



T.C

**İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**BÂKILLÂNİ'NİN MU'TEZİLEYE BAKIŞI
(TEMHÎD KİTABI ÖRNEĞİNDE)**

Yüksek Lisans Tezi

EMRE ÖZTÜRK

İZMİR – 2023

T.C

**İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**BÂKİLLÂNİ'NİN MU'TEZİLEYE BAKIŞI
(TEMHÎD KİTABI ÖRNEĞİNDE)**

Yüksek Lisans Tezi

EMRE ÖZTÜRK

DANIŞMAN: DOÇ.DR. MAKSUT ÇETİN

İZMİR – 2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Bâkılânî'nin Mu'tezileye Bakışı (Temhîd Kitabı Örneğinde)” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

EMRE ÖZTÜRK

TARİH

İMZA

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

**BÂKILLÂNÎ'NİN MU'TEZİLEYE BAKIŞI (TEMHÎD KİTABI
ÖRNEĞİNDE)**

Emre ÖZTÜRK

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslami Bilimler Anabilim Dalı

Kâdı Bâkılânî, Eş'arî kelâm geleneğinin sistemleşmesinde ve bir disiplin haline gelmesinde büyük katkıları olmuş müdekkik bir âlimdir. O, Kelâm, Mezhepler Tarihi, Fıkıh Usûlü ve Kur'ân ilmi alanlarında kendisinden sonraki ilim adamlarını etkileyecek düzeyde eserler bırakmıştır. Bu çalışmamızda; müellifin hayatını, ders aldığı hocaları, eserlerini, fikrî dünyasını ve yetiştiği ortamın kültürel yapısını anlatmaya çalıştık. Bunlarla beraber onun Kitâbü Temhîdi'l-Evâ'il ve Telhîsi'd-Delâ'il isimli eserinde Mu'tezile mezhebine getirmiş olduğu eleştirileri, Mu'tezilî bilginlere karşı tavrını ve kendi görüşlerini ele aldık. Örneğin onun, Allah'ın sıfatları, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, rü'yetullah, şefâat ve imâmet gibi meselelerde Mu'tezile'ye dair düşüncesinin ne olduğunu ortaya koyduk. Burada Mu'tezile ile Bâkılânî arasında önemli görüş ayrılıkları olduğunu, bu ayrılığın âyet, hadis ve rivâyetlere bakış açılarının farklı olmasından ve ayrı mezheplere bağlı olmaktan kaynaklandığını ve bu sistematik farklılıkların da inanca dair meselelerdeki görüşlerini etkilediğini tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Bâkılânî, Mu'tezile, Temhîd, Sıfatullah, İmâmet, Rü'yetullah, Şefâat.

ABSTRACT

Master's Thesis

BĀQİLLĀNĪ'S VIEW ON MU'TEZİLE (IN THE EXAMPLE OF THE BOOK OF TEMHİD)

Emre ÖZTÜRK

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Faculty of Islamic Sciences Program

Kādı Bāqillānī is a scholar who contributed greatly to the systematization of the Ash'ari kalam tradition and its becoming a discipline. He left works in the fields of Kalam, History of Sects, Fiqh Method and Qur'an at a level that would impress the scholars who came after him. In this study; We tried to explain the life of the author, the teachers he took lessons, his works, his intellectual world and the cultural structure of the environment he grew up in. In addition to these, we discussed his criticisms of the Mu'tazila sect, his attitude towards Mu'tazilite scholars and his own views in his book called Kitābü Temhîdî'l-Evâ'il ve Telhîsî'd-Delâ'il. For example, we have revealed his thoughts on Mu'tazila on issues such as Allah's attributes, the creation of the Qur'an, vision, intercession and imamate. Here, we have determined that there are important differences of opinion between Mu'tazila and Bāqillānī, that this difference stems from the different perspectives on verses, hadiths and narrations, and that they belong to different sects, and that these systematic differences affect their views on matters of faith.

Keywords: Bāqillānī, Mu'tazila, Temhid, Sıfatullah, Imamat, The Visibility of Allah, Intercession.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
1. KONUNUN ÖNEM VE AMACI	1
2. KONUNUN KAPSAM VE KAYNAKLARI	4
BİRİNCİ BÖLÜM	6
BÂKİLLÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	6
1.1. BÂKİLLÂNÎ DÖNEMİNDE SİYASÎ, SOSYAL VE İLMÎ DURUM.....	6
1.2. BÂKİLLÂNÎ'NİN HAYATI.....	11
1.3. BÂKİLLÂNÎ'NİN HOCALARI	13
1.4. BÂKİLLÂNÎ'NİN ETKİLERİ.....	14
1.5. BÂKİLLÂNÎ'NİN ESERLERİ	15
İKİNCİ BÖLÜM	21
et-TEMHÎD ADLI ESERDE MU'TEZİLE MEZHEBİNE BAKIŞ	21
2.1. ALLAH'IN SIFATLARI	21
2.1.1. Hayat	25
2.1.2. İlim.....	27
2.1.3. Sem' ve Basar	30
2.1.4. Kudret	33

2.1.6. İrade	40
2.1.7. Kelam.....	42
2.1.8. Haberî Sıfatlar.....	45
2.2 HALKU'L-KUR'ÂN	50
2.3. RÜ'YETULLAH.....	55
2.4. ŞEFÂAT.....	65
2.5. İMÂMET.....	75
SONUÇ.....	88
BİBLİYOGRAFYA	92

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
bsk.	: Baskı
b.	: Bin/oğlu
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
md.	: Maddesi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
v.	: Vefat tarihi
s.	: Sayfa
srh.	: Şerheden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ty.	: Tarih yok
terc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
v.b.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
yay.	: Yayınlayan

ÖNSÖZ

Hz. Peygamber zamanında Müslümanların tabi oldukları inanç ve hükümlerde birlik ve beraberlik söz konusuydu. Şüphesiz ki bu durumun oluşmasını sağlayan, Hz. Peygamber'in hayatta ve sahâbeleri içerisinde yaşıyor olmasıydı. Sahâbeler, bir konuyu anlamadıkları zaman Hz. Peygamber'e sorarak cevap alma imkânlarına sahipti. Bunun neticesinde akıllara takılan sorular bir ayrışma ve tefrikaya dönüşmeden kolay bir şekilde vahiy veya sünnet yoluyla çözümlenip hayatın akışı tek bir itikâd üzere devam ediyordu. Fakat Hz. Peygamber'den sonra vahiy kesilmişti. İslam'a dâhil olan Hıristiyan, Yahudi ve diğer dinlerdeki kimseler kendi dinlerinde var olan dinî problemleri İslamiyet'e intikal ettirerek sorularının cevaplarını İslam'da aramışlardı.

Tercüme döneminde Antik Yunan felsefesinden ve diğer disiplinlerden Arapçaya yapılan tercümelerin neticesinde insan, uluhiyet ve tabiat hakkında yeni çıkan meselelere, İslam âlimleri Kur'ân ve sünnetten cevap verme yoluna gitmişlerdi. Fakat şu var ki diğer kültürler ve dinlerden gelen her meseleye nass üzerinden açık bir şekilde cevap bulmak mümkün olmuyordu ve konu hakkında kıyas, tefekkür, teemmül ve içtihat gerekiyordu. İslam âlimlerinin meseleler etrafındaki bu çabaları neticesinde tabîi olarak Kur'ân ve sünnette teferruatlı bir şekilde açıkça hükmü bulunmayan iç ve dış kaynaklı meselelerde bazı görüş ayrılıkları olmuştur. Örneğin Kur'ân'ın yaratılmışlığı, sıfatlar, rü'yetullah, ef'âl-i ibâd, imâmet, ilmin hakikatî, manası ve çeşitleri, araz ve cevher, Mücessime, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mecûsilik kaynaklı meseleler gibi birçok mevzuda âlimler görüş belirtip bunlara dair eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerden biri de Bâkîllânî'nin et-Temhîd adlı eseridir.

Tezde, müellifin Mu'tezile mezhebine getirmiş olduğu eleştirileri ve konu hakkında kendisinin ve diğer İslam âlimlerinin görüşlerini karşılaştırarak ele aldık. Tezi hazırlarken ders dönemimin başından tez dönemimin sonuna kadar desteklerini esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Maksut Çetin'e, kendilerinden ders almış olduğum Prof. Dr. Saffet Köse'ye, Merhum Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'a, Prof. Dr. İbrahim Kaplan'a, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit Batur'a, Dr. Öğr. Üyesi

Muhammed Ferruh Oruç'a ve aileme teşekkür ediyorum. Yazdığı eserlerle bizlere ufuk açan Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî'yi ve diğer âlimleri rahmetle yâd ediyorum.

EMRE ÖZTÜRK

2023-İZMİR

GİRİŞ

1. KONUNUN ÖNEM VE AMACI

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (v. 403/1013) Kelâm, Kur'ân, Akide ve daha birçok ilim alanında eserler yazmış, kendi asrında İslam dini hakkında ciddi çalışmalar yapmış bir âlimdir. Çalışmamızın amacı Bâkılânî'nin, Kitabu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil isimli eserinde Mu'tezileye yönelik yaptığı eleştirilerin değerlendirilmesidir. Kâdı Abdulcebbâr, İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî gibi âlimler hakkında yapılan tez çalışmalarının benzerlerinin Bâkılânî hakkında fazlaca yapılmadığı gözlemlenmiştir. Alandaki bu eksikliğin ve önemin fark edilmesi neticesinde önemli bir âlim olan Bâkılânî hakkında yapılacak çalışmaların hem Kelâm ilmi hem de Mezhepler Tarihi açısından, tarihteki tartışmaları anlamaya önemli katkısı olacaktır.

Bâkılânî, itikâkî bir mezhep olan Eş'arîliğin önde gelen âlimlerinden olması dolayısıyla, inanç noktasında birçok görüş ortaya koyan Mu'tezile bilgileri hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi, Eş'arîlik ve Mu'tezile mezheplerinin görüşlerinin kıyaslandığı alanda önemli bir boşluğu doldurması açısından önemlidir. Tez, alanda bundan sonra yapılacak kıyaslama ve değerlendirme çalışmalarında yeni yorumların yapılabilme imkanını genişleten bir çalışma olacaktır. Klasik dönemdeki tartışmaların detaylı oluşu o dönemdeki ilmî tasavvurun önemini ve çeşitliliğini göstermesi sebebiyle yaptığımız çalışmadaki konuların detaylı olarak ele alınması konunun önemi sebebiyledir. Çalışmamız hâli hazırda devam eden modern kelim tartışmalarındaki konulara yeni bir soluk olabileceği düşüncesindeyiz. Çünkü klasik ve modern kelamın tartışma konularına bakıldığı zaman birbirinden tamamen ayrı alanlar olmadığı görülecektir.

Konumuzu önemli kılan hususlardan biri de her iki ekolün de aynı kaynaklardan beslenerek farklı sonuçlara ulaşmasını ortaya koyması olmuştur. Bâkılânî ve Mu'tezile bilgilerinin konular etrafındaki delillerini ve düşüncelerini incelediğimiz zaman her iki tarafın da Kur'an'dan ve hadisten deliller getirdiğini görmekteyiz. Bâkılânî konuya dâir âyet ve hadisleri seçerken, Ehl-i Sünnet

geleneğinin çizgisinde tercihler yaparken, Mu'tezile ise çoğunlukla kendi beş esasına uygun tercihlerde bulunmuştur.

İmam Bâkılânî'nin et-Temhîd adlı eserinin Paris nüshasındaki ismi et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-mu'aṭṭıla ve'r-Râfıza ve'l-Ḥavâric ve'l-Mu'tezile, Süleymaniye (Ayasofya) ile Âtîf Efendi kütüphanelerindeki nüshalarındaki ismi Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîşi'd-delâ'il şeklindedir. Müellif el-Beyân adlı eserinde bu kitabına et-Temhîd adıyla atıfta bulunmuştur. Yaklaşık doksan babdan meydana gelen et-Temhîd'in muhtevasını mukaddime ve girişten sonra beş bölüm halinde ele almak mümkündür. Mukaddimedede eserin "emîr"ın isteği üzerine kaleme alındığı belirtilmekte ve içeriğine kısaca işaret edilmektedir. Bu emîr Büveyhî Hükümdarı Adudüdevle'dir. Eserin girişi bilgi meselesiyle ilgili olup burada ilmin tarifi, kısımları, beş duyu, iç duyu, istidlâl çeşitleri, delil ve istidlâl münasebeti gibi hususlar özlü biçimde işlenmiştir. Allah'ın varlığı konusuna ayrılan birinci bölüm; insan bilgisinin yöneldiği alanlar (mâlûmat), varlık çeşitleri, âlemin yaratılmışlığı gibi meselelerle başlayıp Allah'ın varlığı, birliği, hayy, alîm, semî', basîr, mütekellim ve mürîd gibi sıfatlarının açıklanmasıyla devam eder. Ardından İslâm'ın ulûhiyyet anlayışına ters düşen inanç gruplarının görüşleri ele alınarak reddedilmiştir.¹ Kapsamı bu kadar derinlikli ve özverili olan bir eserin hem içeriğini hem de müellifin Mu'tezile gibi bir ekolün görüşlerine dair değerlendirmesini ortaya koymak çok önemlidir.

Tezin birinci bölümünde Bâkılânî'nin hayatını ve eserlerini ikinci bölümünde ise müellifin Mu'tezile ile görüşlerinin ayrıştığı konular olan esmâ, sıfat, şefâat, imâmet ve buna benzer meselelerde nasıl fikir ayrılıklarına gittiğini, iki farklı düşünen disiplinin kendi delillerini nasıl savduklarını ortaya koymayı amaçladık. Mu'tezile ile Bâkılânî arasındaki itikadî noktalarda görüş ayrılıkları olduğunu, bunların temelinde her ikisinin usûl noktasında âyet, hadis ve rivâyetlere bakışlarının farklı olmasından ve bağlı olmuş oldukları ilmî ve mezhebî geleneklerden kaynaklandığını, bu sistematik farklılıkların da inanca dair meselelerde etkili olduğunu tespit ederek, bağlı olunan geleneğin âlimler üzerinde ki etkisi ve önemi bu çalışma ile daha anlamlı hale gelecektir.

¹ Bekir Topaloğlu, "et-Temhîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XL, s. 415,416.

İmam Bâkılânî, Allah'a ait sıfatları, Hz. Peygamber'in şefâatini, halîfelîğın Kureyşlîlîğın kabul etmekle beraber ümmete imam olacak kışi hakkında da imamda olması gereken vasıfları izâh etmiştir. Kitapta eğer sana böyle derlerse veya eğer sana şöyle derlerse gibi imkân dâhilindeki sorular üzerinden konuyu tartışan Bâkılânî, eserin çoğunluğunda soru cevap metodunu benimsediğini görmekteyiz. Klasik kelim dönemine ait eserlerde bulunan niteliklerin çoğuna sahip olan et-Temhîd eserinin içeriğinin güçlü ve detaylı olması konumuzu araştırırken bizlere yol gösterici olması açısından önemlidir. Bu önemli alan açma neticesinde Mu'tezile imamlarının argümanlarını araştırmamız kolaylaşmış olup konuları daha rahat incelememizde etkili olmuştur. Allah'ın sıfatları, şefâat, Kur'an'ın yaratılmışlığı, Allah'ı görmek ve imâmet konuları günümüzde hala üzerinde araştırılma yapılan konulardan olması sebebiyle, tezimizin içeriğini oluşturan bu meseleler günümüzdeki araştırmaların anlaşılması açısından faydalı olacak ve taraflara argüman sağlayarak konuların geniş bir perspektifte tartışılmasına imkân sağlayacaktır.

Bâkılânî, et-Temhîd'de ehl-i kitabın din bilginlerine yönelttiği tenkitlerin ve cevapların yanında eski Yunan felsefesinden tevârüs eden ilmî birikimlere de eleştirel yaklaşarak Aristo felsefesinin fizik ve metafizik alem hakkındaki ifadelerini de eleştirir. Yunan bilgi birikimine mukâbil tevhidî ispat etmeyi merkeze alan bir kelâm anlayışı benimsemiştir. İmam Eş'arî ile genel olarak aynı görüşleri benimsemekle beraber müellifimiz bazı noktalarda ise ondan ayrılmıştır. Eş'arî gelenekte var olan prensipleri et-Temhîd'de doktriner tarzda kurumsallaştırarak Eş'arî geleneğin ciddi bir ivme kazanmasını sağlamıştır. Aristo felsefesine ciddi tenkitler yapan müellif bununla beraber âlemin kadim olmadığını ispat etmeye gayret etmiş, cevher, araz gibi konularda tevhid esaslı bir usûl benimsemiştir. Sebep sonuç arasındaki determinist bağın zaruri olmadığını ifade ederek mucizeyi temellendirmiş, sebr-taksim ilkesini ve kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid usûlünü benimsemiş, in'ikasü'l-edille'yi de kabul etmiştir.² Eş'arî mezhebinin görüşlerini sistematik bir duruma getirecek kadar ciddi bir âlim olan Bâkılânî'yi, meseleleri kendisinden daha farklı ele alan Mu'tezile imamlarıyla mukâyese etmek ve değerlendirmek, alandaki eksik kalan araştırma alanlarını tamamlayıcı bir hüviyette önem taşımaktadır.

² Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, IV, 1991, s. 531-535.

2. KONUNUN KAPSAM VE KAYNAKLARI

Konunun kapsamı, Temhîd'deki Mu'tezilî görüşlerin değerlendirilmesi, Bâkılânî'nin meseleye dair kendi görüşleri, Mu'tezile imamlarının mezhep içindeki farklı kanaatleri, diğer mezheplerin mevzu hakkındaki değerlendirmeleri ve bizim konuya dair kendi kanaatlerimizden oluşmaktadır. Tezde geçen konular ile ilgili kitapları, yüksek lisans ve doktora tezlerini, ansiklopedi, makale ve bildirimleri göz önüne alarak Bâkılânî'nin Mu'tezileye bakışını ortaya koyduk. Mu'tezile bilginlerinin söz konusu konular hakkındaki görüşlerine Kelâm ve Mezhepler Tarihi kaynaklarından yer vererek fikre konu olan kişilerin görüşleriyle, Bâkılânî'nin fikirlerini karşılaştırarak konuyu detaylıca değerlendirme imkânı bulduk. Tezimizin merkezine müellifin “Kitâbü Temhîdî'l-Evâ'il ve Telhîsî'd-Delâ'il” isimli eserini koyduk. Bu eserimizi incelerken öncelikle İmam Bâkılânî'nin Mu'tezile hakkındaki görüşlerini ortaya koyduk. Daha sonra aynı konuda İmam Bâkılânî'nin kendi görüşüyle devam ettik. Daha sonra Mu'tezilî olan Kâdî Abdulcebbâr'ın Şerhu'l-Usûli'l-Hamse eserinden ve diğer Mu'tezilî bilginlerin eserlerinden söz konusu konularda Mu'tezile'nin nasıl bir fikre sahip olduğunu kendi ana kaynaklarından tespit ettik. İmam Eş'ari'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn eserinden, Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinin söz konusu konularda kendi aralarındaki ihtilâflarını aktardık. Çünkü İmam Bâkılânî'nin Mu'tezile hakkında vermiş olduğu bilgilerin Mu'tezilîlerin hepsini kapsamadığını Bağdat ve Basra ekolleri içinde ana akımdan farklı düşünen kişiler olduğunu aktardık ve değerlendirmelerde bulduk. Tezimizi hazırlarken konu bağlamına göre itikadî meselelerde, Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, *el-İnsaf fi ma yecibu i'tikadühu ve la yecüzü'l-cehlü bihi* ve *İ'câzü'l-Kur'ân*, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse ve el-Muğnî*, Eş'ari'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, Bağdâdî'nin *Usûlu'd-Dîn ve el-Fark Beyne'l-Firâk*, Âmidî'nin *Ğâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm* ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlerden faydalandık. Tabakat ve biyografi kitaplarından, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdad*, Sübkî'nin *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Sem'ânî'nin *el-Ensâb*, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* ve İbn Esir'in *el-Kamil fi't-Tarih* eserine atıflarda bulduk. Lügatta İbn Manzûr'un *Lisanu'l-Arab* eserinden istifâde ettik. Bağdat ve Basra Mu'tezile ekollerinin fikir olarak farklılıkları noktasında hazırlanmış olan tezlerinden, Diyanet İslam Ansiklopedisinden Şerafettin Gölcük'ün “Bâkılânî”

maddesinden, Millî Eğitim Bakanlığının hazırlamış olduğu İslam Ansiklopedisinden de Hâlim Sabir Şibay'ın yazdığı “Bâkılânî” maddesinden istifade ettik. Matbu' kitap olarak Şerafettin Gölcük'ün doktora tezi olan *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri* adlı kitabından, Cağfer Karadaş'ın *Bâkılânî'ye göre Allah ve Alem Tasavvuru* isimli çalışmasından, Hidâyet Işık'ın *Bâkılânî'de Düalist Dinler* kitabından, dergi olarak İzmirli İsmail Hakkı'nın “Ebu Bekir Bâkılânî” isimli Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuasında yayınlanmış makalesinden ve Bâkılânî hakkında yazılmış tezlerden ve diğerk birçok eserden istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BÂKILLÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. BÂKILLÂNÎ DÖNEMİNDE SİYASÎ, SOSYAL VE İLMÎ DURUM

Kâdı Ebû Bekr el-Bâkılânî, siyâsî anlamda iç karışıklıkların devam ettiği ancak ilmî bakımdan da hareketliliğin yüksek olduğu bir asırda yaşamıştır. Yaşamış olduğu Hicri 4. asırda Bağdat, Abbâsî devletinin resmi merkezi konumundaydı. Fakat devletin ve ülkenin iç ve dış dinamikler sebebiyle merkezi otoritesi zayıflamış ve parçalanmaya yüz tutmuştu. Bu merkezi otoritenin zayıflaması sonucu İran'da Büveyhîler, Irak'ın kuzeyi Musûl ve Diyarbakır'da Hamdanîler, Mısır ve Suriye'de İhşidlar, Kuzey Afrika'da Fâtimîler, Horasan ve Maveraunnehir'de Samanoğulları, Taberistan'da Deylemîler ve Bahreyn'de Karmatîler hüküm sürmeye başlamıştı ve zaman içerisinde Abbâsî hilafetinin sona ermesi söz konusu olmuştur.³ Bu çerçevede ilk defa Fatimî Emîri Ubeydullah el-Mehdî Kayravan'da 297/909'da halîfeliğini ilan etmiş, ardından Endülüs Emevîlerinden III. Abdurrahman 317/929'da halife unvanını almıştır.⁴ Bu asırdaki önemli meselelerden biri de Abbâsî halîfeliğinin Büveyhîlerin hâkimiyetine dâhil olmasıdır. 319-453/932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı hanedan, adını Sâsânî hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un soyundan gelen Büveyh b. Fennâ Hüsrev'den almıştır.⁵ Büveyh'in Ebu'l-Hasan Ali, Ebu Ali Hasan ve Ahmed adlarındaki üç oğlundan sonuncusu Ahmed, 334/945 yılında Abbasî halîfesinin daveti üzerine karışıklıklar içindeki Bağdat'a gitmiştir. Abbâsî Halîfesi el-Müstekfî-Billâh (334-336/945-947), Ahmed b. Büveyh'i Emîru'l-Umerâ tayin ederek kendisine Muizzuddevle, Ali'ye Imâduddevle ve Hasan'a da Rûknüddeve ünvanlarını vermiştir. Muizzuddevle kendi adını hutbelerde halife ile birlikte okutmuş ve paraların üzerine de kendi ismini kazıtmıştır. Bundan kısa bir süre sonra Muizzüddeve Halife el-Müstekfî'nin yerine el-Mutî'-Lillâh'ı (336-363/946-974) halife ilan ettirmiş ve Abbâsî hilafeti bir çöküş içine girerek halîfelik

³ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1388/1969, s. 91.

⁴ Hidâyet Işık, "*Bakillani Düalist Dinler*", Konya: İdeal Usta F. Bak. Yay. Dağ. San. Ltd. Şti., 2010, s. 9.

⁵ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, VI, s. 496.

otoritesi zayıflamıştır. Bundan sonra Büveyhîler istedikleri zaman halifeleri iş başından alıp işbaşına getiren bir otoriteye kavuşmuşlar. Irak, Büveyhîlerin Faris eyaletindeki başkentleri Şiraz'dan yönetilmiştir.⁶ Irak, Cibal, Kirman, Huzistan ve Fars olmak üzere geniş bir bölgede hüküm süren Büveyhî hâkimiyeti aile içerisindeki otoriteyi “ekber ve erşed” sisteminde olduğu gibi en yaşlı kimse üstlenmiştir. Asıl adı Ebu Şucâ Fennâ Hüsrev b. Rüknuddevle b. Büveyh olan Adududdevle, Fars ve Irak bölgesini aldıktan sonra Bağdat'a girmiştir. Halife et-Tâi'-Billâh (363-381/974-991) oradan kaçmış ancak Ebu Şucâ halifenin gönlünü alarak dönmesini sağlamıştır. Bunun üzerine halife onu Adududdevle ünvanıyla taltif etmiştir. Onun zamanında Büveyhîler, kuvvet ve kudretlerinin doruk noktasına ve en geniş sınırlarına ulaşmışlardır.⁷

Bâkullânî'nin yaşadığı dönemin başka bir özelliği de Sünnî-Şîî çekişmesi ve her iki düşünce yapısının siyasi olarak İslam dünyasına hâkim olma mücadelesidir. Doğu İslam dünyasında Büveyhîler eliyle Şîî İmâmiye hâkimiyeti yükselişe geçerken, Batı İslam dünyasında da Mısır ve Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümü Şîî İsmâîlî çizgideki Fâtımîlerin kontrolüne girmiştir. Fâtımîler Büveyhîler'den daha da ileriye giderek bütün İslam dünyasının meşru idarecileri olduklarını iddia etmişlerdir.⁸ Bu tür siyasi olaylara rağmen Büveyhoğulları Abbâsî halîfeliğini lağvetmemiştir. Bunun sebebi ise Büveyhî oğullarının askerî ve siyasî otorite olarak daha üstün olmasıdır. Fakat bu merkezî otorite iç ve dış sebeplerle sarsılmış olsa bile bahsedilen siyasî süreç, ilmî hayatı olumsuz etkilememiştir. Nitekim böyle çalkantılı siyasî süreçler çoğu zaman en cesur ve en donanımlı âlimlerin çıkmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî (H. 303/M. 915), Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (H. 324/M. 936), Muhammed b. Cerir et-Taberî (H. 310/M. 922), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (H. 340/M. 951), Ebu Bekr el-Cessas (H. 370/M. 980), Ebu'l-Hasen ed-Darekutnî (H. 375/M. 985), Ebu Talib el-Mekkî (H. 386/M. 996) ve Ebu Nasr el-Fârâbî (H. 339/M. 950)

⁶ Merçil, “Büveyhîler”, VI, s. 497; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, III, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980, s. 741; Hidâyet Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 19.

⁷ Merçil, “Büveyhîler”, VI, s. 497; Güneş, *Akil ve Nas Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 85.

⁸ W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 319- 340; Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, III, s.822- 823; Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Dinler Hakkında Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1995, s. 35.

gibi büyük ilmî şahsiyetler hep böyle siyasî çalkantılar ile beraber ilmî olgunluğa erişmişlerdir.⁹ Böyle ciddi ve dirâyetli din adamlarının önderlik ettiği toplum, içerisinde Ebu Bekir Bâkılânî gibi ilim adamlarını yetiştirmiştir. Bağdat süreç içerisinde siyasî olarak merkezi otoritesini kaybetmeye yüz tutmuş olsa da ilim merkezi olma sıfatını devam ettirmiştir.

Bağdat hem te'lif hem de şerh merkezi konumunu almıştır. Bu şerh sistemiyle hem ilmî metinlerin zaman içerisinde manasının başka bağlama kaymasının önü alınmış hem de okuyacak insanlar için hazmedilmesini kolaylaştırmıştır. Hükümdarların din adamlarına karşı olan hoşgörüsü çoğulcu bir doğru anlayış zeminini oluşturmuştur. Yunanca, Farsça, Hintçe gibi birçok yabancı dilden Arapçaya muhtelif çevirilerin yapılması, âlimlerin ilim için İslâm âleminin çeşitli yerlerine seyahat etmeleri ve bu sayede İslâm düşüncesinin yayılması, fırkalar arasında ilmî münakaşaların yapılması, söz konusu ilmî inkişafın göstergeleridir.¹⁰ Şîî ve Sünnî ekollerin ilmî ve siyasî düzeyde olan münâsebetlerinin sonucunda ihtilâfa medar konularda birçok eser kaleme alınmıştır. Zıt fikirlerin bir arada olmasının sonucu olarak ilim ve şerh geleneği duraksamaya uğramamış, aksine gelişme kaydetmiştir.¹¹

İlmi ve âlimleri seven Şîî bir hükümdar olan Adududdevle, kendisinin de bulunduğu meclislerde kelâma ve fıkha dair müzâkereler ve münâzaralar yaptırmıştır. Fakat bir gün meclisinde Allah'ın sıfatlarını ezelf kabul eden ve hadis ehli kimselerin olmadığını fark etmiştir. Bu noktada kendi baş kâdısı olan Mu'tezile mezhebine mensup olan Bişr b. Hasan'a sıfat ve hadis ehli âlimleri bulup meclisine getirmesini emretmiştir. Fakat Bişr b. Hasan kendi mezhebini savunmuş, sıfat ve hadis ehli âlimleri eleştirerek o âlimlerin saraya gelmesini engellemeye çalışmıştır. Adududdevle bu noktada sağlam bir kararlılıkla kendisi mensup olmasa da yer yüzüne bu kadar yayılmış olan bu sıfat ve hadis ehli zâtların illaki bir mensubu vardır diyerek sıfat ve hadis alanında ihtisas yapmış bir âlimin bulunmasını tekrar emretmiştir.

⁹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, s. 221.

¹⁰ Cuveynî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdulazim ed-Dîb, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1.Baskı, Kahire, ts, s. 60-61.

¹¹ Saîd Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998, s. 12.

Bişr, hükümdarın emrini yerine getirmek ve uzman bir âlim bulmak için araştırmalar yapmış ve nihâyetinde Basra'da yaşayan Ebu'l-Hasan el-Bâhilî isimli bir yaşlı zâtın ve yine Basra'da yaşayan Ebu Bekir el-Bâkılânî'nin haberini almıştır. Adududdevle, Basra valisinden bu iki âlim zâtın saraya gelmesini talep eden bir mektup yazmıştır. Ebu'l-Hasan el-Bâhilî, kendisini saraya davet edenlerin Şîî, Râfîzî olduğunu ve hükümdarın da âlimleri etrafına menfaati için topladığını söyleyerek talebi geri çevirmiştir. Bâkılânî ise çeşitli gerekçelerle saraya gitmeyi kabul etmiştir. Ona göre Halife Me'mun döneminde İbn Küllab saraya gitmeyi kabul etmeyerek Ahmed b. Hanbel'e eziyetin önünü açan hâdiselere sebep olmuştur. Ayrıca Şîî görüşün hâkim olduğu sarayda kelamî konularda Ehl-i Sünnet bir alimin olması gerekirdi. Saraya girdiğinde hükümdar Adududdevle'nin sağına ve onun baş kâdisıyla aynı hizada oturmuştur. Bâkılânî'nin tanınmaması sebebiyle meclisteki kâdı ve misafirler tarafından yadırganarak endişeyle karşılanmıştır. Meclisteki İbnu'l-Hafid baş kâdıya Hükümdar Adududdevle'nin Basra'dan getirilmesini emrettiği âlimin hükümdarın sağına oturan Ebu Bekir el-Bâkılânî olduğunu söylemiştir. Adududdevle'nin isteği üzerine Ebul'l-Hasan el-Ahdeb (H. 400/M. 1010) kendi öğrencisine Bâkılânî'ye, "teklif-i mâ lâ yutak" meselesini sormasını istemiştir. Bâkılânî bu sorulara karşı verdiği ikna edici cevaplar ve güzel fesahati sayesinde sultanın takdirini kazanmıştır. Ebu Bekir b. Muhammed el-Bâkılânî Sultan Adududdevle'nin meclisinde Ebu'l Hasan el-Ahdeb, Ebu İshak en-Nusaybini, İbnu'l-Muallim, Ebu'l-Ferec İbn Tarar gibi zamanın farklı mezhep ve meşrepten âlimleriyle teklif-i ma la yutak ve efâl-ı ibâd gibi konularda meclisteki âlimler ile ilmî münazaralar etmiştir. İlmî üstünlüğüne saraydaki âlimler, sultan ve misafirler şahit olmuştur. Adududdevle, imamın meclise ilk girdiğinde hükümdarlık tahtının sağına oturması sebebiyle kendisini öldürmeyi düşündüğünü, fakat ikna edici cevabı ve güzel fesahati sebebiyle kendisinin zikredilen koltuğa daha layık olduğunu söylemiş ve taltif etmiştir.¹² Sultan Adududdevle Mu'tezilî olmasına rağmen, ilmi noktadaki üstünlüğü ortaya çıkan Bâkılânî'ye, evladı Samsamuddevle'yi kendi elleriyle Ehl-i

¹² Bâkılânî'nin Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak Adududdevle'nin meclisine çağrılması hususunda geniş bilgi için bkz., Kâdî İyâz, *Tertibu'l-Medârik*, VII, s. 51- 57; İbn Asâkir Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1404, s.118-120; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî el-Tilmisânî, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endülüsü'r-Ratîb*, Tah. İhsan Abbas, V, Beyrut: Dâru Sadr, 1997, s. 302; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 86.

Sünnet mezhebi noktasında eğitilmesi için emanet etmiştir. Sultanın oğlu Samsamuddevlenin eğitimi için Kitabu Temhîdî'l-Evail ve Tellhisi'l-Delail adlı eseri yazmıştır.¹³

4./10. yy. da Müslüman coğrafyası, doğuda Hindistan ve İran körfezi, batıda Atlas Okyanusu, kuzeyde Rum, Ermeni, Rus, Bulgar, Türk ve Çin toprakları, güneyde ise Arap Yarımadası ve İran denizi ile çevrilen çok geniş bir alana yayılmıştı.¹⁴ Böyle bir siyasi coğrafyada Bâkılânî, Büveyhî Sultanı Adududdevle tarafından H. 371/M. 981 yılında Bizans devletine elçi olarak vazifelendirilmiştir. Bâkılânî'nin Bizans ziyaretinin önemli bir yönü, resmî bir sıfatla Bizans'a gitmiş ve orada siyâsî ve dinî otoritelerle tartışmalar yapmış olmasıdır. Bâkılânî'nin bu misyonuyla İslâm ilâhîyatı ile Hıristiyan ilâhîyatı arasında bir mukâyese imkânı doğmuştur. II. Basilius, Büveyhî devletinin elçisi olarak Bizans sarayına gelen Bâkılânî'yi kendi önünde başını eğmesi için küçük ve basık bir kapının ardına kendi tahtını koydurmuş ve siyâsî hileyle üstünlüğünü Bâkılânî'ye göstermek istemiştir. Fakat bu kasıtlı davranışın farkına varan Bâkılânî, kapıya arka arkaya girerek onun önünde eğilmekten kurtulmuştur.

Bizans devletinin idarî binasında II. Basilius ve Hıristiyan din adamlarıyla Hz. Aişe'ye atılan iftira, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in işaretiyle ayın ikiye bölünmesi, ruhbanlık meselesi ve Hz. İsa'nın çarşıdaki durumu gibi Ehl-i Kitap ile Müslümanlar arasında ihtilâfa konu olmuş meseleler münazara edilmiş ve elçi konumundaki Bâkılânî meseleleri güzelce meclistekilere izâh ederek II. Basilius'un övgüsüne mazhar olmuştur. Bâkılânî, Bizans dönüşü bir müddet Bağdat, Ukbera ve Sağr'da¹⁵ kâdılık ve kâdî'l-kudâtlık yapmıştır. Adududdevle ile Bağdat'a giderek hayatını orada devam ettirmiştir. Adududdevle'nin ölümünden sonra da Bağdat'ta yaşamaya devam etmiş ölünceye kadar Mansur Camii'nde müderrislik yapmıştır. Derslerine Endülüs'ten Horasan'a kadar İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen

¹³ Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, VII, s. 57; Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 37; Gölcük, "Bâkılânî", s. 531; Şerafettin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: TDV Yay., 1997, s.22, Tunçbilek, "Ebu Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", IV, s. 10.

