "kelîmullah" sıfatına haiz olmasına yetip, bu sıfata bir halel getirmediğini ifade etmektedir.¹⁴⁶

Râzî'den sonra gelen Mâtürîdîler içinde, Eş'arîler'le oluşan bu ihtilafı telif ve tevfiik etmeye çalışanlar da olmuştur. Örneğin *el-Müsâmere* müellifi Kemal ibn Hümâm, Neseî'nin de *Tabsira*'sında işaret ettiği gibi, İmam Mâtürîdî'nin *Kitab'u-Tevhid*'inde ses olmayan şeylerin de iştilebileceğine cevaz verdiğini, aslında Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasındaki tartışmanın Hz. Musa ile ilgili âyet özelinde olabileceğini söylemektedir.¹⁴⁷

Kelâm ilmi literatüründe, Mâtürîdîler'le Eş'arîler arasındaki ihtilaflar bahsinde yerini almış bulunan bu tartışmada, aslında Eş'arîler'in Mâtürîdîler gibi, İmam Mâtürîdî ve ona tabi olanların da Eş'arîler gibi düşünmelerinin mümkün olduğu mülâhaza edilmektedir. Fahrüddin Râzî tartışma içerisinde Eş'arî kanadı temsil ettiğini ihsas ettirse bile varlık deliline karşı olan tavrı nedeniyle daha farklı bir mecrâda yürümektedir. Yine yukarıdaki satırlarda görüldüğü gibi, ilk dönem Mâtürîdîler'inde bu konuda bir netlik sezilse bile, özellikle Neseî'den sonra İmam'ın iki kavlinin bulunduğu gündeme getirilerek, Mâtürîdîler tarafından ortak bir platform hazırlanmaya

¹⁴⁴ Neseî, *a.g.e.*, a. yer.

¹⁴⁵ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 34.

¹⁴⁶ Sâbûnî, *el-Kifâye*'den naklen Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 16.

¹⁴⁷ İbn Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâmere*, s. 76.

çalışılmıştır. Ayrıca tartışma teamülleri uyarınca, bu konudaki fikri müphem olan Râzî'nin, sadece muarızı red ve çelişkiye düşürme sadedinde delil getirdiği göz önünde bulundurulacak olursa, sadece tartışmaya dayanarak Râzî'nin mutlak fikrinin ortaya konması mümkün görünmemektedir. Bu tartışma sadedinde, her iki şahıs da daha çok *ilzâm* yolunu tuttuğu için iki taraf arasında geçen bir tartışmaya bakarak onların görüşlerini çıkarmanın pek de mümkün olmayacağı gerçeği açık bir şekilde görülmektedir.

III- TEKVİN SIFATI

A- Tartışmanın Akışı

Râzî'nin, Sâbûnî'yle rü'yetullah konusunda yaptığı tatsız tartışmadan sonra bazıları Râzî'ye Sâbûnî'nin gönlünü alması gerektiğini söylerler. Bunun üzerine Râzî de kalkıp Sâbûnî'yi ziyarete gider. Râzî'nin özür ziyareti gereğince sessiz olmamış olacak ki yine yanlarında büyük bir kalabalık toplanır. Sâbûnî, birinci tartışmanın intikamını almak için “tekvîn mükevvenin aynı mıdır, gayrı mıdır?” tartışmasına girişir ve kuvvetli olduğunu zannettiği bir takım deliller zikreder.¹⁴⁸ Râzî, yine Sâbûnî'nin delillerini izaha girişmemekte, sözkonusu delillerin ne olduğunu söylememektedir.

Râzî, Sâbûnî'ye cevaben ilk başta tekvîn ve mükevven lafızlarından ne anlaşılması gerektiğini, bunların arasındaki –eğer varsa- farkın nasıl tesbit edileceğini açıklar:

Râzî'nin açıklamasına göre eğer maksat, lafız ve ibare yönüyle tekvîn ve mükevven arasındaki farkı ortaya koymaksa, o zaman “*Kevvene, yükevvinu, tekvînen; fehuve mükevvinun ve zâke mukevvenun*” denir ki, buradan anlaşıldığı gibi tekvîn mastar, mükevven de mef'ûldür. Dilbilimde mastar ile mef'ûl arasındaki fark da bilinmektedir. Fakat dilde ortaya çıkan fark, hakikat ve manâlarda bir fark olmasını gerektirmez. Mesela “*'ademe, ya'dimu, 'ademen; fehuve ma'dûmun*” denir ve burada 'adem masdar, ma'dum da mef'ûl olduğu halde, bu onların hakikatte farklı olduklarını göstermemektedir.¹⁴⁹

Fakat eğer maksat, tekvîn ile mükevven arasında hakikî ve aklî bir farkın olduğunu ortaya koymaksa Râzî bunu kabul etmemekte ve buna karşı şöyle cevap vermektedir:

Delil, âlemin hâdis olduğunu gösterince ‘âlem hâdistir, her hâdisin bir muhdisi ve müessiri vardır’ denilir. İşte bu müessir, ya âleme tabî'î (*alâ sebili't-tab'*) bir şekilde

¹⁴⁸ Râzî, *Münâzarât*, s. 17.

¹⁴⁹ Neseî'nin bu konu hakkındaki geniş mütalaaları için bk. *Tebîrât*, I, 417, 418.

tesir etmiştir; ya da ihtiyârî bir şekilde (*alâ sebîli'l-ihdiyâr*) tesir etmiştir. Bunlardan birincisi yanlıştır; aksi takdirde âlemin hâdis olmasından dolayı Allah Teâlâ'nın da hâdis olması veya Allah'ın kadîm olmasından dolayı âlemin de kadîm olması lazım gelecektir. Çünkü 'zâtı gereği gerektirici' (*el-illetu'l-mûcibetu bi'z-zât*) ma'lûlünden asla ayrılmaz. Dolayısıyla da ikinci şık doğru olmuş olur ki buna göre, Allah Teâlâ âlemin varlığına imkân¹⁵⁰ ve ihtiyâr yoluyla (*alâ sebîli's-sihha ve'l-ihdiyâr*) tesir etmiştir. İşte Allah'ın mevsuf olduğu bu sığata da, Râzî'ye göre [tekvîn değil] '**kudret**' denilmektedir.¹⁵¹

Râzî böylece yaratmada etkin olan sıfatın tekvîn değil, kudret olduğunu ifade ettikten sonra, kendi fikir sistemi içerisinde Allah'ın sübûtî sıfatlarını nasıl anladığını ve sistematize ettiğini muarızına daha geniş bir şekilde izah etme ihtiyacı hissetmiş olacak ki şu şekilde bir ilavede bulunmuştur:

“Sonra, bu âlemdede bir ihkâm ve itkânın var olduğu görölmektedir. Kâdir'in bu muhkem ve mütkan fiilleri ihdâs etmesini mümkün kılan bir hâl ile mevsûf olmasına da '**ilim**' denilir. Yine her hâdisin, önce veya sonra olabileceken, belirli bir vakitte gerçekleştiği görölmektedir. Her hâdisin kendi vaktine özel olmasını gerektiren sığata '**irâde**' denir. Selim akıl, kâdir, âlim ve mürîdin, hayy ve hakîm olması gerektiğine hükmettiği için, biz de Allah Teâlâ'nın '**hayy**' olduğuna hükmederiz. Biliyoruz ki sem', basar ve kelâmın zıtları kusurdur. Allah Teâlâ'nın kusurlu olması da imkansızdır. Bu nedenle de Allah'ın '**sem**', '**basar**' ve '**kelâm**' sıfatları olduğunu söyleriz.”¹⁵²

Râzî, tekvîn denilen sıfatın aslında yukarıda zikrettiği sıfatlardan biri ise tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunu ve o takdirde tekvîn sıfatının kabul edilebileceğini, fakat tekvîn sıfatından kastın başka bir manâ olması halinde bunun açıklanması gerektiğini söyler.

¹⁵⁰ Daha önce de belirtildiği gibi, burada “imkân” şeklinde tercüme edilen “sıhhat”, kelâmda zorunluluğun (*vücûb*) karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda o, “imkân”ın eş anlamlısı olarak alınabilir. Fakat bu konudaki tartışmalarda “imkân” yerine ısrarla “sıhhat” kelimesinin kullanılması da dikkat çekicidir. (bk. Râzî, *Metâlib*, III, 80) Buna göre Felâsife âlemin 'vücûben' var olduğunu savunurlarken, Kelâmcılar da 'sıhhaten' (yani Allah Teâlâ'nın irâdesiyle) yaratıldığını söylemektedirler.

¹⁵¹ Râzî, *Münâzarât*, s. 18.

¹⁵² Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

Görüldüğü gibi tartışma tekvîn-mükevven ayrımı konusundan uzaklaşmakta ve Allah'ın tekvîn diye bir sıfatının var olup olmadığı meselesine gelmektedir. Daha doğru bir ifade ile belirtilecek olursa, mesele eserin var oluşuna tesir eden sıfatın hangisi olduğu meselesine dönüşmüştür. Belki de Râzî, bunu söz konusu tekvîn-mükevven ayrımı tartışmasından daha öncelikli görmüş ve bu konuyu eserin varlığına taalluk eden sıfatın ne olduğunu belirlemeden önce tartışmanın yanlış olacağını haklı olarak düşünmüştür.

Râzî'nin Sâbûnî'den tekvîn sıfatının mâhiyetini belirlemesine ve kudretten farkını ortaya koymasına ilişkin isteğini Sâbûnî şöyle cevaplandırır:

“Tekvînden maksat, o söyleyip açıkladığın sıfatlardan başka bir sıfattır. Çünkü kudret, mahlûkun imkânına (*sıhhat'ul-mahlûk*) tesir eden sıfat iken, tekvîn ise mahlûkun meydana gelmesine (*vukû'u'l-mahlûk*) tesir eden sıfattır. Bu yolla, kudret ile tekvîn arasındaki fark açığa çıkmış olur”¹⁵³

Sâbûnî'nin Mâturîdîler'in görüşlerini bu şekilde veciz ve açık bir şekilde dillendirmesini, Râzî “Ne güzel söyledin!” diye takdir etmekten kendini alamaz. Fakat Râzî, Sâbûnî'nin “Kudret fiilin imkânına (*sıhhat*) tesir eden sıfattır” fikrinde bir demagoji (*muğâlata*) olduğunu iddia etmektedir. Râzî'nin bu durumu izah etmesine bakılırsa mahlûkun varlığını için iki çeşit imkân (*sıhhat*) söz konusudur:

“Birincisi, nefsinde ve mâhiyetinde, varlığının veya yokluğunun düşünülmesinden herhangi bir muhâl durum ortaya çıkmayacak şekilde olmasıdır. Bu, mâhiyeti ve bizzat hakikati itibariyle kendisine ait olan imkândır. Bu yönüyle mümkünün, mümkün olması bir yaratıcının yaratması veya bir müessirin tesir etmesi sebebiyle değildir. Çünkü kendinden başka bir şeyle muallel olan her şey için, illetin bulunmayışı halinde eser ortadan kalkar. Mümkünün bu yönüyle mümkün olması bir müessir veya yaratıcı sebebiyle olsa, söz konusu müessirin ortadan kalkmasıyla bu imkânın devam etmemesi gerekir. Bu imkan devam etmeyince de (mahlûkun varlığı) ya zâtı gereği (*lizâtihi*) vâcib olur, ya da zâtı gereği mümteni' olur. Bu ise muhâldir. Dolayısıyla bu kesin delille şu husus kesinleşmiş olur ki, mahlûkun bu yönüyle *mümkinu'l-vücûd* ve *sahîhu'l-vücûd* olması Allah'ın kudretinin bir eseri olamaz.”

¹⁵³ Râzî, *a.g.e.*, s. 19.

“İkinci tür sıhhat ise, “kâdir”e ait olan sıhhattir. Manâsı da kâdirin söz konusu sıhhat sebebiyle, o eserin kendinden sadır olmasının imkânsız olmayacağı bir sıfatla mevsuf olmasıdır. İşte bu sıfat da kudrettir. Bu itibarla, sen [Sâbûnî] kudretin eserin husûlünde müessir olmasının geçerli olduğunu kabul ettin. Fakat, bundan sonra “Eserin kudretten sadır olması muhâldir. Aksine eseri ortaya çıkartan, halk ve tekvîn dediğimiz sıfattır” dedin ki bu iki zıttı bir araya getirmek (cem‘ beyne’n-nakîzeyn) olur. Çünkü birincisi kudretin makdûra tesir etmesinin imkânını (*sıhhat*) gerektirir. İkincisi ise bunun imkânsızlığını gerektirir. Bu ise bizi, muhâl olan iki zıttı bir araya getirmeye götürür.”¹⁵⁴

Râzî meramını, münâzaranın olduğu tarihten sonra yazdığını düşündüğümüz *Muhassal*’inde daha veciz ve anlaşılır bir şekilde ifade eder. “Tekvîn ezeli, mükevven ise muhdestir” diye açtığı bahsin altında Râzî, aslında tartışmanın kısa bir özetini yapmaktadır. Yukarıda ortaya koyduğu problemi de şöyle özetlemektedir:

Bazılarına göre *kudret*, makdûrun varlığının sıhhatine tesir ederken, *tekvîn* ise makdûrun varlığının kendisine tesir eden sıfattır. Râzî’ye göre ise kudretin, makdûrun binefsihî varlığının caiz olmasında herhangi bir tesiri yoktur. Çünkü makdûr, zâtı gereği *câizu’l-vücûd*’dur. Dolayısıyla kudret sıfatının makdûrun varlığına tesiri, sıhhat yoluyla, zorunluluk yoluyla değildir.

Şâyet biz, makdûrun varlığına tesir eden başka bir sıfat olduğunu söylersek, bu sıfat makdûra ya sıhhat yoluyla, ya da zorunluluk yoluyla tesir edecektir. Eğer sıhhat yoluyla tesir ederse bu zaten kudretin aynı olacaktır. O zaman da tesir eden iki aynı sıfatın bir makdûr üzerine ictimâî gerçekleşecektir ki bu da muhâldir. Eğer bu ortaya koyduğumuz sıfat, zorunluluk yoluyla tesir edecek ise, o zaman da Allah, *fâil bi’l-ihdiyâr* değil, *mûcib bi’z-zât* olacaktır. Bu da ittifâken bâıldır. Dolayısıyla Allah’ın tekvîn diye ezeli bir sıfatının olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁵⁵

Bu veciz ibareler yerine, yukarıda aktardığımız, Râzî’nin münâzara esnasında ortaya koyduğu karmaşık ve dolambaçlı tahlil, Sâbûnî’nin kafasını karıştırmış olacak ki

¹⁵⁴ Râzî, *a.g.e.*, s. 19-20.

¹⁵⁵ Tûsî, Nasiruddin, *Telhîsu’l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359, s. 312.

Sâbûnî bunu anlamakta epey zorlanır ve Râzî'nin defalarca yaptığı açıklamaların sonunda biraz meseleye vakıf olsa da birbiriyle çelişen şeyler söylemeye başlar.¹⁵⁶

En sonunda fazlasıyla “mahcup” olan Sâbûnî, tartışmayı dinleyenlerin önünde şu sözleri sarfeder:

“Ey insanlar! Ben ‘Allah Teâlâ Hâlık ve Bârî’dir’ diyorum; ki O, kendisini de halk sıfatıyla vasıflandırmıştır. ‘Allah sözünde doğrudur’ diyorum. Ama bu adam ‘bu iş Allah Teâlâ’nın dediği gibi değildir’ diyor!”

Râzî de Sâbûnî'nin bu sözlerine şöyle karşılık verir:

“Şimdi sen tartışma kanununu ihlal ettin, avâmı ve cahilleri kışkırtmaya giriştin. Fakat burası âlimlerin ve zeki kimselerin beldesidir. Şimdi biz aynen aramızda geçtiği üzere bu tartışmayı yazar, sonra da zeki ve akıllı insanlara göndeririz. Eğer, benim bu tartışmalarda Allah’ın kitabını inkar ettiğime hükmederlerse bu sözlerime uygun bir şekilde bana muamele ederler. Yok eğer senin söz söylemekten aciz kaldığına, tartışma ve diyalogdan uzaklaşım kargaşa ve ahmaklığa düştüğüne karar verirlerse, o zaman da sana neye layıksan onunla muamele ederler.”¹⁵⁷

Tartışmayı bize aktaran tek taraf olan Fahrüddin Râzî'nin ifadelerine göre Sâbûnî pişman olarak, böyle bir şeyin yapılmamasını Râzî'den temennî ve ricâ eder.

Râzî bu olaydan uzun seneler sonra, Gazne'de bir mecliste yaptığı tekvîn sıfatı tartışmasını, yukarıda Sâbûnî ile yaptığı münâzaradan hemen sonra gelecek şekilde kitabına almaktadır. Râzî'nin bize aktardığına göre Gazne kadısı ilmi az gösterişi çok, hasetçi bir adamdır.¹⁵⁸ Râzî de bu beğenmediği adamla bazı meclislerde bulunmak zorunda kalır. İşte böyle bir mecliste Gazne kadısı “aşağı tabakadan” birçok kişiyi

¹⁵⁶ Râzî, *Münâzarât*, s. 20.

¹⁵⁷ Râzî, *Münâzarât*, s. 20.

¹⁵⁸ Râzî, *a.g.e.*, s. 21. Râzî'nin Gurlu sultanlar ile olan yakın ilişkileri ve Gurluların Gazneliler'e 582/1186 tarihinde son verip Gazne'yi ele geçirmeleri dikkate alınır, Râzî'nin Gurlu hakimiyeti esnasında bu tartışmayı yaptığı söylenebilir. Yine tarihi bilgilere göre, tartışmanın Râzî'ye büyük ehemmiyet verdiği bilinen Gıyâsuddin Muhammed'in hükümrânlığı döneminde (558-599/1163-1203) vuku bulmuş olması da kuvvetle muhtemeldir. Her ne kadar Gıyâsuddin'in Şafî mezhebine müntesip olduğu naklediliyorsa da, Gazne bölgesi halkının Hanefî olması dolayısıyla bu mezhebe mensup bir kadının varlığı düşünülebilir. Bk. Sıddıqui, İqtidar Husain, “Gurlular”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 207-211; Konukçu, Enver, “Gazne”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 479-480.

toplar ve Râzî konuşurken huzursuzluk çıkarmalarını ister. Gazne fukahâsının da bulunduğu bu mecliste kadı, tekvîn ve mükevven meselesini ortaya atar.

Râzî'nin cevabı şöyledir:

“Tekvîn denilen sıfat, ya sıhhat yoluyla tesir eder; ya da lüzûm ve vücûb yoluyla tesir eder. Eğer birincisi ise, mahlukun vukû'una sıhhat yoluyla tesir eden sıfat “kudret” dediğimiz sıfattır. Yani senin *tekvîn* ve *tahlîk* dediğine ben *kudret* diyorum. Dolayısıyla aramızdaki anlaşmazlık da manevî değil, lafzî olur.”

“Eğer ikincisi ise –ki bu da tahlîk ve tekvîn denilen sıfatın mahlûkun husûlüne lüzûm ve vücûb yoluyla tesir etmesidir- bunun bâtil olduğunu söylüyorum. Çünkü Allah'ın zâtının tekvîn ve tahlîk denilen bu sıfatı gerektirmesi (*istilzâm*) zâtî, zarûrî ve zevâli mümkün olmayan bir gerektirmedir. Bu şekilde söz konusu sıfatın, mahlûkun var olmasını gerektirmesi zâtî, zarûrî bir gerektirme ise, o zaman Allah Teâlâ'nın zâtı, mahlûkun var olmasını gerektiren bir sıfatı [yani tekvîn sıfatını] gerektirir. Müstelzimi [tekvîn sıfatını] istilzam eden yine müstelzim olur. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtının, mahlûkun var olmasını zâtî, hakîkî ve zevâli imkânsız bir şekilde istilzâm etmesi gerekir. Böyle olan her müessir ise *fâil bi'l-ihthiyar* değil *mûcib bi'z-zât*'tır. Sonuç olarak bundan, Allah Teâlâ'nın mûcib bi'z-zât olması -ki filozoflar da aynı şekilde düşünmektedir- ve kâdir olmaması gerekir.”¹⁵⁹

Görülüyor ki Râzî, aynen *Muhassal*'de zikrettiği cevabı kullanmaktadır (daha doğrusu buradaki cevabını *Muhassal*'de zikretmektedir). Râzî, bununla kalmaz, Mâturîdî mezhebine karşı o ana kadarki en büyük ithamını da yapar:

Şöyle ki Râzî'ye göre burada başka bir nükte daha vardır. Filozoflar (*ashâbu'l-felsefe*) Allah Teâlâ'nın zâtı itibariyle zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) olduğuna inandıklarından ihtiyârıyla kâdir (*kâdir bil'-ihthiyâr*) olduğunu kabul etmemektedirler. Fakat Mâturîdîler, Allah'ın zâtını, mükevveni gerektiren bu tekvîn sıfatı ile vasıflandırmakla O'nun mûcib bi'z-zât olduğuna hükmetmiş olmaktadırlar. Sonra da “*Bununla beraber Allah aynı şekilde lüzûm yoluyla değil, sıhhat yoluyla müessir olması demek olan kudret ile mevsûftur*” demektedirler. Yani Mâturîdîler, Râzî'ye göre aynı

¹⁵⁹ Râzî, *Münâzarât*, s. 21.

filozofların söylediği gibi söylemektedirler, fakat bu söz ile zıttını da bir araya getirmektedirler (*cem‘ beyne‘n-nakîzeyn*).

Diğer yandan filozoflar, bu görüşte oldukları zaman onu zıttıyla bir araya getirmiyorlar. Fakat Mâturîdîler onlardan iki zıttı bir araya getirerek ayrılıyorlar. Allah'ın mücib bi'z-zât olduğunu söylemek dehr ve ilhâda götürcektir. Allah'ın mücib bi'z-zât olmasıyla kâdir bi'l-ihtiyâr olmasını bir araya getirmek ise iki zıttı bir araya getirmeyi kabul etmektir. Bu tür bir söz, onu söyleyenlerin (yani Mâturîdîlerin) akıldan yoksun ve ahmak¹⁶⁰ olduğunu göstermektedir.¹⁶¹

Râzî'nin Mâturîdî mezhebine bu ağır ithamları karşısında şunu hemen ifade etmek gerekir: Kendisi bizzat ilâhiyyat¹⁶² sahasında beşer aklının asla yakîn ve cezm'e ulaşamayacağını belirten, ilm-i kelâmda asırlar boyunca yapılan şeyin aslında aklî olarak 'evlâ' ve 'ehlak' (en uygun) olanı bulmaya çalışmak olduğunun altını çizen¹⁶³, bu itibarla kitaplarında aklî alana ait her iddia ve teze karşı aynı kuvvette antitez ortaya konabileceğini, dolayısıyla muhalif mezhebi mutlak olarak reddetmemek gerektiğini bizzat tatbik¹⁶⁴ ve dolaylı olsa da takrir eden Fahrüddin Râzî'nin bu derece soyut ve tartışılması mümkün bir konuda, avam karşısında olsa bile Mâturîdîleri ağır bir tarzda itham etmeye çalışması en azından mantalite olarak bir çelişki arz etmektedir.