¹⁴ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 12.

¹⁵ Pek çok yerde Sağr isminde sınır şehirleri vardır. Zaten Sağr sınır şehri manasındadır. Bâkılânî'nin kadılık yaptığı şehir her halde Ukbera adında Deylem'de bulunan bir yer olsa gerektir. Sağr için bkz. Yakut el-Hamavî, *Mu'cem el-Buldan*, C. 2, s. 81.

çok sayıda öğrenci devam etmiştir. Hanbelî mezhebinden Ebu'l-Hasan et-Temimî ile yaptığı münâzaralar, Hanbelî mezhebinin kelâm ilmine bakışını bir nebze değiştirmiştir. Batınîlere karşı ise Keşfu'l-esrâr kitabını yazarak onlara reddiyede bulunmuş, isyan eden ve hutbeyi Fatimî halîfesi adına okumaya başlayan Kırvaş b. Muhalled'in isyanını bastırmak için Abbâsî Halîfesi el-Kâdir billah tarafından H. 401/M. 1010 yılında Bahaüddeve'ye elçi olarak gönderilmiştir. Elçi ve ordu gönderilmesi sonucu isyan bastırılarak hutbe yeniden Abbâsî halîfesi adına okunmaya başlanmıştır.

İmam Bâkılânî, İslamî ilimlerin teşekkül etmiş olduğu hicrî dördüncü yüzyılda yaşaması ve farklı fikirlere sahip kişilere ulaşma imkânına sahip olması sayesinde çokça ilmî münâzaralarda bulunmuştur. Zira Kelâm ilminin birçok önemli isminin bu asır içerisinde Horasan bölgesinde bir araya geldiği görülmektedir. Ebû Turâb el-Merâğî (v. 492/1099), Beyhakî (v. 458/1066) ve Kazvînî (v. 482/1089) gibi mütekellimler bu zeminde te'lifâtını yapmışlardır. Tasavvuf alanında, Ebu Kasım el-Kuşeyrî gibi meşhur sûfiler bu dönemde eserlerini telif edip öğrencilerine yol göstermişlerdir. Felsefî zeminde ise Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (v. 428/1037) ve Ebü'l-Feth Gıyâsüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Hayyâm (v. 526/1132) gibi İslam filozofları bu dönemde yaşamış ve felsefî, edebî ve dine dair meselelerde te'lifâtlarını ortaya koymuşlardır. İmam Gazzalî ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin de benzer ilmî ve siyasî dönemlerde olmaları sebebiyle Yunan felsefesi birikimini tenkit etme imkânına İmam Bâkılânî tarafından öncülük edildiğini de ifade edebiliriz.¹⁶

1.2. BÂKILLÂNÎ'NİN HAYATI

Bâkılânî'nin asıl adı el-Kâdi¹⁷ Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip b. Muhammed b. Cafer b. el-Bâkılânî el-Eş'arî'dir¹⁸. Basra'da doğmuştur.¹⁹ Babası veya

¹⁶ Gölcük, "Bakillani", s.531-535.

¹⁷ Hidâyet Işık, *Bakillani Düalist Dinler*, s. 34.

¹⁸ Bâkılânî kelimesi, Araplarda bakliyat satan manasında "bakıl" kelimesinden gelir. Onlarda sanata izafeten nispe edatını kullanmak pek cari değildir. Bu, Horasan ve Havarizm bölgesinde daha çok yürürlüktedir. Bundan dolayı Bâkılânî'nin mevaliden veya Arap olmayan bir aileden olabileceği akla gelmektedir. Şerafettin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 16.

¹⁹ Basra'ya uzun övgüde bulunan İzmirli İsmail Hakkı, "İlmi- i Kelâmı doğuran, büyüten, yaşatan Basra'dır" demiştir. İzmirli İsmail Hakkı, "Ebu Bekir Bâkılânî", İstanbul: *Dar'u-l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı 5-6, 1926, s. 138.

dedelerinden birisi bakla ticaretiyle meşgul olduğundan kendisine “bakla satanın oğlu” anlamında “İbnu’l- Bâkılânî” lakabı veya “bakla satan” anlamında “Bâkılânî” ismi verilmiştir.²⁰ Doğum tarihi kesin olarak bilinmediğinden²¹ bazı araştırmacılar onun 330/941-2 tarihinde,²² diğerleri ise 338/950 tarihinde doğduğunu ifade etmişlerdir.²³ Bağdat’ta ikâmet ettiği kesin olarak bilinmekte birlikte oraya ne zaman geldiği hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ama şu bir gerçektir ki onun Bağdat’a gelişi ilim öğrenmek içindir.²⁴ Bağdat ve Ukbera’da kâdılık yaptığı ve Sağr, Kirman, Irak, Cezire, Faris ve diğer hudut bölgelerinde kâdı’l-kudâtlık görevinde bulunduğu için kâdı ünvanını almıştır.²⁵ İlk öğrenimini Basra’da yapan Bâkılânî daha sonra 350/961 yılında Bağdat’a giderek 360/971 yılına kadar Hadis, Usûl, Fıkıh, Kelâm ve diğer İslami ilimleri tahsil ettikten sonra tekrar Basra’ya dönmüştür.²⁶ Yüksek ilmî dirâyetiyle “hicri dördüncü asrın müceddidi, engin deniz, Ehl-i sünnetin keskin kılıcı, Sünnî akidenin önderi” gibi kendisine seçkin ünvanlar verilmiştir. İlmî yönden çok verimli bir ömür geçirmiş ve elçilik görevlerinde de bulunmuş olan Bâkılânî, 23 Zilkade 403/5 Haziran 1013 Cumartesi günü Bağdat’ta vefat etmiştir. Cenaze namazını oğlu Hasan kıldırması, cenazesi önce evine, sonra Bab-ı Harb mezarlığına nakledilerek Ahmed b. Hanbel’in yanına defnedilmiştir²⁷

²⁰ Hidâyet Işık, *Bakillani Düalist Dinler*, s. 22; Ahmed b. Ali el-Hatîb Ebu Bekir el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, Tah. Beşşâr Âvvâd Ma’rûf, III, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, s. 364; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A’lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ mine’l-Arab ve’l-Müstağrabîn ve’l-Müşrikîn*, VI, Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Medâyin, 1391, s. 176.

²¹ Hayreddin ez-Zirikli, *el-Alam*, C. 7, Beyrut, 1969, s. 46.

²² Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, s. 531; Kamil Güneş, *Akıl ve Nass Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 26.

²³ Ziriklî, *el-A’lâm*, VI, s. 176; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya: Kitap Dünyası, 2000, s. 123; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Ebu Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, 1998, s. 5; Kamil Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 26.

²⁴ Hatip el-Bağdadi, *Tarihü Bağdad*, C.5, Kahire: Matbaatü’s-Saade,1931, s. 379-393; İbn Kesir, *el-Bidaye v’el-nihaye*, C.11, Kahire, 1351, s. 350; İbn Esir, *el-Kamil fi-t Tarih*, C. 7, Beyrut: Daru Sadr, 1967, s. 269.; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 16.

²⁵ Kâdî İyâz Ebü’l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbu’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik*, VII, Mağrib: Matbaatü Fedâle el-Muhammediye, s. 45; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346/1928, s. 310; Yusuf Ibish, “*Life and Works of al-Bâkılânî*”, C.4, S.3, Karachi: Islamic Studies, 1965, s. 225, 230; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 127; Gölcük, “Bâkılânî”, IV, s. 531; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 45; Tunçbilek, “Ebu Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, IV, s. 10.

²⁶ Şibay, “Bâkılânî”, II. 253; Gölcük, “Bâkılânî”, IV, s. 531; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 26- 27.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, III, s. 369; Kâdî İyâz, *Tertîbu’l-Medârik*, VII, 49; İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-A’yân*, IV. 269- 270; İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihâye*, XI. 351; ez-Zehebî, *Târîhu’l-*

1.3. BÂKİLLÂNÎ'NİN HOCALARI

Öğrenimi sırasında İmam Eş'arî'nin öğrencileri Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Mücahid et-Tâî (v. 370/980) ve Ebu'l-Hasan el-Bâhili'den (v. 370/980) Usûl ve Kelâm; Ebu Bekir Muhammed b. Abdillah el-Ebherî (v. 375/985) ve Ebu Muhammed Abdullah b. Ebi Zeyd el-Kayravanî'den (v. 386/996) Fıkıh; Ebu Abdillah Muhammed b. Hafif eş-Şîrâzi'den (v. 371/981) Fıkıh Usûlü; Ebu Bekir Ahmed b. Ca'fer b. Malik el-Katiî (v. 368/978), Ebu Muhammed Abdullah b. İbrahim b. Eyyûb b. Mâsî (v. 369/979), Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Humeyd (v. 374/ 985), Ebu Ahmed Huseyn b. Ali en-Neysâbûrî (v. 288/901-375/985) ve Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer B. Ahmed b. Mehdî ed-Dârekutnî'den (v. 385/995) Hadis; Ebu'l-Huseyn b. Sem'ûn Muhammed b. Ahmed b. İsmail el-Bağdâdî'den (v. 300/913-387/997) Ahlak ve Tasavvuf; Ebu Ahmed Hasan b. Abdillah b. Saîd el-Askerî'den (v. 293/906-382/992) de Edebiyat ve Münâzara dersleri almıştır.²⁸ Eğitimini başarıyla tamamladıktan sonra ilimler menbaı olan Basra'ya dönerek Basra camiinde ders vermeye başlayan Kâdı Ebu Bekir Bâkılânî zamanın Büveyhî Hükümdarı Adududdevle'nin davet etmesi üzerine Şiraz şehrine gitmiştir.²⁹ Bâkılânî'nin Şiraz şehrine gidişi, onun Bağdat'taki eğitim hayatının 350-360/961-971 yılları arasında olduğu düşünüldüğünde³⁰ 360/971 tarihinin olması muhtemel görülürken 367/977 tarihi de verilmiştir.³¹

İslâm, s. 90; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, s. 52; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, XV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992, s. 96; Ahmed s. Yûsuf el-Fihri, *Fihristu'l-Lubullî*, Tah. Yasin Yusuf b. Ayyâş-Avâd A. Ebû Zîne, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, trz., s. 61; Gölcük, "Bâkılânî", IV, 531; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdı Abdülcebbar Örneği*, s. 27.

²⁸ Bâkılânî'nin hocaları hakkında geniş bilgi için bkz., Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, III, 364; Kâdı İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, VII, s.44; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, Tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/ 1993, s. 89; Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Tah. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, II, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1400/1980, s. 51; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 310; Ebu Nasr Tacuddin Abdulvahhab b. Ali es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Tah. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed Hulv, III, Kahire, s.368; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrsâd*, I, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998, s. 29- 30; Kamil Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdı Abdülcebbar Örneği*, s. 28; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanun Fiilleri*, s. 19; Gölcük, "Bâkılânî", IV, 531; Tunçbilek, "Ebu Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", IV, s. 6- 8; Şibay, "Bâkılânî", II, 253; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdı Abdülcebbar Örneği*, s. 86.

²⁹ Hidâyet Işık, *Bakillani Düalist Dinler*, s. 24.

³⁰ Şibay, "Bâkılânî", II, 253; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdı Abdülcebbar Örneği*, s. 86.

³¹ Gölcük, "Bâkılânî", IV, 531; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdı Abdülcebbar Örneği*, s. 86.

1.4. BÂKİLLÂNÎ'NİN ETKİLERİ

Bâkîllânî'nin Bağdat'taki derslerine Endülüs'ten Horasan'a kadar İslam dünyasının çeşitli yerlerinden gelen öğrenciler devam etmiştir. Ebu Abdillâh Hüseyin b. Hâtîm el-Ezdî, İbnu'l-Enbârî Ebu Tâhîr Muhammed b. Ali el-Bağdâdî (v. 448/1056), Ebu İmran Musa b. Ali b. Ebî Haccâc el-Fâsî el-Kayravânî (v. 430/1039), Kâdî Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî (v. 444/1052), Ebu Zer Abd b. Ahmed el-Herevî (v. 434/1043), Kâdî Ebu Muhammed Abdulvahhab b. Nasr el-Bağdâdî (v. 422/1031), Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hasan el-Harbî (v. 437/1045), Ebu Amr Ahmed b. Muhammed b. Sa'dî (v. 410/1019), meşhur mutasavvîf Ebu Abdîrrahman es-Sülemî (v. 412/1021), Ebu'l-Hasan Ali b. İsa b. Süleyman el-Fârisî es-Sükkerî (v. 412/1021), Kâdî İbnu'l-Lebbân Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İsbehânî (v. 446/1054), Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Nasr (v. 420/1029), Ebu Hâtîm Mahmud b. Hasan et-Taberî el-Kazvinî, Ebu Ali Hasan b. Şâzân el-Bezzâz (v. 426/1035), Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Osman es-Sayrâfî (v. 435/1043), Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Fâris b. Sehl b. Ebi'l-Fevâris (v. 412/1021), Ebu'l-Abbas İbn Hamdân Ahmed b. Mahmud el-Vâsîfî (v. 416/1025) ve Adududdevle'nin oğlu Samsâmuğdevle Bâkîllânî'nin önde gelen öğrencileri arasındadır.³² Bâkîllânî'nin itikâтта İmam Eş'arî'nin mezhebinden olması noktasında herhangi bir farklı kanaat belirtilmemektedir. Fikhî mezhebi noktasında farklı değerlendirmeler mevcuttur. Bir kısmı Şâfîî³³, bir kısmı Mâlikî³⁴, bir kısmı da Hanbelî³⁵ olduğunu ileri sürmüştür. Çoğunluğun kanaatine göre Mâlikî olarak değerlendirilmektedir. İmam Bâkîllânî'nin etkilemiş olduğu isimler arasında,

³² Bâkîllânî'nin öğrencileri, kendisinden aldıkları dersler ve faaliyet alanları hakkında geniş bilgi için bkz., Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, III, s. 379; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, VII, s. 46- 47, 57; es-Sübki, *Tabakât*, III, s. 368; İbîsh, "Life and Works of al-Bâkîllânî", s. 230; İzmîrlî İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995, s. 42; Gölcük, "Bâkîllânî", IV, 531; Güneş, *Akil ve Nas Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 29-30.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, XI, 350; Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 28; Tunçbilek, "Ebu Bekir Bâkîllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", IV, s. 11.

³⁴ Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 28; Tunçbilek, "Ebu Bekir Bâkîllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", IV, s. 11.

³⁵ İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sarîhi'l-Ma'kul li-Sahîhi'l-Menkül*, I, Mısır, 1321, s. 161; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, XI, s. 351.

Kâdı Ebu Yâlâ³⁶, Ebu'l-Hasan et-Temimî, Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî³⁷, Şehristanî, Cüveynî ve Cüveynî'den dolayı da Hücetü'l-İslam İmam Gazzâlî sayılabilir.

Bâkılânî'nin, elliden fazla kitap yazması ve siyasî olarak sultanın desteğini alması ve sivil olarak da halkın kendisini imam ve kâdı olarak kabul etmesi, görüşlerinin avam ve havas nezdinde yayılmasını artırmıştır. Eserlerinin ikna edici ve güzel cevaplar içermesi sebebiyle görüşleri benimsenmiştir. Eş'arî mezhebi içerisinde başta İmam Gazzâlî olmak üzere kendisinden sonraki Eş'arî mütekellimleri etkilemiş ve fikirlerinin onlar tarafından da geliştirilmesinin önünü açmıştır.³⁸ Kâdı Bâkılânî dinî, sosyal ve siyasî şartların da kendisini yetiştirmesi vesilesiyle kıvrak bir zekâyâ sahip olmuştur. Mesala, bir ilim meclisinde İbn Muallim, Kâdı Bâkılânî'yi görünce: "Şeytan geldi" demiş. Bunun üzerine Bâkılânî kıvrak zekâsını kullanarak Meryem sûresi'nin 83. âyetinde geçen: "*Onlara eziyet etmesi için kâfirler üzerine şeytanlar gönderdik*" ifadesi ile kendisine mukâbelede bulunmuştur.³⁹ Meşhur tarihçi İbn Asâkir'e göre, Dımaşk Câmii İmamı Ebu'l-Hasan Ali'nin minberde: "*Muhakkak ki Allah bu ümmet için her yüz senenin başında dinini tecdit edecek kimseler gönderecektir*"⁴⁰ hadisiyle hitap ettikten sonra, Hicrî birinci yüzyılın müceddidinin Ömer b. Abdulazîz, ikinci yüzyılın İmam Şâfiî, üçüncü yüzyılın İmam Eş'arî, dördüncü yüzyılın İmam Bâkılânî ve beşinci yüzyılın ise İmam Gazzâlî olduğu kanaatini ifade etmiştir. Kâdı İyad da Bâkılânî'nin müceddidliği hakkında kanaat getirmiştir.⁴¹ İbn Teymiyye de Bâkılânî'nin ilmî ve dinî noktadaki otoritesini ifade etmiştir.⁴²

1.5. BÂKILLÂNÎ'NİN ESERLERİ

³⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 42; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkılânî ve Kâdı Abdülcebbar Örneği*, s. 30.

³⁷ Sübkî, *Tabakât*, V, s. 150.

³⁸ İsmail Hakkı İzmirli, "Ebu Bekir Bâkılânî", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı 5- 6, 1927, s. 171; İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 42; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 40-41.

³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, III, s. 365; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, VII, s. 50, es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, s. 51; el-Fihri, *Fihristu'l-Lubullî*, s. 54; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 20.

⁴⁰ Ebû Dâvud, *Sünen*, nşr. M. M. Abdülhamid, "Melâhim", Kâhire: y.y., 1931, 1 (No. 4391).

⁴¹ Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, VII, s. 48.

⁴² Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî Ebû Bekr, *I'câzü'l-Kur'an*, Nşr. Es-Seyyid Ahmed Sakr Sakr, Mısır: Daru'l-Mearif, 5.Baskı, 1997, s. 51.

Kâdı Bâkılânî'nin eserlerinin çoğunluğunu Kâdı İyaz Tertibu'l-Medarik isimli kitabında zikredilmiştir. Bunların hepsi günümüze ulaşmamıştır. Ulaşanların bir kısmı şöyledir:⁴³

1-*et-Temhîd fi'r-Reddi ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* veya *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* yahut diğer bir adıyla *el-Milel ve'n-Nihal*; İmam Bâkılânî'nin öne çıkan eseridir. Bu eserde, Hıristiyanlık, Yahudilik, düalist dinler ve İslam içi bazı mezhep ve fırkalara eleştiriler getirilmiştir.

2-*İ'câzu'l-Kur'ân*: Kur'ân-ı Kerim'in mucizeliği üzerine yazılmıştır. Kahire'de Suyûtî'nin (v. 911/1505) İtkân'ı ile birlikte Ahmed Sakr tarafından tahkikli olarak basılmıştır.

3-*el-İntisâr li-Nakli'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın tahrifsiz nesilden nesile intikalini konu alır. Brockelmann, el-İntisâr'ın Ebû Abdillâh es-Sayrefî tarafından Nuketü'l-İntisâr adıyla ihtisar edildiğini ve Ebû Bekr es-Sâbûnî er-Rebaî'nin bu eseri neşrettiğini kaydetmiştir.⁴⁴

4-*et-Takrîb ve'l-İrşâd fi Usûli'l-Fıkh*: Fıkıh usûlü hakkındadır.

5- *Menâkıbu Eimmeti'l-Erbaa*: Hz. Ebubekir'e, Hz. Ömer'e, Hz. Osman'a ve Hz. Ali'ye yöneltilen eleştirilere cevaplar ihtiva eder.

6- *el-İnsâf fi mâ Yecibu İ'tikâduhû ve lâ Yecûzu Cehlu bihi*: İnanmanın câiz olduğu ve olmadığı konuları ele alır. Bâkılânî, eserin mukaddimesinde el-Hurra ibaresini kullanması sebebiyle Risaletu'l-Hurra olarak bilinmektedir.⁴⁵

7- *Kitâbu'l-Beyân ani'l-Fark beyne'l-Mucizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Nârencât*: Mucize, kerâmet, hiyel (hileler), kehanet, sihir ve nârencât (büyülü tuzak) meselelerinin arasındaki farkları ele alır. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (v. 429/1037) müellife nispet ettiği ve Bâkılânî'nin de et-Takrîb'de atıfta bulunduğu bu eser, Joseph Mc Carthy tarafından Almanya'da bulunan bir

⁴³ Hidâyet Işık, *Bakillani Düalist Dinler*, s.35.

⁴⁴ Brockelmann Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplementband, III, Leiden: Brill, 1943-1949, s. 349.

⁴⁵ İbn Hazm Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri, *el-Muhallâ*, IV, Kahire, 1939, s.216; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muaatile ve Cehmiyye*, Kahire: Dâru't-Tibâ'el-Muniriyye, 1939, s.228; Ziriklî, *el-Alam*, s. 445, Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 45.

yazma nüshasından hareketle 1958 yılında Beyrut'ta tahkikli bir baskısı yapılarak yayınlanmıştır⁴⁶

8- *Hidâyetü'l-Müsterşidîn ve'l-Makne fî Usûli'd-Dîn* veya *Hidâyetü'l-Mürşidîn/Müsterşidîn* veya *Tebşira li'l-Müsterşidîn*.

9- *Keşfu'l-Esrâr ve Hetku'l-Estâr fî'r-Red ale'l-Bâtiniyye* veya *Kitâbu Keşfi'l-Esrâr fî'r-Red ale'l-Bâtiniyye* veya *Keşfu Esrâri'l-Bâtiniyye*: Batınlere karşı reddiye olarak yazılmıştır.

10- *Suâlâtü Ehli'r-Rey ani'l-Kelâm fî'l-Kur'ân*: Kur'ân'ın rey ile tefsiri hakkında yazılmıştır.

11- *Kitâbu'l-İnsâf fî Esbâbi'l-İ'tilâf*.

12- *Kitâbu'l-İstişhâd*: Bâkılânî'nin bu eseri et-Temhîd'te bahsettiği (Hudayrî-Ebu Reyde nşr. 40/ A. Haydar nşr. 34/ Mc. Carthy nşr. 14) *Kitâbu'l-İstişhâd fî'r-Red alâ Ehli'l-Cehd ve'l-Inâd* adlı eseridir. Eserde cisimlerin değişmesinin hudus kaynaklı olduğu, bunun da Allah'ın varlığına bir sebep olması konusu işlenmiştir.⁴⁷

13- *Kitâbu İkfâri'l-Küffâri'l-Müteevvilîn ve Hukmi'd-Dâr*: Dalalette olduğunu düşündüğü bazı Mu'tezile imamlarına ve onların görüşlerine getirdiği eleştirileri içeren bir eserdir.

14- *et-Ta'dîl ve't-Tecvîr Bâkılânî'nin Kitabu'l-Beyân âni'l-Fark* adlı eserinde atıfta bulunduğu eseri olmakla beraber Kâdî İyâz tarafından da müellife nispet edilmektedir⁴⁸

15- *Şerhu'l-Luma li'l-Eş'arî eseri Eş'arî'nin el-Luma' fî'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'* adlı eserinin şerhidir. Şiraz'da bulunduğu sırada telif etmiştir.⁴⁹

16- *el-İmâmetu'l-Kebîra*.⁵⁰

17- *el-İmâmetu'l-Sağîra*.

18- *Şerhu Edebi'l-Cedel*.

⁴⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri, Kahire: [y.y.], 1948, s.158.

⁴⁷ Kâdî İyâz Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubi, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, Beyrut: Mektebetu'l-Hayat, 1387/1967, s. 257

⁴⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, II, s. 601.

⁴⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, II, s. 601.

⁵⁰ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, IV, Kahire: Matbaatü'l Ebediyye, 1320, s. 225.

- 19- *el-Usûlu 'l-Kebîr fi 'l-Fıkh.*
- 20- *el-Usûlu 's-Sağîr.*
- 21- *Mesâilu 'l-Usûl.*
- 22- *Emâlî İcmâi Ehli 'l-Medîne.*
- 23- *Fadlu 'l-Cihâd.*
- 24- *el-Mesâil ve 'l-Mecâlisâtu 'l-Mensûre.*
- 25- *Kitâbu 'l-Hudûd alâ Ebî Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. el-Kasım.*
- 26- *Kitâb ale 'l-Mu'tezile fî mâ İstebehe aleyhim min Te'vîli 'l-Kur'ân.*
- 27- *Fî Enne 'l-Ma'dûm Leyse bi Şey'.*
- 28- *Nusretu Abbâs ve İmâmetu Benîhi veya İmâmetu Benî Abbâs.*
- 29- *fî 'l-Mucizât.*
- 30- *Cevâbu Ehli Filistin.*
- 31- *el-Bağdâdiyyât.*
- 32- *en-Neysâbüriyyât.*
- 33- *el-Cürcâniyyât.*
- 34- *Mesâil Seele Anhâ İbnu Abdi 'l-Mü'min.*
- 35- *el-İsbahâniyyât.*
- 36- *el-Mukni fî Usûli 'l-Fıkh.*
- 37- *el-Kerâmât.*
- 38- *Nakdu 'l-Fünûn li 'l-Câhiz.⁵¹*
- 39- *Tasarrufu 'l-İbâd ve 'l-Farku beyne 'l-Halk ve 'l-İktisâb.*
- 40- *el-Ahkâm ve 'l-İlel.*
- 41- *Kitâbu 'l-Dimâi elletî Ceret beyne 's-Sahâbe.*
- 42- *Kitâbu 'l-Beyân an Ferâidi 'd-Dîn ve Şerâiu 'l-İslâm ve Vasfi mâ Yelzemu Men Ceret aleyhi 'l-Aklâm min Ma'rifeti 'l-Ahkâm.*
- 43- *Muhtasaru 't-Takrîb ve 'l-İrşâdu 'l-Asğar.*
- 44- *Muhtasaru 't-Takrîb ve 'l-İrşâdu 'l-Evsat.*

⁵¹ Gölçük, "Bâkılânî", IV, s.535; Güneş, *Akl ve Nas Bâkılânî ve Kâdi Abdülcebbar Örneği*, s. 36.

- 45- *Kitâbu 't-Tabsıra*.⁵²
- 46- *Kitâbu Risâleti 'l-Hurre*.
- 47- *Kitâbu Risâleti 'l-Emîr*.
- 48- *Kitâbu İmâmeti Benî Abbas*.
- 49- *Kitâbu 'l-Îcâz*.⁵³
- 50- *Kitâbu Nakdi 'n-Nakd*.⁵⁴
- 51- *Kitâbu 'l-Kesb*.⁵⁵
- 52- *Kitâbu 'l-Îmân*.
- 53- *Kitâbu 'r-Red ale 'r-Râfida ve 'l-Mutezîle*.⁵⁶
- 54- *el-İstibsâr fî 'l-Kurân*.⁵⁷
- 55- *el-Milel ve 'n-Nihal*.
- 56- *Kitâb fî Mezâhibu 'l-Karamita*.
- 57- *Risâletu 'l-Hiyârâ*.
- 58- *et-Tabsîrât*
- 59- *Şerhu 'l-İbâne*.⁵⁸
- 60- *el-Kesb*.
- 61- *Nihâyetu 'l-Îcâz*.
- 62- *el-Îmân*.⁵⁹
- 63- *Kitâbu Maârifî 'l-Ahyâr fî Te 'vili 'l-Ahbâr*.
- 64- *Nakdu Nakdi 'l-Luma 'li 'l-Eş 'arî*.
- 65- *Kitâbu 'l-İbâne an İbtâli Mezhebi Ehli 'l-Küfr ve 'd-Dalâle*.
- 66- *el-Mukaddimât fî Usûli 'd-Diyânât*.

⁵² İbn Kesir, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, XI, s. 350.

⁵³ Ebu Uzbe el-Hasan b. Abdu'l-Muhsin, *Ravdatu 'l-Behiyye fî mâ Beyne 'l-Eşâire ve 'l-Mâturîdiyye*, Haydarâbad, 1322: Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, s. 18, 35, 58.

⁵⁴ İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebşîr fî 'd-dîn ve temyizi 'l-fırkati 'n-nâciye 'ani 'l-fıraķı 'l-hâlikîn*, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1955, s. 174.

⁵⁵ İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 174.

⁵⁶ Bâkîllânî, *I'câzü 'l-Kur'ân*, s. 124.

⁵⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, s.176.

⁵⁸ Şibay, "Bâkîllânî", II, s. 257.

⁵⁹ Gölcük, "Bâkîllânî", IV, s. 535; Güneş, *Akıl ve Nas Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği*, s. 37.

67- *el-Mesâilu'l-Konstantiniyye*.

68- *er-Redd ale'l-Mütenâsihîn*.

69- *Keyfiyyetu'l-İstişhad fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Cahdi ve'l-Înâd*: Bâkılânî'nin Temhîd adlı eserinde bu kitaptan söz etmesi dikkate alındığında bu eserin et-Temhîd'den daha önce kaleme alındığını göstermektedir. Bâkılânî'nin Şiraz'da bulunduğu sırada babası tarafından eğitimi için kendisine emanet edilen Adudüddeve'nin oğlu Samsâmüddeve için yazmış olduğu bu eserin birkaç kez tahkikli baskısı yapıldığı gibi, Kâdî Abdulcelîl b. Ebû Bekr er-Rebaî tarafından et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd adıyla bir şerhi de yapılmıştır.⁶⁰

70- *Kitabu'l-Beyân an Ferâidi'd-Dîn ve Şerâi'i'l-İslâm ve Vaşfu mâ Yelzemu mimmen Ceret 'aleyhi'l-Aklâmu min Ma'rifeti'l-Ahkâm*.⁶¹

71- *Dekâiku'l-Kelâm ve'r-Reddu alâ men Hâlefe'l-Hakka mine'l-Evâil*; İbn Kesîr, eseri müellife *Dekâiku'l-Hakâik* ismiyle⁶², Kâdî İyâz ise *Dekâiku'l-Kelâm*⁶³ ismiyle nispet etmektedir.

72- *Kitabu'l-Hudûd fi'r-Reddi alâ Ebî Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. Kâsım, Kitâbu'l-Mukaddemât fi Usûli'd-Diyânât*; Bâkılânî'nin kendisine atıfta bulunduğu eseridir.⁶⁴

⁶⁰ Usame Ali Abdulkadir, *Bâkılânî ve İslam Hukukunun Nassa Dayanmayan Kaynakları İle İlgili Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 13.; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur: Zweite den Supplementbanden Angepasste Auflage*, I, Leiden: E. J. Brill, 1943, s. 349.

⁶¹ Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, II, s. 601.

⁶² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 350.

⁶³ Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, II, s. 601.

⁶⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Tahkik: Abdulhamîd b. Ali Sekkâf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 211, 233, 255, 376, 431.

İKİNCİ BÖLÜM

et-TEMHÎD ADLI ESERDE MU'TEZİLE MEZHEBİNE BAKIŞ

Bâkılânî, et-Temhîd adlı kelim kitabında kelâmî konulara dair açıklamalar yapmıştır. Bu konuları ele alırken farklı İslam mezheplerinin görüşlerine yer vermiş ve özellikle de Mu'tezile ekolünün görüşlerini bu kitapta çokça işlemiştir. O konulara dair Mu'tezilenin görüşlerini ve Bâkılânî'nin onlara verdiği cevapları ele alacağız.

2.1. ALLAH'IN SIFATLARI

Sıfatlar, insanlar tarafından, tanınabilmesi için Allah'ın varlığına nispet edilen mana, vasıf, hal ve mefhumlardır. Hz. İbrahim, babası Azer'e: *"Ey babacığım, işitmeyen, görmeyen ve sana bir fayda vermeyen şeylere neden ibadet ediyorsun"*⁶⁵ diyerek kendisine ibadet edilecek mabutta işiten, gören ve zararı defeden sıfatların bulunması gerektiğini hatırlatmıştır. Bu gibi sıfatlara sahip olmayan varlıkların ilâh olmaktan âciz ve uzak olduğu ifade edilmiştir. Kelâm ilmindeki konuların temelini sıfatlar mevzusu oluşturmaktadır. Örneğin, Kur'ân'ın mahlûk olması, Allah'ın kelâm sıfatıyla; kaza ve kader konusu, Allah'ın ilim sıfatıyla; efâl-i ibâd, Allah'ın kudret sıfatıyla; insanda tercih etme kabiliyeti olan ihtiyar ise, Allah'ın irade sıfatı ile ilgili konular olduğu açıktır.⁶⁶ Mesela Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: *"Allah'ın yaratıklarını düşünün, sakın Allah'ın zâtını düşünmeyin, helak olursunuz."*⁶⁷ Bu hadiste ifade edildiği gibi Hz. Peygamber, Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyi yasaklamış, aksine onu anlamak için kendisinin yarattıkları ve fiilleri üzerinde düşünmeyi tavsiye etmiştir. Zira insan akleden ve düşünen bir varlıktır. O, hayat boyunca düşüncenin konusu olarak Allah'ın zât, sıfat, fiil meseleleri ile diğer meseleleri gündemine almış ve birtakım görüşleri ortaya koymuştur. Kur'ân ve hadislerde Allah'ın sıfatları tavsif edildiği, fakat onların zât ile ilişkisi

⁶⁵ Meryem sûresi, 19/42.

⁶⁶ Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî*, Ankara: Kültür Yay., 2001, s. 183.

⁶⁷ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayânî- Saffet es-Sekkâ, C.3, "Fi'l-Ahlâk ve'l-Efâli'l-Mahmûde", Hadis No: 5705, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401, s. 106.

belirtilmediğinden insan düşünen bir varlık olması sebebiyle bu konuyu gündemine almıştır. Mesala, Ehl-i Sünnet, sıfatları zâtının ne aynısı ne gayrısı olarak kabul etmiş; Mu'tezile sıfatları nefyetmiş; Müşebbihe sıfatları yaratılmışlara benzer bir tasvirle izâh etmiş, Mücessime de cisimleştirerek ele almıştır.

Emevî devletinin son dönemlerinde yaşayan Cehm b. Safvan (v. 128/745) ilâhî sıfatların nefyi hakkındaki görüşlerini Ca'd b. Dirhem (v. 124/742)'den aldığı düşünülmektedir. Aynı dönemde yaşamaları sebebiyle Vâsıl b. Ata (v. 131/748) da Ca'd b. Dirhem'den etkilenmiştir. Mu'tezile'nin kurucularından olan Vâsıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd, ilâhî sıfatları, iki kadîm varlığı akla getirdiğinden dolayı nefy etmişler. Bu iki zâtın eserlerini inceledikten sonra Şehristânî (v. 548/1153), onların sıfatları nefyetmediklerini, aksine Allah'ın zâtı ile bu sıfatlara mâlik olduğunu ifade etmiştir. Allâf'ın ilâhî sıfatları zâtla tümleşik kabul ettiği düşünülmektedir. Çünkü el-Allâf Allah'ı kendi ilmiyle âlim, kendi kudretiyle kâdir ve kendi hayatıyla hayy olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla Şehristânî, sıfatların nefyedilme fikrinin Ca'd b. Dirhem'den ziyade Ebu'l-Huzeyl el-Allâf döneminde daha sistematik bir hale geldiğini aktarmıştır.⁶⁹ Cehm b. Safvan, Mu'tezile mezhebi'nin Basra ekolündeki temsilcilerine Allah'ın sıfatlarının nefyine ilişkin bazı kitapçıklar göndermiştir.⁷⁰ Nitekim Mu'tezile mezhebi, Allah'ın sıfatlarını nefyetme konusunda Cehm b. Safvan'dan etkilendikleri için Cehmiyye ismiyle de anılmışlardır.

Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'nin benimsediği görüşlerin, başta Hıristiyan uluhiyet inancındaki zât-sıfat ilişkisindeki kadîmlerin çokluğu meselesi olmak üzere diğer inanç sistemlerinden de etkilendiği ve dolayısıyla da onlara bir antitez olarak ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Hıristiyan inanç sisteminde uluhiyet hakkında, baba, oğul ve kutsal ruh denilen üçlü bir ilah anlayışı vardır. Bunlardan baba figüründeki Allah, hayat ve kelâm sıfatına sahip olması sebebiyle ezeli varlığı, oğul, kelâmı yani kelimeyi, ruh figürü ise hayat sıfatını göstermektedir. Bu üç figürden birinin ezeli kabul edilmesi, geriye kalan iki figürün de ezeli olmasını gerektireceğinden babanın zorunlu ezeli oluşu diğer ikisinin de ezeliyetini

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, C. I, s. 48.

⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, C. I, s. 46.

⁷⁰ Ali Sâmî Neşşar, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, C. I, Kahire: Dâru'l-Meârif 1977, s. 391.

gerektirdiğine inanılmaktadır.⁷¹ Hıristiyan inanç sistemindeki kadim varlıkların üç tane olması, Mu'tezileyi zât-sıfat ilişkisini noktasında bir savunma psikolojisine sokmuş tevhid fikrine zarar gelmemesi adına ayrı birer mana olarak kabul edilmesini reddetmelerine yol açmıştır.

Arapçaya çevrilen Yunan felsefesine ait metinler ve farklı din ve kültürlerden insanların İslam'ı kabul etmesi zât-sıfat ilişkisi tartışmasının başlamasında etkili olmuştur. Dolayısıyla hem Basra hem de Bağdat Mu'tezilileri sıfatların zâttan ayrı olarak kıdemini nefyetmiştir. Zira her iki ekole göre de bu inanç, tevhid akidesini zedeleyen bir durumdur. Mu'tezile, "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur"⁷² âyetinden yola çıkarak Allah'ı, yaratılmış âlemin vasıflarından tenzîh etme kaygısı gütmüştür. Allah'ın, zâtından ayrı olarak âlim ve kâdir olamayacağı üzerinde durmuştur. O'nu uzunluk, genişlik ve ağırlık gibi mahlûkâta ait vasıflardan tenzîh etmiştir. Nasslarda geçen yed, vech ve istiva gibi haberî sıfatları ise tevîl ederek başka manalara hamletmiştir.⁷³

Zât-sıfat ilişkisi bağlamında Şehristânî, Allâf'ın düşüncesini, "Allah'ın zâtı tektir. Kendisinde hiçbir şekilde çokluğa yer yoktur" diyen filozoflardan aldığını belirtmiştir.⁷⁴ İmam Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, bu fikrini, "Allah'ın ilmi, kudreti ve hayatı külldür" diyen Aristoteles'den alındığını ifade etmiştir.⁷⁵ Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ile Mu'tezile'nin diğer bilginleri arasındaki fikir ayrılığını yorumlayan Şehristânî, Allah ilmiyle değil zâtıyla âlimdir diyen kimse ile, zâtı olan ilimle âlimdir diyen kimse arasında bir fark bulunduğunu şeklinde konuyu değerlendirmiştir. Bunlardan ilk olanı ilmiyle değil zâtıyla âlimdir derken zâtından başka bir zât gibi farklı bir kıdemî sıfatı reddetmiştir. İkincisi ise, zâtı olan ilimle

⁷¹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, İstanbul: Rağbet Yay., 2002, s. 240.

⁷² Şûrâ sûresi, 42/11.

⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2009, s.149; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 44; Zühdî Cârullâh, *el-Mu'tezile*, Beyrut: el-Müessesetu'l-Arâbiyyetü li'd-Dirasâti ve'n-neşr, 1990, s. 60; Albert Nasrî Nadir, *Ehemmu'l-firaki'l-İslâmiyyeti's-siyasiyye ve'l-kelebiyye*, Beyrut, t.y., s. 72.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, C. I, s. 49.

⁷⁵ Ebû Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Tah. Dr. Nuaf Cerrah, Beyrut: Dâru Sadr., 1429/2008, s.186.

âlimdir derken, zâtın, sıfatın aynı olduğunu iddia etmiştir. Yani sıfatın aynî bir birliktelikle zât olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Ebû Ali Muhammed b. Abdulvehhab el-Cubbâî, Huzistan ahalisini etkileyen ve kendisine ait farklı düşünceleri olan birisidir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî kendisine bir gün "İtaatin hakikati nedir" diye sormuştu. O da "iradenin muvâfakâtıdır" diye cevap vermiştir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî kendisine, "Bu görüş, Allah'ın kuluna muradını verdiği zaman kuluna itaatkâr olmasını icap eder." dedi. Cübbâî de "Evet muti olur." dedi. Bu lafzı kullanarak Ehl-i Sünnete muhalefet ettiği öne sürülmüştür. Çünkü Müslümanlar, bundan önce icmâ' ettiler ki, her kim, Allah kuluna muti olur derse küfür ile vasıflanmış olur. Eğer Allah kendi kuluna mutidir demek câiz olsaydı, Allah kuluna haşyet eden ve boyun eğendir demek de câiz olurdu. Cübbâî'nin diğer bir fikri; Allah'ın isimlerinin kıyas alınması câizdir demiştir. Şeriatın kendisine izin vermediği, aynı zamanda gelenek ve rivâyetlerimizin de kendisini kabul etmediği isimleri fiillerden iştikak etmek câizdir görüşünü kabul etmiştir. Hatta kendisine şöyle denilmiştir: "Allah'a mühbil yani kadınları gebe bırakan denilmesi câiz midir" diye sorulduğunda "Evet câizdir" demiştir. Bunların dışında birçok farklı düşünceleri vardır.⁷⁷

Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm (v. 231/845), zâta ait sıfatların nefye dair selbî mana yönüyle olduğunu dolayısıyla Allah'tan bilgisizliği, acziyeti ve ölümü nefyetmek için tenzîhî olarak âlim, kâdir ve hayy denildiğini ifade etmiştir.⁷⁸ Câhîz, Ebu Ali el-Cubbâî ve Ebu Haşim el-Cubbâî 'nin görüşleri Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın zât-sıfat teorisine benzerlik göstermiştir. Yani onlar, sıfatla zâtı bir görmüştür. Ebu Hâşim el-Cubbâî ise Basra ekolü ve Bağdat ekolleri arasında bir orta görüş benimseyerek ahval teorisini geliştirmiştir. Cevher ve arazlar arasında ara formlar olduğunu ve bunların da kıdem veya hudus gibi sıfatlarla vasıflanamayacağını, bunların kendine mahsus haller olduğunu öne sürmüştür. Sıfatların, Allah'ın zâtına veya vâhid oluşuna bir zararı olamayacağını, bu sebeple de

⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 45.

⁷⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2.Baskı, 2016, s. 288.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, s. 155,156.

onları inkâr etmeye lüzum olmadığını ifade etmiştir.⁷⁹ Zira ahval teorisine göre, zât üzerine veyâhut zâtın aynılığı gibi bir durumun olması mümkün değildir. Onun böyle bir orta yol izlemesinin muhtelif fikirler arasında bir çözüm bulma amaçlı olduğunu düşünüyoruz.

2.1.1. Hayat

Bâkılânî'ye göre Mu'tezile, Allah'ın hayy oluşunu reddediyor yani Allah'ın zâtında hayatın olmadığını iddia ediyor.⁸⁰ Bâkılânî ise Allah'ın hayy olması hakkında diyor ki: "Allah fâildir, âlimdir, kâdirdir." Fâil, âlim, kâdir olmak için hayat sahibi olmak gerekir. Bu ise şöyle açıklanır ki, eğer muhkem yani sağlam fiillerin ortaya çıkması, kâdir, âlim ve hayatlı olmayan birinden ortaya çıkması câiz olsaydı, insanların yazdıkları yazıların veya diğer tasarruflarının insanlardan mı yoksa ölü, âciz ve donuk varlıklardan mı ortaya çıktığı bilinemezdi. Yine münâzara etmek ve kendi gittiğimiz yolu doğrulamak ve görüşümüzü iptal etmek için bize soru soran kişinin ölü olup olmadığını bilemezdik. İşte bu mesele, bu görüşte olan insanların akıllarının bina edildiği bir fikir olup o da cahilliktir ve ispatına mecbur olduğumuz meselemizi inkârdır. Halbuki bu sebeple âlemin yaratıcısının kâdir ve hayy olması gerekir.⁸¹

Kâdî Abdulcabbar'a göre, (v. 415/1025) Allah âlim ve kâdirdir. Âlim ve kâdir olması ancak onun hayy yani diri olmasıyla mümkündür.⁸² Bu konuda itikâdî olarak Eş'arî inanç sistemine mensup olan Bâkılânî ile aynı fikri taşıyor. Sünnî ve Mu'tezilî mütekellimler arasındaki mana sıfatlarına dair tartışmalar doğal olarak hayat sıfatı için de ortaya çıkmıştır. Buna göre Allah'ın hayy olması noktasında nitelemeler farklı olsa da her iki mezhebin mütekellimleri arasında birlik söz konusudur. Hayy isminin Allah'ın zâtına nispet edilmesi durumu, Ehl-i Sünnet âlimlerine göre aklî bir zorunluluk iken Mu'tezile mezhebine göre nasslarda yeri olmayan sakıncalı bir akıl yürütmedir. Her ne kadar Bâkılânî, Mu'tezilî imamların Allah'ın hayy oluşunu inkâr ettiklerini söylese de bu, zâhirde anlaşılan mutlak bir inkâr ve nefy değildir. Mesele aslında bu sıfatların varlığı değil, ezeli olan Allah'ın zâtının haricinde bir sıfatın olup

⁷⁹ İlyas Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbar*, s. 242.

⁸⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 284.

⁸¹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 45.

⁸² Kâdî Abdulcabbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, Çev. Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 260.

olmadığı meselesidir. Nitekim Kâdı Abdulcebbâr ve el-Allâf, zâttan ayrı sıfatların ezeliyetini inkâr etmişlerdir. Yani sıfatları Mutlak olarak zât-ı ilâhîye'den nefyetmemişlerdir.

Kâdı Abdulcebbâr, bu meselenin ihtimalleri için şunu demiştir, bilmeyi ve güç yetirmeyi kabul eden, bunları kabul etmeyenden ayrıldığı gibi; diriliği kabul eden de onu kabul etmeyenden ayrılmaktadır. Eğer bu ayrılıkta bütüne ait bir sıfatla muallel olmayı şart koşarsanız, başka bir meselede de benzerinin söz konusu olması gerekir. Şâyet buna katılırsanız, bu sığata muhtaç olanın, ona muhtaç olmayandan ayrıldığını, bu ayrılığın da bütüne ait başka bir sıfatla kâim olduğunu kabul etmeniz gerekir. Bunlar hakkında söylenenler, diğçerleri hakkında söylenenler gibidir. Bu durum sonsuza kadar teselsül eder. Bu ise muhaldir. Kâdı Abdulcebbâr bu konuya cevap verirken mücerret ayrılığın şartı olarak, onun herhangi bir şeyle muallel olması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu illetin, bütüne ait bir sıfat olması gerektiğini bu da ancak bağımsız bir nazar ile mümkün olduğunu dile getirmiştir. Bilmeyi ve güç yetirmeyi kabul eden ile bunları kabul etmeyen arasındaki farkı (mufârakat), ortaya koyma konusunda onların, bütüne ait bir sıfatla muallel (illetlenmiş) olduğunu ifade etmiştir. Halbuki hayatı kabul eden ile etmeyen arasındaki fark böyle değildir. Zira hayat, var olabilmek için te'lif ve rutubet gibi şeylere muhtaçtır.⁸³

Vasıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd, aynı anda iki kadîm varlığın imkânsız olması gerekçesiyle ilâhî sıfatların varlığını nefy etmişlerdir. Şehristânî, bu iki zâtın eserlerini inceledikten sonra ilahî sıfatları nefyettiklerini değil, Allah'ın zâtı ile bu sıfatlara mâlik olduğu fikrini benimsediklerini bildirmiştir. Allâf'ın sıfatları kabul ettiğini görüyoruz. Çünkü Allâf, Allah'ı kendi ilmiyle âlim, kendi kudretiyle kâdir ve kendi hayatıyla hayy olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴ Şehristânî, Allâf'ın gittiği yolun: "Allah'ın zâtı tektir, kendisinde hiçbir şekilde çokluğa yer yoktur" diyen filozoflardan aldığını belirtmiştir.⁸⁵ İmam Eş'arî ise Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın benimsediği bu fikrin: "Allah'ın ilmi, kudreti ve hayatı külldür" diyen Aristoteles'den aldığını ifade etmiştir.⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın âlim, kâdir ve hayy gibi sıfatlarınının zâtının

⁸³ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 260,262.

⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 49-52.

⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 49.

⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s.186.

aynı olduğunu ve onun bunlara sahip olması için zâtından başka bir şeye muhtaç olmadığını belirtmiştir. Burada Kâdî Abdülcebâr, hayy sıfatını âlim ve kâdir sıfatlarından ayrı değerlendirmiştir. O, Nazzâm ve Allâf'ın hayat hakkında iddia ettiği gibi Allah'tan ölümü reddetmek şeklinde değil, zâtıyla kâim bir sıfat olarak tanımlamıştır.⁸⁷

Ebû Hanife'nin Allah'ın sıfatlarını açıklarken dile getirdiği düşünceleri sonraki dönem Ehl-i Sünnet âlimlerine kaynaklık teşkil etmiştir. Özellikle sıfatlar hakkında yapmış olduğu tasnif ve ilahi sıfatların zatın ne aynısı ne de gayrısı olduğu düşüncesinin temeli onun görüşlerine dayanmaktadır.⁸⁸

2.1.2. İlim

Bâkılânî, Mu'tezile hakkında onların Allah'ın âlim oluşunu reddettiklerini ifade etmiştir.⁸⁹ Kendisi ise bu mesele ile ilgili olarak Mu'tezile'den farklı düşünerek Allah'ın âlim olduğunu bildirmiştir. Bu meseledeki görüşlerini delillendirirken muhkem fiillerin varlığının Allah'ın âlim oluşuna delalet ettiğini, ticaret, yazmak ve dokumak gibi fiillerin alelâde belirsiz bir tertip ve nizam ile olamayacağını ancak bir âlimden bu muhkem fiillerin⁹⁰ ortaya çıkabileceğini dile getirmiştir. İnsanların fiilleri böyle iken Allah'ın fiilleri ise daha dakiktir ve daha sağlamdır yani muhkemdir demiştir.⁹¹ Nitekim durum bu şekildeyken bir muhkem fiilde, fiilin hayy ve âlim olan bir zâta delalet etmesi çok daha önceliklidir. Buradan yola çıkarak bütün evrende çeşitli fiilleriyle kendini gösteren ve tanıtmak isteyen, hâdis ve mahlûk olan âlemde ilmin menbaı, hayy olan Allah'tır diyebiliriz. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ise âlim sıfatı ile alakalı olarak zâttan ayrı ezeli bir sıfat düşünmeyerek: "Allah ilmiyle âlimdir yani onun ilmi zâtıdır" diyerek bu konudaki görüşlerini ifade etmiştir. Fakat el-Allâf'ın sıfat konusundaki görüşlerinin Bağdat ve Basra ekolünün tüm mütekellimlerinin kabul ettiklerinin düşünülmemesi gerekir. Çünkü Mu'tezile ekolünün büyük kısmı

⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 60; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 99.

⁸⁸ Celal Büyük, "Ebu Hanife'nin İlâhi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 56, (2018), s. 943.

⁸⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 284.

⁹⁰ Muhkem fiiller, Fâilden başka kâdirlerin yapamayacağı tarzda vâki olan fiillerdir. Bazı fiillerin ardından vâki olması sûretiyle zuhur eder. Yani iradî fiiller diyebiliriz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 252.

⁹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 284.

Allah'ın ilmi zâtıdır veya kudreti zâtıdır gibi sıfat ve zâtın tümleşik olduğu sıfat anlayışını değil, Allah zâtıyla âlimdir ve zâtıyla kâdirdir şeklinde ince bir fark içeren görüşü benimsemiştir. Bu ekolün Allâf'ın dediğini kabul etmemelerinin sebebi, tenzîhî bir akide çerçevesinde teaddüd-i kudemâ'ya yol açmamak içindir.⁹² Burada da görüldüğü gibi zât-sıfat tümleşikliğinin de delaletiyle el-Allâf öncülüğündeki Basra ekolünün sıfatları tamamen reddettiği söylenemez. Nazzâm⁹³ bu zâtî sıfatların selbî sıfat manasına delalet ettiğini ifade ederek Allah'ı bilmemekten tenzîh etmek için âlim dediklerini, âcizlikten tenzîh etmek için kâdir dediklerini ve ölümle son bulmaktan tenzîh etmek için hayy dediklerini ifade etmiştir.⁹⁴ Nitekim Nazzâm'ın bu sıfatların varlığını ispat etmedeki gâyesi, O'nun zâtını ispat etmek içindir. Yani Allah âlimdir demek onun zâtıyla âlim olduğunu ifade etmektedir. Nazzâm'a göre teaddüd eden Allah'ın zâtı değildir.⁹⁵ Ebu Ali el-Cübbâî, el-Allâf'ın zât-sıfat tümleşikliğine benzer bir ifade kullanarak Allah, zâtıyla bilir demiştir.⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar Allah'ın âlim, kâdir ve hayy sıfatlarının zâtının aynı olduğunu ve âlim, kâdir ve hayy olması için Allah'ın kendi zâtından başka bir şeye muhtaç olmadığını ifade etmiştir.⁹⁷

Kâdî Abdulcebbar, zât-sıfat konusuyla ilgili olarak şunları ifade etmiştir; Muhkem fiilin, Allah Teâlâ'nın âlim oluşuna delalet ettiğini gösteren şeylere gelince, şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Biz bu duyular aleminde iki tür varlık görüyoruz.

⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 40-45; Ahmed Mahmûd Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm Dirasetü felsefiyyetü li arai'l-firaki'l-İslamiyyeti fî usûli'ddîn*, C. I, Beyrut, 1985, s.22.

⁹³ Temhîd'de verilen bilgilere göre, Nazzâm'ın tam ismi Ebu İshak b. İbrahim b. Seyyar'dır. Kendisi Nazzâm olarak isimlendirilmiştir. Çünkü nesir nazmında kelâmının güzelliği ve Basra çarşısında boncukları tanzim edip onları satması sebebiyle kendisine Nazzâm denilmiştir. Cüz-i lâ yetecezzâ yani parçalanmayan cüz anlayışını kabul etmeyen Nazzâm sonsuza kadar cüzlerin bölüneceğinden bahsedmiştir. Allah üzerine kulun maslahatına olan şeyi yapması vâciptir fikri ona aittir. Mesala, tek karında tek seferde doğan üç kişi hakkında bunu tasavvur edebiliriz. Allah onlardan birini çocukluk halinde öldürür. Onlardan ikisi büyür. Onlardan biri kâfir olur. Diğeri de iman eder. Allah çocukluk halindeyken öldürdüğünü büyük yaşa baliğ olmadığı için cennete sokar. Büyüyüp iman eden cennete girer. Büyüyüp küfre giren de cehenneme girer. Küçükken ölen çocuk der; buluşdan sonra iman eden kimsenin derecesine Allah beni neden ulaştırmadı? Ona denir ki, çünkü o iman etti sen ise etmedin. Çocukken ölen çocuk der, beni buluş çağına erdirdin mi ki onun sana iman ettiği gibi sana iman edeyim. Allah Teâlâ kendisine der, eğer yaşasan buluş çağına ersen inkârcılardan olacağın için seni buluş çağına ulaştırmadım ve seni buluşdan önce öldürdüm. Cehennemde olan bu konuşmayı duyduğu zaman; ne için beni buluşdan önce öldürmedin ta ki ben de cehennemden kurtulurdum, bu benim için daha maslahatlı olurdu demiştir. Bknz. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 289, 290.

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 167.

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, s. 155,156.

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, s. 167.

⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 65-66.

Birincisi, “katib” örneğinde olduğu gibi kendisinden hikmetli fiil sâdır olan; ikincisi ise “ümmî” örneğinde olduğu gibi kendisinden böyle bir fiilin zuhuru mümkün olmayan kişidir. Kendisinden böyle bir fiilin zuhuru mümkün olan, böyle bir fiili herhangi bir nedenle yapamayandan farklıdır. Bu durum, bütüne ait bir sıfattır. O da onun âlim oluşudur. Zira bu hususta şüphe ve karışıklığa neden olan husus, fâilin kesin bilme yerine zannedici ve inancı olmasıdır. Ancak bunun, fiilin yerli yerinde vuku bulmasında herhangi bir etkisi yoktur. Nitekim görmez misin? İnsan yazı yazmayı öğrenmeye ilk başladığında yazı ile ilgili bir zan ve kanaate sahip olabilir. Ancak yazma fiili kendisinden o muayyen sûret üzere vâki olmaz. Böylece duyular aleminde muhkem fiilin mümkün oluşunun, sahibinin âlim olduğuna delalet ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu, duyular aleminde bu şekilde gerçekleştiğine göre, duyuların ötesinde de aynı şekilde gerçekleşir. Çünkü bir delilin delaleti, gâib veya şâhide göre değişmez. Ancak bu mufâratı sorgulamamız ve onun ilk önce niçin muallel kılındığını ve ta‘lilinin niçin bütüne râci olan bir sıfatla vâcip olduğunu araştırmamız gerekir.⁹⁸

Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, sıfatları Allah’ın zâtında mündemiç kabul ettiğinden ilmi de zâtı gibi sonsuz kabul etmiştir. Fakat Hadid sûresi 61. âyetinin mealı olan: “*O, her şeyi bilir*” ifadesindeki “küllü şeyin” kısmının bir sınırlandırma iktiza ettiğini ve ilmin de “küllü şeyin” ifadesinde mündemiç olması sebebiyle bir haddi olması gerektiğini söylemiştir.⁹⁹ Ebu’l-Hüseyin el-Hayyat, el-İntisar isimli eserinde Râfîzî imamların: “Allah’ın ilminin hudus ifade ettiğini yani sonradan olduğunu fakat bununla beraber bir haddi yani sınırı olmadığını” ifade ettiklerini aktararak onları tenkit etmiştir. el-Hayyat, Ebu’l-Huzeyl’i desteklerken bazı âyetleri de delil olarak kullanmıştır. Bunlardan bazılarını sayacak olursak; “*Allah her şeye hakkıyla kâdirdir*”¹⁰⁰, “*Allah her şeyi kuşatandır*”¹⁰¹, “*Onların nezdinde olup bitenleri*

⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 254.

⁹⁹ Ahmed Mahmûd Subhî, *fî İlmi’l-Kelâm*, C. I, s. 192; Said Murad, *Medresetu’l-Basra eli’tizâliyye*, Kahire, 1922: yy., s. 286.

¹⁰⁰ Enfal 8/41.

¹⁰¹ Fussilet 41/54.

çepeçevre kuşatmış ve her şeyi teker teker saymıştır.”¹⁰² Bu âyetlerden de anlaşıldığı üzere ilim, Allah’a izafe edildiğinde bir sınırı olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰³

2.1.3. Sem’ ve Basar

Bâkılânî, Mu‘tezililerin Allah’ın semi’ yani işitmesinin olmaması fikrini kabul ettiklerini, Allah’ın bildiği bir mana olarak kişileri gördüğünü ve sesleri duyduğunu ve bu konuda Allah’ın işitmeyen sağırlar ve görmeyen körler üzerinde herhangi bir üstünlüğünün olmadığını kabul ettiklerini ifade etmiştir.¹⁰⁴ Kendisi ise bu konu hakkında görüşlerini beyan ederken, Allah’ın semi’ oluşunu hayy sıfatı üzerinden ilişkilendirmiştir. O, hayy olanın mütakellim (konuşan), semi’ (işiten) ve basîr (gören) olması gerektiğini ifade etmiştir. Ne zamanki Allah, mütakellim, semi’ ve basîr sıfatlarından yoksun kalsa kendisinin bu sıfatların zıtları ile vasfedilmesi kaçınılmaz olur. Yani zıtlarını düşünecek olursak Allah, mütakellim değilse dilsiz ve sukut içinde olması gerekir, görmüyorsa kör olması gerekir, işitmiyorsa sağır olması gerekir. Allah’ın dilsiz, kör ve sağır olması, kendisinin hâdis varlıkları yarattığı bu sıfatlar ile vasıflanması manasına gelir ki, bu da ittifak edilen tam bir âfet olur. Zorunlu ve kadîm varlık olan Allah’ı bunlardan herhangi birisiyle vasfetmek kesinlikle câiz değildir. Sonuç olarak Bâkılânî zorunlu varlık için semi’, basîr ve mütakellim sıfatların zorunluluğunu ifade etmiştir.

Basra Mu‘tezile ekolü, Allah’a ait sıfatların kendi zâtına birer ilave sıfat olmasını ifade etmiştir. Bu sebeple Allah’ın semi’ ve basîr oluşunu, O’nun hayy sıfatıyla ilişkilendirerek kabul etmiştir. Bâkılânî de benzer metotla önce hayy sıfatı üzerinden konuya girerek semi’ oluşuna dikkat çekmiştir. Ebu Hanife (v. 150/767) ve İmam Mâtürîdî (v. 333/944) de zâti sıfatlar içerisinde semi’ sıfatına yer vermiştir. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf ve Ebu Ali el-Cübbâî’de sağır ve kör oluşla Allah’ın vasfedilemeyeceği için O’na, zâtıyla semi’dir demiştir. Cafer b. Harp, Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf¹⁰⁵, in, “Allah’ın işitmesi ve görmesi anlamında Allah ezelde semi’ ve basîr

¹⁰² Cin 72/28.

¹⁰³ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu‘tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 94-99.

¹⁰⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 284-287.

¹⁰⁵ Muhammed b. el-Huzeyl el-Allâf, Abdulkays mevâlilerindedir. Fikirleri sebebiyle kendisi tekfir edilmiştir. Mu‘tezilî olanlardan bazıları da onu tekfir etmiştir. Ebu Musa el-Murdar ve Cübbâî, Ebu Huzeylin tekfir edilmesi hususunda bir kitap yazmıştır. O ikisi yazdıkları eserlerde Allâf’ın görüşlerinin kişiyi Dehriyunun görüşlerine götürdüğünü zikretmişlerdir. Bknz. Bâkılânî, *Temhîd*, s. 287.

değildir. Çünkü bu mesmûâtın yani duyulacak şeylerin ezelde varlığını gerektirir.” görüşünün kendisine ait olmadığını ifade etmiştir. Abbad b. Süleyman, Allah’ın ezelde semi’ ve basîr olmadığını çünkü bunun mesmûâtın ve mebsûrâtın ezeliyetini gerektirdiğini hatırlatmıştır. Allah semi’dir ifadesinin Allah için bir isim olduğunu göstererek kendisine seslenildiği zaman işittiğinin ispatı olacağına değinmiştir. Abbad, Allah’ın es-Semi’ oluşunu ezelde mesmûâtın varlığını gerektirmediğinden kabul etmiş, fakat onun semi’ oluşunu mesmûâtın varlığını gerektirdiğinden teaddüd-i kudemâya yol açmamak için kabul etmemiştir.

Nazzâm ve Mu‘tezilenin çoğu, Hariciler, Mürcie, Zeydiyye’nin birçoğu ve Abdullah b. Küllab: “Allah ezelde semi’ ve basîrdir” demişlerdir. Allah’ın ezelde semi’ olduğunu söyleyenler ezelde sâmi’ olup olmayacağı noktasında görüş ayrılığına gitmişlerdir. Ebu Cafer el-İskafî (v. 240/854) ve Bağdat Mu‘tezilesi, Allah ezelde: “sâmi olarak semi’ ve mübsir olarak basîr’dir.” demişlerdir. Bunun anlamı ise, sesleri ve kelâmı bilmesi, bu da ondan hiçbir şeyin gizli kalamayacağı manasına gelir. Çünkü İskafî ve Bağdat Mu‘tezilesine göre semi’ ve basîr demek, işitilenlerin ve görülenlerin Allah’a gizli kalmaması demektir. Ebu Ali el-Cübbâî’ye göre ise, Allah’ın ezelde semi’ ve basîr olması O’nun ezelde sâmi’ ve mübsir olduğu manasına gelmemektedir. Çünkü sâmi’ ve mübsir, işitilen ve görülenlerle ilgilidir. O’na göre, ezelde işitilenlerin ve görülenlerin mevcut olarak kabul edilmesi câiz olmadığına göre, Allah’ın sâmi’ ve mübsir olması câiz değildir diye düşünmüştür. Zira semi’ ve basîr işitilen ve görülenle ilgili değildir. Çünkü uyuyan biri için yanında işiteceği ve göreceği bir şey bulunmasa da kendisine semi’ ve basîr denilir. Ama sâmi’ ve mübsir denilmez.¹⁰⁶

Kâdı Abdulcebbâr’a göre, semi’ ve basîr ile sâmi’ ve mübsir arasında fark vardır. Semi’ ve basîr, işitilebilen şeyleri işitmenin ve görülebilen şeyleri görmenin mümkün olması anlamına gelir. Sâmi’ ve mübsir ise bulunduğu durumda işitilen şeyleri işitmesi ve görülebilen şeyleri görmesi manasına gelmektedir. Yani semi’ ve basîr, bir zamana bağlı olmaksızın her an işitici ve görücü bir vasıf varken, sâmi’ ve mübsir isimlerinde bir zaman ve duruma bağlı olarak bir işiticilik ve görücülük söz konusudur. Bu sebeble Kâdı Abdulcebbâr, Allah’ın ezelde semi’ ve basîr oluşunu

¹⁰⁶ Ebü’l-Hasan el-Eş’ari (v. 324/935), *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 264-269.

kabul etmiştir, fakat işitilen ve görülen şeyler ezeli olmadığı için Allah hakkında ezelde sâmi' ve mübsir oluşunu benimsememiştir. Ebu Ali el-Cübbâi de aynı görüşü benimsemiş ve bu görüşünü illetlendirirken sâmi' ve mübsir isimlerinin müteaddi yani geçişli olduğunu semi' ve basîr isimlerinin ise lazım yani geçişsiz olduklarını, bu sebeple de ezelde mesmûât ve mebsûrâtın var olması durumunda ortaya çıkarabilecek teaddüd-i kudemâdan Allah'ı tenzih etmiştir. Kâdı Abdulcebbar, Basralı Mu'tezile ekolüne atıfla: "Allah, semi', basîr ve müdriktir (müdrekatı idrak edicidir.) diye söylemiştir." Bağdat ekolüne göre müdrekatın müdrik oluşu, Allah'ın onları bilmesi demektir.¹⁰⁷

Muammer b. Abbad¹⁰⁸, Allah'ın ezelde semî' ve basîr olmakla nitelenmeyeceğini ifade etmiştir. Buna göre Allah'ın ezelde söz konusu iki sıfatla nitelenmesi, işitilen ve görülen şeylerin de ezelde varlığını gerektirecektir. Bu nedenle Abbâd, "Allah semî'dir" sözünün, Allah için bir isim ve onunla işitilene bildiğinin ispatı; "basîr'dir" sözünün de yine Allah için bir isim ve onunla görüleni bildiğinin ispatı anlamına geldiğini öne sürmüştür. Ona göre Allah hakkında "es-Semî' ezeldir" demek doğru iken; "O, ezelde es-Semî'dir" demek doğru değildir. Abbâd her ne kadar "Allah, ezelde Âlim ve Kâdir'dir" diyebilse de Allah'ın ezelde eşyâyı bildiğini söyleyemeyeceğini, zira bunu söylerse onların ezelde Allah ile beraber var olduklarını ortaya koymuş olacağını ifade etmiştir. Abbâd b. Süleymân, Allah'ın, hakîki kıyâsla âlim, kâdir, hayy, semî' ve basîr olmadığını düşünmüştür. Abbâd "hakîki kıyâs" tabiriyle önermenin aksinin de aynı anlamı taşıdığı bir yapıyı kastetmektedir. O, kıyâsın gerçek anlamında Allah Teala'nın âlim, hayy veya kâdir olduğunun söyleyemeyeceğini, çünkü kıyâsın gerçek anlamında O'nun âlim olması durumunda, O'ndan başka hiç kimsenin âlim olmamasının gerekeceğini dile getirmiştir. Ancak "kadîm, ezeldir" önermesi hakiki bir kıyastır. Çünkü kıyâs

¹⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 270-272.

¹⁰⁸ Muammer b. Abbad'ın farklı konular hakkında görüşleri söz konusudur. Allah'ın, cisimlerin sıfatlarını arazlardan yaratmadığını, cisimleri arazın tabiatıyla yarattığını ve Allah Teâlânın nehyinin olmaması gerektiğini ifade etmiştir. Abbad, Ehl-i Sünnetin dediği gibi Allah'ın kelâmı ezeldir demiştir. Cisimlerin ve cisim olmayan şeylerin Allah tarafından yaratılmadığını, insanın kendisini gördüğümüz sûret olmadığını, onun ancak âlim, kâdir, muhtar, müdebbir bir surette olduğunu, hareketli, sakin, renkli, görülen, tatmakla koklamakla veya duyularla idrak edilen bir varlık olmadığını ifade etmiştir. Bu görüşlerde, insan yaratıcı niteliklerle vasfedilmiş ve yaratıcıya atfedilmeyen şeyler insana da atfedilmemiştir. Bu görüşe göre dünyada insan gören birinin asla olmaması lazımdır. Dolayısıyla sahâbe Allah Resulu aleyhi's-salâtü ve's-selâmı hiç görmemiştir. bkz. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 286.

döndürülebilir ('aks). Buna göre "O, kadîmdir" demek, "O, ezeldir" anlamında; "O, ezeldir" demek, "O kadîmdir" anlamındadır.¹⁰⁹

2.1.4. Kudret

Bâkılânî, Mu'tezile'nin Allah'ın kudretinin olmadığı görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.¹¹⁰ Buna cevap olarak, Allah hakkında hayy, âlim, kâdir, semî', basîr, mütekellim ve mürid sıfatları olmamış olsaydı Allah, ölü, âciz, dilsiz ve sağır olurdu ki Allah bu noksanlıktan münezzehtir demiştir. Şayet Allah kendisini kudretin, ilmin ve hayatın zıddı olan ölümlü vasıflamış olsaydı bununla Kur'an'da kendisini nitelemiş olması gerekirdi ve dolayısıyla da kendisi için kadîm bir illet lazım olurdu. Yani Allah hayat ve kudret sahibi olmasaydı evrende gördüğümüz sağlam fiilleri Allah adına yapacak zâtından ayrı kadîm bir kudret gerekecekti. Çünkü bir eser ancak ilim, irade ve kudret sahibi bir zâtın elinden çıkabilir. İşte Allah'ın hayat ve kudret sahibi oluşu muhal olduğu zaman bugün kâinata baktığımızda hayy ve kâdir olan bir varlığa işaret eden fiillerin olması da muhal olurdu. Eğer bugün hayy olan bir varlık, dilsiz, sağır, kör, iradesiz, cahil ve kudretsiz olsa ezelde de sağır, dilsiz, kör, beğenilmeyen ve hata yapma sıfatlarıyla mevsuf olması gerekirdi. Allah bütün bunlardan münezzehtir ve yücedir. Bâkılânî'ye göre bu durum Müslümanların icmâna zıt bir durumdur. İşte bu sebeple evrende gördüğümüz tüm fiillerin, kudret sahibi bir varlığın eseri olduğu ortadadır.¹¹¹

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Allah'ı, kendi kudretiyle kâdirbolduğunu ifade etmiştir.¹¹² Nazzâm (v. 231/845) ise zâta ait sıfatların nefye dair selbî mana yönüyle olduğunu, Allah'tan acziyeti nefyetmek için tenzîhi olarak kâdir denildiğini dile getirmiştir.¹¹³ Mu'tezile ekolünün büyük bir kısmı Allah'ın kudreti zâttır gibi sıfat ve zâtın aynı olduğu sıfat anlayışını değil, Allah zâtıyla kâdirdir şeklinde ince bir fark içeren görüşü benimsemiştir.¹¹⁴ Nazzâm, zâtî sıfatların selbî sıfat manasına delalet ettiğini ifade ederek Allah'ı âcizlikten tenzîh etmek için kâdir dediklerini

¹⁰⁹ <https://islamdusunceatlası.org/abbad-b.-suleyman/302> (erişim tarihi: 23.06.2023).