Râzî'nin bu sözleri karşısında Gazne kadısı tam manasıyla ağzında laf gevelemeye başlar. Tutarlı bir çift laf söyleyemez. Orada bulunanlar da kadının bu kötü durumunu müşahede ederler. Sonunda bir kargaşa çıkacağını anlayan ev sahibi:

— Sizi tartışmaya değil, ziyafete çağırmıştım!

diyerek tartışmaya son verir. Râzî'nin söylediğine göre orada bulunan herkes, yemek yenildikten sonra kadıyı kınayarak oradan ayrılır.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Râzî, bedihiyyâtı bilmeyen ve tefekkürde aklın ve mantığın *bedihî* ve *zarûrî* kurallarına uygun hareket etmeyenlere kendi sözlüğünde "ahmak" demektir.

¹⁶¹ Râzî, *Münâzarât*, s. 22.

¹⁶² Burada ilahiyât'tan kasıt, ilm-i kelâm ve felsefenin konusu olan "metafizik", Râzî'nin ifadesiyle "el-ilm el-ilahi", "Esolocya"dır.

¹⁶³ Bk. Râzî, *Metâlib*, I, 41 vd. ; II, 98.

¹⁶⁴ Bunun sayısız örneğini *el-Metâlibu'l-Âliye*'de bulmak mümkündür.

¹⁶⁵ Râzî, *Münâzarât*, s. 22. Râzî'nin tartışmalarında ne yazık ki bu tür fitne ortamlarının oluşmasına aşınayız: Kaynakların aktardığına göre, Gûrî sultânı Gıyâsuddîn Muhammed (558-599/1163-1203) Fahrüddin Râzî'ye ilgi gösterme hususunda çok aşırıya kaçmaktadır. Bunun bir sonucu olarak Sultan,

B- Kelâm Mezheplerinin Tekvîn Sıfatı Hakkındaki Görüşleri

Sözlük anlamı itibariyle “oldurmak, var eylemek”¹⁶⁶ manalarına gelen tekvîn, kelâm terminolojisinde “Allah’ın varlıkları (eşyâ’) yoktan var etmesi”¹⁶⁷ anlamında kullanılmaktadır. Tekvînin Allah’ın zâtıyla kâim, ezelf bir sıfat mı, yoksa müessirin esere nispeti neticesinde akılda hasıl olan itibârî bir şey mi olduğu problemi Mâturîdî ve Eş’arî kelâmcılar arasındaki temel ihtilaf konularından biri olmuştur¹⁶⁸. Bu görüş ayrılığı genel olarak Eş’arî ve Mâturîdî kelâmcılar tarafından Allah’ın fiilleri/fiilî sıfatlar (*sıfâtü’l-ef’âl*) problemi olarak tespit edilmiş ve tartışılmıştır. Fiilî sıfatların “Allah’ın zıddıyla vasıflanması câiz olan¹⁶⁹, aslı ve mercii tekvîn sıfatı olan¹⁷⁰ ve bu sıfatın çeşitli türev ve detayları olarak evrene ve yaratıklara yansıyan Allah’ın yaratma (halk, tekvîn), hayat verme (ihyâ), rızıklandırma (terzik)... gibi fiillerinin varlığını gösteren sıfatlar”¹⁷¹ şeklinde tarif ediliyor olması da tekvîn sıfatı ile fiilî sıfatlar meselelerinin özdeş olduklarını göstermektedir.¹⁷²

Râzî için Herat’ta bir medrese kurdurur. Böyle bir davranış oranın ahali olan Kerrâmîler’e çok ağır gelir. Sonunda Kerrâmî, Hanefî ve Şâfiî uleması Gıyasuddin’in huzurunda Râzî ile tartışmak için toplanırlar. Râzî’nin muarızı Kerrâmîlerin en büyüğü, en bilgilisi ve en zahidi olan Kadı Abdulmecid İbnu’l-Kudve’dir. Aralarındaki tartışma o kadar uzar ve tatsızlaşır ki Sultan ayağa kalkar. Râzî, muarızına ağır ifadeler kullanır. Bu duruma orada bulunan Gıyasuddin’in amcasının oğlu olan Melik Züyâüddin çok kızar ve Râzî’yi kınar. Gıyasuddin’in yanında onu zındıklık ve filozoflukla itham eder. Buna rağmen Sultan onun dediklerine kulak asmaz. Ertesi gün İbnu’l-Kudve camide insanlara bir vaaz verir. Hamd ve salât u selâmdan sonra şu sözleri sarfeder:

“Rabbenâ âmennâ bimâ enzelte ve’t-teba’ne’r-rasûle fektubnâ maa’s-şâhidîn. Ey insanlar! Biz ancak Rasûl’den bize geleni söylemekteyiz. Biz, Aristo’nun ilmini, İbn Sînâ’nın küfriyâtını, Fârâbî’nin felsefesini bilmeyiz. Nasıl olur da dün, Allah’ın dinini ve Rasûl’ünün sünnetini savunan bir İslam âlimi [bana] söver!”

İbnu’l-Kudve bunları söyledikten sonra ağlamaya başlar, orada bulunanları da ağlatır. İnsanların arasında büyük bir fitne ateşi yayılır. Bu durum sultana ulaşınca, Râzî’yi oradan çıkaracağına söz vererek insanları teskin eder. Fakat daha sonraları Râzî’yi tekrar Herat’a döndürecektir. (İbn Şahna Halebî, *Ravzatü’l-Menâzir fî Ahbâri’l-Evâil ve’l-Evâhir*, İbn Esir’in *el-Kâmil*’i kenarında, Bulak, 1290, IX, 59-61)

Bu aktarılan olayın, yukarıda Sâbûnî ile geçen tartışmaya ne kadar benzediği dikkat çekmektedir.

¹⁶⁶ Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1230, III, 697.

¹⁶⁷ Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Kahire ts., s. 65.

¹⁶⁸ Şeyhzâde, Abdurrahim bin Ali, *Nazmu’l-Ferâid ve Cem’u’l-Fevâid fî Beyânî’l-Mesâil elleti Veka’a fîhe’l-İhtilaf Beyne’l-Mâturîdiyye ve’l-Eş’arîyye mine’l-Akâid*, Mısır 1317, s. 17.

¹⁶⁹ Cürçânî, *et-Tarifât*, s. 133.

¹⁷⁰ Beyzâî, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 213.

¹⁷¹ Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 2004, s. 140.

¹⁷² Mütekekkimler de tekvîn tartışmasını bu esasa (fiilî sıfatlar) müstenit olarak ele alırlar. Bk. Nesefî, *Tebşıra*, I, 403; Ebû ‘Uzbe, el-Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravdatu’l-Behiyye fîmâ beynel’-Eş’â’ira ve’l-Mâturîdiyye* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989, s. 63.

Fiilî sıfatlar konusunda Eş‘arî ve Mâturîdî kelâmcıları arasında temelde görüş ayrılığı şu olmuştur: Eş‘arîlere göre gerek Allah’ın bir şeyi yoktan var etmesi demek olan tekvîn, gerekse Allah’ın diğer fiilleri, ma‘ânî sıfatlar (hayat, ilim, irâde...) gibi Allah’ın zâtıyla kâim birer manâ olmayıp itibârîdirler, yani gerçekte varlıkları sabit değildir,¹⁷³ hatta bunlar Allah’ın sıfatları bile değildir.¹⁷⁴ Fiilî sıfatlar sadece Allah’tan eserlerin sudûrundan ibarettir. Mesela Hâlik’in manası, “mahluk Allah’tan, O’nun kudretiyle var olmuştur” demek iken, Râzık’ın manası da “rızk O’ndan kula, O’nun ulaştırması sebebiyle vasıl olmuştur” demektir.¹⁷⁵ İşte bu manâda aslında tekvîn, mükevven; halk da mahlukdan başkası değildir, ikisi de muhdestir.¹⁷⁶ Fail, bir fiili icra ettiği zaman, ortada yalnızca fail ve mefûl vardır. Tekvîn denilen şey ise, failin mefûle nisbetiyle akılda hasıl olan itibârî bir şeydir. Dolayısıyla hâriçte (reel âlemde) mefûlden ayrı bir tarafı yoktur.¹⁷⁷

Eş‘arîlerin tekvîn sıfatı hakkındaki değerlendirmeleri böyleyken, Mâturîdîler’in bu husustaki tavrının da net olduğu gözlemlenmektedir. Buna göre, Allah’ın bütün sıfatları zâtıyla kâimdir. Eş‘arîler ve Mu‘tezile aksini iddia etseler bile, fiilî sıfatlar hâdis değillerdir.¹⁷⁸ Bütün fiilî sıfatlar bir sığata râcidirler ki bu da tekvîn sıfatıdır.¹⁷⁹ Tekvîn mükevvenin aynı olsaydı ve bunlar hâdis olsalardı, Allah’ın ezelde tekvîn ile mevsuf olmaması lazım gelecekti.¹⁸⁰ Yine bu durumda mükevven Allah’ın yaratmasıyla değil, kendi zâtı gereği var olmuş olacaktı. Dolayısıyla Allah’ın onun yaratıcısı olması söz konusu olmayacaktı.¹⁸¹ Eş‘arîler’in bizzat kendileri zâtî sıfatlarla fiilî sıfatları şöyle ayırmaktadırlar: Nefyinde Allah için bir eksiklik söz konusu olan sıfatlar *zâtî*, bunun aksine olanlar *fiilî*dir. Buna rağmen Eş‘arîyye adl ve fazl sıfatlarını zâtî sıfat olarak

¹⁷³ Râzî, Fahrudin, *Levâmi‘u‘l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillâhi‘l-Hüsnâ ve‘-s-Sıfât* (nşr. Taha Abdurrauf Sa‘d), Kahire 2000, s. 42; Beyâzî, *İşârâtu‘l-Merâm*, s. 214; Şeyhzâde, *Nazmu‘l-Ferâid*, s. 17; Karadaş, Çağfer, *Bâkillânî‘ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 109 vd.

¹⁷⁴ Pezdevî, Ebu‘l-Yüsr, *Usûlu‘d-Dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 69.

¹⁷⁵ Râzî, *Levâmi‘u‘l-Beyyinât*, s. 42.

¹⁷⁶ Rayhâvî, *Nuhbetu‘l-Leâlî*, s. 108.

¹⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu‘l-Akaid* s.101; Neseî; Küllâbiyye, Kalânisiyye ve Eş‘arîyye’nin “tekvîn mükevvenen başka birşey değildir” şeklindeki görüşlerini aktarır: *Tebşıra*, I, 403.

¹⁷⁸ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 26a vd., a. mlf., *Bidâye*, s. 35, 36.

¹⁷⁹ Neseî, *Tebşıra*, I, 400; Beyâzî, *İşârâtu‘l-Merâm*, s. 213.

¹⁸⁰ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 36.

¹⁸¹ Neseî, *Tebşıra*, I, 428, 430.

kabul etmemektedir. Bu sıfatların bulunmayışı açıktır ki Zât-ı Bârî için bir eksiklikler. Bu noktada Eş‘arîler bir çelişkiye düşmektedirler.¹⁸²

Râzî ile Sâbûnî arasında geçen tartışmanın temel konusu mevcûdun varlığına tesir eden sıfatın hangisi olduğudur. Bu şekilde yaratmada etkin olan sıfatın hangisi olduğu meselesi Râzî'nin öne sürdüğü itirazlarla ortaya çıkmış olup, daha önce hususî olarak böyle bir tartışma mevcut değildir.¹⁸³

Tartışmada geçtiği üzere, Râzî'ye göre Allah'ın zâtıyla kâim olan kudret sıfatı, mahlûkun varlığına cevaz yoluyla tesir eder. Yani kudretin bu manada tesire taalluk edip etmemesi caizdir. Tekvîn sıfatı mahlûkun varlığına cevaz yoluyla tesir eden sıfat ise, bu zaten kudret sıfatından başka bir şey değildir. Tekvîn diye ayrı bir sıfat çıkarmaya gerek yoktur. Yok eğer tekvîn, yaratılmışların varlığına zorunluluk (*îcâb*) yoluyla tesir etmekteyse, filozofların yaptığı gibi Allah'ın “zâtı itibariyle zorunlu kılıcı” olarak kabul edilmesi gerekir.¹⁸⁴

Mâtürîdîlerin bu itiraza karşı verdikleri cevaplar şu şekilde özetlenebilir: Tekvîn sıfatı ve kudret sıfatı birbirinden ayrı, Allah'ın zatıyla kâim, ezelî iki sıfattırlar. Kudret eserin var oluşuna müessir olan sıfat değildir. Kudret kâdirin bir fiili yapabilme hususundaki iktidar gücüdür.¹⁸⁵ Sâbûnî'nin ifadesiyle “kudret, mahlûkun geçerliliğine (*sıhhat'ul-mahlûk*) tesir eden sıfat iken, tekvîn ise mahlûkun meydana gelmesine (*vukû'u'l-mahlûk*) tesir eden sıfattır”¹⁸⁶. Dolayısıyla bu manâda, gerçekten de kudret sıhhat yoluyla, tekvîn de îcâb yoluyla tesir etmektedir. Mâtürîdîler bunu kabul etmektedirler. Fakat, halk sıfatının mahlûka tesirinin vücûb yoluyla olmasının manası şudur ki, Allah ne vakit yaratırsa mahlûkun varlığı o takdirde vâcib olacaktır. Ama halk sıfatının Allah'ın ihtiyarıyla taalluku (Allah'tan hasıl olması¹⁸⁷) cevaz yoluyla. Çünkü Allah dilerse yaratır, dilemezse yaratmaz. Kudret ise bunun tam aksinedir:

¹⁸² Nesefî, *a.g.e.*, I, 486.

¹⁸³ Yücedoğru, Tevfik, “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvîn Tartışması”, *U.Ü.İ.F.D.*, c. 2, sy. 2, Bursa 1989, s. 260.

¹⁸⁴ Râzî, *Muhassal*, s. 139; a. mlf., *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 47; Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 217. Eş‘arîler'in Mâtürîdîler'e karşı tekvîn sıfatını kudret sıfatı yanında kabul etmeyişlerine çok benzer bir şekilde, İslâm filozoflarının bazıları da irâde diye bir sıfat kabul etmemekte ve benzer mütalaalar yürütmektedirler. bk. Râzî, *Metâlib*, III, 177.

¹⁸⁵ Yücedoğru, *a.g.m.*, s. 260.

¹⁸⁶ Râzî, *Münâzarât*, s. 19.

¹⁸⁷ Semerkandî, *Sahâif*, s. 351 (dipnot, yine aynı müellife ait olan *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*'ten naklen)

Kudretin tesiri cevaz yönüyle olsa da, Allah için husûlü vücûb yönüyledir.¹⁸⁸ Dolayısıyla, tekvîn sıfatının iki yönü vardır: Zorunluluk ve cevaz yönü. Tekvîn sıfatının bu îcâb yönünden, Râzî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın mûcib bi'z-zât olması gerekmez. Cevaz yönünden de tekvîn sıfatının kudret sıfatına raci olması gerekmez.¹⁸⁹ Öte yandan Allah'ın bu âlemde bir çok güneş ve ay yaratmaya muktedir iken böyle yapmadığı bilinmektedir. Bu, çok açık ve basit bir şekilde bizim anladığımız manâda kudretin tekvînden ayrı bir sıfat olduğunu göstermektedir.¹⁹⁰

C- Râzî'ye Göre Tekvîn Sıfatı

Diğer bir çok konuda olduğu gibi, tekvîn ve mükevven meselesinde de Fahrüddin Râzî'nin görüşleri, çeşitli eserlerine nazaran değişiklik arz etmektedir.¹⁹¹ Tartışmaları esnasında Mâturîdîler'e ağır eleştiriler yönelten Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât* ve *Metâlib* gibi son dönem eserlerinde Mâturîdîler'in "tekvîn mükevvenenden ayrılır" görüşünü benimsemektedir.

Meâlimu Usûli'd-Dîn'de Hanefîler'in konuya ilişkin görüşlerini zikrettikten sonra bu meselelerin "derin bahisler" olduklarının altını çizerek aslında konunun çetrefilli bir konu olduğunu ve Hanefîler'in de haklı olabileceğini imâ eden¹⁹² Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*'ında Allah'ın hâlık olmasının, mahlukun varlığının aynı olamayacağını¹⁹³ üç delilin ışığında ifade etmektedir:

1- Hâlıkîyyet, hâlıkın sıfatıdır. Halk mahlukun aynı olsa, mahluk hâlıkın sıfatı olmuş olur ki bu da caiz değildir.

¹⁸⁸ Beyâzî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 217.

¹⁸⁹ Semerkandî, *a.g.e.*, s. 351; Beyâzî, *a.g.e.*, a. yer. Konu hakkında geniş tahlil ve izahlar için bk. Beyâzî, *a.g.e.*, s. 212-223.

¹⁹⁰ Semerkandî, *Sahâif*, s. 350.

¹⁹¹ Râzî'nin bu tavrını gösteren birçok örnek için mesela bk. Ferehât, Hani Nu'mân, *Mesâilu'l-Hilâf beyne Fahriddîn er-Râzî ve Nasîriddîn et-Tûsî*, Beyrut 1997. Ayrıca bk. Falaturi, A. Djavad, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic", *Yadname-i İraniye Minorsky*, Tahran 1969, s. 51-79.

¹⁹² Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, s. 48.

¹⁹³ Dikkat edilirse Râzî, tekvînin mükevvenin aynı olamayacağını kastetmekte ve bunu biraz da üstü örtülü bir şekilde söylemektedir.

2- Halk ile mahluk aynı olsa, bir şey (yani mahluk) Allah'ın yaratmasıyla değil, kendi zâtı gereği var olmuş olur.¹⁹⁴

3- Mahlukun varlığını, hâlikin onu yaratmasıyla talil ediliyorsa, halkın mahluktan ayrı şeyler olması gerekir. Çünkü bir şeyi kendisiyle talil imkânsızdır. Dolayısıyla halkın mahluktan ayrı olduğu sabit olmuş olur.¹⁹⁵

Bu ve birtakım başka değerlendirmelerden sonra Râzî, tekvînin kadim olması gerektiğine varmaktadır. Fakat, buna rağmen Râzî'nin zihninde hâlâ iki büyük problem (*işkâl*) durmaktadır:

1- Halk kadim ise mahluk da kadim olur. Çünkü mahluk varlığa gelmeden önce kâdirin onu henüz yaratmamıştır. Makdûrun varlığa girmesiyle birlikte onu yaratmış olacaktır. Dolayısıyla “halk”, mahlukun varlığı halinde mümkündür.¹⁹⁶

2- Zât, halk sıfatını, halk sıfatı da mahlukun varlığını gerektirmektedir. Dolayısıyla mahlukun varlığı Allah'ın zâtının gerektirdiği bir şey olmuş olur. Bu da O'nun mûcib bi'z-zât olmasını gerektirir.¹⁹⁷

Fakat Râzî bu probleme “Bir şeyin kendisinden baka bir şeye müessir olması (yani tekvîn sıfatı) eserin ve müessirin zâtından ayrı ise de, zihnin haricinde bir varlığı yoktur” şeklinde cevap aramaktadır.¹⁹⁸ Bu Râzî'nin bir Eş'arî olarak tekvîn sıfatını kabul etmede bir mesafe katettiğini gösterse de, bu sefer de tekvîn, sübûti değil, selbî sıfatlar kategorisine girmektedir. O takdirde de Allah'ın zatıyla kâim, ezeli bir sıfat olması mümkün olmayacak ve daha farklı problemler doğurabilecektir.

Metâlib'inde Râzî bir adım daha ileri giderek, tekvînin mükevveninden ayrı olmasını açıkça kabul etmekle birlikte, daha önceleri kesinlikle itiraz etmiş olduğu bir husus olarak, tekvînin kudretten de ayrı bir sıfat olduğunu ikrar etmektedir. Tıpkı Şemsüddin Semerkandî'nin de belittiği delili kullanarak Allah'ın bir çok güneş ve ay

¹⁹⁴ Görüldüğü gibi Râzî, Mâturîdîler'in yukarıda zikredilen itirazlarını burada aynen benimsemiştir.

¹⁹⁵ Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 42.

¹⁹⁶ Anlaşıldığı kadarıyla, Râzî'nin münâzaralarda da zikrettiği, tekvîn sıfatının ihtiva ettiği zorunluluk ciheti kendisinin zihninde hala büyük bir sorudur. Bu birinci madde de buna işaret etmektedir.

¹⁹⁷ Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 43.

¹⁹⁸ Râzî, *a.g.e.*, a yer.

yaratmaya muktedir olmasına rağmen bunu yapmadığını, bu durumun da kudretin tekvînden ayrı bir sıfat olduğunu gösterdiğini söylemektedir.¹⁹⁹

Buna rağmen Râzî'nin, kendi metodu çerçevesinde karşı görüşü zikrederek kesin bir yargıya da varmak istemediğini de belirtmek gerekmektedir.²⁰⁰

D- Mâturîdîler'in Tekvîn Sıfatı Hakkındaki Görüşleri

İmam Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'indeki temel vurgusu, ilim, irâde ve kudret gibi diğer sıfatların nasıl ezeli oldukları kabul ediliyorsa, tekvîn (*halk*, yaratma) sıfatının da öylece kabul edilmesi gerektiğidir. Mâturîdî'nin bu noktada temel aldığı prensip "Allah mutlak manâda vasıflandırıldığı ve kendisine has fiil, isim ve benzerleriyle nitelendirildiğinde, bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir" ilkesidir.²⁰¹ Allah'ın ezelde fiil işleminin câiz olmayıp daha sonra câiz olması şeklinde bir şey de düşünülemez. Bu noktadan hareketle yaratma sıfatının hâdis olmasından bahsedilemez.²⁰² Tekvînin mükevvenenden ayrı ve ezeli kabul edilmesi halinde, Allah'ın ezelde aciz olması gerekeceği şeklindeki itiraza da Mâturîdî, asıl aczin yaratmanın Allah'ın irade ve kudretine bağlı olarak istenen vakitle gerçekleşmemesi durumunda ortaya çıkacağını belirterek cevap verir.²⁰³

Mâturîdî diğer meselelerde olduğu gibi bu konuda da gâibin şâhîde kıyas edilmesi metodunu kullanmaktadır. Ona göre gâibi bilmenin temeli olan²⁰⁴ şâhîdde kâdir ve herhangi bir engeli bulunmayan her canlı varlığın fiil işlediği görülmektedir. Aynı şekilde kelâma kudreti olan bir kimsenin kelâmının olmadığını söylemek ne kadar yanlış ise Allah'ın tekvîn sıfatının olmadığını söylemek de o denli yanlıştır.²⁰⁵

Tekvîn sıfatı hakkında Mâturîdî kelâmının kaynağını oluşturan bu açıklamalarının yanında, Mâturîdî tekvînin mahiyetini beşer idrâkinin kavramasının

¹⁹⁹ Râzî, *Metâlib*, II, 238. krş. Semerkandî, *Sahâif*, s. 350.

²⁰⁰ Bk. *Metâlib*, II, 237, 238.

²⁰¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 74; Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 62;

²⁰² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 73.

²⁰³ Mâturîdî, *a.g.e.*, s. 75.

²⁰⁴ Mâturîdî, *a.g.e.*, s. 71.

²⁰⁵ Mâturîdî, *a.g.e.*, s. 73.

mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre Allah'ın “kün” (ol!)²⁰⁶ lafzı tekvînin manâsını akla en fazla yaklaştırabilen bir âyettir ve emir, nehiy, va'd ve va'îd de bu lafzın içerisine girmektedir. Tekvîn aslında Allah'ın ezeli ilmiyle bildiği bir şeyin vakti geldiğinde vukû bulmasından ibarettir ve bütün mesele bu ibare ile özetlenebilir.²⁰⁷

Ebu'l-Mu'în Neseî tekvîn, tahlîk ve îcâd gibi kelimelerin müteradif olduklarını ve hepsinin “ma'dûmu yoktan varlığa çıkarmak” demek olduğunu vurgulayarak tekvîn sıfatını izaha başlamaktadır.²⁰⁸ Neseî, meselenin zâtî-fiilî sıfatlar ayrımı şeklindeki temel problem çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.²⁰⁹

Neseî, Küllâbiyye, Kalânisiyye ve Eş'ariyye mezheplerinin tekvînin mükevvenin aynı olduğu kanaatinde olduklarını aktarmakta ve bu konuyla ilgili olduğunu düşündüğü bir çok hususta bu mezhepleri eleştirmektedir. O'na göre Eş'arî'nin Mutezile'ye karşı “kün fe yekûn” âyetini kullanıp da tekvînin mükevvenin aynı olduğunu benimsemesi bir çelişki doğurmaktadır.²¹⁰ Aslında Eş'arîler, “halk”ın “mahluk”tan mecâz olduğunu göstermek istemekte ve bu iddialarını da âyetlerde desteklemektedirler.²¹¹ Neseî de diğer Mâturîdîler gibi tekvîni mükevveninden ayrı kabul edilmesi halinde âlemin Allah'ın yaratmasıyla değil, kendi kendine var olması durumunun ortaya çıkacağını söylemektedir.²¹² Bunun yanında Neseî meseleyi haklı olarak metodolojik platforma çekerek Mâturîdîler ile Eş'arîler arasında ortak olan bir ontolojik prensibe işaret etmektedir: “المتكلم اسم لمن قام به الكلام” (Mütekellim, kelâmın kendisinde ortaya çıktığı kişiye verilen addır). Bu prensip kabul ediliyorsa eğer, tekvîn sıfatı için de aynen geçerli olmalıdır ve Allah ile kâim olan tekvîn diye ezeli bir sıfatın bulunduğu kabul edilmelidir. Bu da Eş'arîler'in metodolojik bir hataya düştüklerinin göstergesidir.²¹³

²⁰⁶ Yâsîn 36/82. *Te'vilât*'da bu âyetin manâsının, şimdiye kadar olan ve sonsuza kadar olacak olan şeylerin Allah'tan kâf ve nûn harfleri sâdır olmaksızın “kün” lafzıyla vuku bulması demek olduğunu söyler. “*Feyekûn*”un anlamı da Allah'ın emir ve meşiyetinin hemen o anda, hiçbir zorluk olmaksızın gerçekleşmesidir. Bk. Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (thk. Fâtıma Yusuf Haymî), Beyrut 2004, IV, 216.

²⁰⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 75.

²⁰⁸ Neseî, *Tebîr*, I, 400.

²⁰⁹ Neseî, *a.g.e.*, I, 403.

²¹⁰ Neseî, *a.g.e.*, I, 414, 415.

²¹¹ Neseî, *a.g.e.*, I, 416. Söz konusu âyetler ileride gelecektir.

²¹² Neseî, *a.g.e.*, I, 428.

²¹³ Neseî, *a.g.e.*, I, 429.

Nesefî *Tabsira*'sında tekvînin kudretten ayrı bir sıfat olup olmadığı tartışmalarına da geniş yer verir.²¹⁴ O'na göre kudret sıfatı kâdirin aynı zamanda fâil olmasını da gerektirmemekte, dolayısıyla mef'ûle taalluk edecek bir sıfatın bulunması gerekmektedir ki bu da şüphesiz tekvîndir. Fiile taalluk eden sıfatın adı ise "irâde"dir.²¹⁵ Nesefî açık bir şekilde zâtın fiili ile zâtın mef'ûlü arasında bir ayrıma gitmekte ve bunu tekvîn sıfatı bağlamında sıfatların taalluku meselesinin temelini oturtmaktadır.²¹⁶

Nûruddin Sâbûnî, *Kifâye*'de ilk önce Mâturîdî âlimlere göre Allah'ın bütün sıfatlarının ezeli, kadîm ve bâkî olduğunu ve bütün bu sıfatların da zâtî sıfat olduklarını ifade ederek diğer mezheplerle aralarında olan temel ayrımı vurgulamaktadır. Felsefeciler, Mu'tezile ve Neccâriyye Allah'ın zâtıyla herhangi bir sıfatın kâim olduğunu inkâr etmişler, buna bağlı olarak yaratma, hayat verme ve öldürme gibi fiillerin de aynı şekilde zâtla kâim olamayacaklarını söylemişlerdir. Sâbûnî'nin belirttiğine göre bu mezhepler hiçbir sıfatı zât ile kâim kabul etmezken Eş'arîler ise Allah'ın sıfatları arsında bir ayrıma gitmekte ve "ilim, kudret ve irâde gibi zâtî sıfatlar (*sıfâtu'z-zât*) kadîm ve Allah'ın zâtıyla kâim iken tekvîn, tasvîr, ihyâ ve imâte gibi fiilî sıfatlar (*sıfâtu'l-ef'âl*) hâdistir ve Allah'ın zâtıyla da kâim değildir" demektedirler. Hayat, ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlar şâyet Allah'tan nefyedilirse bunların zıddı olan ölüm, câhillik ve acziyet gibi Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan vasıflar ortaya çıkarken, tekvîn, ihyâ ve imâte'nin zıtlarının Allah hakkında düşünülebilmesi bunların hâdis olduklarını göstermektedir.²¹⁷

Bu itibarla Sâbûnî'ye göre, Mâturîdîler'in karşısında tekvîn sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim olmadığı hususunda birleşen tüm bu mezhepler kendi aralarında tekvînin

²¹⁴ Nesefî, *a.g.e.*, I, 410 vd.

²¹⁵ Nesefî, *a.g.e.*, I, 423.

²¹⁶ Nesefî, *a.g.e.*, I, 443, 444. Eş'arîler meseleyi fikhî boyuta da taşımışlar ve tekvînin mahluk olduğu iddiasına dayanarak bir takım hükümler çıkarmışlardır. Buna göre herhangi bir kimse Allah'ın bir sıfatıyla yemin ederse yemini geçerli olacaktır. Fakat "*ve halkillâh*" şeklindeki bir yemin, şer'î yeminden sayılmaz. Bk. Nesefî, *Tabsira*, I, 408.

Râzî'nin Mâturîdîler'in tekvîn konusundaki görüşlerini filozofların görüşlerine nazaran tutarsız görmesine benzer şekilde bir karşılaştırmayı da Nesefî aktarmaktadır. Nesefî'nin ismini vermediği bir Eş'arî yine adı belirtilmeyen bir eserinde, Mâturîdîler'i şiddetli bir biçimde eleştirir. Bu eleştirileri ağır bulan ve hatta bunlara cevap vermeye çalışan başka bir Eş'arî de âlemin kâdemi hakkında yazdığı bir eserde Proclus'un "âlem kadimdir, çünkü âlemin yaratılış sebebi Allah'ın cömertliğidir (*cûd*). Allah'ın cömertliği kadîm olduğuna göre âlem de kadîmdir" şeklindeki görüşünü aktarır ve Mâturîdîler'i ima ederek Müslümanlardan bazılarının da Proclus'un bu fikirlerine yakın olduklarını söyler. Bk. Nesefî, *Tabsira*, I, 412.

²¹⁷ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 26b. krş. a. mlf. *Bidâye*, s. 35-36.

mükevvenen ayrı olup olmadığını tartışma konusu etmişlerdir. Eş‘arî tekvîn ile mükevvenin aynı olduğunu iddia ederken²¹⁸ Mu‘tezile tekvînin mükevvenin ötesinde (*ma‘nen verâ‘e-mükevven*) olduğunu söylemiştir. Bununla beraber Sâbûnî'nin aktardığına göre tekvîn sıfatının mahallinin ne olduğu konusunda Mu‘tezile de ihtilafa düşmüştür.²¹⁹

Diğer mezhepler içerisinde Kerrâmiyye de kendine has görüşleriyle dikkat çekmektedir. Onlara göre, tekvîn mükevvenen ayrı ve Allah'ın zâtıyla kâim fakat hâdis bir sıfattır²²⁰. Allah ezelde yaratıcı, rızık verici, diriltici ve öldürücü şeklinde vasıflanamaz. Öte yandan “yaratıcı” sıfatıyla tavsif edilse bile bu “yaratıcı olma” (*hâlıkîyyet*) manâsındadır ve yaratmaya kâdir olmadan ibarettir. Bu sebeple Kerrâmîler'e göre de Eş‘arîler gibi tekvîn sıfatı kudret sıfatına raci olmaktadır.²²¹

Sâbûnî bunları belittikten sonra tekvînin hâdis olduğunu savunanların hangi delilleri ileri sürdüklerini açıklamaktadır. Bunlara göre eğer tekvîn ezelî olursa ezelde mükevvenin varlığının ona taalluk etmesi gerekecektir. Çünkü mükevven olmaksızın tekvînin olduğunu söylemek, vurulan olmaksızın vurma fiilinin, kırılan olmaksızın kırma fiilinin olduğunu söylemeye benzer ki bu yanlış olacaktır. Dolayısıyla halk ve mahluk lafızları kesinlikle birbirinden ayrı bir şekilde düşünülemeyecek lafızlardır. Eş‘arîler bu görüşlerine çeşitli âyetleri dayanak olarak göstermişlerdir.²²²

Sâbûnî'nin nazarında Ehl-i Hakk'ın tekvîn konusundaki delilleri kesindir: Hâlık, Bârî ve Musavvir olan Allah, kendini “yaratıcı” olarak medhetmiştir. Eğer yaratma

²¹⁸ İbn Asâkir, Ehl-i Sünnet'ten bazılarının “tekvîn mükevvenin aynıdır” dediği için Eş‘arî'yi eleştirdiklerini aktarmaktadır: İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s. 140. Buna rağmen Eş‘arî günümüze gelen en geniş kelâma dair eseri olan *Lüma*'sında bu konuya girmez. Eş‘arî'nin “tekvîn” lafzını kullandığı tek yer için bk. *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Raddi 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1952, s. 28.

²¹⁹ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 26b.

²²⁰ Kerrâmîler'in Allah'ın zâtının hâdis şeylere mahal olduğunu kabul ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla tekvîn sıfatı hakkındaki görüşleri de onların bu genel kanaatlerine uygunluk arz etmektedir. bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 63; Râzî, *Metâlib*, II, 107; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 32.

²²¹ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 26b. krş. a. mlf., *Bidâye*, s. 36.

²²² Eş‘arîler'in tekvînin mükevvenin aynı olduğuna dayanak teşkil ettiğini düşündükleri âyetler şunlardır: “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ” (Lokman, 31/11), “هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ” (Alu İmran 3/190), “يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ” (Zümer 39/6), “فَلْيَعْبُرُوا خَلْقَ اللَّهِ” (Nisâ 4/119).

sıfatı hâdis olsaydı Allah'ın kendi zâtını ezelde onunla tavsif etmesi ya yalan ya da mecâz olmuş olurdu. Bunlar ise Allah'a bühtandan başka bir şey değildir.²²³

“Hâlık” (yaratıcı) kelimesi Arap dili açısından bir manâdan (yani halk'tan) müştak (türemiş) bir isimdir. Müştak bir ismin ise söz konusu manânın kâim olduğu şeyde tahakkuk etmesi gerekmektedir. Mesela “sâkin” ismi ancak kendisinde “sükûn” manâsı bulunan şey için geçerlidir. Dolayısıyla bir şeyin sâkin olduğunu ifade edip de onda bu ismin türediği manâ olan sükûnet vasfını o şeye izâfet etmemek ve “bu şeyin sükûneti vardır” demeyi kabullenmemek doğru olmayacaktır. Sâbûnî bu noktayı Mu‘tezile ile sıfatlar konusundaki görüş ayrılığında temel bir prensip olarak tespit etmektedir.²²⁴

Sâbûnî'ye göre bu noktadan hareketle Kerrâmîler'in Allah'ın ezelde “hâlıkîyyet” anlamında hâlık ismiyle vasıfalanmasının caiz olduğunu, hâlıkîyyetin ise yaratmaya kâdir olmaktan başka bir şey olmadığını söylemeleri geçersizdir. Çünkü kudretin müştak ismi kâdir olup hâlık değildir. Zinâya kudreti olan bir kimse zânî olarak isimlendirilemeyeceği gibi halka kâdir olana da hâlık denemez.²²⁵

Sâbûnî buraya kadar ki değerlendirmelerini salt dilsel açıdan istidlâller olarak kabul etmiş olacak ki bundan sonra tekvînin hâdis olamayacağına dair aklî delilleri sıralayacağını söylemektedir: Eğer tekvîn hâdis ise başka bir vâretmeye (*ihdâs*) ihtiyaç duyacaktır. Eğer böyle bir şeye ihtiyaç duymazsa tekvînin bir vâret edici olmaksızın var olmuş olduğu sonucu doğur ki bu Allah'ı inkâr (*ta'tîlu's-Sâni'*) demektir. Eğer başka bir ihdâsa ihtiyaç duyarsa bu, ya kadîm, ya da hâdistir. Eğer kadîm ise zaten Allah'ın zâtıyla kâim olduğu söylenen yaratma sıfatı olacaktır. Hâdis olması seçeneğinde ise teselsül lâzım gelecektir. Sâbûnî bu delillendirmenin tekvînin hâdis olmadığı ve mükevveninden ayrı olduğu hususunu ispat etmede yeterli olduğu görüşündedir.²²⁶

Diğer taraftan tekvîn ile mükevven aynı olsa mükevvenin varlığı başka bir şeyden değil, kendi zâtı gereği olacaktır. Bu da mükevvenin varlığının zorunlu ve kadîm olması demek olup kişiyi Allah'ı inkâra götürecektir. Oysa tekvîn ile mükevveni aynı kabul eden Eş'arîler, mükevvenâtın kadîm olmasını kabul etme yanlışlığına düşmemek

²²³ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 27a.

²²⁴ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 27b. krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 76.

²²⁵ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 27b.

²²⁶ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 27b-28a. krş. a. mlf., *Bidâye*, s. 37.

için bu görüşte olduklarını söylemişlerdir. Ancak burada Eş‘arîler’in kaçtıkları şeye düştükleri gözlenmektedir.²²⁷

Sâbûnî, Râzî’nin itirazlarına da hedef teşkil eden tekvîn sıfatının taalluku meselesini şöyle açıklamaktadır: Tekvînin ezelde mevcut olması âlemin ezelde mevcut olmasını gerektirmez; aksine Allah’ın meşîyyet ve iradesine göre ve yine Allah’ın tekvîn ve îcâdıyla varlığa geliş vaktinde ortaya çıkmasını gerektirir. Bunu şu şekilde örneklendirmek mümkündür: Bir kimse karısını Şaban ayında boşasa ve ona “Ramazan ayı gelince boşsun!” dese, o kimse o an içerisinde boşayan konumunda (mutallik) olsa bile karısı o anda boş olmayacak, boşama fiilinin taalluk ettiği Ramazan ayının girişiyile boş olacaktır. Çünkü boşayan kimse karısını Şaban ayında boşayıp da boşama gerçekleşmemiş, bilakis boşayan kimse filinin eserinin zuhûrunun Ramazan ayında gerçekleşmesini dilemiştir. Aynı şekilde Allah’ın ezelde Hâlık ismiyle vasıflanması mümkün, hatta vâcib olsa da bu mükevvenâtın ezeli olduğunu değil, tersine kendi irade ve kudretiyle yaratma sıfatının zamanı geldiğinde mahlûkun varlığına taalluk edeceğini göstermektedir.²²⁸

Fiilî sıfatların hâdis olup olmadığı problemi Mâturîdîler ile Eş‘arîler arasındaki en temel ihtilaflardan birisi olarak görülmüştür. Bu problem çerçevesinde Eş‘arîlerin Allah’a hâdis bir sıfat ve durum izâfe etmeme, Mâturîdîler’in ise Allah’ın zâtıyla kâim olan bir sıfatı iptal etmeme istekleri öncelikli kaygılar olmuştur. Fahrüddin Râzî, Sâbûnî ile geçen tartışmasında tekvîn sıfatının kudret sıfatından ayrı olamayacağını, böyle bir sıfatın kabul edilmesi durumunda Allah’ın fiilleri için bir zorunluluk söz konusu olacağını ileri sürmüştür. Fakat son dönem eserlerinde de onun Mâturîdîler’in anladığı manâda tekvîn sıfatını kabul etmesi, Mâturîdîler’in konu hakkında ortaya koydukları şumüllü ve derin izahlara yüz çevrilemeyeceğini kabul ettiğini göstermektedir.

²²⁷ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 28a.

²²⁸ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 28b.

IV- TEKLÎFU MÂ LÂ YUTÂK

A- Tartışmanın Akışı

Buhara’da geçen bu tartışmada Râzî’nin muhatabı tek bir kişi değil, “Hanefî fakihleri”²²⁹ diye isimlendirdiği topluluktur. Râzî’nin aktardığına göre kendisi “teklîfu mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyecek şeyle kulu yükümlü tutmak)’ın caiz olduğu” şeklindeki Eş’arîler’in genel kanaatini seslendirir ve bu kanı oradaki ulema tarafından büyük tepki alır.

Bunun üzerine Râzî tartışmayı Ebu Hanife’ye ait olduğunu söylediği bir görüşü öne sürerek başlatır: “İstitaat fiille beraber değil, ondan öncedir”. Râzî’nin bu naklini orada bulunan ulema doğrularlar.

Bundan sonra Râzî, muhatabı olan âlimlerin mezhep imamları olan Ebu Hanife’nin bu sözünü temel alarak teorisini desteklemeye girişir: İstitaat fiilden önce değil de fiille beraber ise, imana güç yetirmek (kudret), ancak imanın husûlüyle beraber hasıl olur. İmanın husûlünden önce, imana güç yetirmek yoktur. Fakat kul, imanın gerçekleşmesinden önce, iman ile emrolunmuştur. Bu takdirde, imanın emredilmesinin, kulun imana kudreti yok iken söz konusu olduğu açıktır. Zaten bizim teklîfu mâ lâ yutâk dediğimiz şey de bundan ibarettir. Yani kulun imana kudreti (*istitaat*) yok iken, Allah onu imanla mükellef kılmıştır ki bu da kulu güç yetiremeyeceği şey ile mükellef tutmaktır.²³⁰

Râzî’nin abartılı ve iddialı ifadelerine göre orada bulunanlar söyleyecek söz bulamazlar. Râzî, getirdiği delillendirmenin kati olduğunu ihsas ettirmektedir.

Daha sonra Râzî teklîfu mâ lâ yutâk’ın caiz olduğuna dair ikinci bir delil kurgusu ortaya koyar:

²²⁹ Râzî, *Münâzarât*, s. 51.

²³⁰ Râzî, *a.g.e.*, s. 52.

Allah Teâlâ, Ebu Leheb'i iman ile mükellef kılmıştır. Allah Teâlâ'nın haber verdiği her hususta O'nu tasdik etmek de imandandır. Allah da Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini haber vermiştir. Dolayısıyla da Ebu Leheb, iman etmeyeceğine iman etmekle mükellef olmuştur! Bu da kulu iki zıddı bir araya getirmekle (*el-cem' beyne'n-nakîzeyn*) –ki bu da muhaldir- mükellef kılmaktır! Demek ki Allah kul için imkânsız olan bir şeyle onu yükümlü tutmuştur.²³¹

Râzî bu kurgusunu oradakilere daha da anlaşılır kılmak için şu öncüllerle örülü bir kıyas zikreder:

1. Ebu Leheb iman ile mükelleftir.
2. Haber verdiği her hususta Allah'ı tasdik etmek imandandır.
3. Ebu Leheb'in iman etmeyeceği de, Allah'ın haber verdiği bir şeydir.

Bu üç öncül sabit olunca, Ebu Leheb'in, iman etmeyeceğine iman etmekle mükellef olması lazım gelir.²³²

Orada bulunan ulema bu üç öncülün hangisinin yanlış olabileceği, hangisinin çürütülebileceği hususunda aralarında hararetle bir tartışmaya girerler. Birinin söylediğini diğeri çürütmektedir. Râzî ise hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymaksızın olan biteni izlemektedir. Böylece tartışma uzayıp gider.²³³

Mezheplerin görüşlerine geçmeden önce Râzî ile muarızları arasında geçen bu tartışmanın konusunu iki temel husus olarak tesbit etmek gerekir:

1. Teklîfin kulun fiilinden, dolayısıyla da kudretinden önce gerçekleştiği, teklîf olduğu esnada kulun kâdir olmadığı ve bu nedenle teklîfu mâ lâ yutâk'ın gerçekleştiği.

2. Râzî'nin açıkladığı gibi, Ebu Leheb iman ile yükümlüdür. Haber verdiği her hususta Allah'ı tasdik etmek imandandır. Ebu Leheb'in iman etmeyeceği de, Allah'ın haber verdiği bir şeydir. Bu öncüllerden şu sonuç çıkmaktadır: Ebu Leheb iman etmeyeceğine iman etmekle mükellef olmaktadır ki bu da imkânsız bir şeyin teklîfi anlamına gelir.

²³¹ Râzî, *a.g.e.*, s. 52.

²³² Râzî, *a.g.e.*, s. 52.

²³³ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

B- Mezheplere Göre Teklîfu Mâ Lâ Yutâk

Kelâm'da teklîfu mâ lâ yutâk diye ifade olunan "Allah'ın kulu güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutması" ilk başlarda Eş'arî kelâmcılarla Mu'tezilî kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuş; daha sonraları ise bir Eş'arî-Mâturîdî ihtilafı haline dönüşmüştür. Mu'tezile Allah'ın kesinlikle kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef kılmadığını savunurken²³⁴ Eş'arîyye ise bunun aksini, yani teklîfu mâ lâ yutâkın caiz olduğunu ispata çalışmıştır.