¹¹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 284

¹¹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, s.48-49.

¹¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, C. I, s. 48.

¹¹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, s. 155,156.

¹¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 40-45; Ahmed Mahmûd Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm*, C. I, s. 22.

ifade etmiştir.¹¹⁵ Allah'ın kudretinin zâtına ait olduğunu ifade eden Kâdî Abdulcebbâr, Allah'ın âlim, kâdir ve hayy sıfatlarının zâtının aynı olduğunu ifade etmiştir. Âlim, kâdir ve hayy olması için Allah'ın kendi zâtından başka bir şeye muhtaç olmadığını ifade ederek Allah hakkında öğrenmemiz gereken ilk sıfatın hayy sıfatı olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁶

Zemahşeri (v. 534/1444), Allah'ın zât itibariyle kâdir olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷ Ali el-Esvârî (v. 240/854), Câhız (v. 255/869) ve Nazzâm (v. 231/845) Allah'ın iyi olan şeyleri halk etmeye kâdir, zulüm ve kötülüğe ise kâdir olmadığını dile getirmişlerdir.¹¹⁸ “Allah, olmayacağını bildiği veya olmayacağını haber verdiği şeyleri halk etmeye kâdirdir” fikrine karşı çıkan Ali el-Esvârî, bir kısım bilgin tarafından “Allah'ın mürid oluşuna ve kâdir oluşuna had getirmesi ve insan gücünü daha üstün göstermesi” gerekçesiyle tekfir edilmiştir. Allâf'a göre sıfatların varlığının gâyet net olduğunu görüyoruz. Çünkü Allâf, Allah'ın ilmiyle âlim, onun ilmi onun zâtı, kudretiyle kâdir, onun kudreti onun zâtı, hayatıyla hayat sahibi, onun hayatı onun zâtı, olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁹ Mu'tezile'nin ve Mürcie'nin birçoğu, Hâriciler, ve Zeydiyye'nin bir kısmı şöyle demiştir: “Allah ilim, kudret ve hayat sıfatlarına zâtından ayrı olarak sahip değildir aksine zâtıyla âlim, kâdir ve hayy'dır”. Allah için âlim sıfatını kastettiklerinde ilim kelimesini, kâdir sıfatını kastettiklerinde ise kudret kelimesini kullanmışlardır. Bir kısmı ise kudreti makdûr manasına hamletmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ise O kudret ile kâdir'dir ve kudret O'dur demiştir. Allah kâdirdir dediklerinde ondan âcizliği nefy için kudret kelimesini kullanmış ve Allah manasını ifade eden bir kudret ispat ederek makdûra delil getirmiştir.

Muammer b. Abbad'a göre, Allah âlim, kâdir ve hayy'dır. İlim olmadan âlim, kudret olmadan kâdir ve hayat olmadan hayy olduğunu ifade etmiştir. Abbad, zâtından dolayı veya nefsinden dolayı âlimdir veya kâdirdir gibi izâhları kabul etmemiştir. O, Allah'ın kudreti vardır sözünü kabul etmemiş, kâdir isminin bir isim ispatı olarak telakki etmiş ve onunla da makdurun bilinebileceğini ifade etmiştir.

¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 167.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 65-66.

¹¹⁷ Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vîl*, C. II, Beyrut, 1417/1997, s. 514.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 313, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, C. VI, Kahire, 1385/1965, s. 127.

¹¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 49-52.

Dırar b. Amr, Allah'ın kâdir olmasının anlamını, âciz olmaması şeklinde ifade etmiştir. Nazzâm, kâdir sıfatının anlamını, O'nun zâtını ispat etmek ve O'ndan acziyeti nefy etmek manasında kullanmıştır. Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî kâdir sıfatı hakkında O, kâdirdir sözünün anlamını kâdir gibi değildir demek olduğunu ifade ederek O'nun şey olduğunu fakat eşya olmadığını vurgulamıştır. Bağdat ekolünden bir kısım imamlar ise O kâdirdir dendiğinde O hayydir manasında kullanıldığını, bazen de O âlimdir manasında kullanıldığını ifade etmişlerdir.¹²⁰

Allah Teâlâ'nın kudretinin kötülöklere taalluku konusunda Mu'tezililer arasında görüş ayrılığı vardır. Ebu'l-Huzeyl'in öncülüğünü yaptığı ekole göre Allah kötülüöe kâdirdir, fakat hikmeti gereöi kötölük yapmaz. İbrahim en-Nazzâm, el-Esvârî ve Câhız gibi Mu'tezililere göre Allah, kötölükleri yapmaya kâdir değildir. Bunlara göre kötölük, aslahın terkiyle yapılabilir. Halbuki Allah, aslah olanı terk edemez. Ayrıca kötölük yapmak için kusurlu veya bilgisiz olmak gerekir. Bu ise Allah için câiz değildir. Kâdî Abdulcebbar Allah'm, kötülüöe kâdir olduğunu, ancak onu yapmadığını, kötülüöü insanın yaptığını söylemiştir.¹²¹ Bâkılânî, "Allah, bu âlemde fiillerin hiçbirine güç yetiremez", "Allah ancak insanların gücünün yetmediöi konularda güç yetirebilir" ve "İnsan, fiiller hususunda rablerinden daha çok güç yetiren bir varlıktır" fikrini savunanların Mu'tezile mezhebinden olduğunu aktarmıştır.¹²²

Bişr b. Mu'temir (v. 210/825)¹²³ hâriç diöer Mu'tezile imamları, Allah'm kendi saltanatında ve kendi hazinesinde kâfir olarak öleceöini bildiöi bir kişiyi kendi

¹²⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 248-253.

¹²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 773.

¹²² Bâkılânî, *Temhîd*, s. 288.

¹²³ Temhîd'de verilen bilgilere göre, Bişr b. el-Mutemir Mu'tezilenin şeyhlerindedir. Kendisine ait el-Bişriyye adında bir grup vardır. Bişr'e göre, tevellüt yoluyla insan, rengi ve idrak edilen şeylerin hepsini yaratır. Bunun gibi sıcaklığı, soöukluğu, rutubeti ve kuruluöü da yaratır. O, bu görüşüyle Müslüman cemaatinin icmâ'ına muhalefet etmiştir. Çünkü Ehl-i Sünnet asla tevellüt görüşünü kabul etmemiştir. Onun görüşlerindedir biri de şudur ki; Eöer Allah kullarından bir kulun günahını affettiöinde sonra kul yeniden bu günahı işlerse affedilen günahı ve bu ikinci günahı da artık kendisine aittir (yani kendisine o iki günah geri döner). Kendisine, "Küfründen tevbe eden sonra da içki içen sonra içtiöi içki için tevbe etmeden ölen kâfir hakkında ne diyorsun?" denildiöinde: "İçki içmesi ve önceki küfrü sebebiyle cezalandırılır" demiştir. Kendisine, "Müslümanların içki içmesi sebebiyle küffarın elde ettiöi cezanın verilmesi gerekir mi?" denildiöinde, cevap olarak, "İçki içtiöi için ve önceki küfrü sebebiyle cezalandırılacaöını" ifade etmiştir. Eöer onlar bu kişiler için iki menzil arasında bir menzildedir ve fasık kişi ebedi olarak cehennemdedir derlerse onlar o kişi için kendisinin fiil ve günahlarına tevbe etmemesi sebebiyle cehennemdedir demiyorlar denmiştir. Bknz. Bâkılânî, *Temhîd*, s.289.

katında iman ettirmeye güç yetiremeyeceğini, kulun kendisinin iman etmeye güç yetirebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, Allah kendi katında bir kulun iman etmesine güç yetiremez. Fakat yaratılmışların hepsinin inkâr etmelerini ve bozgunculuk yapmalarını takdir edebilir ancak kendi katında neye iman edeceklerine güç yetiremez. Allah insanların fesada uğramalarına güç yetirebilirken ıslahlarına güç yetiremez demiştir.¹²⁴ Nazzâm (v. 231/845) Allah'ın küçük çocukları cehennemden çıkartmaya, sevabı kesmeye ve cezayı iptal etmeye güç yetiremeyeceğini ifade etmiştir. Bununla beraber Allah'ın kendisine güç yetiremediği bir şey olan çocukları ve mecnunları cehennemden çıkartma fiiline insanların ve şeytanların güç yetirebileceklerini ifade etmiştir. Çünkü Allah'ın çocukları ve mecnunları cehennemden çıkartmış olması kendi katında bir zulüm olur ki eğer Allah buna güç yetirmiş olsaydı bu fiilin Allah tarafından yapılmış olması konusunda emin olamazdık demiştir.¹²⁵

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, cennet ehline ait nimetlere, cehennem ehline ait cezalara ve diğer fiillere Allah'ın güç yetiremeyeceğini ifade etmiştir. Allah, fiillerin az bir kısmını veya çoğunluğunu yapsa ve kendisinden bu fiil vuku bulmuş olsa bile Allah yine de kudretle vasıflanamaz demiştir. Dolayısıyla bu durumda Allah'a rağbet etmek ve Allah'tan korkmak doğru olmaz diye düşünerek, Allah ne bir hayır ne bir şer ne bir fayda ne de bir zarar üzerine güç yetirici değildir, demiştir. Allâf, cennet ehli cennette sessiz ve sakin bir şekilde kalacak ne bir kelime ne bir hareket ne bir lezzetlenme ne de bir güç yetirmenin hiçbirini kendilerinde bulunmayacaktır demiştir.¹²⁶

Nazzâm, Allah hakkında kulları için salah olan şeye güç yetirmesini uygun bulmuştur. Allah'ın ne hazinesinde ne de saltanatında kullarının dinleri ve dünyaları için iyi olmasını uygun gördüğü şeyden daha fazlasına güç yetirici olduğu tevehhüm edilemez demiştir.¹²⁷ Mu'tezileden özellikle Basra ekolü, Allah'ın, kullarının dinleri hususundaki konularda iyi olanı yani salahı, güç yetirmeyi uygun görerek tercih ettiğini ve Allah'ın, kullarının dinleri hususunda yaptığı iyi ve faydalı olan şeyden

¹²⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 289.

¹²⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 290.

¹²⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 291.

¹²⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 292.

daha fazlasına güç yetirici olmadığını ifade etmiştir. Mu‘tezile’nin tümü Allah’ın güç yetireceği şeylerin bir nihâyeti olmasını, bu makdûrâtın bir sonu olması gerektiğini ve bu gerekliliğin Allah için zorunluluk olduğunu, Allah’ın benzerine veya fazlasına güç yetirilemeyen bir faydaya gücünün yetebileceğini ifade etmişlerdir.¹²⁸

Mu‘tezile güç yetirmeyle ilgili olarak arazların yaratılması hususunda iki görüşe ayrılmıştır diyebiliriz. Bunlardan birincisi Allah’ın, arazları yaratmaya kâdir olduğunu; Muammer b. Abbad’ın da aralarında bulunduğu diğer bir grup ise Allah’ın arazları yaratmakla vasıflanamayacağını, çünkü bunun Allah için câiz olmadığını belirtmişlerdir. Mu‘tezile, Allah’ın, kulların gücünün yettiği şeylere kâdir olup olmamasıyla ilgili konuda farklı görüşler beyan etmiştir. Onlardan bir grup kulların güç yetirebildiği şeyler hususunda Allah’ı güç yetirmekle vasıflandırmamıştır. İçlerinde Ebu Yakup Yusuf b. Abdullah eş-Şahham (v. 270/883)’in da bulunduğu diğer bir grup ise, Allah’ın, kulların güç yetirdiği şeye güç yetireceğini iddia etmiştir. Her bir hareket Allah’ın makdûrudur. İnsanın fiilini Allah yaparsa “zarûret” (zorunluk), eğer insan kendisi yaparsa “kesb” olur demiştir.¹²⁹

Allah’ın, kulların güç yetirdiği şeylerin cinsine kâdir olup olmaması mevzusunda ise Mu‘tezile iki görüşe ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, Allah, kullarını bir harekete veya bir hareketsizliğe muktedir kıldığı zaman kendisi kulun yapacağı işin cinsini yapmaya güç yetirmekle vasıflanamaz görüşünü benimsemiştir. İçlerinde Cübbâ’î’nin de bulunduğu ikinci grup ise, Allah’ın, kullarını bir harekete veya bir hareketsizliğe kâdir kıldıktan sonra kulunu muktedir kıldığı şeyin cinsine kendisi de güç yetirebilir fikrini kabul etmiştir.

Allah’ın zorbalığa ve zulme kâdir olup olmadığıyla ilgili olarak ise birinci grup Allah’ın zorbalığa ve zulme güç yetirebildiğini; içlerinde Abbad b. Süleyman’ın da bulunduğu bir grup, zulme ve zorbalığa kâdir olduğunu ifade etmiştir. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’a Allah’ın güç yetirdiği bir zulmü yapması konusu sorulduğunda, Allah’ın bunu yapmasının imkânsız olduğunu, bunu yaparsa Allah için bir eksiklik olabileceği yönünü ifade etmiştir.¹³⁰ Ebu Musa el-Murdar, Allah’ın zulmü ve zorbalığı yaptığını söylemenin çirkin bir ifade olduğunu, Allah’ın bunları yapmamasının sebebinin güç

¹²⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 292.

¹²⁹ Ebü’l-Hasan el-Eş’ari, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, s. 294.

¹³⁰ Ebü’l-Hasan el-Eş’ari, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, s. 296.

yetirememe değil, çirkin bir iş olduğu için yapmayacağını ifade etmiştir. Bir gün kendisine bu mesele tekraren sorulduğunda, Allah zulüm yapsaydı zâlim rabb, zâlim ilâh ve zâlim kâdir diye isimlendirilmesi gerektiğini ve bu isimlerin de Kur’ân’da varlığının belirtilmesi lazım geldiğini ifade ederek bu konudaki fikrinin net olduğunu göstermiştir.

Bişr b. Mu’temir, Allah’ın çocuklara azap etmeye kâdir olduğunu, eğer bunu yaparsa o çocukların buluşa ermiş, kâfir ve azabı hak eden kimseler olduğunu kabul etmiştir. Basra ekolüne bağlı olan fakat hakkında detaylı bir bilginin olmadığı ifade edilen Muhammed b. Şebib, Allah’ın, zulmetmeye kâdir olduğunu, fakat Allah’tan böyle bir zulmün çıkmasının kendisi için bir âfet olması sebebiyle, “Allah bu zulmü yaparsa” diye cümleye başlayan kişinin anlamsız bir ifade kullandığına değinmiştir. Ebu Cafer el-İskafi’ye (v. 240/854) göre, Allah’ın, zulmetmeye gücünün yetmektedir. Ancak akıl ve verilen nimetlerin varlığı Allah’ın zulmetmeyeceğine delalet etmektedir. Çünkü zulüm ile zulmün olmayacağına delalet eden şeyin bir arada olması mümkün değildir. Dolayısıyla zulmün, ancak zulmün olmayacağına delalet eden akıllardan ve nimetlerden soyutlanmış olmasıyla mümkün olabilir.¹³¹ Hişam b. Amr el-Fuvati (v. 218/833) ve Abbad b. Süleyman (v. 250/864), bu durumu muhal görerek, Allah’ın zulmetmeyeceği bilgisini aktarmışlardır. Şayet o kişi şüphe değil de Allah’tan bu zulmü nefyetmek istiyorsa Allah’ın zulüm yapmayacağını bilmelidir.

Allah’ın, olmayacağını bildiği şeye güç yetirebilmesi ile ilgili olarak Mu‘tezile içinde dört farklı görüş vardır. Bunlardan birincisi, Ebu’l-Huzeyl ve Cafer b. Harb’e göre, Allah olmayacağını bildiği ve olmayacağını haber verdiği şeylere güç yetirebilir demişlerdir. İkinci grup Nazzâm’ın talebesi olan Ali el-Esvârî (v. 240/584), Allah’ın bir şeyi yapmaya güç yetirebilir fikri ile olmayacağını bildiği şeyin bir arada olmasını imkânsız görmüştür. Zira bu iki fikrin birbirinden ayrıştırılması suretiyle ancak doğru manayı ifade edebilecektir. Üçüncü grup Abbad b. Süleyman, Allah’ın olmayacağını bildiği bir şeyi yapmaya güç yetiremediğini, sadece O’nun “kâdir” olduğunu ve dolayısıyla Allah’ın yapmayacağını bildiği bir şeyi yapmasını muhal görmüştür. Dördüncü grup Ebu Ali el-Cübbâî ise, Allah’ın

¹³¹ Ebü’l-Hasan el-Eş’ari, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, s. 298.

olmayacağını bildiği ve olmayacağını haber verdiği şeyi yapmasını muhal görmüştür. Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimseler şayet iman etmiş olsalardı, o zaman iki makdur hükmün bir araya gelmesi durumu söz konusu olacaktı.¹³²

Kâdı Abdulcebbar, Allah'ın tek başına kötü şeylere muktedir olmakla vasıflanamayacağını söyleyen Cebriye, Nazzâm, Ebu Ali el-Esvârî ve Câhız'den farklı düşünmüştür. Nazzâm hâriç diğer imamlar, Allah'ın ancak kulun kesbi ile beraber kötü fiillere güç yetirebileceğini ifade ederek her türlü çirkin fiili Allah'a izafe etmek suretiyle kendi içlerinde çelişkiye düştüklerini göstermiştir. Kâdı Abdulcebbar, kendi görüşünü delillendirirken her şeye gücü yeten ve ilmi insanda yaratan Allah'ın, bilginin zıddı olan cehli de insanda yaratmaya güç yetirebilir olduğunu dile getirmiştir. O, Allah'ın, Cennet ehli için şehveti ve nefreti yaratmaya güç yetirebilir olduğunu savunmuştur. Nitekim kudret sıfatı, yaratılacak şeyin ihdas ve icat yönüyle ilişkili olduğundan güzel ve çirkin vasıflarıyla doğrudan irtibatlı değildir. Bu sebeple bir fiilin iki zıt durumu olan güzel ve çirkin tarafları yaratma açısından eşit olduğu için bunlara güç yetirebilir olduğunu ifade etmiştir.

Kâdı Abdulcebbar ve hocaları, insanlardan en zayıf kudrete sahip olanların bile Allah'tan daha fazla güç yetirebiliyor olmaları fikrine sahip olan muârizlarının Allah'a karşı tenzih noktasında eksiklik iddiası içerisinde olduklarını ifade etmiştir. Bir çocuğun bile yapabilmeye muktedir olduğu kabih fiillere, Allah muktedir değildir demenin Allah için uygun düşmediğini ifade etmiştir. Allah'ın bir şeye, güç yetirebiliyor olması başka bir şeydir onun bu güç yetirebildiği fiili yapması veya yaratması başka bir şeydir. Allah'ın kabih fiilleri yaratmaya muktedir olmadığını iddia eden kimseler eğer Allah bu şekilde bir vasfa sahip olsaydı bunu muhakkak yapması gerekirdi diyerek Kâdıya soru yöneltildiğinde, O cevap olarak bir insanın bir şeye muktedir olmasının o şeyi zorunlu olarak yapacağı manasına gelmediğini, kıyameti şu an koparmaya güç yetirebilen Allah'ın kıyameti koparmamış olması veya konuşmaya muktedir olan birinin isterse susabileceği gibi örnekler vererek kudretin bir irade ile beraber olduğu durumunu ortaya koymuştur. Kâdı bu meselede Mu'tezilenin beş esasından biri olan "adl" prensibiyle konuyu ele alarak kendisinin Allah'ı kabihe kâdir kılmakla bu inancın neticesi olan kabih fiilin ortaya çıkma

¹³² Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 300.

durumundan, seni emniyette tutan nedir diye sorulduğunda “adl” prensibiyle Allah’ın çirkin şeyin çirkinliğini bilmesi ve ona muhtaç olmamasıdır diyerek cevap vermiştir. Nitekim Allah zulme güç yetirebilir olmakla beraber zulüm etmeyeceğini âyetlerle ifade etmiştir ki, “*Rabbın kullarına zulmedici değildir*”¹³³ âyeti bunu ifade etmektedir. Şâyet Allah zulmetmeye güç yetiremiyor olsaydı burada kullarına zulmetmeyeceğiyle övünmesi kendisi için hasen olmazdı ki felçli birinin komşularının evlerine hücum etmeyi terk etmekle övünmesi nasıl ki hasen değildir, aynen öyle de Allah’ın güç yetiremediği şeyi terk ediyorum demesi de kendisi için hasen olmazdı.¹³⁴

2.1.6. İrade

Bâkılânî, Mu‘tezile’nin Basra ve Bağdat ekolleriyle beraber Allah’ın iradesinin olmadığı görüşünü kabul ettiklerini ifade etmiştir.¹³⁵ Bâkılânî’nin hayat konusunu işlerken öne sürdüğü argümanları irade sıfatı bağlamında ele aldığımızda, Allah’ın mürid sıfatı olmamış olsaydı O’nun şimdide mürid olmaması gerekirdi demiştir. Dolayısıyla O’nun iradeyle yaptığı tüm fiillerinde kendisi için kadîm bir illet lazım olacaktı. Eğer bu kadîm illet var olmuş olsaydı Allah’ın bugün de iradeli olması muhal olurdu. Nitekim kadîm bir illet mevcut olsa bugün de olması gerekir. Çünkü kadim bir illetin yok olması mümkün değildir. İşte bu muhal olduğu zaman bugün evrene baktığımızda hayy, kâdir ve irade sahibi bir varlığa işaret eden fiillerin olması da aynı şekilde muhal olması gerekirdi. Eğer bugün irade sahibi olan Allah, dilsiz ve iradesiz olsa, ezelde de O’nun dilsiz ve hata yapan gibi sıfatlarla mevsuf olması gerekirdi. Bu durum’dan Allah münezzehtir. İşte bu sebeple kâinatta gördüğümüz tüm fiillerin irade sahibi bir fâilin eseri olduğu ortadadır.¹³⁶

Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın imamlık ettiği bir grup, bu konuda Allah’ın emir ve muradının, iradesinden farklı olduğunu, yarattıklarına dair iradesinin mahlûk olmadığını ifade etmiştir. Aksine Allah’ın iradesini emir vererek bir şeyi yaratması şeklinde beyan etmiştir. İrade kendisiyle yapılan emirden başka bir şeydir. Allah’ın iradesi bir mekânda bulunmadan kendi zâtıyla kâimdir. Bişr b. Mutemir’in fikrini

¹³³ Fussilet 41/46.

¹³⁴ Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l Hamse*, s. 270-272.

¹³⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 286.

¹³⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s.48-49.

kabul edenler'e göre, Allah'ın iradesinin iki çeşittir. Bunlardan birincisi, Allah'ın zâtındaki iradedir. İkincisi ise fiillerinden birisi sebebiyle vasıflanan iradedir. Zâtında vasıflanan irade, kulların günahlarıyla ilgili değildir. Ebu Musa el-Murdar, Allah'ın iradesi hakkında, Allah'ın kendi kullarıyla günahları arasına girmeme bağlamında kullarının günahlarını irade ettiğini, bir şeyi yaratmanın o şeyden başka bir şey olduğunu ifade etmiştir. Nazzâm, Allah'ın, eşyayı yaratmayı irade etmesi, onları yaratması demek olduğunu, Allah'ın, kullarının fiillerini irade eden manasında mürid oluşunun, kullarına karşı emredici olması manasına geldiğini ancak emretmenin iradeden başka bir şey olduğunu ifade etmiştir.

Cafer b. Harb'in fikrini kabul edenler, Allah'ın, küfrün imana muhalif olmasını ve küfrün güzel değil çirkin olmasını irade ettiğine hükmettiği konusunda fikir birliğindedirler. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Allah'ın iradeyi yaratmak manasında kullandığını ve kendi fiillerinde başkasının etkisi ve zorlaması altında kalmaması manasına geldiğini ifade etmiştir.¹³⁷ Câhız, Allah'ın mürid oluşunun manasının, kendi fiillerinden gafleti ve dikkatsizliği nefy etmek olduğunu dile getirmiştir.¹³⁸ Bîşr b. Mutemir'e göre Allah'ın ezeli ilmi ile hayır olarak bildiği bir şeye karşı mürid olmaması mümkün değildir demiştir.¹³⁹ Kâdî Abdulcebbâr, bir şeyi emrediyor olmanın irade ile mümkün olduğunu ifade ederek Allah'ın hitabı, emri ve haberi sebebiyle mürid olduğunu anladıklarını ifade etmiştir.¹⁴⁰ Mu'tezile'nin ilâhî irade hakkındaki görüşlerini dört grupta sayabiliriz, birinci grup el-Kâbî ve el-Hayyat gibi Allah için hakiki manada değil de mecaz olarak irade sıfatının varlığını kabul edenler, ikinci grup Basra ekolü ve Neccariyye kelâmcıları gibi iradenin gerçek manasını, mecaz manasından önde tutanlar, üçüncü grup Câhız ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi Allah'ın iradesini onun ilmiyle ilişkilendirip gâfil olmaktan ve dikkatsizlikten tenzîh etmek manasında kullananlar, dördüncü grup ise Cübbâî gibi

¹³⁷ Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yay., 2003, s. 375.

¹³⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C. VI, s. 5; Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Çâyetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelâm*, tah. Hasan Mahmûd Abdullatif, Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1371/1971, s. 52.

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C. VI, s. 3; Eş'arî, Makâlât, s. 117.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-Dîn* (Resâilu'l-Adl ve't-tevhid Kitabı İçinde, Nşr. Muhammed Amâre), Kahire: Dâru'l-hilâl, 1971, s. 71.

Allah'ın iradesi olduğunu, fakat farklı bir şekilde var olan bir irade olduğunu ifade edenlerden oluşmaktadır.¹⁴¹

2.1.7. Kelam

Allah'ın kelâm sıfatına sahip olması ve mütekellim oluşu hakkındaki tartışmaların merkezini, kelâm sıfatının, Allah'ın zâtının aynı mı yoksa gayrı mı olduğu ve bu sıfatın mahlûk mu kâdim mi olduğu konuları oluşturmaktadır. Bâkılânî, Muammer b. Abbad'ın (v. 215/830) Allah Teâlâ'nın kelâmını kabul etmediğini ifade etmiştir. Muammer b. Abbad, Hz. Musa (a.s.)'nin işittiği kelâmın Allah'ın, ağaçta var etmiş olduğu bir kelâm olduğunu dile getirmiştir. Allah'ın kesinlikle hiçbir şeyi emretmediğini ve yasaklamadığını, hiçbir şeye rağbet ettirmediğini, hiçbir şeyden alıkoymadığını, hiç kimseyle konuşmadığını ve hiç kimseye kesinlikle bir haber vermediğini iddia etmiştir. Mu'tezile'nin hepsi Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu, Allah'ın kendi kelâmını ağaçta veya başka bir cisimde yarattığını Hıristiyanların fikirlerine uygun olarak ifade etmişlerdir. Hristiyanlar, Allah'ın kelimesinin, bir durum olarak yaratılmış bir cesette olduğunu iddaa etmişlerdir. Bâkılânî'ye göre Mu'tezile'nin hepsi Allah'ın kelâmının insan kelâmı veya buna benzer bir cinsten olduğunu ifade etmişlerdir. Bâkılânî'ye göre, Mu'tezile, Kur'an'ın benzerini veya ondan daha sağlamını getirme noktasında eğer Allah tarafından insanlar hakkında bir kötülüğe yol açma ihtimali sebebiyle veya ilimlerinin yetmemesi gibi bir sebepten dolayı men edilmemiş olsaydı insanların, Kur'an'ın bir benzerini getirebileceklerini iddia etmiştir.¹⁴² Allah'ın kelam sıfatı olmamış olsaydı O'nun şimdide mütekellim olmaması gerekirdi demiştir. Dolayısıyla O'nun kelamla yaptığı tüm fiillerinde kendisi için kadîm bir illet lazım olacaktı. Eğer bu kadîm illet var olmuş olsaydı Allah'ın bugün de mütekellim olması muhal olurdu. Nitekim kadîm bir illet mevcut olsa bugün de olması gerekir. Çünkü kadim bir illetin yok olması mümkün değildir. Bugün iç ve dış âleme baktığımızda hayy, kâdir ve mütekellim olan, Allah'a işaret eden fiillerin olması da muhal olması gerekirdi. Bugün hayy ve mütekellim olan Allah, ölü ve dilsiz olsa, ezelde de ölü ve dilsiz sıfatlarıyla nitelenmiş olması gerekirdi ki Allah bütün bunlardan münezzehtir.¹⁴³

¹⁴¹ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s.157-158.

¹⁴² Bâkılânî, *Temhîd*, s. 286-287.

¹⁴³ Bâkılânî, *Temhîd*, s.48-49.

Bâkılânî, Allah'ın mütekellim oluşunu hayy sıfatı üzerinden ilişkilendirmiştir. Hayy olan Allah'ın, mütekellim de olması gerektiğini ifade etmiştir. Allah, mütekellim sıfatlarından ne zaman yoksun kalırsa, işte o vakit kendisinin, bu sıfatların zıtları ile nitelenmesi kaçınılmaz olurdu. Allah, mütekellim değilse dilsiz ve sâmit olması gerekir. Allah'ın dilsiz olması ise hâdis ve mahlûk olan âlemle aynı eksik sıfatları taşıması manasına gelen bir yanlışlıktır. Zorunlu ve kadîm varlık olan Allah'ı, bunlardan birisiyle vasfetmek kesinlikle câiz değildir. Bu fikirlerin nihâyetinde Bâkılânî zorunlu varlık için mütekellim sıfatının zorunluluğunu ifade etmiştir.¹⁴⁴

Kelâm sıfatı İslam tarihinde üzerinde çokça düşünülen ve tartışmalara konu olan bir sıfattır. Üzerinde çalıştığımız alanın ismi de Kelâm'dır. Bu isimlendirme, bir görüşe göre kelâm sıfatının bu ilim dalında çokça ele alınmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁵ Hıristiyanlara göre Allah'ın kelimesi olan Hz. İsa'nın durumu ile Allah'ın kelâm sıfatının şüphesiz ki yakın bir ilişkisi vardır. Hıristiyan akidesinde baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesindeki teslîs sıfatlı bir uluhiyet anlayışı olması sebebiyle bu inanış zât sıfat ilişkisinde ele aldığımız gibi konuyu teaddüd-i kudemâ meselesine getirmiştir. İslam'ın en belirgin vasfı olan tevhîd inancı ve “La İlahe İllallah” cümlesi, Allah ile beraber başka ilâhların ezeli varlığını ve birlikteliğini reddetmek manasına gelmektedir. Tevhîd, Kelâm ve akide alanında yazılan eserlerin ana konusu olmuş, tartışmalar Allah'ı her türlü misil ve şirkten koruma gayreti içerisinde tenzîhi bir anlayışla yapılmıştır.

Bâkılânî Mu'tezile'nin hepsinin Allah'ın mütekellim oluşunu reddettiğini ifade ediyor. Onlar kelâmı tümüyle reddetmiyor. Mu'tezileden bazıları Allah'ı mütekellim olarak ispat ederken bazıları da mütekellim oluşu noktasında ihtilâf etmiştir. Ebu Cafer el-İskâfî ve Muammer b. Abbad eğer Allah mütekellim olursa mütefâil de olması gerekir diyerek Allah'ın ezelde mütekellim oluşunu kabul etmemiştir.¹⁴⁶ Mu'tezile mezhebinden Allah'ın kelâmının var olduğunu iddaa edenler Allah'ın kelâmının cisim mi yoksa cisim dışında başka bir şey mi olduğu noktasında

¹⁴⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 46.

¹⁴⁵ Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer b. Abdullâh Taftazani, *Şerhu'l-akaid*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991, s. 53, Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevakif*, I, İstanbul: yy., 1257, s. 39-40.

¹⁴⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, s. 276.

da ihtilâf etmiştir. Bir kısmı cisim ve mahlûk olduğunu, bir kısmı araz ve hareket olduğunu, bir kısmı mahlûk ve araz olduğunu, bir kısmı da araz olduğunu iddia etmiştir.

Nazzâm ve ekolü, Allah'ın kelâmının cisim ve araz olduğunu bundan dolayı da kelâmının mahlûk bir harekettten ibaret olduğunu, insanın yaptığı kıraatın, kelâmdan farklı olduğunu, Allah'ın kelâmının bir vakitte iki veya daha fazla mekânda olmadığını her mekânda kelâmının olduğunu, dile getirmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, kelâmın, cisim olduğunu söylemekten kaçınarak kelâmın, araz olduğunu, bir vakitte birden fazla mekânda olduğunu, okuyucu okuduğu zaman okuyuşunda kelâmı bulduğunu, hâfız da ezberlediği zaman ezberinde o kelâmı bulduğunu iddia etmiştir. Cafer b. Harp ve Bağdat Mu'tezililerine göre Allah'ın kelâmı, araz ve mahlûk olup birden fazla mekânda bulunması imkânsızdır. Kelâm'ın mekânlar arası intikalinin ve kayboluşunun imkânsız olduğunu iddia etmişler.¹⁴⁷

Muammer b. Abbad'a göre Kur'ân arazdır. Arazlar iki kısma ayrılır. Birinci kısmı, canlıların yaptığı, ikinci kısmı hayat sahibi olmayanların yaptığıdır. O, hayat sahibi olmayanların yaptığı arazların hayat sahiplerinin fiili olmasını imkânsız görmüştür. Kur'ân'ı yaratılmış bir araz olarak görüp arazları da Allah'ın fiili olmadığına inandıkları için Kur'ân'ı, Allah'ın fiili olmaktan çıkartmışlardır. Muammer, Kur'ân'ı, işitildiği mekânın fiili görmüştür. Mesela Hz. Musa'nın işittiği gibi ağaçtan işitilmiş olursa ağaca ait veya nereden işitilirse ona ait bir kelâmdır demiştir. Ebu Cafer el-İskâfî, Allah'ın kelâmı araz ve mahlûktur diyerek bir vakitte birden fazla mekânda bulunabileceğini iddia etmiştir.

Mu'tezile'den Allah'ın kelâmı olduğunu kabul edenler kelâmın bâki olup olmadığı hususunda kendi aralarında fikir ayrılıkları göstermişlerdir. Bunlardan bazıları kelâmın cisim ve bâki olduğunu, bazıları araz ve bâki olduğunu, bir diğer kısmı da araz olup bâki olmadığını iddia etmiştir. Kelâmın harf cinsinden olması noktasında, Mu'tezile kendi içinde ikiye ayrılarak, bunlardan birincisi, kelâmın harflerden müteşekkil olduğunu, diğerleri ise kelâmın harflerden müteşekkil olmadığını öne sürmüştür. Kelâmın yazıda bulunup bulunmaması noktasında da iki kısma ayrılan Mu'tezile, birinci kısım, kelâmın yazıldığı yerde yazı ile birlikte

¹⁴⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfû'l-Musallin*, s. 284.

olduğunu, diğer bir görüş ise yazının kelâma delalet eden resimler olup kelâm olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁸ Ebu'l-Kasım el-Kâbî de Kur'ân'ın ezberlenebiliyor ve nesh edilebiliyor olmasından yola çıkarak Kur'ân'ın kadîm değil, mahlûk olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁹

Bâkılânî ve Mu'tezile mütekellimleri arasında Allah'ın mütekellim oluşu tartışılmıştır. Bu imamlarla beraber yakın dönemlerde yaşamış olan Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve İmam Mâtürîdî (v. 333/944)'de Allah'ın mütekellim oluşu hususunda fikirler beyan etmişlerdir. Onlara göre kelâm sıfatı Allah'ın zâtî sıfatlarından. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın mütekellim oluşuna ve kelâm sıfatının varlığına delalet ettiğini gösteren birçok âyet-i kerime bulunmaktadır: *“Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca Rabbim demişti, bana görün de bakayım sana...”*¹⁵⁰, *“Onlara de ki Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, hatta o denizlerin bir misli daha olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden, o denizler tükenirdi.”*¹⁵¹, *“Eğer müşriklerden birisi senden emân dilerse ona emân ver ki Allah'ın sözünü dinlesin. ...”*¹⁵², *“Allah kıyamet günü onlarla konuşmaz ve onları günahlardan arıtmaz. Onlara elem verici azap vardır.”*¹⁵³ âyetleri bunlardan bazılarıdır.