Mâturîdîler bu konuda Mu'tezile'nin yanında olmuşlar ve Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemesinin caiz olmadığı tezini desteklemişlerdir.²³⁵

Bu hususta mezheplerin sahip olduğu kanaatleri netleştirmek açısından insanın gücünün yetmediği durumlar iki madde halinde incelenirler:

1. Bir insanın aynı anda iki yerde bulunması, iki zıddı bir araya getirmek gibi hem aklen hem de âdeten yapılması imkansız olan şeyler.

2. Bir dağı kaldırmak veya araçsız havada uçmak gibi, aklen mümkün olan fakat âdeten imkansız olan şeyler.²³⁶

Birinci maddenin konusunu oluşturan, zâtı gereği imkânsız (*mümteni*) olan şeylerin teklîfi Eş'arîlere göre caiz iken, Mu'tezile ve Mâturîdîler'e göre caiz değildir. Hatta Eş'arîler bu tür teklîfin vaki olup olmadığı konusunda da ihtilaf etmişler, bazıları gerçekleştiğini söylerken (Râzî gibi), bazıları da vaki olmadığını ifade etmişlerdir.²³⁷

Zâtı itibarıyla mümkün olup, âdeten imkânsız olan ikinci şıkka gelince, Mâturîdîler'e göre bunun teklîfi aklen caiz, fakat şer'an caiz değildir. Fakat burada Mu'tezile bu tür teklîfin aklen de caiz olmadığını söylemekle Mâturîdîlerden ayrılmaktadır.²³⁸

²³⁴ Ensârî, Abdulali Muhammed bin Nizâmiddin, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, (el-*Mustasfâ* kenarında), Mısır 1322, I,123.

²³⁵ Bk. Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 25.

²³⁶ Ensârî, *a.g.e.* a. yer; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 217 (S. Uludağ'ın 19 no.lu dipnotu).

²³⁷ Ensârî, *a.g.e.*, a. yer.

²³⁸ Ensârî, *a.g.e.*, a. yer. Uludağ, bu iki maddenin dışında, tartışmamızla ilgili olarak "hadd-i zatında mümkün olduğu halde sırf vukua gelmeyeceğini Allah'ın bilmesi ve irâde etmesi sebebiyle

Dikkat edilirse, Râzî tartışmayı istitaatin kulun fiili ile beraber olup olmaması meselesiyle ilişkilendirmiştir. Bu nedenle de konu bu yöne hasredilerek incelenmek durumundadır. Buna binaen, Râzî'nin delillendirmesine göre istitaat, yani kulun bir fiili yapmaya kudreti, Hanefîler'in imamı olan Ebu Hanife'ye göre de fiil ile beraber ise²³⁹, kulun iman ile emrolunması, kulun istitaati olmadığı zaman vardır. Yani kul, bu düşünceye göre güç yetiremez halde iken iman ile mükelleftir, ki bu da aslında teklîfu mâ lâ yutâk olmuş olur. Kısaca, Râzî'ye göre istitaatin fiille beraber olduğunu kabul etmek peşinen teklîfu mâ lâ yutâkın gerçekleştiğini de kabullenmek demektir

Bilindiği gibi kelâm ilmi literatüründe istitaat genel olarak kulun fiili yapmaya kudreti olarak tanımlanmış²⁴⁰ ve fiilin öncesinde mi yoksa onunla beraber mi olduğu *ef'âlu'l-ibâd* (kulun fiilleri) bahisleri altında geniş olarak tartışılmıştır. “Kul kendi fiilinin yaratıcısıdır” diyen Mu'tezile bu doktrininin bir gereği olarak kuldaki kudretin fiilden önce olması gerektiğini savunmuş²⁴¹, Eş'arîler ve Mâturîdîler ise, kısmen farklı bakış açılarıyla kudretin fiil ile beraber olduğunu (*istitâ'at ma'a'l-fi'l*) söylemişlerdir.²⁴²

Eş'arîler ve Mâturîdîler istitaatin fiille beraber olmasının Allah'ın teklîfi karşısındaki durumu noktasında farklı bakış açılarına sahiptirler. Eş'arîlere göre Allah kafir olan bir kulun mümin olmayacağını bildiği halde onu iman ile mükellef tutmaktadır. Onun ilminin aksinin gerçekleşmesi mümkün olmayacağına göre Allah'ın bu teklîfi zaten teklîfu mâ lâ yutâk (*teklîf bi'l-muhâl*) kapsamında değerlendirilmelidir.

imkânsızlık hükmüne giren şeyler” şeklinde bir üçüncü şık daha saymış, Ebu Leheb'in iman etmesini buna örnek göstermiş ve bu manâda imkânsız olan şeylerin teklîf konusu olacağı hususunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin görüş birliği içinde olduğunu belirtmiştir. Bk. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 217 (19 no.lu dipnot). Fakat Mâturîdîler, ilerleyen satırlarda görüleceği gibi “ilim maluma tabidir” anlayışı çerçevesinde bu tür teklîfi “imkânsız bir teklîf” olarak kabul etmemektedirler.

Şeyhâde'nin *Telvih* yazarından aktardığına göre, kulun gücünün yetmediği şeyler *mümteni lizâtihi* ve *mümteni li gayrihi* olmak üzere ikiye ayrılır. *Mümteni lizâtihi* olan bir şeyin teklîfinin olamayacağı hususunda ümmet arasında birlik vardır. Ayrılık, *ligayrihi* imkânsız olup da *bizatihî* mümkün olan, fakat kulun yetersizliklerden dolayı yerine getiremeyecekleriyle kulu mükellef tutma hususunda doğmuştur. Her ne kadar *Telvih* yazarı böyle ifade etse de, Eş'arîlerin Allah'ın *mümteni lizâtihi* olan bir şeyi kullarına emretmesini caiz gördükleri bilinmektedir. Bk. Şeyhâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 27.

²³⁹ “İstitaat fiilin ne öncesinde, ne de sonrasında; o fiil ile beraberdir” Ebu Hanife, “el-Vasiyye”, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 89; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlu'l-Münife li'l-İmâm Ebû Hanife* (nşr. ve trc. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 61.

²⁴⁰ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 19.

²⁴¹ İbnu'l-Mürtezâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu'l-Kalâid fi Tashîhi'l-Akâid* (nşr. Albert Nader), Beyrut 1986, s. 97. Mu'tezile'den Ebû İsa Verrâk ve ibnu'r-Râvendî gibi istitaatin fiilden önce değil de, onunla beraber (*mukârin*) olduğunu söyleyenler olmuştur. Bk. *a.g.e.*, a. yer.

²⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (trc. S. Uludağ), s. 210.

Dolayısıyla da bu açıdan teklîfu mâ lâ yutâkın ister istemez caiz olacağı sonucuna varmak gerekmektedir.²⁴³ Eş‘arîler’in bu görüşlerinin ontolojik gerekçesi arazın iki anda kâim olmayacağı prensibidir.²⁴⁴ Binaenaleyh bir araz olan istitaatin fiilden evvel olduğu söylenecek olursa, fiil anında bulunması hükmü verilememektedir.

Mâturîdîler istitaati fiille beraber kabul etmekle doğan bu problemi kulun bir fiili işleme kudretini iki kısma ayırarak çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Buna göre, aslında biri fiilden önce kul ile beraber bulunan ve diğeri kulun fiili işlediği anda mevcut olan iki kudret söz konusudur.²⁴⁵ Mâturîdîler’de fiilden önce bulunan bu kudrete *el-kudretu’l-mümekkine*, fiille beraber bulunan kudrete ise *el-kudretu’l-müyessire* denilmiştir.²⁴⁶ *el-Kudretu’l-mümekkine*, “sebeb, alet ve organların herhangi bir engel barındırmaması” (*selâmetu’l- esbâb ve’l- âlât ve’l-cevârih*)²⁴⁷ diye tabir olunan, fiillerin gerçekleşmesini mümkün kılan, potansiyel bir kudrettir. Fiiller, bu kudret olmaksızın gerçekleşmemelerine rağmen, bu kudret fiilin *illeti* değildir.²⁴⁸ *el-Kudretu’l-Müyessire* ise fiille beraber bulunan (*iktirân*) ve onun illeti olan kudrettir.²⁴⁹ İşte Mâturîdîler’e göre hakiki kudret, fiille beraber olan kudret iken²⁵⁰ Allah’ın teklîfine medar olan kudret birinci kudrettir. Kulda potansiyel bir kudret olduğu için, kafire imanın emredilmesiyle teklîfu mâ lâ yutâk durumu hasıl olmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak, Ebu’l-Mu‘în Neseî’nin belirttiği gibi kul *el-kudretu’l-mümekkineye* sahip olmadığı için, Şâri’ tarafından kınanamaz. İkinci manâdaki kudrete sahip olmadığı için kınanır.²⁵¹

C- Râzî’ye Göre Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

²⁴³ Ensârî, *Fevâtih*, I, 126.

²⁴⁴ Bk. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 211.

²⁴⁵ Neseî, *Tebsıra*, II, 113.

²⁴⁶ Ensârî, *Fevâtih*, I,137; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid* (trc. S. Uludağ), s. 219. Huleyf, *A Study*, s. 138.

²⁴⁷ Bk. Neseî, Ömer, *Metnu’l-Akâid*, (*Şerhu’l- Akâid ve Kesteli Hâşiyesi*)’yle beraber) s. 104.

²⁴⁸ Neseî, *Tebsıra*, II, 113.

²⁴⁹ Neseî, *a.g.e.*, II, 113.

²⁵⁰ Neseî, *a.g.e.*, II, 115.

²⁵¹ Neseî, *a.g.e.*, a. yer. Neseî, “birinci anlamdaki istitaatin fiilden önce olduğuna âlimler ittifak etmiştir. Ama ikinci anlamdaki kudrette ihtilaf etmişlerdir: Mu‘tezile, Dırâriyye ve Kerramiyye’nin çoğuna göre, fiilden önce; Mâturîdîyye, Ehl-i hadis mütekellimlerinin çoğu ve Neccariyye’ye göre fiille beraber olup, fiilden önce gelmesi muhaldir” (s. 116) diyerek Eş‘arîler’le Mâturîdîler arasındaki fikir birliğine işaret eder.

Fahrüddin Râzî, eserlerinde teklîfu mâ lâ yutâkın caiz ve bilakis vaki²⁵² olduğunu taviz vermez bir üslupla anlatır ve bunu aklî ve naklî delillerle desteklemeye çalışır. Râzî'nin düşüncesine göre teklîf, tabiatı gereği “güç yetirilemeyecek şeyle yükümlü tutulmayı” içermektedir. Bu hususu Râzî şöyle açıklamaya girişmektedir:

Allah Teâlâ bir takım kimselerin iman etmeyeceklerini âyetlerinde bildirmiştir. Mesela: “Kafirleri uyarsan da, uyarmasan da birdir; onlar iman etmezler”²⁵³, “Andolsun ki onların çoğu gafletlerinin cezasını hak etmişlerdir ki onlar iman etmezler”²⁵⁴, “Ebu Leheb'in iki eli kurusun! Ve kurudu da!”²⁵⁵ âyetleri bu duruma örnektir. Bu âyetlerden şu sonuç çıkmaktadır ki, Allah belirli şahısların asla iman etmeyeceklerini haber vermiştir. Eğer onlar iman etseler, Allah'ın haberinin yalan olması gerekir. Allah'ın yalan söylemesi de imkânsız olacağına göre, o kullardan imanın sadır olması imkânsızdır. Dolayısıyla onları iman ile mükellef kılmak muhâli teklîften, yani teklîfu mâ lâ yutâktan başka bir şey değildir.²⁵⁶

Râzî bu yargılarını şöyle açıklamaya çalışmaktadır: İmanın, gerçekleşmeyeceğinin Allah tarafından bilinmesine rağmen hasıl olması imkansızdır. Allah'ın ilminin doğru olduğunun ispatı, ancak kulun imansız olacağını bilmesi kulda gerçekleştiği takdirde mümkündür. Yani Allah'ın böyle bir ilmi, kulun haline mutabık olmalıdır. Şâyet iman, aksi bilindiği halde gerçekleşirse iki zıttın bir arada bulunması (*el-cem' beyne'n-nakîzeyn*) anlamına gelir ki bu da muhaldir Allah'ın kulunu iman etmeyeceğini bildiği halde mükellef kılması, *cem' beyne'z-zıddeyn*'i emretmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla da Allah muhal olan bir şeyi kullarına emretmektedir.²⁵⁷ Netice olarak Allah'ın herkesi iman etmekte mükellef kılması teklîfu mâ lâ yutâk'tan başka bir şey değildir.²⁵⁸

Râzî, bu açıklamalarından sonra Allah'ın ilim ve haberinin fiilin gerçekleşmesini engellemeyeceğini, kısaca Allah'ın ilminin maluma tabi olduğunu

²⁵² Râzî, *Metâlib*, III, 305

²⁵³ Bakara 2/6.

²⁵⁴ Yasin 36/7.

²⁵⁵ Mesed 111/1.

²⁵⁶ Râzî, *Metâlib*, III, 305.

²⁵⁷ Râzî, *a.g.e.*, III, 306.

²⁵⁸ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

savunan muarızlarının aklî ve naklî bir takım kuvvetli delillerini uzunca serdedir. Bu karşı delillerin içerisinde “Allah bir kulu ancak kudreti kadar sorumlu tutar”²⁵⁹ âyeti gereğince, Kur’an’da hiçbir âyette teklîfu mâ lâ yutâkın caiz görülmediği²⁶⁰, Allah’ın bir şeyin olmayacağını bilmesi eğer o şeyin oluşmasına engel olursa, bu durumun Allah’ı ihtiyar sahibi değil de, zorunlu (*bi’l-îcâb*) olarak yaratan bir varlık konumuna getireceği²⁶¹, ilmin bir şeye, o şeye bağlı olarak taalluk ettiği yoksa malumun ilme tabi olmadığı²⁶², Allah’ın ilmi kulun bir fiiline engel olsa, kul için cebrin lazım geleceği²⁶³, Allah’ın muhal bir şeyi kullarına emretmesinin sefeh ve abes bir şey olduğu²⁶⁴ gibi delillendirmeleri zikretmiştir. Râzî, bu karşı delillere verdiği ayrıntılı cevabında Ka’bî ve Ebu’l-Hüseyn Basrî’ye nisbet ettiği “ilim maluma tabidir, bir kulun imanı hali hazırda gerçekleşmiş ise Allah’ın ezeldaki ilmi o imanın hasıl olmasınadır. Eğer kul kafir olmuşsa ezeldaki ilim de öylece taalluk eder”²⁶⁵ anlayışını, gâyet zayıf olduğunu söyleyerek bir takım delillendirmelerle reddeder.²⁶⁶

Fakat, Râzî’nin bu tutumunu sergileyişinde Mu‘tezile’yi muhatab kabul ettiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Râzî’nin bu tavrının arkasında, mutlak olarak kabul ettiği “Allah kullarının maslahatlarını gözetmez” ilkesi vardır. Râzî bu konuda tam bir Eş‘arî’dir ve bu prensibi Mu‘tezile’ye karşı öyle şiddetle savunur ki herhangi bir konuda yeri geldiğinde defaatle zikretmekten çekinmez.²⁶⁷

Öte yandan Râzî, istitaatin fiile beraber olması meselesinde aşağıdaki sözleriyle Mâtürîdîler’in görüşüne çok yaklaşmaktadır:

Organların sağlam oluşu ve mutedil mizac demek olan kudret, fiilin gerçekleşmesinden önce vardır. Fakat bu kudret elbette fiilin gerçekleşmesi için

²⁵⁹ Bakara 2/286

²⁶⁰ Râzî, *a.g.e.*, III, 310.

²⁶¹ Râzî, *a.g.e.*, III, 310, 311.

²⁶² Râzî, *a.g.e.*, III, 311.

²⁶³ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

²⁶⁴ Râzî, *a.g.e.*, III, 312.

²⁶⁵ Râzî, *a.g.e.*, III, 313.

²⁶⁶ Râzî, *a.g.e.*, III, 314.

²⁶⁷ Nitekim teklîfu mâ lâ yutâkın vaki oluşunu da bizzat buna dayandırdığını daha konu başlığında ifade eder: “fî isbâti enne’t-teklîf bi mâ lâ yutâk vâki’. Ve ennehû metâ kâne’l-emr kezâlik, imtene’a en yukâl: innehû teâlâ yurâ’î mesâlihe’l-ibâd”. Bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, III, 440.

yetmez.²⁶⁸ Bu kudrete kesin güdü (*ed-dâiyetu'l-câzime*)²⁶⁹ katıldığında, söz konusu kudret belirli bir fiili gerektiren bir sebep olur. Sonra bu fiilin o bütünün [yani azaların selameti ve kesin güdü] husulü ile gerçekleşmesi gerekir. Çünkü elbette eser, tam müessirinden geri kalmaz.

Dolayısıyla bu mutedil mizacın daha önce gelmiş olmasından ötürü "istitaat fiilden öncedir" diyoruz. Kudret ve tam müessir olan güdünün bir araya gelerek ortaya çıkması ile beraber, fiilin gerçekleşmesinin zorunlu olması bakımından da "istitaat fiille beraberdir" diyoruz.²⁷⁰

Her ne kadar Râzî bu pasajında Hanefîler'in *el-kudretu'l-mümekkine* ve *el-kudretu'l-müyessire* ayırımına katılıyor görünse de, fiilden önce bulunan kudretin var olmasıyla teklîfu mâ lâ yutâk durumunun ortadan kalkmayacağını da ifade etmektedir. Mâturîdîler, fiille beraber bulunan kudretin iki zıt (yani fiili işleme ve terk etme) için de geçerli olduğunu söylemekle problemi çözdüklerini düşünseler de²⁷¹, Râzî alet ve sebeplerin sağlam olmasının hem fiil hem de terk için geçerli olduğunu kabul ettiğini, fakat buna kesin motivin katılmasıyla, bu bütünün iki zıt için geçerli olmayacağını söylemektedir.²⁷²

D- Mâturîdîler'e Göre Teklîfu Mâ Lâ Yutâk

İstitaatin fiille beraber kabul edilmesiyle ortaya çıkan teklîfu mâ lâ yutâk problemine Mâturîdîler, istitaatin iki zıt (fiil ve terk) için geçerli olduğunu ifade ederek cevap vermişlerdir. Buna göre, kafirin hem iman etmeye, hem de kafir olarak kalmaya hakiki anlamda kudreti var iken o küfrü seçmiştir. Aksi taktirde Allah kulunu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutmuş olacak, sonunda ona iman etmediği için azab edecektir ki bu da caiz olamaz.²⁷³ Öte yandan teklîfin sıhhati de sebep ve aletlerin

²⁶⁸ Mâturîdîler'in de *el-kudret'ul-mümekkine*'nin fiilin icrasına yetmediğini kabul ettikleri yukarıda açıklanmıştı.

²⁶⁹ Kulların fiilleri konusunun temel kavramlarından olan *dâiye* ve *sârifeyi* Râzî şöyle açıklar: "Bizden ne zaman bir fiil veya terk sadır olursa, bu fiil veya terkten önce kalbimizde o fiilin terke tercih edilmesini veya aksini gerektiren bir hal ortaya çıkar. İşte fiili tercih eden hale *dâiye*, terki tercih etmeye sebep olana da *sâriye* denmektedir. Râzî, *Metâlib*, III, 9.

²⁷⁰ Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, s. 64.

²⁷¹ Neseî, *Tebîra*, II, 160.

²⁷² Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, s. 64.

²⁷³ Neseî, *Tebîra*, II, 161 vd.

selametine dayanmaktadır. Âdetullah böyle cari olmuştur ki kul, organlarının sağlam olmasıyla beraber bir fiile kastettiğinde, kudret [*el-kudretu'l-müeyyessire*] ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu yönden de teklîfu mâ lâ yutâk söz konusu olmayacaktır.²⁷⁴

Ebu Leheb'in imanına gelince, Mâturîdîler, teklîfin sadece tasdik hususunda olduğu, bir kimsenin tasdik etmeyeceğinin söylenmesinin Allah'ın haber vermesi olduğu, Ebu Leheb'in ise bu haber vermeyi tasdik ile mükellef olmadığı görüşündedirler.²⁷⁵ Kaldı ki mümkün olan bir şey imkân durumundan ilim veya haber ile çıkamaz.²⁷⁶ İlim, maluma tabidir.²⁷⁷ Bunun yanında Allah yalnızca "Ebu Leheb'in iki eli kurusun, kurudu da..." buyurmuştur. Yoksa onun imansız olduğunu ifade etmemiştir.²⁷⁸

Mezhebin imamı Ebû Mânsûr Mâturîdî, bu konu çerçevesinde Bakara sûresi 256. âyetin tefsirinde ilgili ibaredeki "vüs" (güç yetirmek) kelimesi üzerine odaklanmaktadır. O, sonraki Mâturîdîler'in ayırımına temel oluşturacak şekilde istitaati *istitâ'atu'l-ahvâl ve'l-esbâb* ve *istitâ'atu'l-ef'âl* şeklinde iki kısma ayırır. Bunlardan hal ve sebeplerin istitaati kulun işlediği fiilden önce gelmektedir. "Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır",²⁷⁹ âyetinde de kulun bu potansiyel kudretine işaret edilmektedir. Nitekim bir hadiste de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) istitaatin ne olduğu sorulmuş, o da "azık ve binektir" şeklinde cevap vermiştir. Mâturîdî, teklîfin istitaatin bu kısmına taalluk ettiğinin de altını çizmektedir. Buna mukabil *istitâ'atu'l-ef'âl* ise fiilin gerçekleşmesi halinde bulunur ve iki zaman için bâkî olması söz konusu değildir.²⁸⁰

Teklîfi "kula, yaptığı taktirde sevap alacağı yapmadığında da cezalandırılacağı şekilde, faili için bir külfeti barındıran bir fiili yapmasını ilzâm etmek" şeklinde açımlayan Nûruddin Sâbûnî teklîfin bu anlamının ancak kulun güç yetirebildiği şeyler

²⁷⁴ Neseî, Ebu'l-Berekât, *el-Umde fi'l-Akâid*, s. 32, 33.

²⁷⁵ Huleyf, *A Study*, s. 135.

²⁷⁶ Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, I, 127, 128.

²⁷⁷ Geniş izah için bk. Beyâzî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 251.

²⁷⁸ Esnevi, *Niyahetu's-Sûl Şerhu Minhâcu'l-Vusûl*' dan naklen Huleyf, s. 135. Hanefî âlimlerden nakledilen bu ve buna benzer eleştiriler için bk. Huleyf, *A Study*, s. 135, 136.

²⁷⁹ Âl-i İmrân 3/97.

²⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, 241.

hususunda mümkün olabileceğini vurgular.²⁸¹ Ona göre, teklîfin hikmeti ya Mu‘tezile’nin düşündüğü gibi mükellefin o fiili edâ etmesidir, ya da Mâturîdîler’in görüşlerine göre imtihan (*ibtîlâ*)dır. Her iki durumda da kulun güç yetiremeyeceği bir hususta, teklîfin bu iki hikmetinin gerçekleşmeyeceği açıktır.²⁸²

Şemsüddin Semerkandî, istitaat-teklîf meselesinde de özellikle Râzî’nin itirazlarını dikkate alarak bunlara cevaplar verir. Semerkandî, “Allah kafirin iman etmesini emretmiştir, öte yandan onun iman etmeyeceğini bilmektedir. Dolayısıyla, aksi olursa Allah’ın ilminde bir değişiklik lazım geleceğinden o kulun iman etmesi muhaldir” şeklinde ortaya koyduğu ve Râzî tarafından da açık bir şekilde dillendirilen probleme ilmin maluma tabi olduğunu, yoksa onu gerektirmediğini ifade ederek cevap verir.²⁸³ “Teklîf ya fiilden önce, ya da onunla beraberdir. Her iki durumda da teklîfu mâ lâ yutâk söz konusudur. Çünkü fiilden önce kudret yoktur. Fiil halinde ise fiil zarurî olarak gerçekleşir” iddiasına kudretin fiilden önce olduğunu kısaca belirterek²⁸⁴, Ebu Leheb’in durumuna da Allah’ın bir şeyi haber vermesinin onun gerçekleşmesini icab ettirmeyeceğini vurgulayarak cevap vermiştir.²⁸⁵

Râzî ile Hanefî âlimleri arasında geçen bu tartışmada Râzî’nin Hanefîler’e karşı kendi imamlarının o konudaki görüşünü kullanmak suretiyle sorular yönelttiği ve Eş‘arîler’ce daha önce de kullanılagelen delilleri dile getirdiği müşahade edilmektedir. İstitaatin fiille beraber olması meselesinde Mâturîdîler ile aynı görüşü paylaşmaktan çekinmediği görülen Râzî’nin, öte yandan teklîfu mâ lâ yutâkın caiz ve bilakis vaki olduğu konusunda ise başından beri kesinlikle taviz vermediği vurgulanmalıdır. Râzî’nin bu noktadaki tavrı kesindir ve Allah’ın kulların maslahatını gözetmek zorunda olmadığını Mu‘tezile’ye karşı taviz vermez bir şekilde savunmaktadır. Râzî’nin eserleri tedkik edildiğinde, kulların fiilleri meselelerinde ilmullah ve kudretullah karşısında, genel olarak insanın irâde ve fiil hürriyetinden pek yana olmadığı, Allah’ın ilim ve kudretine hâlel getirmemeye çalıştığı ve belki bu uğraşının bir sonucu olarak da, ezeli ilim-kulların fiilleri meselesinde bir takım çıkmazların ve karışıklıkların içine düştüğü

²⁸¹ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 65b.

²⁸² Sâbûnî, *a.g.e.*, a. yer.

²⁸³ Semerkandî, *Sahâif*, s. 471.

²⁸⁴ Semerkandî, *a.g.e.*, s. 472.

²⁸⁵ Semerkandî, *a.g.e.*, a. yer.

görülebilmektedir. Sonuçta Râzî'nin bu konuda kendine has tavizsiz tavrının esas muhatabı Mu'tezile iken, Mâturîdîler Mu'tezile'ye yakın fikirleriyle işin içine girmektedirler. Tartışmanın olduğu dönemden sonra da gerek Râzî, gerekse Mâturîdîler'in kendi fikir ve delillendirmelerini devam ettirmekte oldukları görülmektedir.

V- RÛ'YETULLAHTA VARLIK DELİLİ

A- Tartışmanın Akışı

Fahrüddin Râzî bu tartışmayı, Buhara'da “en-Nûr es-Sâbûnî”²⁸⁶ ile yapmıştır. Râzî'nin bize aktardığına göre, Sâbûnî kendisini bulunduğu civarın mütekellimi olarak tanıtmaktadır. Otoriter yapısının bu durumu pek kabullenemediği anlaşılan Râzî, bunun üzerine Sâbûnî hakkında bir hikaye duyar. Buna göre Sâbûnî, Maverâünnehir bölgesinden hac yolculuğuna çıkmış; anlaşıldığı kadarıyla, yol boyunca farklı mezheplere mensup âlimlerin katıldığı meclislerde hazır bulunmuş ve kendi ifadesiyle “*insan denilebilecek hiçbir kimseye rastlamamıştır*”²⁸⁷. Çünkü ona göre buralardaki âlimlerin hepsi de anlayıştan son derece uzak kimselerdir. Sâbûnî bu sözlerini minberde, Irak ve Horasan ulemasının da bulunduğu bir yerde söyleyince oradaki ulema, misafir buldukları bir memlekette Sâbûnî'nin sarfettiği sözlerden ürker ve rahatsız olurlar.

Râzî'nin aktardığına göre, Sâbûnî'nin Mekke seyahatini Horasan ve Irak beldelerini katederek yaptığı düşünülürse, bu beldelerin ulemasına karşı ciddi bir küçümsemede bulunduğu anlaşılabilir. Çünkü Sâbûnî'nin muhtemel güzergahı Merv, Nişabur, Isfahan ve Basra gibi ilim merkezlerini kapsamış olacaksa gerçekten de Râzî'nin ifadesiyle Irak ve Horasan ulemasını taciz ettiği²⁸⁸ söylenebilir.

Kendisini ziyarete gelen Sâbûnî'nin aynı sözleri Râzî'nin yanında da tekrar etmesi üzerine tartışma başlar. Kitaptaki tüm tartışmalarda olduğu gibi²⁸⁹ bu tartışmanın da kontrolü Râzî'nin elindedir ve tüm soruları Râzî sormakta ve hasmını istediği yöne tevcih etmektedir. Tartışmaları nakleden tek tarafın Râzî olduğu göz

²⁸⁶ Tanınmış Mâtürîdî kelâmcı Ahmed b. Mahmûd Nûruddin Sâbûnî (v. 580/1184)'nin nerede ve hangi tarihte doğduğu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi kaynaklarda mevcut olmamasına rağmen, Buhâra'da yaşayıp vefat etmiş olması muhtemeldir. Kelâma dair bilinen en önemli eserleri *el-Kifâye fî Usûli'd-Dîn*, bu eserin bir özeti mâhiyetinde olan *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 1998) ve ismetu'l-enbiyâ konusunu ele alan *el-Müntekâ'* dır. Bk. Topaloğlu, Bekir, “Giriş”, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 19-36.

²⁸⁷ Râzî, *Münâzarât*, s. 14.

²⁸⁸ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

²⁸⁹ Kitaptaki tüm tartışmalar ayrı ayrı oturumlarda gerçekleşmiştir.

önünde tutulursa durumun böyle gözükmemesinin doğal olduğunu ifade etmek mümkündür.

Râzî ilk önce muarızına neden bu şekilde bir yargıya vardığını, ulema ile herhangi bir tartışmaya girip girmediğini sorar. Sâbûnî ise böyle bir tartışma ortamı oluşmadığını, sadece kendisinin verdiği bir vaazda delillerini öne sürdüğü mesele hakkında hiç kimsenin soru sormayıp, açıklama getirmediğini ifade eder. Râzî buna, âlimlerin vaaz meclislerinde sessizliği tercih ettiklerini, dolayısıyla da buna dayanarak onların söz konusu hususlarda bilgisiz olduklarını çıkarmanın yanlış olduğunu söyler ve Sâbûnî'nin buradaki çıkarımının yanlış olduğunu vurgular. Râzî'nin ifadesi sert olmuş olacaktır ki, Sâbûnî utanır. Râzî'nin bu girişten maksadı aslında hasmını psikolojik olarak çökertmektir.²⁹⁰

Bunun akabinde Râzî, Sâbûnî'nin diğerlerine galip geldiğini iddia ettiği meselenin ne olduğunu sorar. Konu, mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâm kitaplarında önemli bir yer işgal eden rü'yetullah (Allah'ın görülebilmesi) meselesidir. Yalnız tartışma, genel olarak rü'yetullah konusu üzerine odaklanmamaktadır. Temel mesele rü'yetullahın ispatında varlık (*vücûd*) delilinin geçerli olup olmamasıdır.

Râzî, Sâbûnî'nin rü'yetullahı desteklemede varlık delilini kullandığını öğrenince ona '*hâl*'i kabul edip etmediğini sorar. İlk bakışta bu sorunun meseleyle ilgisini kuramayan Sâbûnî, “ '*Hâl*' de nedir? Bu meselenin hâlin isbatı yahut inkârıyla ne alakası var?” diyerek hayretini belirtir. Bunun üzerine Râzî taşı gediğine koyduğunu düşünür ve oldukça tatsız bir biçimde muarızının değil âlimler zümresinden olmayı, akıllı bile olmadığını ifade eder. Râzî'nin bu sözleriyle, Sâbûnî'nin gittiği yerlerde hiçbir “akıllıyla” karşılaşmadığını ifade ettiği sözlerine “misilleme” yaptığı gözlerden kaçmamaktadır.

Râzî'nin bu çıkışını aklî olarak delillendirmesi ise şu şekilde olmuştur: Râzî'nin nazarında, varlık delilini destekleyenlerin ifade ettikleri gibi “Siyahın görülmesi mümkündür (*sahih*)²⁹¹; bu imkân (*sıhhat*) onun siyah olmasıyla muallel değildir; aksine

²⁹⁰ Râzî, *Münâzarât*, s. 15

²⁹¹ Tez içerisinde *sahih* kavramı “mümkün”, *sıhhat* ise “imkân” şeklinde tercüme edilmiştir. *Sıhhatin* “geçerlilik” şeklinde çevrilmesi mümkünse de bazı yerlerde anlamı oldukça zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, en yakın terim olan *imkân* kullanılmıştır.

var olmasıyla mualleldir” denilirse, bu durumda eğer siyah olması, var olmasının aynı olsaydı, nefy ve ispat yolu aynı şey olmuş olurdu ki bunu doğru kabul eden, akıl dairesinden çıkar. Fakat “siyah olması var olmasıyla aynı değildir” denilirse; bu iki farklı şey, mevcûd iseler; arazın arazla kâim olması gerekir ki bu, Râzî’nin muarızına göre de yanlıştır; yok eğer ikisi sırf yokluk iseler, yine bu da imkânsızdır. Çünkü bundan “var olan (*mevcûd*) siyah, salt yokluktur” demek lazım gelir. Eğer bu ikisi ne mevcûd, ne de ma’dum iseler; işte bu da mevcûd ile ma’dum arasında bir vasıta ispat etmeyi gerektirir ki bu da ‘*hâl*’dir.²⁹²

Râzî bundan sonra ‘*Siyahın görülmesinin imkânı, siyah olmasından değil, var olmasındandır*’ diyen bir kimsenin, kendi ifade ettiği manâyı kavrayamamış ve düşünememiş olmasını akıllılar zümresinden çıkmış olmakla izah eder ve muarızını da bununla itham eder.

Râzî muarızının zarûriyyâtı bilmediğini iddia etmekte olduğu için ona bu yakıştırmayı yapmıştır. Râzî’nin bu sert çıkışını belki de kendisinden beklemeyen Sâbûnî oldukça şaşırır. En sonunda da Râzî, muhatabının gönlünü almış olmak için kendisine “Sana eziyet ve hakaret etmek için bu sözleri söylediğimi sakın sanmayasın! Ben bunları, âlim ve fâzıllara tekrar ta’n etmemen için tenbih olsun diye söyledim” der ve yine Râzî’nin ifadesiyle birbirlerine veda ederek ayrılırlar.

Bu son derece tatsız bir şekilde cereyan eden tartışmada, görüldüğü üzere Râzî, Sâbûnî’nin ulemayı *idraksizler* olarak nitelemesine karşılık vermek istemiş ve konuyu, kendisinin zaruriyyâtın saydığı ama muarızının fark edemediği bir noktaya getirmeye gayret etmiştir. Çünkü kelâmcılar ve felsefecilerin genel kabullerine göre *zaruriyyât*, herkesin üzerinde ittifak etmesi gereken öncüllerdir. Dolayısıyla bu hususlarda herhangi bir şüphe insanı “en iyi durumda” sofist, en kötü durumda da inatçı ve akıldan hâlî konumuna getirecektir.²⁹³

İmdi, Râzî kendisinin zarûrî kabul ettiği bilgiye bir mantıkî *taksim* ile ulaşır. Buna göre bir şeyin görülmesinin nedeni olarak var olmasını gösteren kişi, kaçınılmaz

²⁹² Râzî, *Münâzarât*, s. 16.

²⁹³ Zarûriyyâtın klasik epistemolojide tuttuğu yeri görmek için bk. Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 84; Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Mısır 1325, I,123.

olarak iki durumla karşı karşıyadır. Mesela siyah var olduğu için görülüyor ise, ya siyah olması var olmasının aynıdır, ya da gayrıdır. Aynı olamaz, çünkü o zaman bir şeyi kendisiyle talil etmek gibi bir mantık yanlışlığının içine düşülür. Eğer gayrı ise, bu durumda yine iki durum ortaya çıkar: Bunların ikisi de ya var, ya da yokturlar. Var iseler arazın (siyah) arazla (vücûd) kâim olması lâzım gelir ki kelâm ontolojisinde bu bâtıldır.²⁹⁴ Diğer taraftan ikinci şıkkı, yani bu iki gayrın yok olmalarını da düşünemeyiz. Dolayısıyla bunların (siyah olmakla var olmanın) ne var ne de yok olmaları gerekecektir ki, bu da onların Mutezilî terminolojideki karşılığıyla ‘hâl’ olduklarını göstermektedir.

Tartışmanın akışından Râzî’nin konuyu tevcih ettiği yöne dikkat edilirse, Râzî ‘Siyahın görülmesinin imkânı, siyah olmasından değil, mevcûd olmasındandır’ sözünü söyleyen bir insanın, hâl teorisini de benimsemesi gerektiğini zımnen ifade etmektedir. Yani daha net bir ifadeyle, Râzî’ye göre vücûd delilini ancak *ahvâl* teorisini kabul edenler destekleyebilirler.

B- Mezheplere Göre Rü’yetullah ve Varlık Delili

Allah’ın görülebilmesi (rü’yetullah) hususu kelâmda daha çok Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında tartışma konusu olan bir meseledir. Bilindiği gibi Mu‘tezile, oluşturduğu bir takım kriterlere binaen nassların zahirinin aksine ahirette Allah’ın görülemeyeceğini iddia etmiştir. Onlara göre bunun kabul edilmesi tenzih ilkesi açısından sistemlerine uymamaktadır.²⁹⁵

Hem Ehl-i Sünnet, hem de Mu‘tezile kelâm ekolleri rü’yetullah tartışması çerçevesinde kendi iddialarını, naklî ve aklî delilleri kullanarak desteklemeye çalışmışlardır.²⁹⁶ Bu konuda akli, naklin anlaşılmasında temel kriter yaptığı açıkça belli

²⁹⁴ Mesela bk. Semerkandî, Şemsuddîn, *es-Sahâifu’l-Îlâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman Şerif, Kuveyt 1985, s. 247.

²⁹⁵ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1996, s. 232 vd.

²⁹⁶ Ehl-i Sünnet’in kelâm kitaplarında Kur’ân-ı Kerîm’den getirilen deliller genellikle şu âyetlerdir: A‘râf 7/143; Nisâ 4/153; Kıyâme 75/22; Yûnus 10/26. Buna karşın Mu‘tezile de En‘âm 6/103 âyetini kullanmakta, bunun yanında A‘râf suresindeki âyetin Allah’ın görülemeyeceğine hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu âyet ve diğer âyetler etrafında Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasındaki tartışmalar için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 232-248; Nesefî, Ebu’l-Mu‘în,

olan Mu‘tezile’ye göre Allah’ın görülebilmesi aklen mümkün olmadığı için, bunu ihsas ettiren âyetlerin de tevil edilmeleri gerekmektedir.²⁹⁷ Mu‘tezilîlerin odaklandıkları nokta “görme”nin aklen ne mâhiyette olduğu hususudur. Onların anlayışına göre Allah’ın görülebilmesinin mümkün olup olmadığı önemlidir.²⁹⁸ Bu çerçevede Allah söz konusu olduğunda görme fiili, gâibin şâhîde kıyas edilme metodu temel alınarak “karşılıklı olma delili” (*delâletu’l-mukâbele*) öne sürülerek nefye çalışılır. Bu kanıtla göre, içinde yaşadığımız âlemde (*şâhid*) bir kimsenin duyu organıyla bir şeyi görebilmesi için ancak o şey ile karşı karşıya olması gerekmektedir. Kullar ile Allah arasında böyle bir şeyin vuku bulması ise her halükarda söz konusu olamaz.²⁹⁹ Bu nedenle de Mu‘tezile insanın duyu organı olan göz ile Allah’ı görebilmesinin imkânsız olacağını söyler. Kadı Abdulcebbar, “Allah’ı gözler ile görmek imkânsız iken, marifet ve ilim ile görmek caizdir” derken görmenin farklı bir mâhiyette olması gerektiğine işaret etmektedir.³⁰⁰

Diğer yandan Mu‘tezile’ye göre, gerçek manâda görme fiilinin kulda gerçekleşebilmesi için sekiz şartın bulunması gerekmektedir. Bunlar; 1. duyu organının selim olması, 2. şeyin, görülebilecek bir konumda olması, 3. görülemeyecek kadar yakın ve 4. görülemeyecek kadar uzak olmaması, 5. nesnenin çok küçük olmaması, 6. hava gibi çok şeffaf olmaması, 7. gören ile görülen arasında herhangi bir engelin bulunmaması ve 8. görülen şeyin görenin karşısında olmasıdır.³⁰¹ Bu sekiz şart olmadıkça görme olayı gerçekleşemez. Söz konusu şartların gerçekleştiği anda da görme olayının oluşması zorunludur. Oysa ilk iki şartın dışındaki altı madde Allah Teâlâ için geçersizdir. Çünkü Allah söz konusu vasıflara sahip olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla ilk iki şartın gerçekleştiği şu anda bizim Allah’ı görmemiz gerekirken

Tebssratu’l-Edille fi Usûli’-d-Dîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 514-525; Sâbûnî, Nûruddin, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, Lâleli ktp. nu. 2271., vr. 29b-31a.; Âmidî, Seyfüddin, *Ebkâru’l-Efkâr* (thk. Ahmed Muhammed Mehdi), Kâhire 2002, I, 517-525; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 107-109.

²⁹⁷ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâ’ilerin Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), U.Ü.S.B.E., Bursa 2005, s. 221.

²⁹⁸ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 234.

²⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 248.

³⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, “el-Muhtasar fi Usûli’-d-Dîn”, *Rasâilu’l-Adl ve’t-Tevhîd* içinde (nşr. Muhammed Ammâre), Kahire 1971, I, 190.

³⁰¹ Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu’l-Âliye mine’l-İlmi’l-İlâhî* (thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ), Beyrut 1987, I, 83.

göremediğimize göre, Allah'ın zâtı itibarıyla ne bu dünyada, ne de âhirette görülemez olduğunu kabul etmek gerekmektedir.³⁰²

Mu'tezile'nin aklî plandaki bu çıkarım ve istidlâllerine karşın Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yetullahın aklen imkânsız değil, câiz ve mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sünnî kelâmın bu konudaki anlayışına göre, nasslar Allah'ın ahirette görülmesinin **vâcib** olduğunu göstermekte iken, aklî deliller de meselenin **cevâz** yönüne delâlet etmektedir.³⁰³

Ehl-i Sünnet ise nassların tevil edilmesine karşı çıkmış ve Allah'ın, ahirette müminler tarafından görüleceğini ispat etmek için çeşitli deliller ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yetullahı aklî dayanak bulma hususunda genel anlamda “rü'yet”in illetinin ne olduğu problemi üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu meyanda, onlara göre şeyler arasında ortak olan bir nitelik aranmış ve görülebilenin illeti tartışılmıştır.³⁰⁴ Yani hangi ortak vasfa (*el-vasfu'l-müşterek*) sahip olan şey veya şeyler görülebilirler? Ebu'l-Mu'în Nesefî (v. 508/1115)'nin ifadelerine bakılacak olursa Mâturîdîler'in “evâiline” göre bir şeyin rü'yetinin illeti ‘*kâim bi'z-zât*’ (kendi zatıyla kâim) olmasıdır.³⁰⁵ Bu talili kabul etmeyen Mu'tezile, “el-cüz' ellezî lâ yetecezzâ”nın da kendi zâtıyla kâim olduğunu, fakat görülemediğini öne sürer.³⁰⁶ Yine bu konuya oldukça geniş yer ayıran Nesefî'nin ifadesine göre Mu'tezile'den bazıları rü'yetin illetinin “cisim olmak” olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre *el-cüz' ellezî lâ yetecezzâ* cisim olmadığı için görülememektedir. Bu görüşte olan Nazzâm (v. 220/835)'a göre renk, tat ve kokular birer cisimdirler. Tek araz vardır; o da harekettir. Dolayısıyla da renkler cisim oldukları için görülebilmektedirler.³⁰⁷ Fakat Mu'tezile'nin sonra gelenleri bu görüşe katılmamışlardır. Ebu Ali Cübbâî (v. 303/916) cevherlerin ve renklerin görülebileceği konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla aynı görüşü paylaşmıştır.³⁰⁸

³⁰² Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 29b; Râzî, *Metâlib*, a. yer.

³⁰³ Nesefî, *Tebîr*, I, 545; Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (thk. Alfred Guillaume), Londra 1934, s. 369; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 491.

³⁰⁴ Bu illet kelâm kitaplarında “el-illetü'l-mutlaka” (Bk. Nesefî, *Tebîr*, I, 533) ve “musahhîh” (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 274; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 292) olarak da geçmektedir.

³⁰⁵ Nesefî, *a.g.e.*, I, 526.

³⁰⁶ Nesefî, *a.g.e.*, I, 529.

³⁰⁷ Nesefî, *a.g.e.*, I, 527.

³⁰⁸ Nesefî, *a.g.e.*, I, 533.