2.1.8. Haberî Sıfatlar

Bâkılânî, Mu'tezile'nin hepsinin: *“Celal ve ikram sahibi Rabbinin vechi kalır”*¹⁵⁴ âyetine rağmen Allah'ın vechi olmadığını, *“Bilakis onun iki eli açıktır”*¹⁵⁵ ve *“İki elimle yarattığıma seni secde etmekten alı koyan nedir”*¹⁵⁶ âyetlerine rağmen Allah'ın eli olmadığını iddia ettiklerini ifade etmiştir.¹⁵⁷ Mu'tezile, *“İki elimle yarattığıma seni alıkoyan nedir”* âyetindeki iki el ifadesini lügatteki “yed”

¹⁴⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 284-286.

¹⁴⁹ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 111.

¹⁵⁰ el-Arâf, 7/143.

¹⁵¹ el-Kehf, 18/109.

¹⁵² el-Tevbe, 9/6.

¹⁵³ el-Bakara, 2/174.

¹⁵⁴ er-Rahman, 55/27.

¹⁵⁵ el-Maide, 5/64.

¹⁵⁶ Sad, 38/88.

¹⁵⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 286.

kelimesinin nimet ve kudret manalarına hamletmişlerdir. Mu'tezilîler bu görüşlerine delil olarak: "Benim falan kişinin yanında nimetim vardır" manasına gelen "لِي عِنْدَ" "فلان يَدُ بِيضَاء" cümlesindeki "yed" kelimesinin nimet manasında kullanılmasını, "Bu şey falanın elinde ve falanın elinin altındadır" manasına gelen "هَذَا الشَّيْءُ فِي يَدِ فُلَانٍ" "وَتَحْتَ يَدِ فُلَانٍ" cümlesindeki "yed" kelimesinin "kudret" manasında kullanılmasını, "kuvvetli adam" manasında kullanılan "رَجُلٌ أَيْدٍ" cümlesindeki "yed" kelimesinin kâdir yani güç yetiren manasında kullanılmasını ve Yâsin sûresi 71. âyeti olan "خَلَقْنَا" "لَهُمْ مِمَّا عَمَلْتُمْ أُيُودِينَ أَنْعَامًا" ifadesindeki yed kelimesinin de kudret manasında kullanılmasını örnek olarak göstermişlerdir. Bâkılânî, yed kelimesinin manasını kudret veya nimet olarak söyleyen Mu'tezile'nin bu görüşünün bâtil olduğunu, çünkü âyette geçen "بِيَدِي" ifadesinin Allah'a sıfat olarak "iki el" izâfe etmeyi gerektirdiğini aktarmıştır. Âyette geçen iki el ifadesinde kastedilen kudret olmuş olsaydı âyetin manasını ifade ederken Allah'ın iki kudreti vardır şeklinde mana vermek gerektiğini ve Allah için bir kudreti bile kabul etmeyen Mu'tezile'nin, bu konuda Allah'a iki kudret isnat etmesinin kendi iç dinamikleriyle bile uyuşmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁸

Bâkılânî'ye göre Müslümanlar, sübutî ve selbî sıfatlar üzerinde icmâ' etmişlerdir. Nitekim bu icmâ' ile Allah'a ait iki tane kudretin olmasının câiz olmadığını ve bununla Mu'tezile'nin fikirlerinin yanlışlığını ifade etmiştir. Bâkılânî âyette geçen "iki el" ifadesinin nimet manasında kullanıldığında Allah, Hz. Âdem'i "iki nimet" ile yarattı manasına geleceğini, bunun da doğru bir ifade olmadığını belirtmiştir. Çünkü Allah'ın Hz. Âdem ve diğer varlıklar üzerindeki nimetlerinin iki değil, sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁹

Bâkılânî bu fikre karşı Arapça'da kullanılan cümlelerden istidlal ve istişhat yaparak iki elimle kaldırdım manasına gelen "رَفَعْتُ الشَّيْءَ بِيَدِي", iki elimle koydum manasına gelen "وَوَضَعْتَهُ بِيَدِي" ve iki elimle onu yaklaştırdım "تَوَلَّيْتَهُ بِيَدِي" ifadelerini delil olarak getirmiştir. Eğer bu iki el manasını nimet olarak anlayacak olursak bu mezkûr cümlelerin makul bir mana ifade etmeyeceğini hatırlatmıştır. Bunlarla beraber, falan kişinin yanında benim iki elim vardır manasına gelen "لِي عِنْدَ فُلَانٍ يَدَانِ" ifadesini söylemekte Bâkılânî'ye göre uygun değildir. Bunun asıl söylenişi ise, yed kelimesinin yanına zâta ait bir sıfat olan "beydâvân" kelimesinin gelmesiyle, "onun

¹⁵⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 297.

¹⁵⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 297.

yanında benim nimetim vardır” manasına gelen “لي عنده يدان بيضاوان” cümlesi olmalıdır. Bâkılânî, Mu‘tezile’nin yapmış olduğu yanlış tevilleri şu şekilde ortaya koymuştur: Eğer bu iş Mu‘tezile’nin dediği gibi olsaydı, İblis Allah’a hitaben “Âdem’in bana karşı hangi fazileti var ki ben de onun gibi senin elinle yani kudret ve nimetinle yaratılmışken kendisine benim secde etmemi gerektirdi” diye sormaktan geri kalmazdı. Allah’ın Hz. Âdem’i kendi eliyle yarattıklarına üstün kılması, Mu‘tezile’nin görüşlerinin batıl olduğunu ortaya koyan bir delildir.¹⁶⁰

Bâkılânî bir uzuv olarak Allah’ın elinin ve vechinin olması hususunda, Allah’ın âlim, hayy ve kâdir olmasını cisim olarak gerekli görmediğimiz sürece el ve yüzünü de bir cisim veya organ olarak gerekli görmeyiz demiştir. Allah’ın sıfatlara sahip olmak için bir uzva ihtiyacı yoktur, çünkü O zâtıyla kâimdir diyerek bu konudaki fikrini ortaya koymuştur. Bâkılânî, Allah’ın ilim, hayat, kelâm ve sâir zâtına ait sıfatlar, araz, cins, hâdis ve hallerden olması gerekir diyenlere karşı ise vücutla illetlendirmekle cevap vermiştir.¹⁶¹ Mu‘tezile, Allah’ın vechi yani yüzü var denilmesi konusunda üç kısma ayrılmıştır. Birinci fırka olan Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’a göre Allah’ın vechi demenin manası Allah’ın zâtı demektir. İkinci fırka olan Nazzâm, Basra ekolünün çoğu ve Bağdat ekolü, Allah’ın vechinin tevessü’ yani mecazi mana ifade ettiğini, vech kelimesiyle Arapların bu kelimeyi bir şeyin yerine kullanmalarını referans göstererek, Allah’ı kastettiklerini ifade etmiştir. Buna örnek olarak “senin vechin (yüzün) olmasaydı, bunu yapmazdım yani sen olmasaydın bunu yapmazdım” denilmesiyle kendi tevillerini istidlal etmişlerdir. Üçüncü olarak da Muammer b. Abbad ve onu takip edenler ise, vech ifadesini kullanmayı ve Allah’ın vechi vardır demeyi reddetmişlerdir. Onlara, “Allah’ın vechi dışında her şey helak olacaktır”¹⁶² âyeti iletildiği zaman biz Kur’ân’ı okuruz Kur’ân okuma dışında “Allah’ın vechi vardır” ifadesini kullanmadıklarını ifade etmişlerdir.¹⁶³ Mu‘tezileden bazıları, “Allah’ın iki eli vardır”, “O’nun bir gözü veya iki gözü vardır” demeyi reddederken diğer bir kısmı da Allah’ın bir eli ve iki eli bulunduğunu ifade etmiştir. Yed’i, nimet manasında, aynı ilim manasında, ilmini de âlim manasında tevil

¹⁶⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 297.

¹⁶¹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 297, 298.

¹⁶² Kasas, 28/88.

¹⁶³ Ebü’l-Hasan el-Eş’ari, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, s. 282.

etmiştir. Mesela, “Gözümün önünde yetiştirilesin”¹⁶⁴ âyetini onlar ilmim dâhilinde yetiştirilesin manasına hamlederek kabul etmeyip te’vil yoluna gitmişlerdir.¹⁶⁵

Bâkılânî ve Mu’tezile haricindeki diğer ekoller haberî sıfatları daha farklı değerlendirmişlerdir. Mesela, Mücessime, Allah’ın âyette ifade ettiği zâhir manadan yola çıkarak, Allah’ın iki eli, iki ayağı, yüzü, iki gözü ve yanı olduğunu ve Allah’a ait uzuv ve organlar olduğu fikrini benimsemiştir. Ashabu’l-hadis, bu konuda daha teslimiyetçi bir tutumu temsil ederek Allah ve Resul’ünden bu konuda gelen nakli bilgilerden başkasını fikir olarak beyan etmeyeceklerini, yüzün, iki elin ve gözün keyfiyetsiz yani niteliksiz olduğunu ifade etmiştir. Abdullah b. Küllab ise yed, ayn ve vechi haber olarak zikredeceğini, çünkü bunları Allah’ın zikrettiğini, bunların Allah’ın sıfatları olduğunu ifade etmiştir. Yed’i, nimet manasına tevil ederken cenbi de emir manasında tevil etmiştir. Âyette geçen “Eyvah! Allah yanında yaptığım eksiklerden dolayı hasretime bak”¹⁶⁶ mealindeki Allah’ın yanında ifadesini, Allah’ın emri olarak ifade etmiştir. “Rabbinin vechi bakidir” âyetinde geçen vech kelimesinin manasını, “Allah” manasına gelmesi sebebiyle yukarıdaki âyete mana verirken “Rabbin bakidir” demenin yeterli olacağını ifade etmiştir.¹⁶⁷

Mu’tezileden Kâdı Abdulcebbâr, Mücessime’nin “Gözümün önünde yetiştirilmen için”¹⁶⁸ âyetini referans göstererek, Allah’ın gözü olduğunu bundan da hareketle gözü olanın ancak bir cisim olabileceği fikrini öne sürdüklerini ve buna da cevap olarak bu âyetten anlaşılması gereken mananın yetiştirilmenin Allah’ın ilmi dâhilinde gerçekleşmesi olduğunu ifade etmiştir. Nitekim “ayn” bazen “ilim” anlamında kullanılmıştır. Eğer bu âyetteki ayn kelimesini ilim manasında değil de göz manasında kabul edersek “gözlerimizle”¹⁶⁹ âyetindeki çoğul olan ayn kelimesine de gözlerimizle manasını vererek Allah’ın birden fazla gözü olan bir varlık olması gerektiği sonucu çıktığı için bu ifadenin doğru bir niteleme olmadığını ifade etmiştir.

Mücessime “O’nun vechi dışında her şey yok olacaktır” âyetindeki vech ifadesini tecsim merkezli bir ifadeyle yüz diye anlamasına karşılık Kâdı Abdulcebbâr

¹⁶⁴ Tâhâ, 20/39.

¹⁶⁵ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, s. 290.

¹⁶⁶ Zümer, 39/56.

¹⁶⁷ Ebü’l-Hasan el-Eş’ari, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, s. 320.

¹⁶⁸ Tâ-Hâ, 20/39.

¹⁶⁹ Tûr, 52/48.

burada geçen vech ifadesini Allah'ın yüzü manasında değil, Allah'ın zâtı olarak anlamak gerektiği üzerinde durmuş ve bu konuya dair istihsat ederken, “Bu elbisenin yüzü yenidir” ifadesini referans göstererek burada elbisenin insana benzer bir yüzü olduğunu değil de elbisenin kendisinin kastedildiği açıktır örneğini kullanmıştır. Mücessime'nin “*iki elimle yarattığım şey*”¹⁷⁰ ifadesini referans alarak Allah'ın iki eli olduğunu ve iki eli olanın da cisim olması gerektiği iddiasına cevap olarak Kâdı Abdulcebbâr, burada kullanılan “iki el” ifadesinin kuvvet manasında olduğunu, lügatte el kelimesinin çokça kuvvet manasına geldiğini ifade etmiştir. Yed ifadesinin kuvvet manasına geldiğine delil olarak da Urve b. Hizam'ın (v. 650) “*فقالا شفاك الله والله*”¹⁷¹ beytini kullanarak Arap dilinin gereği olarak müfret “yed” yerine bu kelimenin tesniye ikili hali olan “yedân” kelimesini kullandığını göstermiştir.

Mücessime'nin “*O'nun eli açıktır*”¹⁷² âyetinden yola çıkarak burada Allah'ın kendisine iki el izafe ettiğini ve iki eli olanın ancak cisim olabileceğini ifade etmesine karşılık Kâdı Abdulcebbâr buradaki yed kelimesinin “nimet” manasında olduğunu “Falancanın üzerimde eli vardır” denildiğinde burada kastedilen mananın “Benim üzerimde nimetleri vardır” manasında kullanıldığını ifade etmiştir. Mücessime'nin “*Allah'a itaat konusunda yaptığım bunca kusurdan dolayı bana yazıklar olsun*”¹⁷³ âyetindeki “fi cenbillah” ifadesinden yola çıkarak Allah'ı yanı olan bir varlık olarak tanımlayarak cisimleştirmesine karşılık Kâdı Abdulcebbâr “cenb” lafzının itaat manasında olduğunu ifade etmiştir. Mücessime “*Gökler de O'nun sağ elinde bükülmüş olacaktır*”¹⁷⁴ âyetinden yola çıkarak Allah'ın sağ eli olduğunu, bu sebeple de Allah'ın cisim olduğunu ifade etmesine karşılık Kâdı Abdulcebbâr sağ el ifadesinin kuvvet manasında olduğunu ifade etmiştir. “*Rabbin gelip*”¹⁷⁵ âyetinden yola çıkarak Mücessime Allah'ın gelme durumuna sahip olduğunu, gelebilenin ise ancak cisim olmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmesine karşılık, Kâdı Abdulcebbâr bu gelme ifadesinin Allah'ın emri manasında

¹⁷⁰ Sâd, 38/75.

¹⁷¹ “Dediler ki: Allah sana şifâ versin! Allah'a yemin olsun ki, kaburga kemiklerinin taşıdığı şeye bizim gücümüz yetmez.”

¹⁷² Maide, 5/64.

¹⁷³ ez-Zümer, 39/56.

¹⁷⁴ ez-Zümer, 39/67.

¹⁷⁵ Fecr, 89/22.

kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. Kâdı Abdulcebbar, Allah'ın her durumda cisim olmaktan münezze ve beri olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁶ Mu'tezile, bizzât Allah'ın zâtı ile ilgili olan âyetleri te'vile gitme noktasında neredeyse ittifak halindedir.

Mu'tezile, yukarıda da belirttiğimiz bazı âyetlerin yanı sıra şu âyetleri de te'villerle izâh etmiştir. “Allah, ey Mûsâ! gözümün önünde yetişesin diye seni sevinçli kıldım”¹⁷⁷ âyetindeki “gözü, ilim anlamında yorumlamıştır. “Allah'ın yüzü dışında her şey yok olacaktır”¹⁷⁸ âyetindeki “yüz” kelimesinin Allah'ın zâtının kendisi olduğunu belirtmiştir. Sâd sûresindeki “iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Böbürlendin mi? ... âyetindeki “iki el” kelimesini “kudret” anlamında kullanmıştır. Mâide sûresinin 64. âyetindeki “yed” (el) kelimesinin “nimet” anlamında olduğunu, Zümer sûresinin 56. âyetindeki “Allah'ın yanı” (cenb) ifadesini “taat, emir, Allah'ın kendisi”, aynı sûrenin 67. âyetindeki Allah'a izafeten kullanılan “sağ” (yemin) kelimesinin “kuvvet” anlamına hamledildiği aktarılmıştır.¹⁷⁹

2.2 HALKU'L-KUR'ÂN

Kur'ân'ın yaratılmış olduğu konusunu ilk defa gündeme getiren kişi Tevrat'ın yaratılmış olduğunu iddia eden Yahudi kökenli Lebid b. el-Asâm olduğu düşünülmektedir.¹⁸⁰ İbn Kuteybe'den yapılan rivâyete göre bu fikir, Yahudi kökenli Abdullah b. Sebe'nin takipçisi Muğire b. Saîd el-İclî'ye aittir.¹⁸¹ William Montgomery Watt, bu fikrin Hristiyanlıktaki tartışmalardan etkilenen Halîfe Me'mun'un, Kur'ân mahlûktur demezsek Allah'ın kelimesi olan Hz. İsa'nın da ezeli olduğunu ve bunun da kadîmlerin çokluğu fikrini ortaya çıkartarak tevhide zararı verir görüşüne dayandığını ifade etmiştir.¹⁸² Bâkılânî'ye göre Mu'tezile'nin hepsi Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu, kelâmını ağaçta veya başka cisimlerde

¹⁷⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 366-370.

¹⁷⁷ Tâhâ, 20/39.

¹⁷⁸ Kasas, 28/88.

¹⁷⁹ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 122.

¹⁸⁰ Hayri Kırbaçoğlu, “Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'ân'ın Mahiyeti İle İlgili İhtilaflar”, *AÜİFD*, S. 28, Ankara, 1986, s. 428.

¹⁸¹ İbn Kuteybe, *Uyunu'l-ahbar*, C. II, Kahire: Ahmed Zekî el-Adevî, 1343, s. 148.

¹⁸² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 305-306.

yarattığını, kelimesinin bir durum olarak yaratılmış bir cesette olduğunu ve kelâmının insan kelâmı veya buna benzer bir cinsten olduğunu öne sürmüştür. Mu‘tezile, Kur’ân’ın bir benzerini veya ondan daha sağlamını getirme meselesinde Allah tarafından insanlar men edilmemiş olsalardı Kur’ân’ın bir benzerinin getirilebileceğini iddia etmiştir.¹⁸³ Bâkîllânî ise buna karşılık olarak Kur’ân’ın mahlûk olmadığını, mütekellimin, alemdeki hiçbir şeye benzemeyen kadîm olan Allah olduğunu, Allah’ın, bir cümle olarak hitabı bildireceği zaman, buna muvâfık olarak sesler ve dile uygun lafızlar yarattığını ve muhatabına işittirdiğini ifade etmiştir. Buna delil olarak: “Hakîkate kelâm kalptedir, dil ise ancak bu kelâma delildir” şiirini göstermiştir.¹⁸⁴ İmam Eş‘arî’nin ve İmam Bâkîllânî’nin görüşlerinden, vahyin lafız ve mana olarak Cebrail aleyhi’s-selama verildiği ve aracılığı ile hazır bir şekilde peygamberin kalbine indirildiği anlaşılmaktadır. Yani lafız ve mananın teşekkülünde peygamberin hiçbir dahli yoktur.¹⁸⁵

Kur’ân’ın mahluk olmadığına dair Kur’ân’dan çıkarılan bir delil ise, “*Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.*” âyetidir. İşte bu âyete göre eğer kelâm-i ilâhî yaratılmış olsaydı, mahluk olan “kün” kelâmının başka bir şeyi yaratabilme iddiasında bulunmuş olunurdu ki, mahlûkun mahlûku yarattığı sonucu oluşurdu. İşte bu durum, Kur’ân yaratılmıştır fikrinin doğru bir fikir olmasına engeldir. Kur’ân yaratılmış olsaydı kendisi bizzât kâim olan bir cisim olurdu ki Kur’ân’ın cisim olması, bizzât kâim olması ve herhangi bir mütekellimin kelâmı olması da muhaldir. Kur’ân’ın bir kısmı cisim yani yaratılan bir şey olsa onun tamamı cisim olması gerekirdi.¹⁸⁶ Kelamullah mahluk olsaydı cisimlerin cinsinden olmazdı, araz olması gerekirdi. Şayet araz olsa fâni olması gerekirdi. Nitekim fânilik hâdis oluşun özelliklerindedir. Eğer mahluk olsaydı Allah Teâlâ şu an dahi her an emredici, nehyedici, vaad edici ve haber verici olmazdı. Halbuki İslam ümmeti, Allah’ın şu an ve tüm zamanlarda yarattıklarının kendisine itaat etmesi ve yasakladığı günahlardan çekinilmesi konusunda icma’ etmiştir. Allah

¹⁸³ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 286-287.

¹⁸⁴ Bakillani, *et-Takrib ve 'l-irşad es-Sağır*, I, s. 322.

¹⁸⁵ Çağfer Karadaş, *Bakillani'ye göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 106, 107.

¹⁸⁶ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 268.

emir ve yasakla konuşur. Kelam-ı İlâhî arazlardan yaratılmamıştır. Eğer kelam-ı ilâhî fâni olsa her an emredici olamazdı.¹⁸⁷

İslam düşünce tarihinde Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunu savunanın Ca'd b. Dirhem olduğu, Kur'ân'ın yaratılmışlığı noktasında Cehm b. Safvan'a fikirler verdiği öne sürülmüştür.¹⁸⁸ Cehm b. Safvan, kelâm sıfatının, mahluk olan insanlarda da olması sebebiyle ezeli olmayıp mahlûk olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁸⁹ Ca'd b. Dirhem ezeli olan kelâmı inkâr ettiğinden Emevî devleti tarafından H. 118/M. 736 tarihinde¹⁹⁰, Cehm b. Safvan ise Horasan emirlerine isyan ettiğinden dolayı öldürülmüşlerdir.¹⁹¹ Ca'd ve Cehm'den sonra Kur'ân'ın mahlûkluğu konusunu devam ettiren kişi Bişr el-Merîsî olmuştur.¹⁹² Bu dönemde Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunan ve çevresinde bu fikri neşreden ilim adamları, İslam'ın genel kabul gören fikirlerine zıt fikirler benimsediğinden ve Allah'ın sıfatları hakkında ezeliyetsizlik iddialarında bulduklarından dolayı eleştirilmiştir. Bu bazen halk nezdinde bazen de devlet eliyle özellikle de Halîfe Harun Reşit döneminde olmuştur. Nitekim Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan örneğinde olduğu gibi ölüme kadar giden bir süreç olmuştur. Nitekim bu görüş, ilk zamanlarda tepkiyle karşılanmış olsa da bir süre sonra devlet nezdinde resmi bir görüş haline gelmiştir. Süreç içerisinde ilâhî kelâmın mahlûk olduğu fikrini reddedenlere karşı Mihne ismi verilen, devlet eliyle cezalandırılma dönemi başlamıştır. Halîfe Me'mun'un da bu fikri benimsemesiyle yayılma ortamı bulan halku'l-Kur'ân fikri Halîfe Mu'tasım ve Halîfe Vâsık döneminde de devam etmiştir. Mütevekkil'in halîfeliğe geçişiyle beraber bu fikrin insanlara dayatılması ve kabul etmeyen ulemânın cezalandırılması

¹⁸⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 269,270.

¹⁸⁸ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 108.

¹⁸⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, s. 119; Said Murad, *Medresetü'l-Basra el-İ'tizâliyye*, s. 275.

¹⁹⁰ İbn Nedîm Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *el-Fihrist*, Tah. eş-Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut: y.y., 1417/1997, s. 71; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, ter. M. Saim Yeprem, Ankara: TDV Yay., 2011, s. 243-244; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 305; Halku'l-Kur'ân meselesi hakkında geniş bilgi için bkz.: Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal Dergisi*, C. VIII, S. 1, s. 49-59.

¹⁹¹ Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'ân Meselesi", *AÜİFD*, Çev. Mücteba Uğur, Sayı 20, Ankara, 1975, s. 307.

¹⁹² Nahide Bozkurt, *Mu'tezilenin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002, s. 105.

son bulmuş olsa da bu konunun tamamen çözüme kavuşması, çok uzun bir süreyi kapsayan münâzaralarla devam etmiştir.

Vâsık, hayatının son dönemlerinde artık Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere ceza vermemiş ve kendisi de bu fikirden sanki vazgeçer gibi olmuştur. Şöyle ki bir gün işkence yaptırdığı adamlardan yaşlı birisi onun huzuruna gelip, bu mahkemeleri yürüten Ahmed b. Ebi Duâd'a hitâben: “Sen, Rasûlullah, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'nin davet etmediği bir şeye davet ediyorsun. Bu konuda sen, onların bilgi sahibi olduğunu kabul veya ret ediyorsun. Eğer onlar bu konuda bilgi sahibi olmakla beraber sustular dersen bana da sana da onlar gibi susmak yakışır. Yok, eğer bu konuda onların bilgisi yok diyorsan Rasûlullah'ın ve halifelerinin bilmediği şeyi sen mi bileceksin.” demiştir. Vâsık bu sözleri duyunca yerinden fırlayıp bu sözü tekrarladı ve cezalandırdığı ihtiyarı affetti. Aynı bir anekdotta da: Vâsık'ın komedyenlerinden Ubâde adında bir adam Vâsık'ın huzuruna gelerek: “Ey müminlerin emiri Kur'ân konusunda başın sağolsun” deyince Vâsık ona: “Yazıklar olsun sana Kur'ân hiç ölür mü?” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Ubade: “Ey müminlerin emiri her mahlûk ölür. Allah aşkına eğer Kur'ân ölürse teravîh namazlarını kim kıldıracak” diye karşılık vermiş. Bu cevaba gülen Vâsık: “Yeter sus Allah aşkına” demekle yetinmiştir.¹⁹³ Bâkillânî, Kur'ân, eğer mahlûk olsaydı yaratılmışların kelâmının cinsinden ve harflerinden müteşekkil olması gerekirdi demiştir.¹⁹⁴ Bâkillânî delil olarak şu ayeti getirmiştir: “*De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”*”¹⁹⁵ Bu ayetten hareketle Bâkillânî, Mu'tezile'nin gittiği yolun yanlışlığını, kelâmullahın beşer kelâmına benzemediğini göstererek kanıtlamıştır. Ancak Mu'tezile insanların, Kur'ân'dan daha fasih, daha güzel ve daha veciz nesirler ve nazımlar getirmeye güç yetirebileceği iddiasında bulunmuştur.¹⁹⁶

Hâriciler de Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemiştir. Mürcie, Kur'ân'ın yaratılmışlığı noktasında 3 fırkaya ayrılmıştır. Onlardan bazıları mahlûk olduğunu,

¹⁹³ Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da İtikadî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Anka Yay., 2004, s. 163.

¹⁹⁴ Bâkillânî, *Temhîd*, s. 270.

¹⁹⁵ İsrâ, 17/88.

¹⁹⁶ Bâkillânî, *Temhîd*, s. 270.

bazıları mahlûk olmadığını bazıları da bu konuda tevakkufu yani görüş belirtmemeyi tercih etmiştir. Ehl-i hadis ve selef akidesinin benimsediği görüş Kur'ân-ı Kerim'in Allah kelâmı olmasıdır. Kur'ân, hem anlam hem de lafzın bütünüdür, Allah mahlûk olmayan harflerle konuşur, kulun okuması ise mahlûktur ve Allah ile kâim değildir. Kelâmullah, Cebrail vesilesiyle indirilen anlamın ibaresidir.¹⁹⁷ Ahmed b. Hanbel bu konuda Allah'ın, bizzât Kur'ân'ı mahlûk olarak değil, kelâmullah olarak isimlendirdiğini aktarmıştır.¹⁹⁸ Mu'tezile, Cehmiyye, Hariciyye, Zeydiyye ve Rafizilerin birçoğuna göre Kur'ân yani Allah kelâmı yaratılmıştır. Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ele alırken getirmiş olduğu delillerden biri de isim ile müsemmanın ayrı olmasıdır. Kur'ân'ı kadîm kabul edenler, isim ile müsemmayı aynı kabul etmişlerdir. Kur'ân'ı kadîm olarak kabul etmeyenler ise isim ile müsemmayı ayrı kabul etmişlerdir.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Hanbeli mezhebinden birisi isim ve müsemma konusunda münazara etmişlerdir. Hanbelî olan bir levhaya Allah yazarak Ebu'l-Huzeyl'e: "Sen şimdi bunun Allah olduğunu inkâr mı ediyorsun" demiştir. Buna cevap olarak el-Allâf ise tahtaya ikinci bir Allah kelimesini yazarak: "Bu Allah isimlerinden hangisinin Allah olduğu sorusunu yöneltmiştir."¹⁹⁹ Bu isim ve müsemma konusunu kelâm sıfatı bağlamında düşündüğümüzde Mu'tezilîlerin yine burada teaddüd-i kudemâ yani kadîmlerin çokluğu tehlikesi olması sebebiyle isim ve müsemma ayrımı fikrine gittiklerini söyleyebiliriz. Çünkü tekvin sıfatının ezeli olmasından yola çıkarak bu sıfatın fiili neticesi olan evrenin de ezeli olduğu sonucuna varan kimseler, teaddüd-i kudemâ tehlikesine düşmüştür. Allah kelâmı, ezeli olarak düşünüldüğünde, Kur'ân'da geçen eşyaların isimlerinin evrendeki müsemmalarının da kelâm gibi ezeli olması gerekirdi. Bu fikirdeki çoklu kadimlerden kaçınmak için bu isim ile müsemma ayrımı fikrini benimsemiş olmaları ileri sürülebilir. Ehl-i Sünnet ise kelâmullah konusundaki fikrî tartışmalardaki orta yolu bulma gayesiyle Allah'ın kelâmı ile insanların elinde bulunan ses ve yazıyla ifade edilen kelâmı ikiye ayırmıştır, birincisini nefsî kelâm, ikincisini ise lafzî kelâm

¹⁹⁷ Nureddîn Sabûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yay., 2005, s. 82

¹⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenadika ve'l cehmiyye, nşr.* Ali Sâmî' en-Neşşar ve Ammar Cem'i et-Talibi, İskenderiyye, 1971, s.77-78. (Akaidü's-selef içindedir).

¹⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 542-543.

diye isimlendirmiştir.²⁰⁰ Eş‘arîler ve Mâtürîdîler nefsî kelâmın işitilip işitilmemesi noktasında ayrılmışlardır. Eş‘arîlere göre nefsî kelâm işitilebilir. Çünkü mevcudun işitilmesi imkân dâhilindedir. Mâtürîdî mezhebinden olanlara göre nefsî kelâmın işitilmesi imkân dâhilinde değildir.²⁰¹ Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî ise kelâm konusunda, meleklerin dili üzere peygamberlere gönderilen lafzın Allah’ın ezeli kelâmına delalet ettiğini, delalet edenin mahlûk ve muhdes yani sonradan yaratılmış olduğunu, medlulün ise kadîm ve ezeli olduğunu ifade etmiştir.²⁰²

2.3. RÜ’YETULLAH

Rü’yetullah konusunda mezhepler, Kur’ân-ı Kerîme, hadislere ve rivâyetlere yaklaşım usûlü ve bakış açısı sebebiyle birçok farklı görüş ortaya koymuştur. Bunlardan bir kısmı Kur’ân âyetleri sebebiyle âhirette Allah’ın görülebileceğini savunurken diğer bir kısmı da Kur’ânda geçen diğer âyetler sebebiyle Allah’ın ahirette görülemeyeceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla da her bir görüş sahibi kendi görüşünü aklî, naklî ve dilsel deliller ile destekleyerek mensup olduğu görüşün doğrulanmasına çalışmıştır. Meşhur muhaddis Dârekutnî (v. 385/995) “Ruyetullah” adlı kitabında Allah’ı görmek ile ilgili olarak 253’ü Allah’ın ahirette görülmesiyle ilgili, 64’ü de Allah’ın bu dünyada görülmesiyle ilgili olmak üzere toplam 317 hadis-i şerif nakletmiştir. Ehl-i Sünnet’in bu meseledeki görüşü hem akıl hem de nass açısından Allah’ı ahirette görmenin mümkün olmasıdır. Mâtürîdî görüşü benimseyen Ömer Neseffî’nin Akâid’ine şerh yapan Eş‘arî mütekellimi Taftazânî, rü’yetullah konusunda insan aklının tek başına Allah’ı görmenin imkan dahilinde olduğuna hükmedebileceğini belirtmiştir. Allah’ı görmek, aklen mümkün olması sebebiyle bu konuda delil getirmesi gereken kişilerin Allah görülmeyecektir diyenler olması gerektiğini ifade etmiştir.²⁰³ Taftazânî bir şeyin görülmesi için sebep olarak o şeyin var olmasının yeterli olduğunu beyan etmiştir.²⁰⁴ Tartışmanın ana gündemini Mu‘tezile ve Eş‘arîler belirlemektedir. Kâdı Abdulcebbâr’a göre, rüyet, tevhid gereği

²⁰⁰ Abdullatif Harputi, *Tenkihu’l-keîâm*, İstanbul: Necm-i İstiklal Matbaası, 1330, s. 211-218.

²⁰¹ Mustafa Altundağ, “Kelâmullâh-Halku’l-Kur’ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî – Kelâm-ı Lafzî Ayırımı”, *MÜİFD*, S. 18, İstanbul, 2000, s. 149-148.

²⁰² Şehristani, *el-Milel ve’n-nihal*, I, s. 108.

²⁰³ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid, Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1991, s. 183.

²⁰⁴ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid, Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 184; Sabûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, s. 38.

Allah'tan nefyedilmesi gereken meselelerden biridir. Mücessime, cisim olmadan Allah'ın görülemeyeceği fikrini beyan etmiştir. Kâdı Abdulcebbâr, Mücessimeyle aynı fikri paylaşarak Allah'ı görmeyenin ancak O'nun cisim olduğu haliyle mümkün olabileceğini, O cisim olursa cüzlerden oluşması gerektiğini, cüzlerden oluşursa da teaddüd-i kudemâ dediğimiz kadîmlerin çokluğuna yol açar ki, bu durum, Kâdı'ya göre tevhid açısından makbul bir durum değildir.²⁰⁵

Allah'ı gözle görmek ve idrak etmek arasında kelamcılar birçok fikir beyan etmiştir. Bazılarına göre Allah, gözlerle idrak edilir derken, bazıları göre ise O gözlerle görülür fakat idrak edilemez gibi Allah'ı ihata etmek ve ayan beyan görmek merkezli konular üzerinde durarak farklı görüşlere varmışlardır.²⁰⁶ Hafis el-Ferd (v. 204/820 sonrası) ve Dırar b. Amr (v. 200/815), Allah gözle görülmez, fakat bizim için kıyamet günü mevcut hislerimizin dışında altıncı bir his yaratılacak ve Allah'ı, bize verdiği o vasıta ile göreceğiz fikrini benimsemişlerdir. Bekir b. Uhtü'nün kurucusu olduğu Bekriyye ekolu, Allah'ın kıyamette bir sûret yaratıp onda görüleceğini ve mahlûkla bu sûretle konuşacağını ifade etmiştir. Neccâriye fırkası, Allah'ın, gözü, kalbe dönüştürmesini ve kendisini idrak için bir ilim verecek olmasını câiz görerek Allah'ı görmeyi, O'nu bilmek olarak tevîl edenler arasında olmuştur. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, görme konusunda Allah'ı, gözlerle değil, kalplerle bileceğiz demiştir.²⁰⁷ Şah Veliyyullah'a göre, Allah Teâlâ'nın kıyamet gününde görülmesi iki tarzda kabul edilebilir. İlki, O'nun akılla tasdikten daha tam ve mükemmel bir şekilde, tam bir inkişâfıdır. Bu tıpkı gözle görmek gibidir. Ancak bu, karşılıksız, cihetsiz, renksiz ve şekilsiz olacaktır. İşte bu açıklamayı Mu'tezile ve diğerleri de kabul etmektedir. İkincisi, Allah'ın kullarına en güzel sûrette temessül etmesi ve onlar tarafından şekil, renk, karşıda olma gibi unsurlarla ve Hz. Peygamber'in haber verdiği üzere uykudakine benzer şekilde, gözle görülmesidir.²⁰⁸

Rü'yetullah konusunda Allah'ın gözle görülebileceğini söyleyenler aklî ve naklî delillerle meseleyi izâh etmişlerdir. Bununla beraber Kâdı Abdulcebbâr ve diğer Mu'tezile mütekellimleri konunun reddine dair aklî deliller getirmiş ve ekol

²⁰⁵ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 374.