Mu'tezilî ve ilk dönem Mâtûrîdî kelâmcıları arasında bu şekilde görülebilmeyenin illetinin “*kâim bi'z-zât*” veya *cisim* olmak olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Eş'arîler ve geç dönem Mâtûrîdîler, bu illetin var olmak (*vücûd*) olduğu konusunda görüş birliği içerisindedirler.³⁰⁹ Buna göre görülebilmeyenin tek illeti vardır: O da var olmaktır. Bu genel düşünüşe göre “var olan her şey görülebilir” (*kuillü mevcûdin yesihhu en yurâ*)³¹⁰. Bu ontolojik kaide rü'yetullah meselesinde varlık delili (*delîlu'l-vücûd*) olarak bilinmektedir.³¹¹

Varlık delili Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından şöyle takrir edilmiştir: Aklen sabit olan bir husustur ki cevherin görülmesi mümkündür (*sahîh*). Bir araz olan renk de görülebilir. Cevherler ve renkler, görülmelerinin mümkün olması konusunda ortaktırlar (*iştirâk*). Bu imkân (*sıhhat*), hâdis bir hükümdür. Dolayısıyla bir illetinin olması gerekir. Aynı hükümleri farklı illetlerle talilin imkânsız olmasından ötürü, ortak hükmün talilinin ortak bir illetle yapılması gerekir. Cevherlerle arazlar arasında ortak olan şey de ya hudûstur ya da vücûddur. Adı geçen sıhhatin illetinin hudûs olması söz konusu değildir. Çünkü hudûs zaten “sonradan ortaya çıkan varlık” ve bir şeyin varlığından önce yokluğun bulunması durumundan ibarettir. Bu taktirde geriye yalnızca vücûd kalmaktadır. O zaman Allah'ın var olması, rü'yetinin sıhhati için geçerli bir illet olacaktır. İlet hâsıl olunca da hüküm hâsıl olur.³¹²

³⁰⁹ Neseî, *a.g.e.*, a. yer.

³¹⁰ Bâkîlânî, Ebu Bekr, *Kitâbu't-Temhîd* (nşr. Richard J McCarthy), Beyrut 1957, s. 266; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-İrşâd ilâ Kâvâni'l-Edilleti fi Usûli'l-İtikad* (nşr. Esad Temim), Beyrut 1996, s. 163; Neseî, *Tebîrâ*, I, 544; Râzî, Fahrüddin, *Kitâbu'l-Erbâin fi Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekâ), Beyrut 2004, s. 184; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 41. Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'* ında rü'yetullah bahsinde vücûd delilini kullanmaz (Bk. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Lüma' fi' -Reddi alâ ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, (nşr. Abdülaziz İzzüddin es-Sîrvân), Beyrut ts. Fakat Kâdî Abdulcebbar'ın bu delili reddetmesinden, Eş'arî döneminde de bilinmekte olduğunu çıkartmak mümkündür. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 274 vd.

³¹¹ Râzî, *Münâzarât*, s. 15; Teftâzânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 184.

³¹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 357; Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 32a; Râzî, *Erbâin*, s. 184. Ayrıca bk. Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya 2001, s. 35 vd. Eş'arîler'in ortak illeti bulmak suretiyle geliştirdikleri bu varlık deliline Mu'tezile cevap vermekte gecikmez. Onlara göre mevcûd olan her şeyin görülmesi **gerektiği** çıkarımı yanlıştır. Çünkü var olan bir çok şeyin (kokular, irâdeler... gibi) görülemediği bilinmektedir. Yine Eş'arîler'e göre kişinin ma'dûm olan şeyleri bile, Allah'ın ona müteallik olan şeyleri yaratmasıyla görmesi caiz kabul ediliyordu. Peki o zaman neden “var olmayan şeyler görülemez” diye bir kaniya varmışlardır? Ayrıca Mu'tezile'ye göre rü'yetin illetinin “vücûd” olarak kabul edilmesinde de birçok sakıncalar mevcuttur. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 274, 275. Burada dikkat çekilmesi gereken husus şudur ki, Mu'tezile, bu değerlendirmelerini Ehl-i Sünnet'in var olan her şeyin görülmesi **gerektiği**

C- Fahrüddin Râzî'ye Göre Rü'yetullah ve Varlık Delili

Fahrüddin Râzî'nin rü'yetullah konusundaki görüşleri, eserlerinin muhtevasına bakıldığı takdirde değişiklik arz etmektedir. Râzî, rü'yetullah konusuna elimize ulaşan hemen her kelâm eserinde değinmesine rağmen, *Kitâbu'l-Erba'în fi Usûli'd-Dîn*'inde konuyu en geniş olarak tartışır ve bu husustaki kesin tavrını yansıtır.

Râzî bu eserde rü'yetullah bahsini altı bölümde incelemiştir. İlk önce “Allah'ın görülebilmesi mümkün olur mu?” sorusundaki amacın ne olduğunu ortaya koyar. Râzî burada rü'yetullahın delille değil, apaçık bir şekilde (bedîhî olarak) sabit olduğunu söyleyenlerin sözünü kabul etmemektedir.³¹³ Çünkü Mu'tezile ve filozoflar yalnızca cisim olan ve uzayda belirli bir yer kaplayan (*mütehayyiz*) şeylerin görülebileceğini söylemekte ve bunun zarûrî bir bilgi olduğunu ifade etmektedirler. Râzî buna karşın hem Ehl-i Sünnet'ten “Rü'yetullah câizdir”; hem de Mu'tezile'den “rü'yetullah bâtıldır” diyenlerin sözünü reddeder.³¹⁴ Yani Râzî'ye göre mesele, her iki taraf için de zaruriyyâta değil, delil getirmeye dayanmaktadır. Diğer taraftan Mu'tezile'nin “bir yönde bulunmayan görülemez” hükmü aklın değil, vehim ve hayalin verdiği bir hükümdür.³¹⁵

Râzî diğer bölümlerde ilk önce Ehl-i Sünnet tarafından rü'yetullahı desteklemek için ortaya konan aklî delilleri ve bu meyanda varlık delilini inceler. Bu delili reddederek sonraki bölümlerde Ehl-i Sünnet tarafından kullanılan naklî delilleri Mu'tezile'ye karşı ileri sürer ve savunur. Son olarak da Mu'tezile'nin rü'yetullahı reddetme hususunda savunduğu kanıtlara cevap verip bunları çürütmeye çalışır.

Râzî, selefleri tarafından geliştirilen varlık delilini kabul etmemektedir. İlk önce bu delili izah ettikten sonra Râzî, ona karşı on iki itiraz yöneltir. Kademeli olarak

düşüncesinde olduğunu kabul ederek yapmaktadır. Fakat Ehl-i Sünnet'in, var olan şeylerin görülmesinin aklen vâcib değil, câiz olduğuna vurgu yaptığı yukarıda belirtilmişti.

³¹³ Râzî, *Erba'în*, s. 183.

³¹⁴ Râzî, *a.g.e.*, s. 184.

³¹⁵ Râzî, *a.g.e.*, s. 183.

geliştirmeye çalıştığı bu itirazları, o dönemdeki tartışma usûlü hakkında bir fikir vermesi açısından şöyle özetlemek mümkündür:

1. Varlık delili oluşturulurken zikredilen ve “rü’yetin imkânı” (*sıhhatu’r-rü’ye*) denilen şey dış dünyada gerçekliği olmayan, ‘ademî’ ve itibârî bir hükümdür. Böyle bir hükmün ise talil edilmesi doğru değildir.³¹⁶

2. Rü’yetin imkânının sabit bir hüküm olduğu kabul edilse bile, her hükmün talil edilmesi söz konusu değildir. Bazı hükümler talil olunamazlar.³¹⁷

3. Rü’yetin imkânının cevher ve araz arasında ortak bir hüküm olduğu kabul edilemez. Çünkü siyahın görülür olmasının imkânı, beyazın görülür olmasının imkânından başkadır.³¹⁸

4. Cevherin rü’yetinin sıhhati ve arazın rü’yetinin sıhhati benzer (*mütemâsil*) hükümler olsalar bile, iki benzer hükmün farklı illetlerle talili caiz olabilir.³¹⁹

5. Bu ortak hüküm için ortak bir illet olması gerektiği farz edilse bile, “cevher ve araz arasında sadece hudûs ve vücûd ortaktır” denilemez. Bir şeyi bilmemek, o şeyin olmadığına delâlet etmez. Sebr metodu ancak zayıf zan ifade eder. Ayrıca zâtı gereği varlıkların mümkün (*mümkinu’l-vücûd*) olması da ortak illet olabilir.³²⁰

6. Söz konusu rü’yetin sıhhat illeti sadece vücûd değil, hudûs da olabilir.³²¹

7. Vücûdun, vâcib ve mümkün arasında ortak bir vasıf olması da şüpheye konu olan bir şeydir. Kaldı ki Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (v. 324/935)'ye göre bir şeyin vücûdu, onun zâtı ve hakikatidir. Buna göre mâhiyetler, hakikatlerinde farklı iseler, varlıklarında da farklı olmaları gerekir. Bu taktirde "vücûd ortak vasıftır" demek mümkün olmayacaktır.³²²

8. İnsan dokunma duyusuyla cevherleri ve arazları idrâk edebilmektedir. Buna nazaran, varlık delilindeki mantıkla dokunmanın sıhhat illetinin vücûd olduğunun

³¹⁶ Râzî, *a.g.e.*, s. 185.

³¹⁷ Râzî, *a.g.e.*, s. 185.

³¹⁸ Râzî, *a.g.e.*, s. 185, 186.

³¹⁹ Râzî, *a.g.e.*, s. 187.

³²⁰ Râzî, *a.g.e.*, s. 187.

³²¹ Râzî, *a.g.e.*, 188. Bu konudaki geniş tartışmalar için bk. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, I, 493 vd.

³²² Râzî, *Erba’în*, s. 188. Özellikler müteahirîn kelâm eserlerinde vücûdun tüm varlıklar arasında ortak bir kavram olup olmadığı önemli bir yer işgal eder: bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II, 76 vd.

kabullenilmesi gerekir. Bu hükümden de Allah'ın var olduğu için dokunulması câiz olan bir varlık olduğu gibi yanlış bir sonuca varılacaktır.³²³

9. Aynı şekilde, yaratılmışlık (*mahlûkiyyet*) sıfatı, cevherler ve arazlar arasında ortak bir vasıftır. Bunlar arasında da ancak hudûs ve vücûd müşterek değerlerdir. Söylenildiğine göre hudûsun ortak illet olması yanlış ise, yaratılmışlığın sıhhatinin illeti vücûd olmalıdır. Allah da mevcûd ise, mahluk olmasının sıhhati vâcib olmuş olur.³²⁴

Râzî bu soruları uzun bir şekilde zikrettikten sonra, kendisinin bunlara cevap vermeye kadir olamadığını ifade eder. “Kim bunlara cevap vermeye güç yetirebilirse, o zaman varlık deliline savunması da geçerli olur” diyerek aslında ortaya koyduğu itirazlara cevap verilemeyeceğini imâ eder.³²⁵

Ehl-i Sünnet kelâmının geliştirdiği varlık deliline bu itirazlar aslında Mu‘tezile tarafından daha önce ortaya konulmuştur. Bu açıdan, yukarıdaki deliller Şehristânî (v. 548/1153)'nin *Nihâyetu'l-İkdâm* adlı eserinde Mu‘tezile'ye atfedilen itirazlarla karşılaştırılacak olursa³²⁶ Râzî'nin Eş'arî kelâmına karşı Mu‘tezile'nin delillerini kullandığı fark edilecektir.³²⁷

Kitabu'l-Erba'în'inde yukarıda sıralanan sorularının ardından Râzî şunları söylemektedir:

Bu meseledeki görüşümüz Şeyh Ebû Mansûr el-Maturîdî es-Semerkindî'nin tercih ettiği'dir. Buna göre, biz aklî delillerle Allah'ın rü'yetinin sıhhatini isbat etmeyiz. Bu meselede Kur'ân ve hadislerin zahirine sarılır, tevil yoluna gitmeyiz. Yine bir takım aklî delillerle rü'yeti nefyedenlere de bu yolla karşı çıkarız ve delillerine itiraz edip, zayıf olduğunu beyan ederiz.³²⁸

Bu açıklamalardan aslında şu sonuç çıkmaktadır: Râzî, Mu‘tezile'nin, Eş'arî kelâmına karşı kullandığı itirazları kuvvetli görmekte ve bu delillere Ehl-i Sünnet'in de aklî açıdan cevap vermeye çalışmasını makul görmemektedir. Kendisinin hayatının genç dönemlerindedir yazdığını düşündüğümüz *el-Mesâ'ilu'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*

³²³ Râzî, *Erba'în*, s. 189.

³²⁴ Râzî, *a.g.e.*, s. 277.

³²⁵ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

³²⁶ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 358-361.

³²⁷ bk. Huleyf, *A Study*, s. 122.

³²⁸ Râzî, *Erba'în*, s. 277.

adlı eserinde varlık delilini zikredip desteklemesine rağmen³²⁹ Râzî, bütün olgunluk dönemi eserlerinde bu delile karşı çıkmaktadır.³³⁰ Fakat burada altı çizilmesi gereken husus şudur ki, Râzî'nin Mu'tezile'nin delillerini kullanmasından, onda Mu'tezilî eğilim olduğunu çıkarmak yanlış olacaktır. Çünkü durum tam aksinedir. Râzî kendi kabul ettiği ontolojik esaslar çerçevesinde hareket etmekte ve gerek bazı Mu'tezilîlerin ve gerekse de bazı Eş'ari kelâmcıların kabul ettiği "hâl"leri kesinlikle reddetmektedir.³³¹ Daha önceki satırlarda görüldüğü üzere, vücûd delilini savunmak Râzî'ye göre, dolaylı olarak ahvâl teorisini kabul etmektir. Dolayısıyla bu bâtıl sonuca götürebilecek delillendirmelerin de sağlam olmadığını kabul etmek gerekir. Öte yandan, Mu'tezile'nin aklî delillerini kabul etse bile, sonunda nassın zahirine tutunulmasını salık vermesi Mu'tezilî bir yaklaşım değildir.

İşte Râzî, Sâbûnî ile arasında geçen tartışmada varlık delili ile hâller teorisi arasındaki bu ilişkiyi hasmının fark edip etmediğini sorgulamıştır. Sâbûnî'nin bu durumdan bîhaber olduğunu sezen Râzî, muarızının zarûriyyâtı bilmediğini göstermeye çalışmış ve bunu ortaya koyacak bir delillendirme içerisine girmiştir. Tartışmanın özünün bundan ibaret olduğu söylenebilir.

Hâl teorisi ile varlık delili arasındaki söz konusu ilişki Râzî tarafından ortaya konmuş değildir. Şehristânî'nin naklettiğine göre Mu'tezile, varlık deliline karşı "rü'yetullahı ispat hususunda meselenin çözümü için şeyler arasında ortak bir illet aramak, ancak hâl teorisini kabul edenlerin yapabilecekleri bir şeydir. Fakat siz Eş'arîler halleri kabul etmiyor, husûs-umûm, iftirâk-iştirâk sorunlarını yalnızca itibârî şeyler olarak kabul ediyorsunuz" şeklinde bir itiraz öne sürmektedir.³³² Râzî, Mu'tezile'nin bu açıklamasını tartışmada daha pratik bir hale getirmiş ve muarızına bunu kabul ettirmek istemiştir.

³²⁹ Râzî, Fahrüddin, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fi Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ), Beyrut 1990, s. 56.

³³⁰ bk. Râzî, Fahrüddin, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-'Ulema ve'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn* (nşr. Semih Duğaym), Beyrut 1992, s.142; a. mlf., *Meâlimu Usûli'd-Din* (nşr. Semih Duğaym), Beyrut 1992, s. 54; a. mlf., *Metâlib*, I, 87.

³³¹ Râzî bu manada "üçüncü halin imkansızlığı" prensibinin kuvvetli bir müdafiidir. Bk. *Muhassal*, s. 53.

³³² Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdam*, s. 359.

Râzî'nin vefatından birkaç sene önce yazdığı bilinen³³³ *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinde, rü'yetullah konusunda biraz daha farklı bir tutum sergilediği görülür. Burada Râzî, idrâk mertebesini üç olarak tesbit eder:

1. Bir binayı gördüğümüz zaman onun bir yapıcısı olduğunu biliriz. Burada bilinen şey, onun bir yapıcısı olduğudur. Yoksa onun kendine mahsus hakikati bilinmemektedir.

2. Görme yoluyla renk denilen şeyin hakikati bilinip, sonra da gözler kapatıldığında, o bilgi bizden kaybolmaz, biz yine olduğu şekilde (*min haysu huve huve*) rengin hakikatini biliriz..

Şüphesiz ki bu ikinci mertebedeki idrâk birincisinden daha sağlam olacaktır. Çünkü biz birinci mertebede şeyi, kendisine ait arazî bir sıfatla biliriz. Fakat ikinci mertebede onu zâtına mahsus haliyle biliriz.

3. Bir renge baktıktan sonra gözümüzü kapadığımızda, o şeyin mâhiyetini zarûfî olarak biliriz. Sonra gözümüzü açıp ona tekrar baktığımızda, bizde ilk hâlden başka bir hâl hasıl olur ve inkişâf eder. Bu idraklerin mertebeye en ilerisidir.³³⁴

Buradan hareketle Râzî, Allah'ın yalnızca birinci idrâk mertebesiyle bilinebileceğini söylemiş, ikincisiyle bilinip bilinemeyeceğinin belli olmadığını ileri sürmüştür.³³⁵ Râzî'ye göre bunu ispat etmek için ayrı bir delile³³⁶ ihtiyaç duyulacaktır ki bu da nasslardır.³³⁷ Öte yandan Allah'ın rü'yeti gerçekleştiği takdirde, acaba bunun yeri kul için göz organı mı olacaktır; yoksa “nefsin cevheri” midir? Bunlardan birincisini düşünmek Râzî'ye göre gerçekten uzak bir ihtimaldir. Muhakkak ki bu şerefli idrakin³³⁸ gerçekleşme yerinin nefs-i nâtıkanın cevheri olması akla en uygun olanıdır.³³⁹

Râzî'nin bu eserinde tasavvufî bir yaklaşımla kelâmî tavrı arasında gidip geldiği görülmektedir. Aslında Râzî'nin tasavvufî duruşa daha yakın olduğu şu ifadelerinden de sezilebilmektedir:

Rü'yet, tam bir keşf ve tam bir tecelliden ibarettir. Her hakikatin inkişâfı ise o hakikate göre olur. Eğer bu şey, bir şekil, sûret ve renkle mevsuf

³³³ bk. Râzî, *Metâlib*, I, 331.

³³⁴ Râzî, *Metâlib*, II, 81, 82.

³³⁵ Râzî, *a.g.e.*, II, 83.

³³⁶ Buna felsefî kelâm terminolojisinde *ed-delîl el-munfasıl* denmektedir.

³³⁷ Râzî'nin bu açıklamaları yukarıda görüldüğü üzere *Erba'in*'deki tavrıyla da örtüşmektedir.

³³⁸ Râzî, *a.g.e.*, II, 83

³³⁹ Râzî, *a.g.e.*, a. yer.

ise, görülmesi bu şekil ve sûretin inkişafı sebebiyle hasıl olur. Eğer bu şey şekil ve sûretten münezzehe ise, inkişâfı da şekil ve sûretten münezzehe olur.³⁴⁰

Konunun sonunda ise Râzî, *Erba'în*'inde yaptığı tarzda, hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile tarafından ileri sürülen aklî delillerin zayıf olduğunu, dolayısıyla da meselede tavakkuf halinde olduğunu, fakat peygamberler bu rü'yeti haber verdiklerinden ve tasavvuf erbabı (*ashabu'l-mükâşefât*) bize rü'yete benzer bir takım hallerin kendilerinde gerçekleştiğini söylediklerinden ötürü, rü'yetullahın gerçekleşmesi hususunda kuvvetli zannın bulunduğunu ifade eder.³⁴¹

Sonuçta, bu son eserinde sergilediği tasavvufî tutum bir yana bırakılırsa Râzî, rü'yetullah konusunda aklî delillere dayanmayı reddetmekte, nassların zâhirine tutunulmasını öğütlemekte ve bunu yaparken de açık olarak İmam Ebu Mansûr Mâturîdî (v. 333/944)'ye intisab ettiğini belirtmektedir. Bu göz önüne alındığında, Râzî ile Sâbûnî arasında rü'yetullah bahsinde geçen tartışma, ilginç bir şekilde aslında "bu konuda Mâturîdî olan birisi"yle (Râzî) yine Mâturîdîyye'nin önemli bir temsilcisi (Sâbûnî) arasında geçen sert bir tartışma olmuştur. Fethullah Huleyf'in de belirttiği gibi, Râzî'nin tavrında, Mâturîdîler'in sonra gelen temsilcilerinin, imamlarının yolundan ayrıldıklarını gösterip eleştiren bir imâ da mevcuttur. Bundan da müteahhirin Mâturîdîler'inin Eş'arîler'in yolunu izlediği, Eş'arîler'ce imam kabul edilen Râzî'nin ise Mâturîdîliğe kaydığı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.³⁴²

D- Mâturîdîler'in Rü'yetullah ve Varlık Deliline Bakışları

Başta Ebû Mansûr Mâturîdî olmak üzere Mâturîdîler'in rü'yetullah konusunda vurguladığı husus, onun idrâk söz konusu olmadan³⁴³ lâzım ve hak olduğudur. *Kitabu't-Tevhîd*'inde aklî delillerden ziyade semî delilleri tahlil eden ve Mu'tezile'ye cevap vermeye çalışan Mâturîdî, zannedilenin aksine sadece bu naklî delillerle de yetinmemiştir. Hatta Râzî'nin iddia ettiği gibi nassların zahirine tutunmamış, vücûd

³⁴⁰ Râzî, *a.g.e.*, II, 86. Rü'yetullah konusunda, Râzî'nin tasavvufî yaklaşımında olduğu gibi, Gazâlî'ye atfedilen benzer ibareler için bk. Rayhâvî, Muhammed bin Süleyman, *Nuhbetu'l-Leâlî fi Şerhi Bed'i'l-Emâlî*, İstanbul 1996, s. 42.

³⁴¹ Râzî, *Metâlib*, II, 87.

³⁴² Huleyf, *A Study*, s. 122.

³⁴³ Mâturîdî, Allah hakkında idrâkin gerçekleşmeyeceğini, çünkü idrâkin, sınırı olan varlığı ihâta demek olduğunu, Allah'ın ise haddin münezzehe olduğunu söyler. Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2003, s. 126. Ayrıca bk. Nesefî, *Tebîr*, I, 574 vd.

deliline çok benzeyen mütâlaalar yürütmüştür. Mâturîdî'nin kendi ibaresine göre “Bir takım engeller bunu engellese bile her cisim görülebilir. Zâtı gereği görülmeyen şey ise arazlardır. Yoksa her ayn görülebilir.”³⁴⁴ Ebu'l-Mu'în Neseî'nin “Mâturîdiyye'nin öncekileri”ne nisbet ettiği³⁴⁵, “her zatıyla kâim olan görülebilir” anlayışına aslında Mâturîdî'nin de dahil olduğu ve rü'yet illeti konusundaki tartışmalara katıldığı buradan anlaşılmaktadır.

Sonra gelen Mâturîdî kelâmcıların hemen hepsi vücûd delilini kabul ederler ve eserlerinde zikrederler.³⁴⁶ Fakat, Ebu Seleme Semerkandî (v. IV. Asır) gibi “rü'yet, teşbihsiz, tatilsiz, idrâk ve ihâtasız, sünnetin getirdiği üzere ve ümmetin icmâna göre sabittir”³⁴⁷ diyerek aklî delillere başvurmayanlar da mevcuttur.

Mâturîdî kelâmcı Ebu'l-Mu'în Neseî'nin *Tabsiratu'l-Edille*'si, Râzî ile tartıştığı her konuda Sâbûnî'ye kaynaklık teşkil eder.³⁴⁸ Bu eserinde Neseî, varlık delilini geniş açıklamalarla desteklemeye girmeden önce kendi metodunun aksine sem'î delilleri bu bahiste başa aldığını belirtir. Bunlarla iktifa edenin aklî delillere dalmasının hiç gerekmeceğini diğer Mâturîdîler gibi ifade eder.³⁴⁹

Neseî'ye göre rü'yetullahı kabul etmeyen Mu'tezile gibi mezhepler, bunun kabulü halinde Allah hakkında imkânsız olan bir şeyin ispat edilmesi gerekeceğini düşünmüşler, fakat Ehlü'l-Hakk da durumun böyle olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Mu'tezile aslında birçok konuda kendi kullandığı bir usûl olan şâhidin gâibe kıyas edilmesi metodunun rüyetullah hususunda geçersiz olduğunu düşünmektedir.³⁵⁰

Neseî aklî deliller meyanında rü'yetin mutlak illetinin ne olabileceğini Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye mezheplerinin kendinden önceki mensuplarından nakiller yaparak geniş bir şekilde aktarmakta ve tartışmaktadır. Özellikle Ebû Mansûr Mâturîdî gibi Mâturîdîler'in öncekilerine göre bu illetin kendi zâtıyla kâim olmak

³⁴⁴ Mâturîdî, *a.g.e.*, s. 130.

³⁴⁵ Neseî, *Tebşıra*, I, 526 vd.

³⁴⁶ Türkmen, Ömür, *Muhammed bin Abdiseyyid bin Şuayb el-Keşşî'nin 'Kitabu't-Temhid fi Beyani't-Tevhid' Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili* (Basılmamış Doktora Tezi), Harran Üniversitesi, Urfa 2002, s. 188; Neseî, *Tebşıra*, I, 544 v.d.; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 41; Lâmişî, Ebu's-Senâ Muhammed b. Zeyd, *Kitâbu't-Temhid li Kavâ'idi't-Tevhîd* (thk. Abdulmecid Türkî), Beyrut 1995, s. 81.

³⁴⁷ Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelu Usûli'-Dîn* (nşr. A. Saim Kılavuz), İstanbul 1989, s. 31.

³⁴⁸ Râzî, *Münâzarât*, s. 23.

³⁴⁹ Neseî, *Tebşıra*, I, 525, 526. Neseî'nin kullandığı sem'î deliller, Sâbûnî tarafından da aktarılacağından burada sıralanmamıştır.

³⁵⁰ Neseî, *a.g.e.*, I, 512, 513.

şeklinde kabul edildiğini fakat, sonra gelen Mâtûrîdîler’in söz konusu illetin var olmak olduğu hususunda birleştiklerini özellikle vurgulamaktadır.³⁵¹

Ebu’l-Mu‘în Neseî’nin rü’yetullah konusundaki bu incelemelerinin yanında diğer bir önemli vurgusu da rü’yetin illeti hangi şekilde tespit edilirse edilsin, bu illetin bir zorunluluk gerektirmeyeceği, aksine olsa olsa rü’yetin cevâz yönüne taalluk edeceği. “Her var olan görülebilir, sözü yanlıştır; çünkü var olup da görülemeyen şeyler de vardır” şeklinde gelebilecek bir itiraza bu çerçevede cevap veren Neseî aslında tatlar, kokular gibi arazlarda da “varlık” müşterek vasfının bulunduğunu ve dolayısıyla bunların da görülebilirler (*mer’iyyât*) kapsamında olduğunu, fakat Allah’ın bunlarda “rü’yetin zıttını yaratması” sonucu görülemediklerini belirtmektedir.³⁵² Duyu organlarıyla objeleri arasındaki ilişki tabî ve zorunlu bir ilişki değil, Allah’ın yaratması dahilinde ve âdetullaha dayalı bir ilişkidir. Aynı şekilde İmam Mâtûrîdî’nin de belirttiği gibi Allah bu dünyada kendisini görebilmemizi yaratmadığı için, zâtının bu dünyada görülmesi “âdet” değildir.³⁵³

İlet konusuyla bağlantılı olarak, var olan şeylerin görülebileceği şeklindeki bir mantıktan aynı zamanda onların işitilebilmesinin de caiz olduğunun çıkarılabileceği şeklinde itiraza Neseî olumlu yanıt vermektedir. Yani ona göre rü’yet her var olana taalluk ettiği gibi, sem‘ de her var olan şeye taalluk eder. Nitekim Abdullah b. Sa‘îd Kattân ve Eş‘arî’ye göre Allah’ın zâtının görülebilmesi câiz olduğu gibi işitilebilmesi de câizdir. Yine Eş‘arî’nin renklerin işitilebileceğini savunduğu bilinmektedir.³⁵⁴

Neseî ve onu izleyen diğer Mâtûrîdîlerce illet kavramının direkt olarak içerdiği zorunluluk (vücûb, zarûret) vasıflarının yumuşatılıp zorunluluğa değil, mümkünluğe (cevâz) taalluk eden bir illet anlayışının geliştirildiği gözlenmektedir. Eş‘arî kelâmında Gazâlî tarafından açıkça dile getirilen Eş‘arî sebeplilik nazariyyesinin, Mâtûrîdî’den itibaren tüm Mâtûrîdî kelâm sisteminde de kendine özgü bir şekilde yer ettiği burada tespit edilmelidir.

Bize ulaşan en önemli iki kelâm eseri *el-Kifâye* ve onun özeti niteliğinde olan *el-Bidâye*’sinde Nûruddin Sâbûnî, aslî kaynak olarak kabul ettiği *Tabsiratu’l-Edille*’nin

³⁵¹ Söz konusu tartışmalar için bk. Neseî, *a.g.e.*, I, 525-544.

³⁵² Neseî, *a.g.e.*, I, 548.

³⁵³ Neseî, *a.g.e.*, I, 551.

³⁵⁴ Neseî, *a.g.e.*, I, 542.

daha sistematik bir şekilde derli toplu bir sunumunu yapmaktadır. Bu meyanda Sâbûnî, Nesefî'den farklı olarak, Ehl-i Sünnet'in edille-i şer'iyeye kabul ettiği sırasıyla Kitap, Sünnet, İcmâ ve akıl planında ortaya koyduğu delillerle konuyu ele alır. Yine Sâbûnî, nassî delillerin rü'yetin vücûbuna, aklî delillerin ise cevâzına işaret ettiğini yeri geldikçe vurgulayarak özellikle Mu'tezile ile olan tartışmalarda önemli bir prensibi ortaya koyar.

Kifâye'de "Allah'ın görülmesinin câiz ve vâcib olması" başlığı altında konuyu ele alan Sâbûnî, Ehl-i Sünnet'e göre göz organıyla Allah'ın görülmesinin cevâz kapsamında olmasının yanında, cennette inananlar için gerçekleşmesinin vâcib olduğunu vurgulayarak meseleyi izah etmeye başlar.³⁵⁵ Bunun akabinde Havâric, Neccâriyye ve Zeydiyye'yi zikretmekle beraber, bu konuda asıl muhalif mezhep olarak gördüğü Mu'tezile'nin kullandığı naklî ve aklî delilleri sıralar. Naklî deliller içerisinde Mu'tezile'nin bu hususta en çok başvurduğu "Gözler O'nu idrâk edemez; O, gözleri idrâk eder" âyetini ele alır. Sâbûnî'nin aktarımıyla, Mu'tezile'nin bu âyet hakkındaki kanaatine göre "göz organıyla (*basar*) beraber zikredilen idrâk rü'yet manasına gelmez. Dolayısıyla Allah bu âyette kulların kendi zâtını görmelerinin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Yine Allah, bu âyette görülemeyeceğini söyleyerek kendini methetmiştir. Eğer rü'yet câiz olsa, Allah hakkındaki bu övgü ortadan kalkacaktır."³⁵⁶

Mu'tezile'nin aklî delillerini incelerken de onlara göre görünür âlemde (*şâhid*) sadece cisim, cevher ve arazların görülebildiğini, bu nedenle Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Mu'tezile'ye göre, rü'yet söz konusu olduğunda karşılıklı olma (*mukâbele*), göz ışınlarının görülen şeyle birleşmesi ve görülen şeyin suretinin görenin gözünde belirmesi (*intibâ'*) şartları Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan şeylerdir. Şâyet Allah görülebilir bir varlık olsa, gözlerde herhangi bir kusur olmadığı takdirde şu anda görülmesi gerekirken böyle bir şeyin gerçekleşmemesi de Mu'tezile'ye göre rü'yetin aslen muhâl olduğunun bir kanıtıdır.³⁵⁷

Nûruddin Sâbûnî, Ehl-i Sünnet'in rü'yetullahın ispatı konusundaki delillerini Kitap, Sünnet, İcmâ ve Ma'kûl (aklî deliller) olmak üzere dört esasa dayandırır.

³⁵⁵ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 29a; krş. *Bidâye*, s. 38.

³⁵⁶ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 29b.

³⁵⁷ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 29b.

Kur’ân’dan delil gösterdiği âyetlerin ilk başında (رب ارني انظر اليك) “*Rabbim! Bana kendini göster de sana bakayım*”³⁵⁸ âyetini ele alan Sâbûnî bu âyetin birçok yönden rü’yetullahı ispat için yeterli olduğunu düşünmektedir. İlk olarak, Mûsâ’nın Allah’ı görmeyi istemesi, onun Allah’ın görülebileceğine olan itikadının bir sonucudur. Bunun yanında Hz. Mûsâ’nın, Allah’tan yön, karşıda olma gibi vasıfları tenzih ettiği de açıktır. Sâbûnî’ye göre Mu‘tezile, Allah’ın kelîmi’nin bilmediği bir sıfatı bildiğini iddia etmeye cüret etmiştir. Öte yandan Yüce Allah Mûsâ Peygambere verdiği cevabında “beni göremezsın!” (*len terânî*) buyurmuş, “ben asla görülmem” (*len ürâ*) gibi bir ifade kullanmamıştır. Dolayısıyla Allah’ın görülmeyi nefyetmesi umûmî değil, husûsîdir. Yine âyette Mûsâ’nın Allah’ı görmesi dağın durmasına (*istikrâru’l-cebel*) bağlanmıştır. Bu ise sadece aklın değil, bizzat Kur’ân-ı Kerîm’in delâletiyle de mümkün olan bir husustur. Dahası âyette Allah’ın Mûsâ’yı azarlamadığı görülmektedir. Hz. Mûsâ’nın bu isteği eğer Allah hakkında imkânsız olan bir şey olsaydı, Hz. Âdem ve Nûh’u azarladığı gibi Mûsâ’yı da ikaz etmesi gerekirdi. Sâbûnî A‘râf sûresindeki bu âyeti çeşitli yönleriyle inceledikten sonra, Mu‘tezile’nin âyette Allah’ın zâtının değil, âyetinin görülmeye söz konusu olduğu şeklindeki tevîlini de oldukça yersiz bulmakta ve reddetmektedir.³⁵⁹

Ehl-i Sünnet’in rüyetullahın ispatında sıkça kullandığı diğer nassî delil olarak “*o gün yüzler var ki parlak olacaklar ve Rabblerine bakacaklardır*”³⁶⁰ âyetini ele alan Sâbûnî, “ilâ” harf-i cerri ile beraber kullanılan “nazar” kelimesinin gözler ile görmeyi ifade ettiğini vurgular ve âyetin Allah’tan gelecek sevabı beklemek şeklinde tevîl edilmesinin yanlış olduğunu söyler.³⁶¹

Sâbûnî’nin bu bahiste zikrettiği bir başka âyet de “للذين احسنوا الحسنی و زیادة”³⁶² (*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır*) âyetidir. Diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi âyetteki “*ziyâde*” lafzının Hz. Peygamber’den gelen bir rivâyete ve bütün tefsircilerin görüş birliğine göre rü’yetullahı işaret ettiğini belirtmektedir.³⁶³

³⁵⁸ A‘râf 7/143.

³⁵⁹ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 29b-30a. krş. a. mlf., *Bidâye*, s. 39.

³⁶⁰ Kıyâme 75/22.

³⁶¹ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 31a. krş. a. mlf., *Bidâye*, s. 40.

³⁶² Yûnus 10/26.

³⁶³ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 31a. krş. *Bidâye*, s. 40. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, İstanbul 1992, IV, 198.

Sâbûnî hadislerden getirdiği delillerin başında, sahabeden bazılarının Hz. Peygamber'e sordukları sorulara cevaben, müminlerin güneş veya ayı nasıl açık bir şekilde görüyorlarsa kıyamet günü Allah'ı öyle göreceklerini ifade eden hadislerin farklı rivâyetlerini zikreder.³⁶⁴ Sonra yukarıda geçen Kıyâmet sûresi 22. âyetinin tefsiri zımında rivâyet edilen bir takım hadisleri de kaydeder ve tüm bu hadislerin sahih hadis kapsamında olduklarını vurgular.³⁶⁵

Nûruddîn Sâbûnî rü'yetullahın icmâ ile sabit olduğunu ise şu şekilde temellendirmektedir: Sünnet kapsamındaki rivâyetlerdende anlaşıldığı üzere çeşitli sahabîlerin Hz. Peygamber'e söz konusu soruları, diğer sahabîlerden bir grup huzurunda sordukları bilinmektedir. Hz. Peygamber'in hadislerinin rü'yetullahın cevazına delalet etmesi sabit olmasa bile, diğer sahabîlerin herhangi bir inkârı bulunmaksızın bu soruların gündeme getirilmesi onların rü'yetullahın caiz olduğuna inandıklarını göstermektedir. Aynı şekilde Peygamber'in Miraç Gecesi, Rabbini görüp görmediği konusundaki Hz. Âişe ile bazı sahabe arasında vuku bulan ihtilaf da bu hususu desteklemekte, dolayısıyla ashâbın bu şekildeki inanışları karşısında Allah'ın görülmesinin muhal olduğunu söylemenin geçersiz olduğunu göstermektedir. Sâbûnî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî'nin ismini belirtmediği bir eserini kaynak vererek tek tek isimleriyle birlikte sahabenin meşhur ve seçkinlerinden 21 kişinin rüyet hadisi üzerine ittifak ettiklerini ve bunun da icmâyı ifade ettiğini aktarır.³⁶⁶

Rü'yetullahın câiz olduğu hususunda Kur'ân, Sünnet ve İcmâdan oluşan yukarıdaki naklî delillerini ortaya koyduktan sonra Sâbûnî, başta Mu'tezile'yi kastederek bir takım zan ve hayallere dayanarak inat ve taassup içerisinde bu âyet ve rivâyetleri reddetmenin **dinden çıkmak** (*hurûc 'ani'd-dîn*) ve Müslümanlar'ın yoluna uymayı bırakmak olacağını söylemektedir.³⁶⁷

Diğer Maturîdîler'de olduğu gibi Sâbûnî de bu hususta naklî delillerin her zaman aklî delillere nazaran öne geçirilmesi gerektiğini vurgular. O, gerek avam tabakasını

³⁶⁴ Buhârî, "Tevhîd", 24, "Mevâkît", 16, 26, "Tefsîru Sûrati Kâf", 2; Müslim, "Mesâcid", 211; Ebû Dâvud, "Sünnet", 19; Tirmizî, "Cennet", 16, 17; İbn Mâce, "Mukaddime", 13; İbn Hanbel, IV, 360, 362, 365. Bk. Wensinck, A. J., *el-Mu'cemu'l-Müfheres li Elfâzi'l-Hadis*, İstanbul 1986, III, 520.

³⁶⁵ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 31a-31b.

³⁶⁶ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 31b-32a. krş. *Bidâye*, s. 41.

³⁶⁷ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 32a. Sonra gelen Maturîdîler'den bazıları da Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmenin dinden çıkmak olduğunu belirtmişlerdir. bk. Hâdimî, Muhammed, *el-Berîkâ Şerhu't-Tarîka*, İstanbul 1203, I, 301.

ikna, gerekse hasmı ilzâm etmede naklî delillerin en etkili ve tesirli yol olduğu görüşündedir. Mezhebin imamı Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin de bunu vurguladığını aktarmakta ve şâyet hasım bu delillere ilişkin şüpheleri sürerse, onların “def’ ve red” yoluyla muâraza edileceğini ifade etmektedir.³⁶⁸

Rü’yetullahın aklen câiz olduğunu ispatlamak ve hasımların delillerini çürütmek maksadıyla varlık (*vücûd*) kavramına odaklanılması gerektiğini düşünen Sâbûnî, bu meyanda klasik varlık delilini güzel ve anlaşılır bir tarzda aktarmaktadır. Ona göre aslında bütün delil “Allah vardır, dolayısıyla görülmesi câizdir” şeklindeki basit ve temel bir yargıda özetlenebilir. Sâbûnî bu yargının açıklamasını da şu şekilde yapmaktadır: Görünür âlemde (*şâhid*) cevherler, cisimler, renkler ve oluşlar (*ekvân-hareket, sükûn, ictimâ ve iftirak*) gibi hakikatleri farklı olan şeyler görülmektedir. Bu şeyler, özlerindeki farklılığa rağmen görülmekte iseler, bu görüşün genel illetinin (*el-‘illetu’l-mutlaka*) söz konusu şeylerin hakikatleri olması mümkün değildir. Aksine hepsini kapsayan bir manâ ve vasıf olmalıdır ki bu da “var olmak”tır.

Sâbûnî, Râzi ile aralarında geçen tartışmadaki siyahın görülmesi örneğini ele alarak, siyahın görülmesinin nedeninin “siyahlık” kabul edilmesi durumunda beyaz ve diğer renklerin görülemeyeceği sonucunun çıkacağını ifade eder. Bu nedenle de renklerin görülmesinin illeti kendi hakikatlerinde değil, bütün renkleri kapsayan bir genel vasıfta aranmalıdır. Bu genel vasfın “renkli olmak” şeklinde belirlenmesi halinde de hareket ve sükûn gibi oluşların, cisimlerin ve cevherlerin görülmemesi gerekir ki bu da gerçekliğe aykırıdır. O halde tüm bu şeylerde bulunan ortak vasıf olan “var olma”nın görülebilmemesinin genel illeti olarak tespit edilmesi gerekir.³⁶⁹

Sâbûnî varlık delilini bu şekilde açıkladıktan sonra delile yöneltilen itirazlara geçmektedir. Renk ve oluşların görülemeyeceğini iddia eden kimselerin var olduğunu söyleyerek, böyle bir görüşte olmanın hissiyyâtı inkâr etmek olacağını belirtmektedir.³⁷⁰ Varlık delilinde iddia edildiğinin aksine, var olan her şeyin görülemeyeceğini, örneğin ilim, kudret, iradeler gibi şeylerin böyle olduğunu ifade eden güçlü itiraza cevap olarak Sâbûnî, delilin temelini oluşturan bir noktaya işaret etmektedir: Vücûdun rü’yetin illeti olması, her mevcûdun görülmesi gerektiği gibi bir sonucu doğurmamaktadır. Doğrusu,

³⁶⁸ Sâbûnî, *a.g.e.*, a. yer.

³⁶⁹ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 32a-32b. krş. *Bidâye*, s. 41.

³⁷⁰ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 32b.

var olmanın, rü'yetin illeti değil de, rü'yetin câiz olmasının illeti olmasıdır. Bu ifadeden, var olan her şeyin görülmesinin vücûb değil, cevâz ve imkân kapsamında olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla da ilim, kudret ve irâde gibi varlıkların da görülmesi câiz ise de âdetullah onların görülmemesi üzerine cârî olmuştur. Allah'ın böyle bir şeyi dilemesi ve yaratması sebebiyle onların da görülmesi gerçekleşecektir. Sara hastalığı olanların, diğer insanlardan farklı olarak cinleri görebilmeleri bu duruma işaret etmektedir.³⁷¹

Sâbûnî'ye göre bu bakış açısından hareketle Mu'tezile tarafından rü'yetin şartları olarak belirtilen bir yönde bulunma, karşılıklı olma, göz ışınlarının ittisali ve mesafe gibi hususlar da görme için zâtî-zorunlu karîneler (*el-karâinu'l-lâzimetu'z-zâtiyye*) değil, âdetullaha bağlı olan "ittifâkî (rastlantısal) vasıflar"dır.³⁷² Mu'tezile'nin Allah'ın bizi yukarıdaki şartlar olmaksızın görmesini kabul etmesi aslında bu görüşü ikrar etmektir. Dolayısıyla gerek Allah'ın zâtının, gerekse *şâhid* âlemdeki diğer şeylerin rü'yeti tamamıyla Allah'ın irade ve yaratması dahilinde olup, belirli şartların gerçekleşmesi onu vücûb kapsamına sokmamaktadır.³⁷³

Râzî ile aralarında geçen tartışmaya geri dönülecek olursa, hatırlanacağı gibi Râzî Sâbûnî'ye hâlleri kabul edip etmediğini sormakta, Sâbûnî de "hâl de nedir? bu meselenin halleri kabul edip etmemekle ne ilgisi vardır?" şeklinde bir cevap vermektedir. Râzî de bunun üzerine varlık deliliyle hâller arasındaki bağlantıyı bilmediği için Sâbûnî'yi kınamaktadır.

Ebu'l-Mu'în Neseî *Tebşıratu'l-Edille*'de Ebû Hâşim Cübbâ'î'ye göre ahvâl teorisini ele almakta ve eleştirmektedir.³⁷⁴ *Tebşıra*'ya vukûfiyeti sabit olan Sâbûnî'nin Mu'tezile'nin hâller teorisini bilmemesi mümkün gözükmemektedir. Tartışmada Sâbûnî'nin hâller teorisi ile varlık delili arasındaki münasebeti ilk bakışta

³⁷¹ Şüphesiz sara hastalığı hakkındaki bu bilgi, o dönemdeki ilim anlayışının bir yansımasıdır.

³⁷² Sâbûnî'nin bu ifadeleri, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozoflara karşı sebeblik nazariyesini nakzederken kullandığı kavram ve terimleri anımsatmaktadır. Gazâlî bu eserinde, sebeb ve müsebbeb arasında var olduğu gözlenen iktirânın zarûreti gerektirmeyen bir iktirân olduğunu vurgulamaktadır. Bilindiği gibi onun filozoflara karşı olan bu tutumu, Eş'arî kelâmının sebeblik anlayışını genel hatlarıyla belirlemiştir. Bk. Gazâlî, Ebu Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Michael Marmura) Brigham 1997, s. 166 vd.; Bû Hilâl, Muhammed, *el-Ğayb ve's-Şehâde fî Fikri'l-Gazâlî*, Tunus 2003, s. 564 vd. Krş. Neseî, *Tebşıra*, I, 548 vd. Neseî, İmam Mâtürîdî'nin daha önceleri görme olayı ile âdetullah arasında ilişki kurduğunu aktarmaktadır. Bk. *a.g.e.*, I, 551.