²⁰⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 316.

²⁰⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 317.

²⁰⁸ Mehmet İlhan, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006, s.180,181.

içinde bu meseleyi izâh ederek muhtemel sorulara cevap vermişlerdir. Kâdı, rüyeti kabul edenin tekfir edilemeyeceğini belirterek, Hz. Musa'nın Allah'a: “*Ey Rabbim! bana kendini göster, sana bakayım*”²⁰⁹ ifadesinin Hz. Musa'nın kendi kendine yönelttiği bir soru olmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Ebu Ali el-Cübbâî, Allah'ın gözle görülebilmesini ifade etmesi sebebiyle kevnleri bilmemekle suçlanmıştır.²¹⁰ İmam Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre Allah'ı gözle görme hususunda on dokuz ayrı fırkanın farklı görüşü vardır. Bunlardan bazıları Allah'ın bu dünyada dahi görülebileceğini ifade eden bir kısım mutasavvıflardır. Mudar b. Muhammed ve Kehmes b. Hasan el-Basrî, Allah'ın bazı insanlara veyahut bazı cisimlere hulul ederek, onların bedenlerinde tecelli veya başka bir sûrette görülmesini câiz görmüşlerdir. Cisme hululü kabul eden kimseler Allah'la musâfahayı dahi kabul etmişlerdir. Allah'ın görülmeyeceğini savunanlar, teşbih ve tecsime düşmemek için rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğini savunmuştur. Onlara göre Allah'ın görüleceğini savunmak, O'na cisim isnat etmek anlamına gelecektir. Oysa Allah, cisim olmaktan münezzehtir.²¹¹ İlk dönem sufilerden olan Abdulvahid b. Zeyd (v. 177/793)'in yolunu takip edenler, Allah kuluna amellerinin derecesine göre görünür demiştir. Rakabe b. Maskale gibi bazı zâtlar da Allah'ı bu dünyada ancak uykuda görebiliriz diye ifade etmişlerdir.²¹²

Mu'tezile, âyette geçen “*Rabbinizi göreceksiniz*” ifadesini “*Rabbinizi bileceksiniz*” olarak yorumlamıştır. Çünkü rüyet lügatte bilmek anlamında da kullanılmaktadır. Bâkılânî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun, Kur'an'ı, sünneti ve eserleri inkâr ederek, ahirette Allah'ın görülmeyeceği fikrini savunduklarını beyan etmiştir.²¹³ Bâkılânî, Mu'tezilenin bu konudaki fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymak için “*Nice yüzler vardır ki, o gün parlaktırlar, Rablerine bakarlar*”²¹⁴ âyetini, “*Şâyet (dağ) yerinde durabilirse, o takdirde (sen de) beni görebilirsin*”²¹⁵ âyetini ve “*Şu ayı nasıl birbirinize gösterebilmek için sıkışıp üst üste yığılmanıza*

²⁰⁹ A'raf, 7/143.

²¹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 374.

²¹¹ Muhammed Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefîlik arasında İbnü'l-Vezir*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 113.

²¹² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 314.

²¹³ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 292.

²¹⁴ Kıyame, 75/22-23.

²¹⁵ A'râf, 7/143.

gerek kalmaksızın hiç zahmetsizce görüyorsanız, Rabbinizi de öylece göreceksiniz."²¹⁶ hadis-i şerifini Allah'ın ahirette görüleceği konusunda delil olarak aktarmıştır. Mu'tezile bu hadisi tevil ederek "Tıpkı ayın on dördünde ayı bildiğiniz gibi Rabbinizi bileceksiniz" manasına hamletmiştir.²¹⁷ Mu'tezile'nin Allah'ın görülemeyeceği konusuna delil olarak gösterdiği diğer bir rivayet ise; Peygamberimiz'e, miraç hakkında: "Allah'ı gördün mü?" diye sorulduğunda: "O bir nurdur nasıl göreyim" diye cevap vermiş olmasıdır.²¹⁸ Hz. Aişe'den gelen diğer bir rivâyette, "Hz. Peygamber Allah'ı gözleriyle değil kalbiyle görmüştür"²¹⁹ denilmesi meselenin farklı yönleri olduğunu göstermiştir.

Mu'tezile'ye göre ancak renkler ve şekiller yani cisim olan şeyler görülebilmektedir. Gözün idrak edebileceği şey, maddi olan âlemdeki madde ve arazlardır. Bu tür düşüncelere sebep olan anlayışın temelinde, Kâbî ve Bağdat Mu'tezilesi'nin âyetlerde geçen işitme ve görme sıfatlarını ilim olarak anlamasının bulunduğu ifade edilmiştir.²²⁰ Nitekim Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre: "O gün parlak yüzler vardır, Rabblerine bakarlar" âyetini "Rabblarının nimetini beklerler" şeklinde tevil ederek, bakma fiilini bekleme manasına hamlederek görüşlerini izah etmiştir.²²¹ Lugatta "n-z-r" köküne gittiğimizde hem beklemek hem de bakmak manası görülecektir. Halbuki her kelimenin lügatine gidildiğinde birden çok mananın var olduğu muhakkaktır. Fakat kanaatimizce asıl olan o âyette Allah'ın hangi manayı kastettiğidir. Tabi burada doğal olarak Allah'ın muradının hangi mana olduğunu anlamak için ilk başvurulması gereken kaynağın Hz. Peygamber olduğu âşikârdır. Bu meselede mananın beklemek ve bilmek gibi te'villi manalar değil, bakmak olduğu rivayet edilen hadislerden anlaşılmaktadır. Bâkılânî, Allah'ın var olduğu için göz ile görülebileceğini, delil olarak bir şey ancak mevcut ise görülebilir olduğunu ve kendi cinsine görünmediği zaman farklı cinslere de görünmeyeceğini ifade etmiştir. Bâkılânî, bu aklî delillerinden sonra kendi görüşüne naklî hüccet olarak, Hz.

²¹⁶ Buhari, "Salât", 17.

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, C. IV, s. 232.

²¹⁸ Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Müsnedü's-Sahihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, C.5, "İman", Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts., 291.

²¹⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâdühü ve la yecüzü'l-cehlü bihi*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire, 1369/1950 s.156.

²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-usûli'l-hamse, s. 168.

²²¹ Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, C. IV, s. 95, 150, 222.

Musa'nın Allah'a söylediği "*Rabbim bana kendini göster sana bakayım*"²²² âyetinden istifade etmiştir.

Bâkılânî, Mu'tezile'nin anladığı şekilde Allah'ı görmek; O'nun terbiye edilmesi, kul olması ve yaratılmış olması gibi muhal olmuş olsaydı yarattıkları ile kendi arasında vasıta olan, vahyi kendisine indirdiği peygamber olan zâtlar için de muhal olması gerekirdi demiştir. Hz. Musa gibi ulu'l-azm bir peygamberin Allah'tan kabul olmayacak bir duayı talep etmesi nasıl ki muhaldir. Aynen bunun gibi görülmek fiili sadece sonradan olan hâdis varlıklara özeldir dersek Hz. Musa'nın, Allah'tan yaratılmışlara benzer bir şeyi istemiş olması ve Allah'ı hafife almış olması manası çıkmaktadır ki, bu da muhaldir. Allah'ı hafife almak, peygamberlere caiz olmadığı gibi, Mu'tezile'nin önceki ve sonraki imamlarına da câiz değildir. Hz. Musa, Allah'a dua ve istekte bulunurken hangi şeyin Allah'ın sıfatlarına muhal olup ve olmadığını Mu'tezile'den daha iyi bilmektedir.²²³ Bâkılânî, Allah'ı ahirette görmenin muhal olmadığına ve onu görmenin zorunlu oluşuna delil olarak, "*Nice yüzler vardır ki, o gün parlaktılar, Rablerine bakarlar*"²²⁴ âyetini aktarmıştır. "N-z-r" fiili vech ile birlikte kullanımı durumunda ve buna "ilâ" harf-i cerri de eklendiğinde "n-z-r" fiilinin müteaddî yani geçişli bir fiil haline gelerek "görmek" manasına geldiğini ifade etmiştir. Buna delil olarak "انظر إلى زيد بوجهك" cümlesinde geçen vech kelimesi burada yüzde bulunan gözünle manasını ifade etmektedir.²²⁵

Bâkılânî, "*gözlerin kendisini idrak edememesini*"²²⁶ söyleyenlere karşı Allah'ın gözleri idrak ediyor oluşunun kendisi için bir medih sebebi olduğunu dile getirmiştir. Zira bu âyette gözler ile kendisinin idrak edilmesini muhal görenek övünmemiştir. Çünkü tat, koku ve birçok araz Mu'tezile'ye göre, göz ile görülmez ve bu övünmenin konusu da değildir.²²⁷ Kâdî Abdülcabbâr da bu noktada gözlerin onu idrak edememesini izâh ederken bunun bir medih olduğunu beyan etmiştir. Allah'ın kendisini methettiği bir meseleyi inkâr edersek bunun Allah için bir eksiklik olduğunu dile getirmiştir.

²²² A'raf, 7/143

²²³ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 302.

²²⁴ Kıyame, 75/22-23.

²²⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 303.

²²⁶ el-Enam, 6/103.

²²⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 304.

Kâdı Abdulcabbâr, idrak lafzı için, göz kelimesi ile beraber kullanıldığında bunun görmek manasında olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla gören kişinin görücü olma vasfının, müdrük oluşuna zâit bir sıfat olmadığını bildirmiştir. İdrak kelimesinin basar kelimesiyle beraber kullanıldığında bu kelimenin muhakkak rü'yet yani görme manasına geldiğini ifade etmiştir. Arapça'da "Bu şahsı gözümle idrak ettim" demek ile "Bu şahsı gözümle gördüm" arasında bir fark yoktur, denilmiştir. Kâdı Abdulcebbâr, Allah'ın bu âyetle kendisini methettiği hususunda, Allah'ın dünya ve ahirette görülmemesi suretiyle gerçekleştiğini söyleyenler olduğu gibi dünyada görülmemesi şeklinde de gerçekleştiğini aktarmıştır.²²⁸ Allah'ın, gözleri idrak ettiğini, fakat gözlerin Allah'ı idrak edemiyor oluşunun Allah için bir medih olması inkar edilebilir mi diyenlere karşı Bâkılânî, Allah'ın gözleri idrak etmesi ve gözlerin Allah'ı idrak edememesi şeklinde kendisiyle övülen bu iki vasfın tek başına diğeri olmaksızın da bir medih olduğunu hatırlatmıştır. Bunu delillendirirken, genellikle âyet sonlarında gelen: "*Şüphesiz ki o azîz ve hâkimdir*" ve "*âlim ve kâdirdir*" gibi isimlerin her biri tek başına da olsa birbirine eklense de hepsinin Allah için birer medih olduğunu ifade etmiştir.

Mu'tezile ve Bâkılânî'ye göre madûmun varlığını göz ile idrak etmemek Allah için bir medih değildir. Çünkü Mu'tezileye göre mevcûdâtın ekserisinin göz ile idrak edilmesi uygun değildir. Madûmun göz ile idrak edilmediğini ve bundan dolayı bunun methin konusu olmadığı aktarılmıştır. Şayet Allah: "Ben malûmu bilirim ve mevcut olanın mûcidiyim" deseydi "*Şüphesiz ki ben âlim ve mûcidim*" sözüyle de övünmesi gerekirdi. Zira Allah yarattıklarından malûmu bilmek ve mevcûdu îcat etmekle övünmemiştir. Birçok madûm ve mevcût görülmezken Allah için görülmemek vasfı nasıl ayırıcı bir medih olabilir sorusuna cevap olarak Kâdı Abdulcebbâr, methin tek başına görülmemekten kaynaklanmadığını, görenle beraber görülmeyen bir varlığın olması sebebiyle olduğunu aktarmıştır. O, Allah için çocuktan münezzeh olmak bir medih durumunu ortaya çıkarmıyorken daha sonradan Allah'ın bu methi kendisi hakkında yapmayacağı manasına gelmemektedir demiştir. Mesala Allah'ın başlangıcının olmaması, madûm ve kendisi arasındaki ortak bir sıfat olması sebebiyle bu nokta kendisi için bir medih değildir. Ancak bu duruma Allah'ın kâdir, âlim veya hayy gibi sıfatları eklenirse o zaman kendine mahsus bir

²²⁸ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 380.

methetmekten bahsedebiliriz. Kısaca temeddühün Allah ile onun dışındaki varlıklar arasındaki farkı ortaya koymakla ancak gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz demiştir. Çünkü Allah'ın dışındaki varlıklar hem görürler hem de görülürler. Madûmlar ise ne görürler ne de görünürler. Allah'ın bu noktada methe konu olmasının ayırıcı vasfı, başkası tarafından görünmemekle beraber kendisinin görmesinden kaynaklanmaktadır. Kâdı, medih olmayan bir sözle medih olan bir sözün birleşmesi halinde nasıl olacağı meselesini izâh ederken buna bir engelin olmadığını, “*O ne uyur ne de uyuklar*” âyetinin aslında tek başına bir medih olmadığını, “*Allah, kendisinden başka ilâh olmayan, hayy ve kayyûmdur*” ayeti ile birlikte medih cümlesine dönüştüğünü haber vermiştir.²²⁹

Bâkılânî'ye göre Allah, “*O gözleri idrak ediyor*” ayetiyle övünürken, “*Gözler onu idrak etmiyor*” ayetiyle de övünmemiştir.²³⁰ Allah'ın medih yönünden bu âyetle ilişkisi kendisinden cihet ve tasvir gibi sıfatları tenzih etmesiyle olmuştur. Bağdat Mu'tezilesine göre Allah hiçbir şeyi görmüyor. Çünkü onlar idraki, Allah'ın bilmesi olarak anlıyorlar. O sebeple Allah'ın bilmesi için bir vâsita olarak idrake de ihtiyacı yoktur demiştir. Onlar, idraki, “bilmek” manasında kullandıkları için, Allah'ın “*Gözler onu idrak edemez*” âyetini inkâr etmiş oluyorlar.

Bâkılânî, Mu'tezile'nin delil olarak ileri sürdüğü, “*Beni asla göremezsin*”²³¹ âyetinin sadece dünya ile ilgili olduğunu söylemiştir. Zira Hz. Musa, Rabbinden bu dünyada kendisini göstermesini istediğinde, “*Beni asla göremezsin*” cevabı gelmiştir. Dünyada Hz. Musa'nın görme isteği kabul olmasa bile “*Rablerine bakarlarsın*” âyeti âhirette tek başına Allah'ın görülmesi konusu için yeterli olmuştur. “*Mûsâ, ta'yîn ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi ona hitap buyurunca: “Rabbim! Bana (kendini) göster; sana bakayım!” dedi. (Rabbi) buyurdu ki “(Sen) beni (bu dünyada) aslâ göremezsin fakat dağa bak, şâyet (o) yerinde durabilirse, o takdirde (sen de) beni görebilirsin!” Derken Rabbi dağa tecellî edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılarak (yere) düştü! Nihâyet ayılınca: “(Rabbim!) Seni her türlü noksanlıktan tenzîh ederim! (Bu talebimden dolayı) sana tevbe ettim ve ben îmân edenlerin*

²²⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 382.

²³⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 304.

²³¹ A'raf, 7/143.

ilkiyim!”²³² dedi. Bu ifadelere binaen Mu'tezile, Hz. Musa'nın buradaki tevbe etme ifadesini başlangıçtaki Allah'ı görme isteğiyle ilişkilendirmiş, dolayısıyla Allah'ı görmek mümkün olmadığı için de bu görme isteğine karşı Hz. Musa tevbe etti denilmiştir. Bâkılânî ise onların bu iddialarına karşı Allah'ın bu âyette, “Musa, Allah'ı görmek istemesi sebebiyle tevbe etti” diye bir ifade geçmediğini, normal insanların bile bir âfet veya bir durum karşısında tevbeye koşmaları ve tevbelerini yenilemeleri şeklinde bir ifade olduğunu beyan etmiştir.²³³

Bir başka açıklamaya göre ise tevbe kelimesi, anlam olarak bir şeyden dönmek manasını içerdiğinden, Hz. Musa, kendisinin karşılaştığı zorluklardan dolayı Allah'ın kendisini göstermesini istemiş ve “O'na döndüm” manasında tevbe kelimesini kullanmıştır. Dolayısıyla buradaki “tevbe ettim” ifadesi, tevbe manasında değil, “bir şeyden sana döndüm” manasında kullanılmış olabileceği dile getirilmiştir. Zira tevbe kelimesi günahahtan kurtularak Allah'a itaat etmeye dönmek manasında kullanılmıştır.²³⁴ Bir şeyden dönmek demek o şeyin varlığına isyan ediliyor manasında değildir. Mu'tezile'nin bu âyetle yapmış olduğu çıkarımlar bu açıklamalarla geçersiz olmuştur.

Mu'tezile naklî delil olarak bu meselede en çok “*Gözler onu idrak edemez*” âyetini aktarmıştır. Onlara göre idrak kelimesinin lügatte nazar ve rüyet manası da vardır. Bu manaları düşündüğümüzde âyetin manası, “Gözler O'na bakamaz” ve “Gözler O'nu göremez” şeklinde olmaktadır. Yine Mu'tezile, “*Ey Musa, gözümün önünde yetişesin diye seni sevinçli kıldım*”²³⁵ âyetindeki gözü ilim olarak anlamışlardır. “*Rablerine bakacaklar*”²³⁶ âyetindeki “bakma” kelimesini intizar etmek, beklemek ve ummak gibi manalara tevil etmiştir. “*Sen beni asla göremezsın*”²³⁷ âyetindeki “len” edatının hem dünya hem de ahireti kapsadığını kabul eden Mu'tezile, Allah'ın hiçbir zaman görülemeyeceğini söylemiştir.²³⁸

²³² A'raf, 7/143.

²³³ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 307.

²³⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 307.

²³⁵ Tâhâ, 20/39.

²³⁶ Kıyâme, 75/23.

²³⁷ A'raf, 7/143.

²³⁸ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s.122.

Kâdî Abdulcebbâr “mukâbele” delili altında görme konusunu işlerken, bir görme olayının gerçekleşebilmesi için insanın önce görme vasfına sahip olması gerektiğini, daha sonra görülecek şeyin sûreten ve hükmen karşıda olması gerektiğinden bahsetmiştir. Allah hakkında bir şeyin karşısında olmak gibi konum ifade eden bir durum mümkün olmayacağı için O’nun görülme olayının da gerçekleşemeyeceğini ifade etmiştir.²³⁹

Mu‘tezile, Allah’ın kendi zâtını görmesi ve kalb gözünün Allah’ı görmesi konularında fikir ayrılıklarına gitmişlerdir.²⁴⁰ Dırar b. Amr (v. 200/815) Mu‘tezile mezhebi içerisinde Allah’ın ahirette görülebileceğini iddia eden nadir isimlerdendir. O, Allah’ı görmenin insandaki altıncı bir his vasıtasıyla tahakkuk edeceğini ifade etmiştir.²⁴¹ Fakat bu fikre yine aynı ekolden olan Ebu Haşim el-Cübbâî karşı çıkmış, böyle bir müdrük hissin olamayacağını ifade etmiştir. Beş duyuyu aşan her hâdis için müdrük bir his üretmeyi, sonu gelmeyecek bir fikir olması sebebiyle kabul etmemiştir.²⁴²

Ebu’l-Kasım el-Belhî, Allah’ın, ahirette görülemeyeceğini ifade etmiştir. Mu‘tezilenin ana akımından ayrılan yönünün, Allah’ın kendi zâtını da göremeyeceği hususu olmuştur. Belhî, Hz. Musa’nın tevbe etmesi konusunda, iki görüş öne sürmüştür. Birincisi Hz. Musa’nın Allah’ı görme isteğinin küçük günah sınıfına girmesi, ikincisi ise halk arasında fevkalâde olaylar karşısındaki insanın tevbe etme meylili olarak ifade etmiştir.²⁴³

Basra Mu‘tezilesi, Allah’ın kendi yarattıklarını görebileceğini, fakat kendisini ve kendisi dışındakilerin de O’nu göremeyeceğini ifade etmiştir.²⁴⁴ Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Allah’ı görmenin ancak kalben bilmek şeklinde mümkün olduğunu beyan etmiştir. Bu anlamda görmenin cismaniyet ve suret gerektirmediği için tevhide uygun olduğunu dile getirmiştir. Konunun başında aktardığımız nazar kelimesini “bilmek”

²³⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 166, 248, 253.

²⁴⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s.100; Sabûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, s. 81; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, s. 67.

²⁴¹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C. IV, s. 102; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhît bi’t-teklîf*, s. 158.

²⁴² Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C. IV, s. 103.

²⁴³ EbûMansûr Muhammed Mâturîdî, *Kitabü’t-tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yay., 2003, s. 107, 109.

²⁴⁴ Adil el-Avvâ, *el-Mu‘tezile ve’l-fikru’l-hurr*, Dımeşk, tz, s. 263.

manasıyla tercih etmenin sonucu olarak bu değerlendirmeler ortaya çıkmıştır.²⁴⁵ Allah'ın rüyetini, "bakmak" anlamında olmadığını ifade eden Bağdat ekolü, Allah'ın kendisini göremeyeceğini iddia ederek bu fikri kabul etmeyen Ebu Musa el-Murdar gibi kişileri tekfir etmiştir. Allah için herhangi bir nitelik belirtmeksizin görülebileceğini söyleyen kişinin kâfir olduğuna hatta bundan şek duyan kişinin bile tekfir edilmesine hükmetmiştir. Kanaatimize göre bu tekfir noktasındaki hassasiyetin sebebi, Allah'a bir mekân atfetme ve bunun da müteselsilen Müşebbihe veya Mücessimede olduğu gibi mücessem bir ilâh anlayışına düşme tehlikesinden kaynaklanmaktadır.²⁴⁶

Bahsedildiği üzere konunun dünya ve ahirette olmak üzere iki ayağının olduğu görülmektedir. Âyet ve hadisleri tevil etmeden konuyu anlamak için bakıldığında, Sünnî anlayışın ahirette Allah'ı görme konusunda ittifak halinde olduklarını, fakat dünyada görülmesi noktasında ittifak halinde olmadıkları anlaşılmaktadır. Fakat tevhid ve tenzîh merkezli yorumlar yapan Mu'tezile bu dünyada da ahirette de Allah'ın görülemeyeceğini ifade etmiştir. Mu'tezile'nin, Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceği fikrini değil, göz ile görülemez fikrini savunduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Mu'tezile, Allah'ın göz ile görülememesine sebep olarak bir şeyin meriyyat yani görülebilir şeylerden olması için o şeyin cisim, cevher, araz, sınırlı boyut, hulul etmesi, karşıda olması, ışık temas etmesi, zihinde tahayyül ve tasavvur edilebilmesi gibi şartları gerekli görmüştür. Aslında burada şunu anlıyoruz ki Mu'tezile, bu meselede, Allah'ı görmenin keyfiyetini, içinde yaşadığımız âlemin şartlarına göre kıyaslamıştır. Bu yanlış önermeler silsilesinin bir sonucu olarak da Allah görülmez kanaatine vardığını görmekteyiz. Bâkılânî ise bu meselede "kıyasu'l-gâib ale's-şahid" ve "her mevcud görünür" usulüyle görüşlerini ortaya koyarak onları eleştirmiştir. Mu'tezile'nin konu hakkındaki temel aklî argümânı, "Allah, meriyyattan sayılmadığı için görülemeyecektir." noktasında olmuştur.

²⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s.100; Muhammed Amâre, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yay., 1998, s. 54.

²⁴⁶ Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, Tah. H. S. Nyberg, Beyrut, 1987, s. 68.; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 124-125.

Bâkılânî'nin ise temel argümânı, "Allah'ın, mevcûd olması sebebiyle görülebileceği" anlayışıdır.²⁴⁷

2.4. ŞEFÂAT

Şefâat kelimesi "Birinin bağışlanması için af istemek ve bir kimsenin bir işini halletmek" anlamlarında kullanılmaktadır.²⁴⁸ İstılahî olarak ise, dünyada bir kimsenin işlemiş olduğu günahlar sebebiyle ahiret hayatında cezalandırılmasından vazgeçilmesi için veyahut bir kimsenin günahı yok ise o kimsenin de cennetteki makamının arttırılması için aracı olunması ve bunun için istekte bulunulması demektir.²⁴⁹ Şefâatin, mezhepler arasında ihtilâfa düşülen konular bağlamında tanımı, büyük günah işleyenler için ahirette affedilmesinin istenilmesi ve bu af talebinin kabul edilip edilmemesi konusudur.²⁵⁰ Kâdî'ya göre başkasından zararı def etmek demektir. Şefâat edici kişi aynı zamanda ikram edici demektir.²⁵¹ Ehl-i Sünnet, şefaatin olacağı konusunda icmâ' etmişlerdir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler şefâatin, ümmetten kebâir işleyenler için olması hususunda ittifak etmişlerdir ve bu noktada deliller getirmişlerdir.²⁵² Ashab'ül-Hadis de, Hz. Peygamber'in şefâatinin, ümmetinden büyük günah işleyenler için sâbit olduğunu ifade etmiştir.²⁵³

Mu'tezile, şefâatin büyük günah işleyenler için olmadığını vaad ve va'id prensibine göre küçük günah işleyen ve cennette girecek müminlerin makamının artırılması için olacağını ifade etmiştir. Mu'tezilenin hepsi, ahirette cezanın en az bir kısmını bile hak eden bir mümin için Hz. Peygamber'in şefâatinin olmadığını, Allah'tan onlar için şefâat talebinde bulunulsa dahi Allah'ın bu şefâati kabul etmeyeceği noktasında ittifak etmiştir.²⁵⁴

²⁴⁷ Çağfer Karadaş, *Bakıllani'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 125.

²⁴⁸ Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, C. VIII, Beyrut, t.y, s. 183.

²⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, C. VIII, s. 183.

²⁵⁰ Seyyid Şerif Cürcânî Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1416/1995., s. 167.

²⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 606.

²⁵² Yusuf Şefki Yavuz, "Şefaat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, İstanbul: TDV Yayınları, s. 414.

²⁵³ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 662.

²⁵⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 293.

İslam ekollerinin çoğunluğu, şefâatin büyük günahlar için var olacağını kabul etmişlerdir. Mu‘tezile’nin şefâati kabul etmemesi, vaîd prensibi gereği şefâatin büyük günah işleyenler için geçerli olmadığı anlamındadır. Mu‘tezileye göre şefâat cennet ehline mahsus bir ikramdır. Hz. Peygamber’den şefâat hakkında rivayet edilen “Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”²⁵⁵ hadisi, iki karşıt görüşün gündeminde red-kabul merkezli olarak ele alınmıştır. Bâkılânî bu meseleyi kendi açısından değerlendirirken, naklî haberleri kullanmıştır. Bu konuda, Enes b. Malik ve Cabir b. Abdullah’dan şefâat hakkında birçok rivayet vardır. O ikisi bu hadisleri Hz. Ebubekir’den merfu’ olarak naklederek Huzeyfe’ye ulaştırmışlardır. Mabed b. Hilal ve Sâbit el-Bünânî uzun bir rivâyette Enes b. Malik’ten şefâat hakkında sahih bir rivâyette bulunmuştur. Ebu Said el-Hudrî de Hz. Peygamber’den şefâat hakkında rivâyette bulunmuştur. Bâkılânî bu konu hakkındaki görüşlerini merfu hadislere dayandırmış ve mevzu bir mesele veya bir rivâyetten ibaret olmadığını ifade etmiştir.²⁵⁶

Kâdı Abdulcebbâr, “Şefâatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”²⁵⁷ hadisini değerlendirirken, bu hadisin haber olarak sıhhatinin sâbit olmadığını ve sahih hadis olmuş olsa bile mütevâtiren değil, âhad yolla geldiğini ifade etmiştir. Mu‘tezilenin prensip olarak âhad haber ile amel etmediğini ve bu sebeple bu hadisin delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁵⁸ Ayrıca Mu‘tezile imamları, şefâatin büyük günah işleyen kimseleri cehennemden çıkartmak için geçerli olmadığına delil getirirken, “Cennete, nemmam, devamlı içki içen ve ana babasına isyan eden kimse giremez”²⁵⁹ hadisiyle, “Kim kendini bir demirle öldürürse kıyamet gününde cehennem ateşinde ebedi olarak kaldığı halde elindeki demirle karnına vurulur”²⁶⁰ hadisini rivayet etmişlerdir. Kâdı Abdulcebbâr, şefâati destekleyen âyet ve hadislerin bir manayı ifade edebilmesi için tevil yapılarak konunun anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir. Zira Kâdı, “Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir” hadisini reddetmemiştir. Ancak şefâatin, “tevbe ettikleri zaman”

²⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 20-21/4739; Tirmizî, “Kıyâmet”, 11/2435-6; İbn-i Mâce, “Zühd”, 37.

²⁵⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 416

²⁵⁷ Ebû Dâvûd, Sünnet, 20-21/4739; Tirmizî, Kıyâmet, 11/2435-6; İbn-i Mâce, Zühd, 37; Ahmed, III, 213

²⁵⁸ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 608.

²⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 272; İbn Mace, “Eşribe”, 3; Nesai, “Zekât”, 69.

²⁶⁰ Müslim, *Kitâbu’l-İman*, 47.

ümmetin büyük günah işleyenleri için geçerli olacağını belirtmiştir. Bu tevil yoluyla hem kendi va'd merkezli anlayışlarına zarar gelmemesi sağlanmış hem de âhad haberle gelmiş olsa bile bir rivâyetin inkârından korunmuştur.²⁶¹ Tevbe edenin şefâate muhtaç olup olmaması meselesinde Kâdı Abdulcebbâr, tevbe edenin önceki sevabının büyük günah işlemesi ile boşa çıktığını, dolayısıyla kendisinin sadece tevbe sebebiyle bir sevaba nâil olacağını ifade etmiş ve şefâatten hâriç Kur'ânda beyan edilmeyen herhangi bir lütfu da kabul etmemiştir.

Ebû Bekir el-Esamm, *“Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını, dilediğini bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse, şüphesiz büyük bir günahla iftira etmiş olur”*²⁶² âyetinde Allah'ın affedeceği günahların büyük günahlar olmayıp küçük günahlar olduğunu beyan etmiştir. *“Size yasak edilen büyük günahlardan kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi şerefli bir yere yerleştiririz”*²⁶³ âyetiyle bir önceki ayeti tahsis ederek açıklamıştır. Buradan hareketle el-Esamm'ın şefâatin yalnızca küçük günahlar için olduğunu büyük günahlar için olmadığını desteklediğini ifade edebiliriz.²⁶⁴ Ebu'l-Huzeyl el-Allâf konuya başka bir cihetten yaklaşarak şefâatin sadece küçük günah işleyenler için geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Bu fikri aynı mezhepten olan Kâdı Abdulcebbâr dahi kabul etmemiştir. Çünkü zâten Allah'a itaat etmek küçük günahların kefareti olmuştur. Eğer Hz. Peygamber küçük günahların kefareti için sevaplarını kaybetmiş bir kimseye yeniden sevap kazandırmak için şefâat eder denirse o kimse için hak etmeden bunu elde ettiğini, bunun da adaletli bir durum olmadığını ifade etmiştir. *“Ya Muhammed! Kendi günahın, Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar için Allah'tan bağışlanma iste”*²⁶⁵ âyetinde geçtiği üzere, âyetin başlangıcındaki “kendi günahın” ifadesi sebebiyle Müslüman erkeklerin ve Müslüman kadınların da günahları için şefâat vesilesiyle affedilme manası çıkmaktadır.

Mu'tezile'ye göre şefâatin manası Müslümanların sevabını daha ziyade etmek içindir cezasının engellenmesi için değildir. Mu'tezile kendi fikrini, *“Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz;*

²⁶¹ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 608.

²⁶² Nisa, 4/48.

²⁶³ Nisa, 4/31.

²⁶⁴ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 210.

²⁶⁵ Muhammed Süresi, 47/19.

hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefâat kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz.”²⁶⁶ âyetine dayandırmaktadır. Buradaki şefâatin, Hz. Peygamber dahil olmak üzere herkesi kapsayan umumi bir ifade olduğunu iddia etmiştir. Buna cevap olarak, burada şefâati kabul edilmeyecek olan zümrenin, belirli bir grup insana münhasır olduğunu, o sebeple şefâatin tümünden iptalinin söz konusu olmaması şeklinde cevap verilmiştir. Nitekim Bağdadi, peygamberlerin ve müminlerden bazılarının şefâati konusunda Ehl-i Sünnet’in bunu kabul ettiğini nakletmiştir. Sünnî Müfessirler, “*Rabbîn seni övülmüş bir makama (makam-ı mahmûda) ulaştırır.*”²⁶⁷ âyetindeki makam-ı mahmud ifadesinin şefâat manasında olduğunu nakletmişlerdir. Hz. Avf b. Mâlik el-Eşca’î’den rivâyet edildiğine göre, Resûlullah (sallâhu aleyhi ve sellem) şefâat hakkında şöyle buyurmuştur: “*Rabbimin katından bana bir melek geldi ve beni ümmetimin yarısını Cennet’e sokmak ile şefâat yetkisi arasında serbest bıraktı. Ben ise (ümmetimin yarısından da fazlasının Cennet’e girmesine vesile olabilmek ümidi ile) şefâati seçtim. Ancak bu şefâat sadece, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayanlar içindir.*”²⁶⁸

Ukkaşe b. Mihsan, “*Yetmiş bin kişi hesapsız cennete girecek ve kendileri de yetmiş bin kişiye şefâat edecektir.*” hadisini Hz. Peygamber’den duyunca kendisinin de bu yetmiş bin kişilik zümre içerisine girmek istediğini bunun için de Allah’tan kendisi için dua etmesini istemiş ve Hz. Peygamber de ona bu isteği için dua ederek “*Sen de onlardansın*” buyurmuştur.²⁶⁹

Hâriciler ve Kaderiyye grupları günah sahibi kişiler için bu şefâat hakkını inkâr etmişlerdir. Enes b. Malik’in rivayetinde, Hz. Peygamber: “*Kıyamet gününde, insanlar birbirlerine girecekler. Hz. Âdem Aleyhisselam’a gelip: "Evladlarına şefâat et!" diye talepte bulunacaklar. O ise: "Benim şefâat yetkim yok. Siz İbrahim Aleyhisselam’a gidin! Çünkü o Halilullahtır" diyecek. İnsanlar Hz. İbrahim’e gidecekler. Ancak o da: "Ben yetkili değilim! Ancak Hz. İsa’ya gidin. Çünkü o Ruhullah’tır ve O’nun kelâmıdır!" diyecek. Bunun üzerine O’na gidecekler. O da:*

²⁶⁶ Bakara Sûresi, 2/48.

²⁶⁷ İsra Sûresi, 17/79.

²⁶⁸ İbn Mâce Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, C.2, Daru İhyai’l-Kütubi’l-Arabî (nşr. Faysal İsa Elbani el-Halebî), “Kitabu’z-zühd”, 1952, s.1441, Hadis no: 4311.

²⁶⁹ Buhârî, Tıb 1, Rikak 50, Libâs 18; Müslim, İmân 374. Ayrıca bk. Tirmizî, Kıyâmet 16.