³⁷³ Sâbûnî, *Kifâye*, vr. 33a.

³⁷⁴ Neseî, *Tebşıra*, I, 280.

anlamlandıramadığını ifade etmek gerekir. Şehristânî ise Mu‘tezile’nin varlık delili hakkında Ehl-i Sünnet’e karşı “varlık delilini kabul edenler ahvâl nazariyesini de kabul etmek durumundadırlar” şeklindeki itirazlarını aktarmaktadır³⁷⁵. Dolayısıyla Sâbûnî’nin, Mu‘tezile’nin bu itirazından haberdar olmadığını da söylemek mümkündür.

Râzî varlık delili ile hâller nazariyesini ilişkilendirirken kendisinin kurguladığı bir taksimden yola çıkmaktadır. Buna göre meselâ siyahın görülmesi geçerli (*sahîh*) ve bu sıhhat siyah olmakla değil de var olmakla muallel ise siyahın siyah olması var olmasıyla ya aynıdır; ya da farklıdır. Aynı olması düşünülemezine göre farklı olması durumunda Râzî’ye göre ya bu ikisi mevcuttur; ya da ma‘dûmdur. Bu iki şık da geçersizdir. Dolayısıyla geriye bunların ne ma‘dûm, ne de mevcûd olmaları yani *hâl* olmaları kalmaktadır.

Râzî yaptığı bu *taksîm*in aklî bir taksim olduğunu düşünmekte, aklen başka herhangi bir ihtimalin söz konusu olamayacağını kurgulamaktadır.³⁷⁶ Fakat bu kuru mantıkta ilk bakışta bile bazı şeylerin doğru olamayacağı göze çarpmaktadır. Şöyle ki Râzî’nin kendisi siyah olmak ve var olmak vasıflarını aynı hükümlere tabi tutmakta, “ya ikisi de mevcut veya ma‘dûmdur” şeklinde bir hükme varmaktadır. Fakat siyah olmakla var olmanın birinin mevcut diğerinin ma‘dûm kabul edilmesi veyahut da itibârî kabul edilmeleri ihtimalini hiç göz önüne almamakta, düşünmek istememektedir. Bununla bağlantılı olarak Râzî’nin düşünce sistemindeki diğer bir çelişki de şudur: Râzî, özellikle felsefî yönü ağır basan *el-Metâlibu’l-‘Âliye* gibi eserlerinde vücûb, vücûd, kıdem, imkân gibi kavramları tartışırken mantıkî örgü çıkmaza girdiğinde bu mefhumların ademî mi, yoksa sübûtî mi olduğu hususunu gündeme getirmekte bazen de kıdem gibilerini ademî kabul etmektedir.³⁷⁷ Böyle yapmakla Râzî bu kavramların hükümleri üzerine gelen birçok itirazı def etmeyi istemektedir. Buna rağmen Sâbûnî ile olan tartışmasında anahtar kavramlara mutlak kesinlik atfetmekte bunun için de, mantıkî bir katılık içerisine saplanmaktadır. Denilebilir ki eğer Râzî’nin öne sürdüğü

³⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetu’l-İkdâm*, s. 359.

³⁷⁶ Tartışma ilminde taksim, aklî ve istikrâî olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî taksim, aklın yapılan taksimde başka bir kısmı tecviz etmediği taksimdir. “Sayı ya tek, ya da çifttir” taksimi böyledir. İstikrâî taksimde ise akıl başka bir kısmın varlığını tecviz eder; ortaya konan taksimde yalnızca inceleme ve araştırmayla bulunan kısımlar bulunmaktadır. Unsurların 4 kısma ayrıldığını söylemek bu taksime örnektir. Bk. Ardahânî, Ali Rıza, *Mi‘yâru’l-Münâzara*, s. 164.

³⁷⁷ Râzî’nin bu tavrına birçok yerde rastlanmaktadır. Meselâ bk. *Metâlib* I, 183, 281, 283, 305, 327, 316; II, 67, 98, 116, 123, 128, 134.

istidlâli faraza Sâbûnî kendisine serdetseydi, bu kavramların subûtî mi, ademî mi olduğu hususunu dile getirecek ve Sâbûnî'yi bu mefhûmlar üzerine düşünmemekle itham edecekti. Bu değerlendirmelere göre, Râzî'nin söz konusu taksiminin aklî olmaktan ziyade istikrâî bir taksim olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Altıncı yüzyılın son yarısında meydana gelen bu tartışmadan sonra gelen Mâturîdî kelâmcıların vücûd deliline bakışlarında aslında tam bir bütünlük gözlenmemektedir. Ebu'l-Berekat Nesefî (v. 710/1310) ve İbnü'l-Hümam (v. 861/1457) gibi rü'yet bahislerinde bu delile hiç değinmeyenler olduğu gibi³⁷⁸ mahud ortak illet bahsini müteahhirîn Eş'arî kelâmcıların görüşlerinden de destek alarak vücûd delilini sağlamlaştırmaya çalışanlar da olmuştur.³⁷⁹ Fakat her halükarda bu kelâmcılar, rü'yetullah meselesinde asıl tutunulacak delillerin sem'î deliller olduğunu da vurgulamaktan kaçınmamışlardır.³⁸⁰

Mâturîdî kelâmcılarından, yedinci yüzyıl içerisinde yaşadığını bildiğimiz Şemsüddin Semerkandî (v. 690/1291 ?)³⁸¹, varlık delilini eserinde zikreder ve onu zayıf bulduğunu söyler. Semerkandî, vücûd delilini hem takrir ederken, hem de reddederken hemen hemen Râzî'nin *el-Erba'în*'deki uzun izahlarının bir özetini yapıyor gibidir. Semerkandî vücûd delilini reddediş gerekçelerinde, Râzî'nin Mu'tezileden esinlendiğini söylediğimiz itirazlarını aynen tekrarlamaktadır. Yaşadığı zaman ve üslup itibarıyla, Râzî'nin eserlerinden haberdar olduğunu düşündüğümüz Şemsüddin Semerkandî'nin, Râzî'nin eleştirilerini dikkate aldığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür: Fahrüddin Râzî ile Mâturîdî kelâmcısı Nûruddin Sâbûnî arasında geçen bu tartışma aslında Sâbûnî'nin Irak ve Horasan âlimlerine karşı olan tavrına Râzî'nin cevap vermek istemesi neticesinde gerçekleşmiş, Râzî'nin daha ilk başta Sâbûnî'ye "haddini bildirme" arzusu içerisinde olması tartışmanın ilmî bir platforma oturmasını engellemiştir. Rü'yetullah konusunda aklî delillerin yetersiz olduğuna inanan ve bu meselede İmam Mâturîdî'nin yoluna

³⁷⁸ Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-Umde fi'l-Akâid*, (nşr. ve trc. Temel Yeşilyurt), Malatya 2000, s. 22 vd.; İbnü'l-Hümam, Kemalüddin, *el-Müsâyerâ*, İstanbul 1979, s. 36 vd.

³⁷⁹ Beyâzî, Kemalüddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdurrezzak), Kahire 1949, s. 208, 209.

³⁸⁰ Nesefî, Ebu'l-Berekat, *el-'Umde*, s. 25; Beyâzî, *a.g.e.*, s. 206.

³⁸¹ Şemsüddin Semerkandî'nin vefatının 90 yıllık hatayla h. 600 olarak tesbit edilmesi yanlıştır. Çünkü kendisinin, meşhur cedel kitabı Burhanüddin Semerkandî'ye ait olan *Mukaddime*'ye şerh yazdığı bilinmektedir. Burhanüddin Semerkandî'nin vefat tarihi de h. 684'dür. Bk. *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1803.

uyduğunu açıkça ifade eden Râzî, tartışmayı bu yöne sevk ederek Sâbûnî ile ortak bir noktada buluşma gayreti içerisine kesinlikle girmemiştir. Nitekim önceki ve sonraki Mâturîdîlerin tamamı bu hususta naklî delillerin esas olduğunu belirtmişlerdir.

SONUÇ

Tezde konu edilen kelâmî tartışmaların, aslında Fahrüddin Râzî'nin bu konularda Mâtürîdî kelâmına yönelttiği eleştiriler şeklinde algılanması mümkündür. Fakat, Râzî'nin tartışma esnasında eleştiri dozunu bazen itham ve küçümseme derecesine vardırıldığı görülmektedir. Bunda Râzî'nin tenkitçi kişiliğinin önemli payı olduğu gibi, ziyaret ettiği bölgenin âlimlerine üstün gelme isteği de rol oynamıştır. Ayrıca Mâverâünnehir bölgesini o dönemde egemenliği altına alan Gûr Hânedânî'yle arasının çok iyi olması ve devlet büyüklerini arkasına alması, Râzî için bir üstünlük vesilesi olmuştur.

Râzî'nin ziyaretini gerçekleştirdiği VI./XII. asrın ikinci yarısında, Mâverâünnehir bölgesinde, diğer bazı mezheplerin yanı sıra önemli çoğunluğu Hanefî-Mâtürîdî çizgiye mensup âlimlerin oluşturduğu bilinmektedir. Kaynakların aktardığına göre, bu bölgedeki ilim ve fikir ortamında dikkate değer bir canlılık mevcuttur. Hanefî mezhebine ait cedel ve münazara eserlerinin başlıcalarının bu dönem içerisinde verilmiş olması ve hatta Râzî'nin gençliğinde ilim tahsil etmek için Buhara'ya gelmiş olması bu durumun en önemli göstergesidir. Bu nedenle Râzî'nin *Münâzarât*'ında Mâtürîdî ulemânın “meselelere cevap veremez kimseler” konumunda gözükmeleri, tartışmaların bize tek taraflı aktarılmasından kaynaklanmaktadır.

Öte yandan daha önemli olan husus şudur ki, Mâtürîdî kelâmını tenkit ettiği bazı hususlarda Râzî, hayatının son dönemlerinde Mâtürîdîler'in görüşünü benimsemiş, bazılarında aslında Mâtürîdîler'le aynı kanaatte olmasına rağmen uzlaşma yolu aramaya razı olmamış, bazılarında da karşı kanaate açık kapı bırakmıştır.

Bekâ sıfatının zâttan ayrı bir manâ olup olmadığı hususu, kelâm mezhepleri arasında ihtilaf konusu olmuş, gerek Eş'ariyye gerekse Mâtürîdiyye'nin kendi mensupları fikir birliği edememiştir. Mâtürîdî mezhebinin Ebu'l-Mu'în Nesefî ve Nûruddin Sâbûnî gibi önemli simaları bekâyı zâttan ayrı bir sıfat gibi görseler de, sonraki Mâtürîdîler'in bu konuda Râzî ile aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir. Râzî

de esasında bu konuda katı bir tutum sergilememiş, karşı tarafın da haklı olabileceğini ima etmiştir. Bu durum, bekâ sıfatı meselesinin mezheplerin vazgeçemediği temel hususlardan olmadığını ve bu konudaki ayrılığın önemli bir husus olmadığını göstermektedir.

Allah'ın kelâmının işitilebilmesi meselesinde Râzî'nin görüşlerinin eserlerinde tam bir bütünlük arzemediği görüldüğü gibi, Mâtürîdîler de mezhep imamı olan Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin iki ayrı görüşünü zikrederek uzlaşma sağlama çabasında olmuşlardır. Öte yandan Râzî, Mâtürîdiyye'nin başka bir konudaki görüşü ile kıyaslama yaparak bu konuda getirdiği eleştiri ile Mâtürîdiyye mezhebinin bir kelâm sistemi olarak tutarlılığını sorgulamak istemiş ve muarızlarına önemli bir hatırlatmada bulunmuştur.

Tekvîn sıfatı, Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında en önemli ihtilaf konularından biri olmuştur. Râzî, tartışma içerisinde Mâtürîdîler'i filozoflardan daha tutarsız olmakla itham etmiştir. Buna rağmen son eserlerinden *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinde, tekvînin mükevvenen ayrı olduğunu çok açık bir şekilde ifade etmesi, Mâtürîdîler'in bu konudaki derin incelemelerinin haklılığını kabul ettiğini göstermesinin yanında, Râzî'nin kelâmî konularda mutaassıp ve sabit fikirli bir âlim olmadığını en güzel kanıtıdır.

Teklîfu mâ lâ yutâk konusunda da Râzî'nin, özellikle istitaati ikiye ayırmasında olduğu gibi, Mâtürîdiyye etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Bu meyanda o, Mâtürîdîler gibi istitaatin fiille beraber olduğunu ifade etmektedir. Fakat, bu konuda Allah'ın irâde ve kudretinin mutlaklığını vurgulayarak teklîfu mâ lâ yutâkın caiz olduğu görüşünden taviz vermemektedir. Ayrıca bu hususta Râzî'nin asıl muhatabının Mu'tezile olduğu ve "kullar için en uygun olanı yapmanın Allah'a vacip olduğu" ilkesine karşı çıkmak adına böyle kesin bir tutum sergilediği belirtilmelidir.

Son olarak, Râzî'nin Ehl-i Sünnet tarafından Allah'ın ahirette görülebilmesini ispatlamak için kullanılan varlık delili hakkındaki mütalaaları göz önüne alınca, yine ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Râzî, rü'yetullah meselesinde İmam Mâtürîdî'nin mezhebine uyduğunu bizzat ifade etmektedir. Dolayısıyla onun eleştirisi, "imamlarının yollarından ayrılan" Mâtürîdî âlimlerinedir. Râzî, Sâbûnî ile arasında geçen tartışmada

Mâturîdî'nin görüşünde olduğunu ifade ederek uzlama yoluna gitmemiştir. Ayrıca, tartışmanın gerçekleşmesinin sebebinin, Sâbûnî'nin bir takım talihsiz açıklamaları olması da, münazaranın ilmî bir platforma oturmasını engellemiş ve usûl alimlerinin *mezmûm cedel* dedikleri bir ortamın doğmasına sebep olmuştur. Râzî'nin diğer tüm tartışmalarda, kendi ilmî otoritesini kabullendirmek adına muarızlarını çelişkiye düşürmeye gayret etmesi, ilk kelâmcıların “doğru bilginin aranmasına adanmış cedel” tanımlamalarıyla tezat oluşturmakta ve kelâmın yapıcı mahiyetine uymamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ardahânî, Ali, *Mi'yâru'l-Münâzara*, İstanbul 1307.
- Âmidî, Seyfüddin, *Ebkâru'l-Efkâr* (thk. Ahmed Muhammed Mehdi), I-V, Kâhire 2002.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, I-III, İstanbul 1230.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928.
- Bâkılânî, Ebu Bekr, *Kitâbu't-Temhîd* (nşr. Richard J McCarthy), Beyrut 1957.
- Beyâzî, Kemalüddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdurrezzak), Kahire 1949.
- _____, *el-Usûlu'l-Münife li'l-İmâm Ebû Hanîfe* (nşr. ve trc. İlyas Çelebi), İstanbul 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1955.
- Bû Hilâl, Muhammed, *el-Ğayb ve's-Şehâde fî Fikri'l-Gazâlî*, Tunus 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-IV, Mısır 1325
- _____, *et-Ta'rîfât*, Kahire ts.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-İrşâd ilâ Kâvâtü'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikad* (nşr. Esad Temim), Beyrut 1996.
- Dâdbe, Asgar, *Fahr-ı Râzî*, Tahran 1995.
- Ebherî, Esîruddin, *İsâgûcî -Mantığa Giriş-* (thk. Hüseyin Sarioğlu), İstanbul 1998.
- Ebu Hanife, "el-Vasiyye", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Ebu 'Uzbe, el-Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravdatu'l-Behiyye fîmâ beynel'-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-Cedel*, Kahire 1970.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.
- _____, İbrahim, "Cedel Nedir?", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 12, İzmir 1999.

- Ensârî, Abdulali Muhammed bin Nizâmiddin, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût (el-Mustasfâ kenarında)*, I-II, Mısır 1322
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Lüma fi'-Reddi alâ ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, (nşr. Abdülaziz İzzuddin es-Sîrvân), Beyrut ts.
- _____, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn* (nşr. Muhyiddin Abdulhamid), I-II, Kahire 1979.
- Falaturi, A. Djavad, "Fakhr al-Din al- Râzî's Critical Logic", *Yadname-i İraniye Minorsky*, Tahran 1969.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâu'l-'Ulûm* (thk. Osman Emin), Kahire 1949.
- Ferehât, Hani Nu'mân, *Mesâilu'l-Hilâf beyne Fahriddîn er-Râzî ve Nasîriddîn et-Tûsî*, Beyrut 1997.
- Gazâlî, Ebu Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Michael Marmura) Brigham 1997.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1998.
- Güneş, Kâmil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003.
- Hâdımî, Muhammed, *el-Berîkâ Şerhu't-Tarîka*, I-II, İstanbul 1203
- Huleyf, Fethullah, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi and His Controversies in Ttansoxiana (Münâzarâtu Fahriddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâinnehr ile beraber)*, Beyrut 1967.
- İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-'İlm*, Mısır ts.
- İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî* (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî), Beyrut 1984.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerredü Mâkâlâti'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Haldun, *Mukaddime* (trc. S. Uludağ), I-II, İstanbul 1982.
- İbnu'l-Hümâm, Kemalüddin, *el-Müsâmere*, İstanbul 1979.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-VIII, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

- İbnu'l-Mürtezâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid* (nşr. Albert Nader), Beyrut 1986.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (thk. Nâhid Abbas Osman), Doha 1995.
- İbn Şahna Halebî, *Ravzatu'l-Menâzır fî Ahbâri'l-Evâil ve'l-Evâhir* (İbn Esir'in *el-Kâmil*'i kenarında), Bulak, 1290.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul, 1339-1341.
- Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1996.
- _____, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Ammâre), Kahire 1971.
- Kannevcî, Muhammed Sıddık Han, *Ebcedu'l-'Ulûm*, I-III, Beyrut 1978.
- Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, İstanbul 1971.
- Karadaş, Cağfer, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003.
- Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 2004.
- Kinânî, Abdulaziz, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fî'r-Reddi'alâ Men Kâle bi Halki'l-Kur'ân* (nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır Fakîhî), Riyad 1412.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâ'ilerin Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), U.Ü.S.B.E., Bursa 2005.
- Konukçu, Enver, "Gazne", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 479-480.
- Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'n-Nesr* (nşr. Taha Hüseyin), Kahire 1938.
- Kureşî, Ebu'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdulfettah Muhammed Huluvv), I-V, Riyad 1993.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ Muhammed b. Zeyd, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâ'idi't-Tevhîd* (thk. Abdulmecid Türkî), Beyrut 1995.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Tarîh*, I-III, Bağdat 1962.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2003.

- _____, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002.
- _____, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (thk. Fâtıma Yusuf Haymî), I-V, Beyrut 2004.
- Medkûr, İbrahim, *el-Felsefetu'l-İslâmiyye Menhec ve Tatbîkuhu*, I-II, Kahire ts.
- Miller, Larry Benjamin, *Islamic Disputation Theory* (Basılmamış Doktora Tezi), Princeton University 1984.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-Umde fî'l-Akâid* (nşr. ve trc. Temel Yeşilyurt), Malatya 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Hüseyin Atay), I-II, Ankara 2004.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr, *Usûlu'd-Dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963.
- Rayhâvî, Muhammed bin Süleyman, *Nuhbetu'l-Leâlî fî Şerhi Bed'i'l-Emâlî*, İstanbul 1996.
- Râzî, Fahrüddin, *Münâzarâtu Fahriddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâinnehr* (thk. Fethullah Huleyf), Beyrut 1967 (Huleyf, Fethullah, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi and His Controversies in Transoxiana* ile beraber).
- _____, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-VIII, Kâhire 1308.
- _____, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ), I-V, Beyrut 1987.
- _____, *Kitâbu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekâ), Beyrut 2004.
- _____, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ), Beyrut 1990.
- _____, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-'Ulema ve'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn* (nşr. Semih Duğaym), Beyrut 1992.
- _____, *Meâlimu Usûli'd-Din* (nşr. Semih Duğaym), Beyrut 1992.
- _____, *Levâmi'u'l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna ve's-Sıfât* (nşr. Taha Abdurrauf Sa'd), Kahire 2000.

- Sâbûnî, Nûruddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1998.
- _____, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, Lâleli ktp. nu. 2271.
- Sekûnî, Ebu Ali Ömer, *'Uyûnu'l-Münâzarât* (nşr. Sa'd Gurâb), Tunus, 1976.
- Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelu Usûli'-Dîn* (nşr. ve trc. A. Saim Kılavuz), İstanbul 1989.
- Semerkandî, Şemsuddin, *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerif), Kuveyt 1985.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf, *Şerhu Ümmi'l-Berâhîn* (thk. Sâlim Şemsüddin), Beyrut 2005.
- Sıddıqui, İqtidar Husain, "Gurlular", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 207-211
- Subkî, Tâcuddin, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ* (I-IV), Mısır 1964.
- Şehristânî, Abdulkerim, *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (thk. Alfred Guillaume), Londra 1934.
- Şeyhzâde, Abdurrahim bin Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid fî Beyânî'l-Mesâil elleti Veka'a fihe'l-İhtilaf Beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'arîyye mine'l-Akâid*, Mısır 1317.
- Tânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- Teftâzânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid (Kestelî Hâşiyasi ile beraber)*, İstanbul 1973.
- _____, *Şerhu'l-Akâid* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul ts.
- Tûsî, Nasıruddin, *Telhîsu'l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359.
- Türkmen, Ömür, *Muhammed bin Abdisseyid bin Şuayb el-Keşşî'nin 'Kitabu't-Temhid fî Beyani't-Tevhid' Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili* (Basılmamış Doktora Tezi), Harran Üniversitesi, Urfa 2002.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.
- _____, *Fahrettin Râzî*, Ankara 1991.

_____, “Giriş”, *Şerhu’l-‘Akâid*, İstanbul 1999.

‘Umeyrînî, Ali b. Abdilaziz b. Ali, “Giriş”, Gazâlî, *el-Müntehal fi’l-Cedel* içinde, Riyad 2004.

Wensinck, A. J., *el-Mu‘cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Hadîs*, İstanbul 1986.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983.

Yeşilyurt, Temel, *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Rü’yetullah Sorunu*, Malatya 2001.

Yücedoğru, Tefvik, *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa 2006.

_____, “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvîn Tartışması”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, c. 2, sy. 2, Bursa 1989.

ÖZGEÇMİŞ

(12 punto- bold)

Doğum Yeri ve Yılı : Arsin 1982

Öğr.Gördüğü Kurumlar :

	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise :	1995	1999	Bursa İmam Hatip Lisesi
Lisans :	1999	2003	U.Ü. İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans :	2003	2007	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora :			
Medeni Durum :	Evli		

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : İngilizce - İleri **Arapça - İleri**

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1.

...

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar :

Diğer :

Tarih-İmza
Adı Soyadı