"Ben buna yetkili değilim. Lakin Muhammed aleyhi's-salatu ve's-selam'a gidin!" diyecek. Böylece bana gelecekler. Ben onlara: "Ben şefâate yetkiliyim!" diyeceğim. Gidip Rabbimin huzuruna çıkmak için izin talep edeceğim. Bana izin verilecek. Önünde durup, Allah'ın ilham edeceği ve şu anda muktedir olamayacağım hamdlerle Allah'a medh u senada bulunacak, sonra da Rabbime secdeye kapanacağım. Rabb Teâlâ: "Ey Muhammed! Başını kaldır! Dilediğini söyle, söylediğine kulak verilecek. Ne arzu ediyorsan iste, talebin yerine getirilecektir! Şefâatte bulun, şefâatin kabul edilecektir!" buyuracak. Ben de: "Ey Rabbim! Ümmetimi, ümmetimi istiyorum!" diyeceğim. Rabb Teâlâ: "(Çabuk onların yanına) git! Kimlerin kalbinde buğday veya arpa tanesi kadar iman varsa onları ateşten çıkar!" diyecek. Ben de gidip bunu yapacağım! Sonra Rabbime dönüp, önceki hamd u senalarla hamd ve senalarda bulunacağım, secdeye kapanacağım. Bana, öncekinin aynısı söylenecek. Ben de: "Ey Rabbim! Ümmetim! Ümmetim!" diyeceğim. Bana yine: "Var, kimlerin kalbinde hardal tanesi kadar iman varsa onları da ateşten çıkar!" denilecek. Ben derhal gidip bunu da yapacak ve Rabbimin yanına döneceğim. Önceki yaptığım gibi yapacağım. Bana, evvelki gibi: "Başını kaldır!" denilecek. Ben de kaldırıp: "Ey Rabbim! Ümmetim! Ümmetim!" diyeceğim. Bana yine: "Var, kalbinde hardal danesinden daha az miktarda imanı olanları da ateşten çıkar!" diyecek. Ben gidip bunu da yapacağım. Sonra dördüncü sefer Rabbime dönecek, o hamdlerle hamd u senada bulunacağım, sonra secdeye kapanacağım. Bana: "Ey Muhammed! Başını kaldır ve (dilediğini) söyle, sana kulak verilecektir! Dile, talebin verilecektir! Şefâat et, şefâatin kabul edilecektir!" denilecek. Ben de: "Ey Rabbim! bana La ilâhe illallah diyenlere şefâat etmem için izin ver!" diyeceğim. Rabb Teâlâ: "Bu hususta yetkin yok! -veya: "Bu hususta sana izin yok! Lakin izzetim, celâlim, kibriyam ve azametim hakkı için La ilâhe illallah diyenleri de ateşten çıkaracağım!" buyurmuştur.²⁷⁰

Bâkılânî, şefâat konusunda naklî deliller getirmiştir. Bu rivayetlerin çoğunun mütevâtir olduğunu, Hz. Peygamber'in şefâati ile muvahhitlerin ateşten çıkarılacağını, konu hakkındaki rivâyetlerin lafızları farklı olsa da aynı manayı ifade ettiklerini bildirmiştir. Bazı rivayetlerde onların, ateşte yanıp kömür olarak grup grup cehennemden çıkarılacağı dile getirilmiştir. Onların, hayat veya hayâ nehrine atılacaklarını ve orada selin taşıdığı bir bitki veya mantar gibi biteceklerini ve

²⁷⁰ Buhari, Tevhid 36, 19, 37; Müslim, İman 322.; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 416, 417, 418.

alınlarında “el-cehennemiyun” veya “Allah’ın cehennemden âzad ettikleri” yazılı olarak cennete girecekleri nakledilmiştir. Cehennem’den çıkarılan kişinin, “Ya Hannân Ya Mennân” isimlerini zikrettikleri bildirilmiştir.²⁷¹ Bâkîllânî’ye göre bu rivayetler sahâbeden tabiine kadar dilden dile yayılmış ve onlar nezdinde sahih hadis olarak kabul edilmiştir. Eğer bu rivâyetler kendisiyle delil getirilemeyen şeyler olsaydı, sahâbeler bunu bizden daha iyi bilirdi ve bu hadislerin inkârı noktasında bizden daha şiddetli bir tavır sergilerlerdi. Dolayısıyla onların bu rivâyetlere karşı şiddetli tavırları ve bid’a olarak nitelermeleri, bize kadar ulaşarak tüm ümmet içinde intişar ederdi. Durum böyleyken böyle bir inkârın bize ulaşmamış olması, onların bu rivâyetleri kabul ettiğine en büyük delildir. Şefâat ve şefâat ile ilgili rivâyetlerin inkârını sahâbe ve tâbiin imamları yapmamış, bunu Mu‘tezile’ye mensup imamlar yapmıştır. Bu deliller zinciri, Mu‘tezile’nin “affetmek aklen bâtıldır ve bu konudaki nakil ve iddiaların tekzihi gerekir” görüşünü geçersiz kılmıştır.²⁷²

Kâdı Abdulcebbar, Hz. Peygamber’in şefâat edeceğinin sâbit oluşu konusunda ümmetin arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur demiştir. Asıl ayrışmanın bu şefâatin kimlere olacağı noktasında olduğuna dikkat çekmiştir. Mu‘tezile’ye göre şefâat tevbe eden müminler içindir. Mürcie’ye göre namaz kılan fâsık kimseler içindir.²⁷³ Kâdı, fâsıklara şefâat etmek ile alakalı görüşü hakkında şöyle bir misal vermiştir; farzedelim ki bir insan bir başkasının çocuğunu kasten öldürmüş olsun ve bu kâtil olan insan, kısas gereği kendisinin de öldürülerek cezalandırılmasını beklediği bir sırada, kendisine şefâat edilerek cezadan kurtulması ikramda ve lütufta bulunulması nasıl kabih ve çirkin bir olay ise aynen öyle de bir günah üzerindeyken tevbe etmeden ölen bir kimsenin ahirette vaîd gereği cezalandırılması gerekirken şefâatle ikram olunması da Allah’ın adaletiyle bağdaşması mümkün olmayan bir hâdisedir. Fakat Ebu Hâşim el-Cübbâî, af konusunda olduğu gibi ahsenle değil hasenle hükmederek günahında ısrarla ölen bir kişi hakkında şefâati câiz görmüştür. Kâdı, günahkârlar için şefâati inkâr ederken; “*O günden korkun ki, hiçbir nefis başkasına bir şey ödeyemez*”²⁷⁴ hadisini ve “*Zâlimler için dost ve itaat edilen*

²⁷¹ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 418.

²⁷² Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 419.

²⁷³ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l Hamse*, s. 604.

²⁷⁴ Bakara, 2/48.

şefâatçi yoktur”²⁷⁵ âyetini delil olarak kullanmıştır. O’na göre Allah, zâlimler için şefâati kabul etmemesine rağmen Hz. Peygamber onlara şefâat etmeye kalkışması onu zâlimler konumunu düşürür demiştir.²⁷⁶

Bâkılânî, kâfir ve müşrik olan, kendisine itaat edilmeyen zâlimler için şefâatin olmadığını ifade etmiştir. “*Şüphesiz ki şirk, gerçekten çok büyük bir zulümdür*”²⁷⁷ âyetinde tevhid ehli olan müminlerin zâlim olarak nitelenmediğini beyan etmiştir. Bâkılânî, Kâdı Abdulcebbar gibi Mu‘tezileden kendisine itiraz eden kimselerin getirdikleri delillerin konuyla alakalı deliller olmadığını dile getirmiştir.²⁷⁸ Kâdı, “*Cehennemde olanı sen mi kurtaracaksın?*”²⁷⁹ âyetini ve “*Onlar, sadece hoşnut oldukları kimseye şefâat ederler*”²⁸⁰ âyetini görüşlerine delil getirmek için kullanmıştır. Bâkılânî, Mu‘tezilenin delil olarak kullandığı “*Onlardan (azap) hafifletilmez ve onlar onun içinde ümitsizdirler*”²⁸¹, “*Kendilerinden cehennem azabı da hafifletilmez*”²⁸² gibi âyetlerin, kâfirler, kasıtlı olarak inkâr edenler ve yalancı kimseler için indirildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu âyetlerle müminlerden günah işleyen kimselerin şefâatten faydalanamayacağı gibi bir mana çıkartılamaz. Aksine bu tehditlerin İslam ehlinden kimselere yönelik olmadığı da açıktır.²⁸³

Mürcie, şefâat edilen kişiden zararı def etmek manasında meseleye bakarak şefâatin kapsamını daraltmıştır. Mu‘tezile, müminlere olan şefâatin sadece zararı def etmek değil, bir ikramda bulunmak manasına gelebileceğini, şefâatin sadece namaz kılan Müslümanlara ait bir şey olmadığını ifade etmiştir. Bu konuyla alakalı Mu‘tezile şöyle bir örnek vermiştir. Bir vezir bir bekçinin ihtiyacını giderirken sultanla yaptığı görüşmede bekçiden sadece bir zararı defetmeyi değil, dilerse o bekçinin makamının da yükseltilmesi, yani ona bir lütuf ve ikramda bulunulmasına yardımcı olmasını caiz görmüştür. Bâkılânî, Mu‘tezile taraftarlarının Hasan Basrî’den nakledilen “*Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyenlere*

²⁷⁵ Mümin, 40/18.

²⁷⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 604.

²⁷⁷ Lokman, 31/13.

²⁷⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 424.

²⁷⁹ Zümer, 39/19.

²⁸⁰ Ta-Ha, 20/109.

²⁸¹ Zuhruf, 43/75.

²⁸² Fatır, 35/36.

²⁸³ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 424.

ulaşmayacaktır.” rivayeti sorulduğunda, kendisine nakledilen bu rivayetletin nakil ehline göre bilinen ve sâbit olan rivâyetler olmadığını ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet, büyük günah işleyenlere şefâat edilmesi hakkındaki rivâyeti bildiği için böyle sâbit olmayan zayıf rivâyetlerle şefâatı inkâr etmez diye kendi görüşünü ortaya koymuştur. Eğer Hasan Basrî’den rivâyet edilen böyle rivâyetleri kabul edecek olsak bile bunların yine büyük günah işleyenlere şefâatten faydalanmaları noktasında değişiklik olmaz demiştir. Çünkü bu günahkâr insanlar, irtikap ettikleri fiilleri helal görürlerse imandan çıkıp küfre girecekleri için şefaatten yararlanamayacaklardır.²⁸⁴

İmam Bâkılânî’ye Hz. Peygamber’den nakledilen: *“Kendisini bir dağın tepesinden atarak öldüren kimse, cehennemde ebedi olarak azaba atılacak, zehir içerek intihar eden bir kimse, cehennem ateşinde zehir kadehi elinde bulunarak sonsuza kadar içip azap çekecek, kesici bir aletle kendisini öldüren kimse de cehennemde aynı yolla ceza görüp acı çekecektir”*²⁸⁵ ve *“Şarap bağımlısı ve anne babasına asi olan kimse cennete giremeyecektir.”* hadisleri hatırlatılarak büyük günah işleyen kimselerin cennete giremeyecekleri ve şefâatten istifâde edemeyecekleri öne sürülmüştür. Bâkılânî, bu hadisler için, eğer bu hadislerin sübutu şefâat hadisi gibi sâbit olsaydı, birbirine karşı mana açısından muâriz olmazlardı demiştir. Bu rivâyetleri, sübutu daha sağlam olan şefâat haberinin manasına yakın bir şekilde tevil ederek bu rivâyetlerde ifade edilen fiilleri işlemeyi helal gören ve bu yasakları yalanlayan kimse için cennete giremeyeceği hükmünü söylemek, daha doğru olur diye cevaplandırmıştır.²⁸⁶

Bâkılânî, *“Hırsız kendisi müminken hırsızlık yapmaz, zina eden de kendisi mümin iken zina yapmaz”*²⁸⁷ hadisini naklederek, şefâatin bir kimseye fayda verebilmesi için o kimsenin önce mümin olması gerekmektedir. Bu noktadan bakıldığında günahları irtikap eden kimseler mümin olmadıkları halde nasıl olur da şefâate mazhar olurlar? Bâkılânî, *“Komşusu açken kendisi tok yatan bizden değildir”*²⁸⁸ ve *“Bizi kandıran bizden değildir”*²⁸⁹ gibi rivâyetleri referans göstererek

²⁸⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 420.

²⁸⁵ *Müsned*, III, 254, 309, 435, 478, 488; IV, 33, 34, 135; Buhârî, “Cenâ’iz”, 84, “Edeb”, 44, “Kader”, 5, “Tıb”, 56; Müslim, “İmân”, 175, 176, 177; Tirmizî, “Tıb”, 7; Nesâî, “Eymân”, 7.

²⁸⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 421.

²⁸⁷ Buhari, Esribe, 1.

²⁸⁸ İbn Ebi Şeybe, *Kitabu’l-İman*, (nşr. el-Albanî), s.33 (Dımaşk ts.).

Hız. Peygamber'in ümmetinden olmayanların şefâatten faydalanamayacağını bildirmiştir. O, bir önceki bahiste olduğu gibi şefâatin büyük günah işleyenlere ait olduğunu ifade eden rivâyetleri esas alarak bu rivâyetlerin şu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Zina yaparken veya hırsızlık yaparken bu fiillerin helal olduğunu söylüyor veya haram olduğunu yalanlıyorsa bu kişiler mümin olamaz dolayısıyla da şefâate nâil olamaz demiştir. Aynı hadisin farklı bir manasının şöyle olduğu aktarılmıştır; iki mümin düşünelim bunlardan birincisi ne zina ne de hırsızlık yapmış, tertemiz bir mümindir. İkinci kişiye, bu günahların haram olduğunu bilerek işlemiş bir mümindir. Bu iki mümin iyilikte, temizlikte ve günahlardan olan olma noktasında aynı değildir. *"Mescide komşu olan kimsenin mescit hâriç namazı yoktur"*²⁹⁰, *"Bizi kandıran bizden değildir"*²⁹¹ ve *"Komşusu açken kendisi tok yatan bizden değildir"*²⁹² rivâyetlerinde olduğu gibi konunun ciddiyetini vurgulamak için hadislerde mübalağalı bir ifade tercih edilmiştir. Bazı kötü fiilleri yapanlar hakkında Hız. Peygamber onlar için "bizden değildir" ifadesini kullanmıştır. Bu sebeple, yaptıkları bu fiillerin onları ümmet olmaktan çıkarttığı öne sürülmüştür. Dolayısıyla bu kişiler şefâatten mahrum olmuşlardır. Bu açıdan bakan kişiler büyük günah işleyen kimselerin de bu ümmetten olmadıkları için şefâatten yararlanamayacaklarını ifade etmişlerdir. Bu görüşün sahipleri bu mesele üzerinde düşünürken hadislerde kullanılan "bizden değildir" ifadesinin konunun önemine dikkat çekmek için mübalağalı olarak kullanılmış olabileceğini dikkate almalıdır. Bâkılânî, konu hakkında bu şekilde izahlar yaparak, Mu'tezileden bu hususta gelecek itirazların önüne geçmeye gayret etmiştir. Bâkılânî, Ebu'd-Derda'dan nakille, kendi görüşünü desteklemiştir; Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Allah'tan başka ilâh yoktur, tektir ve ortaksızdır, diyen kişi cennete girer"* buyurdu. Ona: *"Zina etmiş, hırsızlık yapmış olsa da mı?" diye sorduğumda, Allah Resulü (sallallahu aleyhi ve sellem): "Zina etmiş hırsızlık yapmış olsa da!" karşılığını verdi. Ben bir daha: "Zina etmiş, hırsızlık yapmış olsa da mı?" diye sorduğumda, Allah Resulü: "Zina etmiş, hırsızlık yapmış olsa da Ebu'd-Derda'nın burnu yere sürtülse de"*.²⁹³

²⁸⁹ Müslim, "İman", 164; Tirmizî, "Büyü", 74.

²⁹⁰ Dârekutni, "Sünen", 1/420.

²⁹¹ Müslim, "İman", 164; Tirmizî, "Büyü", 74.

²⁹² İbn Ebi Şeybe, Kitabu'l-İman, (nşr. el-Albanî), s.33 (Dımaşk ts.).

²⁹³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XIV/311, No: 8683

Bâkılânî, “Onlar Allah’ın razı olduklarından başkasına şefâat edemezler.”²⁹⁴ âyetini zikrederek büyük günah işleyenler hakkında şefâati kabul etmeyenlere karşı iki noktada cevap vermiştir. Birinci nokta, âyet şefâatin Allah’ın rızası ve izniyle olacağını gösteriyor. Fakat bu Allah’ın o kişinin amelinden râzı olduğu anlamına gelmez. Şayet Allah o kişinin amelinden razı olsaydı şefâate gerek kalmazdı. İkinci nokta ise, günahkâr kimsenin amellerinden bir tanesi Allah’ın rızasına ve dolayısıyla şefâatten istifâde etmesine sebep olmuştur.

Bâkılânî, Mu‘tezile’nin şefâat konusunda iki fırkaya bölündüğünü, bunlardan birincisinin şefâati tamamen inkâr ettiğini, şefaata hakkında delil getirilen Kur’ân âyetlerini ve hadis rivâyetlerini de kabul etmediklerini bildirmiştir. İkinci fırkanın ise, peygamberin ve meleklerin şefâatini kabul ettiklerini ancak bu şefâatin sadece üç gruba münhasır olduğunu ifade etmiştir. Birinci şefâat edilecek grup, küçük günah işleyen fakat büyük günahlardan çekinen kimselerdir. İkinci grup, büyük günah işleyen fakat ondan tevbe edip pişmanlık duyan kimselerdir. Son şefâat edilecek grup ise günahı olmayan müminlerdir. Peygamberler ve meleklerin şefâati, bu grup mümin insanlar için amelleriyle hak ettikleri nimetlerin ziyadeleşmesine fayda verecektir. Bâkılânî, bu görüşlere kendi eleştirisini getirerek, Mu‘tezilenin usûl-i hamsesine göre büyük günahlardan çekinmekle beraber küçük günahları işleyen kimselerin azabı hak etmediklerini ifade etmiştir. Bunun gibi büyük günahlarına karşı tevbe eden bir kimse için tevbe ettikten sonra azap kendisinden izale olmuştur. Zira tevbesine rağmen bir kişinin cezalandırılması onun aleyhinde zülüm ve çirkin olur. Bâkılânî, tüm günahlardan selâmette olan bir kimseye şefaata olarak, hak ettiği miktarda kendisi için bir makam veya bir nimet artışı olmasını şefâate aykırı bir durum olarak değerlendirmiştir. Bu durumun hem Kur’ân’a hem de sünnete aykırı bir durum olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah âyette küfür ve zülümden tevbe eden kimseler için meleklerin o kişilerin affedilmesi noktasındaki şefâatinden bahsetmiştir. Bu, nimetin ziyadeleşmesi manasında değil affedilme manasındadır. Allah, küfre veya zulme karşı tevbe eden kimseler hakkında, eğer onlar dalâlette ve şeytanî bir yolda inat ve meyil etmiş olsalardı, onları, meleklerin şefâatinden faydalandırmazdı demiştir.²⁹⁵

²⁹⁴ Enbiya, 21/28.

²⁹⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 427, 428.

2.5. İMÂMET

Halîfe lügat olarak, birinin yerine geçen kişi demektir. İmâmet, kendisine uyulan kimsenin üzerine aldığı görev anlamına gelmektedir. İstilâh olarak ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin dinî ve siyasî liderine verilen isimdir.²⁹⁶ İmâmet haddi zâtında bir inanç konusu olmamasına rağmen Şîî mezhebindeki âlimlerin konuyu itikât alanına taşıması sebebiyle Sünnî kelâm kitapları arasında yerini bulmuştur. İmâmetin gerekliliği, şartları, tayin edilme durumları veya azledilmesi gibi konular imâmet başlığı altında ele alınmıştır. İmâmet konusu, Mu'tezile mezhebi içerisinde Bağdat ve Basra ekolleri içerisinde, ayrılımaların daha keskin ve daha belirgin olduğu bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹⁷

İmâmet denilince akla gelen ilk mezhep Şîa mezhebidir. Bu mesele Şîa grubunun bir itikât meselesi olarak değerlendirilir. Şîa, imâmet ve hilâfet kavramlarını ayrı manalarda kullanmıştır. Hilafet kavramını, Şîa mezhebinden olmayan kimse için nass ve tayinle değil, başka yollarla ümmetin idaresini ele almayı ifade etmek için; İmâmet kavramını ise, nass ve tayinle idareyi ele almayı ifade etmek için kullanmışlardır.²⁹⁸ Bu sebeple ilk üç halîfe, Abbâsî ve Emevî devlet başkanları Şîa'ya göre imam değil halîfedirler.²⁹⁹ Zeydiyye grubu Hz. Ali'nin imâmeti ve daha faziletli oluşu konusunda Şîa gibi düşünmektedir. Zeydiyye grubunun Şîa'dan ayrıldığı nokta Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi ismen değil, nitelik itibarıyla tarif ederek bırakmış olmasıdır.³⁰⁰ Hariciler, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemlerini tevellâ dönemi olarak nitelendirirken, Hz. Osman'ın son altı ayını ve Hz. Ali'nin dönemlerini ise teberrâ dönemi olarak tarif ederler.³⁰¹ Mürcie mezhebindekiler, kendi içinde hilâfetin Kureyşliliği konusunda ittifak halinde değildirlere, fakat aynı anda iki halîfeyi câiz görürler. İmâmet konusunda net bir

²⁹⁶ Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, İstanbul: TDV Yayınları, s. 201., Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 153.

²⁹⁷ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 212.

²⁹⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 762; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, C. I, Tah. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut, 1990/1410, s. 18; Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi" (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde), C. XXXII, *AÜİFD*, Ankara, 1992, s. 93; Hasan Onat, a.g.m., s. 93.

²⁹⁹ Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", s. 202-204; Ayrıca bkz.: Hasan Onat, a.g.m., s. 94.

³⁰⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, C. XX, s. 184.

³⁰¹ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 332; Osman Aydın, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 26

tavırları yoktur.³⁰² Ehl-i Sünnet, imâmeti itikâdî değil muâmelâta dair bir konu olarak ele alıp değerlendirmiştir.³⁰³ İnsanları ve devleti idare etme sanatı olarak tanımlanan siyaset, toplumsal bir varlık olan insan için vazgeçilmez bir müessesedir. Toplumu yönetme anlamında siyasetten söz edebilmek için önce devletten söz etmek gerekir.³⁰⁴ İslam ümmetine liderlik edecek bir yöneticinin gerekliliğini sosyal menfaatler üzerinden değerlendirilmiştir.³⁰⁵ Ehl-i Sünnet'e göre imamların fazilet sırası hilafetteki sıralarına göredir. Yani önce Hz. Ebubekir sonra Hz. Ömer sonra da Hz. Osman ve sonra da Hz. Ali şeklindedir.³⁰⁶

Bâkılânî'ye göre imâmet, ümmetin görev ve vazifelerini ikâme etmesi hususunda ümmetin vekili ve nâibi olan kişidir. İmamın, ehlü'l-hal ve'l-akd diye isimlendirilen ve devlet başkanını seçme ve gerektiğinde kendisini azletme hususunda yetkili olan bir heyet tarafından seçilmesi gerektiği düşünülmüştür.³⁰⁷ İmam, ümmetin meselelerinde yetkilendirildiği için bu hususta sıkıntıların halledilmesi ve toplumun ihtiyaçlarının giderilmesi gibi vazifeleri vardır. Tabi vazife başındayken ümmet gerektiğinde imamı uyarmaktadır veya azledip görevine son vermektedir ve yerine başkasını getirmektedir.³⁰⁸ İmamı tayin etmenin vâcip olması hususunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.³⁰⁹

İmâmet gerekli mi değil mi konusunda Mu'tezile kendi içinde bölünmüştür. Bununla beraber imâmet aklî olarak lazım mıdır lazımsa kim belirleyecek gibi konularda ihtilâf etmişlerdir. Mu'teziledeki hâkim olan görüşe göre imâmet meselesi dinî bir mesele olarak değil dünyaya ait faydalı bir kurum olarak değerlendirilmiş ve bununla ilgili hikmetleri izâh edilmiştir.³¹⁰ Hadleri ve bazı dini hükümleri uygulama noktasında karar verici merci' olarak aklın tek başına yeterli olmadığını, dinen bir

³⁰² Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 213.

³⁰³ Adududdîn İcî Abdurrahmân, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, t.y. s. 411.

³⁰⁴ Maksut Çetin, *Maturidiliğin siyaset (Hilafet/İmamet) anlayışı*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s.115.

³⁰⁵ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271.

³⁰⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, s 411; Ebû Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1426/2005 s. 89; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 321; Sabûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, s. 130.

³⁰⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 476

³⁰⁸ Abdülhakim Nas, *İmâmet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmâmet*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s. 60.

³⁰⁹ Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, (trc. Vecdi Akyüz), s. 62.

³¹⁰ Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 215; Eşari, *Makalat*, s. 254.

imâmet makamının olması gerektiği yönünde görüşler ifade edilmiştir.³¹¹ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât ise nasbü'l-imam diye isimlendirilen imamın tayini yani belirlenmesi meselesini ümmetin üzerine yüklenilmiş zorunlu bir vazife olarak görmüştür.³¹² İmâmet hususundaki görüş ayrılıkları, diğer meselelerde olduğu gibi her bir grup, kendi fikrini destekleyecek âyet ve hadisleri kendi kitaplarında yer vermiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in hayatının en önemli birincil şâhitleri olan sahâbeler, Peygamberin vefatından sonra daha defin işlemi gerçekleşmeden imâmet konusunu ele almış ve önemine binaen ertelememişlerdir.

Ümmetin iç veya dış sâiklerle bölünmesini isteyen münâfık, müşrik ve fitne ehli bu ortamdaki yararlanmasın diye sahâbe bu imâmet meselesine önem vermiş ve bir imama biât edilmesi üzerinde durmuşlardır. İnsanlar bir imama biat etmedikleri zaman birçok yerden farklı sesler çıkacak ve ümmetin inkirâzı kaçınılmaz olacaktır. İçtimaî bir gereklilik olan imâmet müessesesi savaş, hukuk veya devletin idaresi gibi birçok alanla ilişkili olması ve toplayıcı bir özelliğe sahip olması münasebetiyle bu konu tehir edilemez bir meseleydi. Nitekim Hz. Peygamber: “*Üç kişi seferde bulununca içlerinden birini emir tayin etsinler*” hadisiyle bu meselenin önemini göstermiştir.³¹³

Bâkullânî, sosyal hayatın bu ihtiyaçlarına karşı, imamın tayin edilmesi meselesini önemsemiş ve delillerini sunarak imametini, ihtiyaçları gideren bir makam olduğunu ifade etmiştir. Vazifelerini yapmayan imamların vazifesini tam olarak yerine getirmediğini dile getirmiştir. O sebeple imamın toplumsal vazifeleri yerine getirebilecek kabiliyette birisinin olması gerektiğini beyan etmiştir.³¹⁴

Vâsıl b. Ata, imamı, ümmetin seçimle seçebileceğini savunmuştur. Çünkü Kur'ân'da imam olarak bir ismin belirlenmemiş olmasını, hem seçimle belirlemeye bir delil olarak göstermiş hem de seçmen olmanın vâcipliği üzerinde durmuştur.³¹⁵ Şehristânî, Nazzâm'ın imâmet hakkında Kur'ân'da yeri olduğunu hatta Hz. Peygamber'in bunu belirttiğini fakat bu bilgiyi Hz. Ömer'in gizlediğini ifade ettiğini

³¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.767 İci, *el-Mevakif*, s. 345.

³¹² Abdulkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. Ekrem Ruhi Fığlalı), Ankara: TDV Yayınları, s. 275.

³¹³ Ebu Davud, *Cihad*, 80.

³¹⁴ Bâkullânî, *Temhîd*, s. 473-477.

³¹⁵ Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile*, Beyrut: el-Müessesetu'l-Arâbiyyetü li'd-Dirasâti ve'n-neşr, 1990, s. 136-137.

aktarmıştır.³¹⁶ Goldziher, Nazzâm'ın imamların masumiyeti noktasında Şîa ile aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir.³¹⁷ Goldziher'in böyle bir fikir beyan etmesinde, Hz. Ömer'in Fatıma'ya vurması, mirası yasaklaması ve âzatlî bir kölenin Arap kadınları ile evlenmesini yasaklaması ve Hz. Osman'ı vâli tayinlerinde doğru tercih yapmadığını belirterek eleştirmesi gibi konuların etkili olabileceği düşünülmüştür.³¹⁸

Kâdı Abdulcebbar'a göre, imam, ümmet üzerinde yönetici vasfı olan ve tasarruf hakkı olan kişiye denilmiştir. Kâdı ve vâlden otorite olarak üstündür. İmama ihtiyaç noktasında, hadleri uygulama, ülkenin güvenliğini sağlama, askeri donatma, savaşa hazırlık yapma, adaleti taksim etme gibi hususlarda imama ihtiyaç vardır. Nitekim imama ihtiyaç noktasında mezhepsel bir görüş ayrılığı ümmet içinde söz konusu değildir.³¹⁹

İmamiyye mezhebi, imamın sadece şariat yönüyle bilinebileceğini ifade etmiştir. Dinî hükümlerin delilleri olan Kur'ân, sünnet, ehl-i beyt ve ümmetin icmâıyla imamın tayin edilebileceğini iddia etmiştir. Kâdı Abdulcebbar, imametin icmâ ile olduğunu, ümmet, imamın kim olduğu konusunda ihtilâf etse bile imamlık makamının olması gerektiği noktasında bir görüş beyan etmemiştir. Kâdı, imamın icmâ' ile olma görüşünü delillendirirken, “*Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez*” hadisiyle istidlalde bulunmuştur.³²⁰

Hâricilerin bir kısmı imamın özel bir aileden olması gerektiğini hatta Hz. Fâtıma soyundan olmasının yeterli olduğunu, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan olmasının şart olmadığını öne sürerek imâmetle ilgili görüşlerini ifade etmiştir. Bununla beraber, âlim ve müçtehit olmasını gerekli görmüştür. İmamın müçtehitlik vasfına sahip olması lazımdır ki Allah'a, câiz olan veya olmayan halleri bilsin, kitaptaki ahkâma vakıf olsun, onunla yeri geldiğinde hükmedebilsin. Verâ sıfatlı, emin vasıflı ve mu'temet biri olması elzemdir.³²¹

³¹⁶ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, C.I, s. 61.

³¹⁷ Ebu Muhammed Hasan b. Musa Nevbahti, *Kitabu Firaku's-Şîa*, Tah. Helmut Ritter, İstanbul, 1931, s. 10.

³¹⁸ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s.147; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 216.

³¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 690.

³²⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 690.

³²¹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 692.

Hız. Ebubekir imamın Kureyş'ten olduğunu ifade etmesi imamın birinci vasfının el-mansibu'l-mahsus denilen i'tiraz edilmeyecek özel bir soydan gelmek olduğunu göstermiştir. İkinci olarak, görüşü kuvvetli olanla zayıf olanı tefrik edecek kadar âlim olmasıdır denmiştir. Çünkü bu vasıflara hâiz olmayan bir kimse tenfiz denilen hükümleri yerine getirme vazifesini yapamaz. Üçüncü olarak ise iffet ve verâ sahibi olması lazımdır ki, kâdılarının ataması, âdil şahitler belirlenmesi ve hadlerin tenfizi gibi konularda geri kalmasın.³²²

Bâkılânî, imamın tayin edilmesi meselesinde sosyal bazı temellendirmelere giderek; Müslümanların ordularının hazırlanması, ihtiyacını karşılaması, düşman tarafından gelebilecek saldırılara karşı müdafaa geliştirmesi, zâlimlerin engellenip zulme uğrayanların haklarının iade edilmesi, şeriatın vaz' etmiş olduğu had cezalarının yerine getirilmesi, ganimet ve gelirlerin savaşa iştirak etmiş olan kişiler arasında adaletli bir şekilde taksim edilebilmesi, Müslümanların hacca gidebilmeleri veya savaşa dâhil olabilmeleri gibi ümmetin ihtiyâcını gideren ve bir çok maslahat içeren sebeplerle temellendirilerek imâmetin önemini vurgulamıştır.³²³

Bâkılânî'ye göre imam olarak tayin edilebilmesi için kişide şu vasıfların bulunması gerekmektedir; Kureyşli olması, kâdı olabilecek seviyede ilminin olması, savaş işlerini düzenleyebilecek yeterliliğinin olması, hadleri yerine getirebilecek bir halde adaletli olup rahat davranmaması, kendisinde üstünlük alameti olan ilim ve benzeri bir sıfatla ayrışan bir halinin olması, en üstün meziyetlerle donanmış biri olarak dinde verâ sahibi olmasıdır.³²⁴ Bâkılânî bununla beraber imamlarda bulunması şart olmayan meselelere değinerek; imamın masum olmasını, gaybı bilmesini, ümmetin en ferâsetlisi ve en cesaretlisi olmasını ve Haşimoğulları'ndan olmasını ise imamın olmazsa olmaz bir şartı olarak görmemiştir.³²⁵

Bâkılânî imamın birinci şartı olarak imamın Kureyşli olma şartını ifade ederek bunu, "Onlardan iki kişi kalıncaya kadar imamlar Kureyşten'dir." hadisiyle delil göstermiştir. Veda hutbesindeki ifadelerle birleştirerek bu konudaki rivâyetlerin umumunda imamın Kureyşli olması hususunda manevi bir tevatürün bulunduğunu

³²² Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 692,694.

³²³ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 477.

³²⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 471.

³²⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 471.

ifade etmiştir. Hz. Ebu Bekir'in bu rivâyetleri kullanarak ensardan gelen muhâlif fikirlere cevap verdiğini onların da buna itiraz etmedikleri ifade edilmiştir. Bâkılânî, ensar bu rivâyetleri bilmiyor olsalardı Hz. Ebu Bekir'e itaat etmeyeceklerini ifade etmiştir. Sahâbenin yanlış bir haber üzerinde ittifak etmeleri zâten mümkün değildir. Özellikle Kureyş hakkındaki bu rivâyetler, kılıçların kınından çıktığı, sözlerin birbirine karıştığı, liderliğe meyledilen bir ortamda rivâyet ediliyor olması, meselenin ciddiyetini daha da artırmaktadır. Ensardan Sad b. Ebi Ubade, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e: "Siz bizim emirlerimiz, biz de sizin yardımcılarınız" diye kendisini ifade etmesi imâmetin Kureyş'te olması konusundaki en büyük delillere dendir.³²⁶

"*İmamlar Kureyşten'dir*" hadisi tarih içerisinde birçok mezhep içerisinde tartışıla gelmiş, birbiri içinde birçok konuyu, kendi içinde tazammun eden teferruatlı bir mesele haline dönüşmüştür. Hariciler, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Mürcie'nin bir kısmı, imâmette Kureyşlilik şartını aramamışlar, bir köle dahi olsa bu imamlık işini yapabileceğini ifade etmişlerdir.³²⁷ Bu hadisi mutlak olarak tabi olunması gereken bir emir olarak algılamamışlar, o günkü şartlar içerisinde değerlendirmiş, imamlığın olmazsa olmaz bir şartı olarak görmemişlerdir.

İmamlık noktasında Kureyşli olmayı şart olarak görmeyenler kendi fikirlerini birçok delille destekleme gayretine girmişlerdir. Örnek olarak Hz. Ebu Bekir, bu Kureyş hadisini naklettiğinde, bütün Kureyşlileri umumen kastetmediğini, ilk Müslüman olan Kureyşlileri kastettiğini söylemesi sonucu kendisini kabul ettikleri görüşünü ileri sürmüşlerdir. Diğer bir yandan Peygamberimizin, "*Habeşli bir köle de olsa başkanınıza itaat edin*"³²⁸ hadisini ve Hz. Ömer'in "Huzeyfe'nin azâtlısı Sâlim hayatta olsaydı onu veliaht tayin ederdim" sözünü naklederek imamlık için Kureyş olma şartı olmadığını delillendirmeye çalışmışlardır. Kureyş'in devamlı olarak bir imâmet kaynağı olarak değil, istikâmette gittiği sürece kendisine tabi olunabileceği ifade edilmiştir.

İbn Haldun, "imamın üstün bir vasfı olması lazım" anlayışına dayanarak, o gün Kureyş'in ümmet içindeki temâyüz eden üstün bir vasfının olması sebebiyle imâmetin oradan olduğunu, bu vasfı zaman içerisinde devam ettirmediklerini ifade

³²⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 472, 473.

³²⁷ M.Said Hatipoğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1978, XXIII, s. 162.

³²⁸ Müslim, *İmare*, 8.

etmiştir.³²⁹ Hz. Ebu Bekir'in "En hayırlınız olmadığım halde üzerinize tayin edildim" sözünden hareketle Şîa, Hz. Ebu Bekir'i imâmete layık görmemiştir. Bâkılânî, Hz. Ebu Bekir'in "en hayırlınız olmadığım halde" ifadesiyle aşiret ve kabile yönünden üstün bir vasfının olmadığını ifade etmek istediğini belirtmiştir. Çünkü Hâşimoğulları, Hz. Ebu Bekir'in kabilesinden daha üstün olmasına rağmen bu imâmet işinin nesep üstünlüğüyle olmadığına dikkat çekmek için bu ifadeyi kullanmış olabileceğini aktarmıştır.³³⁰

Bâkılânî bu konudaki bahsedilen mütalaalar ile birlikte Mu'tezile'nin aksine halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu fikirden hareketle kendisi Kureyş hadisini kabul etmiş ve bu rivâyetle tenâkuz içeren bir görüşü de benimsememiştir.³³¹ Bâkılânî'nin elimizde bulunan eserlerinde Kureyş hadisi benimsenirken İbn Haldun'a göre Bâkılânî, imamın Kureyş'ten olma şartını benimsemediğini ifade etmiştir.³³² Heytemi, "es-Sevai'ku'l-muhrika" adlı eserinin dip notunda Abdulvahab Abdullatif'in Bâkılânî'nin et-Temhîd adlı eserinde "Rivâyetin zâhiri ve insan aklının imamın Kureyş'ten olmasını gerektirmeyeceği meyanında bir görüş ifade ettiğini belirtmiştir.³³³ Fakat bu görüşü imamın Haşimoğulları'ndan olmasının gerekli olmadığı konusundaki fikriyle karışmış olması mümkündür.³³⁴

Bâkılânî, imamlık yapacak kişinin bir kâdı kadar ilim sahibi olması konusunda, Şîa gibi imamlığın nass ile tayinini savunanlar ve Ehl-i Sünnet gibi seçimle tayin edilmesi gerektiğini savunanlar arasında bu konuda ittifak olduğunu göstermiştir. Bununla beraber imamın hükümleri uygulama noktasında tek başına yeterliliğinin olması gerektiğini ifade etmiştir. Zâten bu kâdının yaptığı eylemin tanımıdır. İmamın kâdılık vasfına hâiz olmasındaki diğer bir gerekçe ise kâdıların atamasını ve yeri geldiğinde denetlemesini yapacak ve bazı durumlarda onları görevden azledecek olan kişi devlet başkanı olduğu için, en az kâdı kadar ilme sahip

³²⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), C. II, Kahire, 1401, s. 525.

³³⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 493.

³³¹ Abdülhakim Nas, *İmâmet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmâmet*, s. 66.

³³² İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 524.

³³³ Ahmed b. Hacer el-Heytemi, *es-Sevai'ku'l-Muhriha*, fi'r-reddi ala ehli'l-bide'i ve'z-zendeka, (nşr. Abdulvahhab Abdullatif), Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1385/1965, s. 9.

³³⁴ Abdülhakim Nas, *İmâmet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmâmet*, s. 66.

olması gerektiğini ifade ederek ancak bu şekilde kâdılar üzerinde bir idari vasfı olabileceğini beyan etmiştir.³³⁵ Had cezalarını gerektirecek kişilere karşı bu hadleri uygulama noktasında katı, sert, taviz vermeyen sağlam bir kalbe sahip olması gerekmektedir. Bu sıfatlara sahip olmayan birisi, korkaklık gösterip bu hadleri uygulamazsa âdil bir imam olarak tayin edilme vasfını zedelemiş olacaktır.³³⁶

Bâkılânî, kâdı konusunda olduğu gibi imamın harplerle ilgili mevzularda harbe katılacak askerlerin hazırlanmasında, gelebilecek olası saldırıların önlenmesinde ve memleketin müdafaa edilmesi gibi zaruri olan konularda gerekli bilgi ve donanıma sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Ordunun komutanı konumundaki bir kişi bu gibi asgari bilgilere sahip olmadığı takdirde, ülkenin sınırlarını müdafaa söz konusu olduğu zamanda bu bilgilere sahip olmayan bir liderin halkını muhafaza edebilmesi söz konusu olamaz. Nitekim bu sıfatlara sahip olmak, imâmetin göz ardı edilemez bir zaruri vasfıdır.³³⁷ İmamın seçimi hususunda en faziletli olup olmaması konusunda ise Peygamber'den bazı hadis-i şerifleri delil olarak getirmiştir. Bu hadislerden bir kısmı şunlardır: “*Kavmin imamı en faziletli olanıdır.*”³³⁸, “*İmamlar şefâatçilerinizdir, kimden şefâat isteyeceğinize bakınız.*”³³⁹ ve “*İmamlarınız Allah'ın dergahında şefâatçilerinizdir, sizden en hayırlı olanınızı öne geçiriniz.*”³⁴⁰ Bu rivâyetler kaynaklarda tahkik edildiğinde aynı lafızlarla bulunamamıştır. Fakat bu hadislerin mana olarak rivâyet edildiği düşünülmüştür. Bununla beraber, delil olarak getirilen hadislerin her birinin lafızları birbirinden farklı olsa da aynı manada olduklarını, hatta imamın efdal olması konusundaki hadislerin tevâtür ifade ettiğini ve ümmetin seleflerinin ilk dönemde bu manalar üzerinde ittifak ettikleri açıklaması yapılmıştır.³⁴¹

³³⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 473

³³⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 473.

³³⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 473.

³³⁸ Bu rivayete benzer “*Allah'ın kitabını en iyi okuyan kavme imam olur*” şeklinde başka bir hadis mevcuttur. Buhari, Ezan, 54. Fakat Taberani'nin el-Mucemü'l-Kebirinde 22/56'da Vasile b. Eska'dan rivâyet edilen bir hadiste efdal lafzı imâmete ilişkin olarak geçmektedir. Şöyle ki, Peygamber Aleyhisselam buyurmuşlar ki, “*Namazda en faziletlinizi öne geçiriniz, seçiniz. Allah Teâlâ meleklerden ve insanlardan seçer*”.

³³⁹ Muhammed b. Muhammed el-Hüseyni Zebidi, *İthafu's-se'adeti'l-muttakin*, III, Daru'l-fikr, ys., ts., s. 175.

³⁴⁰ Muhammed b. Muhammed el-Hüseyni Zebidi, *İthafu's-se'adeti'l-muttakin*, III, Daru'l-fikr, ys., ts., s. 175.

³⁴¹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 474.

İmamın efdal olması konusunda ilk dönemden istidlal yaparken Hz. Ömer'in tertip ettiği şûrâ heyetindeki kişilerin sahâbenin en faziletliyelerinden oluşunu ve Abdurrahman b. Avf'ın: "Ben Osman'a muâdil olacak hiçbir kimseyi göremiyorum" demesini rivâyet etmiştir. Bunlarla beraber, Ebu Ubeyde'nin Hz. Ömer'e: "Elini uzât sana biat edeyim" dediği zaman, Hz. Ömer: "Aramızda Ebu Bekir varken mi bunu söylüyorsun? Vallahi senin için İslam'da bundan başka yanlışlık yoktur" demiştir. Hz. Ömer'in bu şekilde bir usûl takip etmesi muhakkak ki sahâbe arasında efdaliyetten kaynaklanan bir fitne çıkması korkusu sebebiyledir.³⁴²

Bâkılânî imamın tayin edilmesinde asıl dikkat edilmesi gerekenin imamın efdal oluşu olduğunu ifade etmiştir. İmamın tayin edilmesindeki ana görevlerin, düşmanı def etmek, vatani himaye etmek, bozulmaya karşı set olmak, hadleri yerine getirmek, hakkı üstün tutup adaleti sağlamak olduğunu söyleyerek eğer imamın efdal olanı tercih edildiği zaman ülkede bozgun ve fesat çıkacaksa, isyan baş gösterip itaat terkedilecekse, düşmanların Müslümanları yok etmeye ve idarecilerini küçük görmeye cesaretleri artacaksa işte o zaman efdal varken mefdulun imâmeti bir özür hali sebebiyle câiz olabilir. Bâkılânî bu görüşünü delillendirirken, Hz. Ömer'in imamlık için uygun gördüğü altı kişilik heyeti gösterir ki, bu heyetin içerisinde efdal de vardır mefdul de vardır.³⁴³

Kâdı Abdulcebbâr'a göre, ilk üç imamda nass, diğerlerinde davet ve huruç usûlü söz konusudur. Mu'tezile'ye göre yöntem "akit ve seçim" ismi verilen metotla olmalıdır. Câhız'a göre "İmâmetin yönteminin âmil olmak olduğu ifade edilmiştir. Mu'tezilî imamlardan Abbâd'a göre imamın yöntemi ameller karşılığında ceza verme kudretine sahip olmaktır. Hariciler, imamın yolunu galebe ile Abbâsîler soy ile İmamiyye ve Bekriyye ise nasb yani tayin ile olduğunu ifade etmişlerdir. İmâmete gelme yöntemleri arasında Mu'tezile kendi metodunu açıklarken iki yol tutmuştur. Bunlardan birincisi imâmete gelme yöntemi konusunda deliller getirmek, ikincisi ise kendi görüşleri doğru olduğuna kanaat getirilinceye kadar diğer görüşleri yanlışlamaktır. Bu usûllerini ümmetin icmâından aldıklarını ifade etmişlerdir.³⁴⁴

³⁴² Bâkılânî, *Temhîd*, s. 475.

³⁴³ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 475.

³⁴⁴ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 694.

Hız. Peygamber'in ashabının, imâmeti davet ve huruç usulü ortaya çıkmak ve talebini ifade etme Şeklinde olmuştur. Mu'tezile, imamlığa gelme yöntemlerinde, akit ve ihtiyar metodunu değerlendirirken, imâmetin, bir akit olduğunu bununla beraber en büyük bir makam olduğunu ifade etmişlerdir. İcmâ konusunda ise nasıl ki Hz. Ebubekir ashaba, Sakîfe denen yerde huruç edince ashap kendisine itaatle biat etti ve akdin imâmet için bir gereklilik olduğunu ifade etmedi. Bu akit usûlü Hz. Ömer'in hilafeti altı kişiye yani Őûrâya havâle etmesi ve kimsenin buna ses ıkarmamasıyla teyit edilmiştir. Eğer imâmetin yolu akit ve ihtiyardan farklı bir usûl olmuş olsaydı ashap bu usûlü reddederdi. Böyle bir durumda da Hz. Ali o Şûrâ arasına girmez ve derdi ki; "Allah, muhkem olan kitabında benim hakkımda (imâmet ile ilgili olarak) nass koydu. Resul de aynı Şekilde beni vâsî kıldı. Sizinle neden Őûrâya gireyim ki diye sorması gerekirdi. Böyle bir soruyu sorduğu ve böyle bir Şûrâ anlaşmazlığı olduğu rivâyet olunmamıştır. Kâdı Abdulcebbar delilleri değerlendirirken, Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'e biat etmekten imtina ettiğini, Hz. Fâtıma'nın evine hücum edildiğini, Ammar'ın dövüldüğünü, Zübeyir'in kılıcının kırıldığını ve Selman'ın istihfaf edildiğini ifade ederek aslında sahâbenin arasında bir icmânın söz konusu olmadığını, Hz. Ali'nin hilafete hakkı olduğu için o Őura heyetine, hakkını aramak için geldiğini ifade etmiştir.³⁴⁵

Bâkılânî, imâmet konusunda, seçilecek imamın, gaybı veya bütün dini konuları bilme Şeklinde bir halinin olmasının zorunlu olmadığını ifade etmiştir. İmam, Hz. Peygamber'in vaz' ettiği, ümmetin bildiği hükümleri ve hadleri de yerine getirmek için vazifeli olan ümmetin vekili olan bir kişidir. Ümmet onu gerektiğinde uyarır gerektiğinde vazifelerini kendine anlatır. İmamın tayin ettiği vâli, kâdı ve zekât memurları masum ve olağanüstü bir insan olması gerekmediği gibi imamın kendisinin de masum olması gerekmez. Hulefa-i Raşidin, kendilerinin masum olmadıklarını söyledikleri halde ümmetin buna karşı çıkmaması, imamın masum olması gerekir Şartını iddia edenlere karşı yeterlidir. Örneğin Hz. Ebu Bekir, "Allah'a itaat ettiğim müddetçe bana itaat ediniz, Allah'a isyan ettiğimde bana itaat etmeniz gerekmez" demiştir. Hz. Ömer ise yine imamın mükemmel olamayacağı konusuna ilişkin: "Bize kusurumuzu gösteren kişiye Allah rahmet etsin" demiştir.³⁴⁶ Kâdı

³⁴⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 696-698.

³⁴⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 475, 476.

Abdulcebbar'a göre Hz. Peygamber'den sonraki imam, Ali b. Ebu Talip'tir. Sonra Hüseyin, sonra Hasan, sonra Zeyd b. Ali sonra da onların yolu üzere giden ehl-i beyt imamlardır. Ehl-i sünnet'e göre ise Hz. Peygamber'den sonraki imam Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Sonra da onların yolundan giden râşit imamlardır. İmamîyye'ye göre Hz. Peygamber'den sonraki imam Hz. Ali, sonra Hasan sonra Hüseyin ve sırası ile on iki imam şeklindedir.³⁴⁷

Bâkılânî, imamın tensibi konusunda tarih içerisinde, nass veya seçim yoluyla tayini gerçekleştirdiğini, üçüncü bir yol olmadığını bu iki yoldan biri çürütülürse diğer yolun muhakkak doğru olacağını ifade etmiştir. Nass yolunun iptaline seçim yolunun istidlaline yönelik görüşler ortaya konulmuştur.³⁴⁸ Bu minvalde Hz. Peygamber'in, bu benim halîfemdir benden sonra imamınız şu kişidir dediği birisi olmuş olsaydı sahâbeler zâten onu bilecek ve biat edecekti. Namaz ve oruç emri nasıl yayıldı bu emir de böylece yayılacaktı. Halbuki böyle bir bilgi aktarımı açık ve umumi bir şekilde olmamıştır. Bağdat Mu'tezilîleri nass ile tayin hususunda Şîa ile aynı fikri benimsemiştir. İmam Bâkılânî bu haberin aktarımı hususunda konuya giriş yaparken önce haberleri vâcip, mümteni ve mümkün olarak üçe ayırır ve Şîa'dan gelen haberleri bu usûlle tahkik ederek gidilen yolun yanlışlığına ulaşır. Fakat Şîa ve Bağdat Mu'tezilesi'nin ifade ettiği ahad yolla gelen haberler zaruri bir bilgi ifade etmediği için tâbî olma yönünden bir zorunluluk da ifade edemez.³⁴⁹ İlk dönem Müslümanları olan Hz. Ali, Abbas ve Zübeyir b. Avvam gibi selefler, Hz. Ebu Bekir'in halîfeliği konusunda icmâya varmışken Şîa'dan gelen ahad haberlerle amel etmek doğru değildir. Şîa bu icmâya uymayarak "Takiyye bizim dinimizdir" demiştir.³⁵⁰

Ebu'l-Kasım el-Belhî, Kâdı Abdulcebbar'a muhalefet ederek bu konuda imama ihtiyaç olduğunun gerekliliğini biz aklen biliriz. Dolayısıyla Kur'an'da bu aklî zorunluluk olan imâmetin açık bir şekilde tayin edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ebu'l-Kasım diyor ki, "Eğer imam hakkında Allah nass koymamış ise insanların imamı nasp etmeleri gerekir, çünkü bu konuda insanlar için maslahat vardır.

³⁴⁷ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 700.

³⁴⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 442.

³⁴⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 445.

³⁵⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 449.

İmamiyye ise imâmetin yine insanların maslahatı noktasında olduğunu ifade ediyor. İmâmet için dinî menfaat konusundaki ihtiyacı ifade edenlere Kâdı, bu ihtiyacın ancak aklî veya naklî tekliflerde cârî olacağını, aklî teklifler ihtiyaç duyulsa her imamın başka bir imama ihtiyaç duyacağını ifade etmiştir.

Zeydiyye, Ali b. Ebu Talib, Hasan ve Hüseyin'in imâmetinin gizli nass ile diğer imamların ise imâmetinin davet ve huruç yoluyla olduğunda ittifak ettiler. Sonra bu üçü hakkındaki nassı inkâr edenlerin fâsık olması konusunda ittifak edemediler, ihtilâfa düştüler. İmamiyye, on iki imamın ikâmetine giden yolda açık nass olduğunu, bunu inkâr edenlerin küfründe görüş beyan ederek sahâbeyi tekfir etmeye kadar gittiler. Mu'tezile, imâmetin akit ve ihtiyar ile olduğunu ve imâmet hakkında nass olmadığını iddaa etmiştir. Şâyet bu konuda nass olsaydı bu âyetler ya açık olacaktı veya gizli olacaktı. Açıktan olsaydı kabul etmeyenleri tekfir etmek gerekecekti zira bu görüş sahâbenin tekfirine gittiği için doğru değildir.³⁵¹ Bilinmesi zaruri olan böylesine bir konuda nassın gizli tutulması, Allah'ın bilinmesi gereken bir emri, insanlardan gizlemek manasına geleceği için böyle bir fikir ile ilerlemek doğru görülmemiştir. Kâdı Abdulcebbar, imâmetin nass ile olmadığına nakli delil ile olduğuna götüren delilleri sayarken, Hz. Peygamberin Hz. Ali'yi Hz. Harun'a benzetmesi hadisesini, Gadîr-i Hum hadisesini ve Mâide süresinin 55. âyetini dile getirmiştir. *"Sizin velîniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."* Mâide suresinin bu âyetindeki, namazı dosdoğru kılan zekâtı veren kişinin Hz. Ali olduğunu iddia etmiştir.³⁵²

Bâkılânî imamın azledilmesini icap eden sebepleri iki başlıkta ele almıştır. Bunlardan birincisi, iman ve ibadet ile ilgili sebeplerdir. İkincisi ise, kişisel ve bedensel sebeplerdir. Bâkılânî'ye göre irtidat ve namazı terk etmek ve kötü olan bir işi savunmak imamın azledilmesini gerektiren sebeplerdendir. İmamda devamlı bir delilik hali, Müslümanlara zarar verecek ve sağlığından ümit kesilecek düzeyde temyiz kabiliyetini kaybetmiş olma, kulaklarının duymuyor olması, konuşamıyor olması, bunama derecesinde artık konuşamaz hale gelmesi, artık Müslümanların maslahatını gözetemeyecek seviyeye gerilemesi ve tayin ediliş amaçlarını yerine

³⁵¹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 706.

³⁵² Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, s. 712.

getiremiyor olması, dâhilde bir zarardan korkmak ve kurtuluşundan ümit kesilecek düzeyde esarete kalması gibi sebepler imamın azledilmesi için yeterli sebeplerdir.³⁵³ Bâkılânî, zâlim ve fasık da olsa imama itaatın gerekliliğini ifade etmiş ve bu konuda Hz. Peygamber'den birçok sayıda rivâyet nakil edilmiştir. Örnek verecek olursak; *“Uzuvlarından birisi kesik bir köle ve Habeşli bir köle olsa da onu dinleyiniz ve itaat ediniz, her iyi ve facirin arkasında namaz kılınız.”*³⁵⁴, *“Malını yiyip sırtını da vursalar onlara itaat et, namaz kıldıkları müddetçe onlara itaat edin.”*³⁵⁵ anlamında rivâyetler mevcuttur.

Bâkılânî, Hz. Peygamber'in: *“Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır”* hadisinden çıkarılacak mananın iki tane olduğunu ifade etmiştir. Onlardan biri, ben din konusunda kimin yardımcısı isem Ali de onun yardımcısıdır manasıdır. Çünkü “mevlâ” kelimesini burada Bâkılânî, yardımcı olarak anlamlandırmıştır. İkinci mana olarak ise Hz. Ali'nin din konusunda içi dışı bir, mertebesi yüksek manasında bir anlama karşılık geldiğini ifade etmiştir. Bütün bu manalar Hz. Ali'ye bu hadisten Hz. Peygamber'in halefi olmasını murat edenlere karşı ifade edilmiştir. Kâdı Abdulcebâr'a göre zaman imamdan hâli değildir. Onların kasıtları tasarruf sahibi olan imamın, muhakkak gerektiği değildir. Zamanın imâmete uygun olan kişiden hâli olmasının câiz olmamasıdır. İmâmetin gerekliliği konusunda Mu'tezile ile Bâkılânî aynı minvalde fikir beyan etmişlerdir. İmâmetin şartları ve seçim usulleri gibi noktalarda farklılıklara gidilmiştir.

³⁵³ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 478, 479.

³⁵⁴ Müslim, *İmare*, 8.

³⁵⁵ Ebu Davud, *Fiten*, 1.

SONUÇ

Hicri dördüncü asrın muhakkik bir Eş'arî âlimi olan İmam Bâkîllânî'nin et-Temhîd adlı kitabında birçok din ve mezheplere yer verilmiştir. Eş'arî mezhebi içerisinde et-Temhîd eseri, mezhebin doktriner bir usûlle sistemleşmesine ciddi katkıları olmuştur. Nitekim İmam Gazzâlî'nin hocası olan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî eserlerinde Bâkîllânî'ye atıflarda bulunarak ondan istifade ettiğini göstermiştir. et-Temhîd'te müellifimiz kitabın mukaddimesini etimolojik anlamda ilim meselesi üzerinde mütâlaalar yaparak konuya giriş yapmıştır. Sonra esmâ ve sıfat konusu ve Kur'ân'ın i'cazını ele almıştır.

Bâkîllânî'nin yaşamış olduğu dönemde Müslümanlar içinde ciddi âlimlerin yetiştiği görülmektedir. Buna sebep olan olaylar arasında Müslümanların kendi içindeki ve dışındaki yaşamış olduğu problemler etkilidir. İlmî ve siyasî yönden birçok tartışma meydana gelmiş ve bunlar inanç alanına taşınmıştır. O günkü âlimlerin mümbit bir zeminde bu te'lifatlarını yapmış oldukları göz önüne alınmalıdır. Mesela Hâricîler'in amel imandandır görüşüne tepki olarak diğer âlimler de amel imandan değildir diyerek argümanlar geliştirmişlerdir veya Hıristiyanların zât-sıfat ilişkisinin teaddüd-i kudemâ'ya götürmesi Mu'tezile bilginlerini de etkileyerek sıfatların hâdis oluşunu benimsemeleriyle neticelenmiştir. Yunanlıların bilgi birikimlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle cevher-araz problemleri gibi konular inanca dair meseleleri de etkileyerek çeşitli mezheplerin bu meselelerde ayrılığa gitmesiyle ve kendi argümanlarını üretmesiyle neticelenmiştir.

Kelâm ilmindeki konuların temelini sıfatlar mevzusu oluşturmaktadır. Örneğin, Kur'ân'ın mahlûk olması, Allah'ın kelâm sıfatıyla; kaza ve kader konusu, Allah'ın ilim sıfatıyla; efâl-i ibâd, Allah'ın kudret sıfatıyla; insanda tercih etme kabiliyeti olan ihtiyar ise, Allah'ın irade sıfatı ile ilgili konular olduğu açıktır.³⁵⁶ Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'nin benimsediği görüşlerin, başta Hıristiyan uluhiyet inancındaki zât-sıfat ilişkisindeki kadîmlerin çokluğu meselesi olmak üzere diğer inanç sistemlerinden de etkilendiği ve dolayısıyla da onlara bir antitez olarak ortaya

³⁵⁶ Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr Mâturîdî*, Ankara: Kültür Yay., 2001, s. 183.

çıkacağı kanaatindeyiz. Nazzâm (v. 231/845), zâta ait sıfatların nefye dair selbî mana yönüyle olduğunu dolayısıyla Allah'tan bilgisizliği, acziyeti ve ölümü nefyetmek için tenzîhî olarak âlim, kâdir ve hayy denildiğini ifade etmiştir.³⁵⁷ Câhız, Ebu Ali el-Cubbâî ve Ebu Haşim el-Cubbâî'nin görüşleri Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın zât-sıfat teorisine benzerlik göstermiştir. Yani onlar, sıfatla zâtı bir görmüştür.

Mu'tezile ile Eş'arî mezhebi arasında tartışmalı meseleler ile ilgili ciddi bir müktesebat oluşmuştur. Allah'ın isim ve sıfatlarına, Kur'ân'ın yaratılmışlığına, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şefâatine ve imâmete dair meseleler, birçok tartışmalara konu olmuştur. Her bir mezhep kendi inandığı ve doğru olarak kabul etmiş olduğu inanç ve düşünceleri Kur'ân'dan ve sünnet'ten deliller getirerek savunmuştur. Âyet ve hadisleri anlama ve yorumlama usûllerine göre kelimelerin Arapça yönünden kullanımlarını, lügat ve şiir destekli olarak kendi kabul ettikleri manalar doğrultusunda delil olarak getirmişlerdir. Mesela sıfatlar mevzunda et-Temhîd'deki ibarelere göre Mu'tezile mezhebinin, sıfatları tümünden reddettiği anlaşılmaktadır fakat Mu'tezilî kaynaklara başvurduğumuzda reddetmenin te'vil ve farklı anlayış merkezli olduğu görülmektedir. Mesela bir grup sıfatların zâttan ayrı olarak ezeli olduğunu iddia ederken, diğer grup onları zâttan ayrı bir varlık olarak kabul etmeyip aynı zâtta mündemiç olarak kabul etmiştir.

Bâkılânî', Kur'ân'ın mahluk olmadığına dair Kur'ân'dan çıkardığı bir işaret ise, *“Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.”* âyetidir. Bu âyete göre eğer kelâm-i ilâhî yaratılmış olsaydı, mahluk olan “kün” kelâmının başka bir şeyi yaratabilme iddiasında bulunmuş olunurdu ki, mahlûkun mahlûku yarattığı sonucu oluşurdu. İşte bu durum, Kur'ân yaratılmıştır fikrinin doğru bir fikir olmasına engeldir. Mu'tezile, Allah kelâmı, ezeli olarak düşünüldüğünde, Kur'ân'da geçen eşyaların isimlerinin evrendeki müsemmalarının da kelâm gibi ezeli olması gerekirdi demiştir. Bu fikirdeki çoklu kadimlerden kaçınmak için bu isim ile müsemma ayrımı fikrini benimsemiş olmaları ileri sürülebilir.

Kâdı Abdulcebbâr'a göre, rü'yetullah, tevhid gereği Allah'tan nefyedilmesi gereken meselelerden biridir. Hafs el-Ferd (v. 204/820) ve Dırrar b. Amr (v. 200/815),

³⁵⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, s. 155,156.

Allah gözle görülmez, fakat bizim için kıyamet günü mevcut hislerimizin dışında altıncı bir his yaratılacak ve Allah'ı, bize verdiği o vasıta ile göreceğiz fikrini benimsemişlerdir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, görme konusunda Allah'ı, gözlerle değil, kalplerle bileceğiz demiştir.³⁵⁸ Bâkılânî, Allah'ın var olduğu için göz ile görülebileceğini, delil olarak bir şey ancak mevcut ise görülebilir olduğunu ve kendi cinsine görünmediği zaman farklı cinslere de görünmeyeceğini ifade etmiştir. Bâkılânî, bu aklî delillerinden sonra kendi görüşüne naklî hüccet olarak, Hz. Musa'nın Allah'a söylediği “*Rabbim bana kendini göster sana bakayım*”³⁵⁹ âyetinden istifade etmiştir.

Mu'tezile, şefâatin büyük günah işleyenler için olmadığını vaad ve va'id prensibine göre küçük günah işleyen ve cennette girecek müminlerin makamının artırılması için olacağını ifade etmiştir. Mu'tezilenin hepsi, ahirette cezanın en az bir kısmını bile hak eden bir mümin için Hz. Peygamber'in şefâatinin olmadığını, Allah'tan onlar için şefâat talebinde bulunulsa dahi Allah'ın bu şefâati kabul etmeyeceği noktasında ittifak etmiştir.³⁶⁰ Bâkılânî'ye göre şefâat ve şefâat ile ilgili rivâyetlerin inkarını sahâbe ve tâbiin imamları yapmamış, bunu Mu'tezile'ye mensup imamlar yapmıştır. Bâkılânî, nakiller üzere şefâati büyük günah işleyenler için de kabul etmiştir.

Mu'tezile ve Bâkılânî'ye göre imam, ümmetin meselelerinde yetkilendirildiği için bu hususta sıkıntıların halledilmesi ve toplumun ihtiyaçlarının giderilmesi gibi vazifeleri vardır. Tabi vazife başındayken ümmet gerektiğinde imamı uyarmaktadır veya azledip görevine son vermektedir ve yerine başkasını getirmektedir.³⁶¹ Mu'teziledeki hâkim olan görüşe göre imâmet meselesi dinî bir mesele olarak değil dünyaya ait faydalı bir kurum olarak değerlendirilmiş ve bununla ilgili hikmetleri izâh edilmiştir.³⁶² Bâkılânî imamın birinci şartı olarak imamın Kureyşli olma şartını ifade ederek bunu, “*Onlardan iki kişi kalıncaya kadar imamlar Kureyşten'dir.*”

³⁵⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, s. 317.

³⁵⁹ A'raf, 7/143

³⁶⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 293.

³⁶¹ Abdülhakim Nas, *İmâmet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmâmet*, s. 60.

³⁶² Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 215; Eşari, *Makalat*, s. 254.

hadisiyle delil göstermiştir. Mu‘tezile Kureyş ile ilgili rivayetleri tevil ederek imamet konusunda kendisine kaynak yapmamıştır.

Bâkılânî’ye göre Mu‘tezile, Allah’ın hayat, kelâm, ilim, kudret, irade, işitme, görme, vech ve yedinin olmadığını, O’nun kelâmının yaratılmış ve beşer kelâmı cinsinden olduğunu iddia etmiştir. Onlar, insanların gücünün yettiği fiillere Allah’ın güç yetiremediğini, O’nun ateşten bazı çocukları çıkartmakla, cezayı ve sevabı kesmekle vasıflanamayacağını öne sürmüştür. Onlar, Hz. Peygamber’i kimsenin görmediğini, çünkü insanın zâhirde görünen değil batındaki ruh olduğunu, insanların Allah’ın yaratması gibi yarattığını, Allah hakkında kulun faydasına olan bir konuda aslah olanın tercih edilmesinin vâcip olduğunu savunmuşlardır. Allah’ın ahirette asla görülmeyeceğini, günahında ısrarcı olarak ölen ve büyük günah işleyen kişilerin ahirette ebediyen cehennemde kalacağını, cehennem ehli için Hz. Peygamber’in şefâatinin olmadığını kabul etmişlerdir. Her bir meseleye Bâkılânî, âyetten, hadisten ve şiiirlerden deliller getirerek, Eş’arî mezhebine uygun bir şekilde delillendirerek cevap vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, ter. M. Saim Yeprem, Ankara: TDV Yay., 2011.

Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenadika ve'l cehmiyye*(Ali Sâmi' en-Neşşar, *Ammar Cem'i et-Talibi, Akaidü's-selef*, İskenderiyye, 1971.

Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Altundağ, Mustafa, "Kelâmullâh-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî – Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", *MÜİFD*, S. 18, İstanbul, 2000, s. 149-181.

Amâre, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yay., 1998.

Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Ğâyetu'l-Meram fî İlmi'l-Kelâm*, tah. Hasan Mahmûd Abdullatif, Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1371/1971.

Avvâ, Adil, *el-Mu'tezile ve'l-fikru'l-hurr*, Dımaşk: yy., ts.

Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma Yay., 2003.

Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdad*, Tah. Beşşâr Âvvâd Ma'rûf, III, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.

Tarihü Bağdad, C.5, Kahire: Matbaatü's-Saade,1931.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlähiyat Fakültesi, 1346/1928, s. 310.

el-Fark Beyne'l-Firak, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1948.

Mezhepler Arasındaki Farklar, (*el-Fark beyne'l-firak*), ter. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: TDV Yay., 1991.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2.Baskı, 2016.

et-Takrîb ve'l-Îrşâd, Tahkik: Abdulhamîd b. Ali Sekkâf, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.

el-Însaf fi ma yecibu i'tikadühu ve la yecüzü'l-cehlü bihi, (nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri), Kahire, 1369/1950.

Î'câzü'l-Kur'ân, Nşr. Es-Seyyid Ahmed Sakr Sakr, Mısır: Daru'l-Mearif, 5.Baskı, 1997.

Batur, Muhammet Raşit, *Zeydilik ve Selefilik arasında İbnü'l-Vezir*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Bozkurt, Nahide, *Mu'tezilenin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplementbanden Angepasste Auflage*, Leiden: E. J. Brill, 1943.

Büyük, Celal, "Ebu Hanife'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 56, 2018, s. 936-943.

Cârullâh, Zühdî, *el-Mu'tezile*, Beyrut: el-Müessesetu'l-Arâbiyyetü li'd-Dirasâti ve'n-neşr, 1990.

Cevziyye, İbn Kayyım, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muaatile ve Cehmiyye*, Kahire: Dâru't-Tibâ'el-Munîriyye, 1939.

Cuveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdulazim ed-Dîb, Kahire: Dâru'l-Ensâr, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1325/1907.

Şerhu'l-Mevakif, I, İstanbul: yy., 1257.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yay., 2002.

Çetin, Maksut, *Maturidiliğin siyaset (Hilafet/İmamet) anlayışı*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.

Darekutni, Ali b. Ömer, *Rü'yetullah*, (tah. M. İsmail Mebruk), Kahire, ts.

Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Kazvîni İbn Mâce, *Süneni İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru İhyai'l-Kütibi'l-Arabî (nşr. Faysal İsa Elbani el-Halebî), 1952.

Ebû Dâvud, *Sünen*, nşr. M. M. Abdülhamid, *Kâhire: y.y., 1931.*

Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, "Halku'l-Kur'ân Meselesi", *AÜİFD*, Çev. Mücteba Uğur, Ankara, 1975, s. 307-321.

Ebu Uzbe, el-Hasan b. Abdu'l-Muhsin, *Ravdatu'l-Behiyye fi mâ Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâturîdiyye*, Haydarâbad: Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1322.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da İtikâdî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Sibğatullah Kaya, İstanbul: Anka Yay., 2004.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn, Tah. Dr. Nuaf Cerrah, Beyrut: Dâru Sader., 1429/2008.

el-İbâne an usûli'd-diyâne, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1426/2005.

Fihri, Ahmed b. Yûsuf, *Fihristu'l-Lubullî*, Tah. Yasin Yusuf b. Ayyâş-Avâd A. Ebû Zîne, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.

Gölcük, Şerafettin, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Kelâm Tarihi, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000.

"Bâkılânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, s. 531-535, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Güneş, Kâmil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l-keâm*, İstanbul: Necm-i İstiklal Matbaası, 1330.

Hatipoğlu, M.Said, "Hilafetin Kureyşliliği", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1978.

Heytemi, Ahmed b. Hacer, *es-Seva'iku'l-Muhriha, fi'r-reddi ala ehli'l-bide'i ve'z-zendeka*, (nşr. Abdolvahhab Abdullatif), Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1385/1965.

Hindî, Müttakî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayânî-Saffet es-Sekkâ, "Fi'l-Ahlâk ve'l-Efâli'l-Mahmûde", Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401.

Hitti, Philip, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, C. 3, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Işık, Hidâyet, *Bâkllânî Düalist Dinler*, Konya: İdeal Usta F. Bak. Yay. Dağ. San. Ltd. Şti., 2010.

Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam*, Tah. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1404.

İbn Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, C.7, Beyrut: Daru Sadr, 1967.

İbn Hallikan, Vefeyâtu'l-A'yân, Beyrut, 1970.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri, *el-Muhallâ*, V, Kahire, 1939.

Kitâbu'l-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal, Kahire: Matbaatü'l Ebediyye, 1320.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldun*, (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire, 1401.

İbn Imâd, *Şezeratu'z-Zeheb*, Beyrut, ts.

İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, C.11, Kahire, 1351.

İbn Kuteybe, *Uyunu'l-ahbar*, Nşr. Ahmed Zekî el-Adevî, Kahire, 1343.

İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ty.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *el-Fihrist*, Tah. eş-Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut: y.y, 1417/1997.

İbn Teymiyye, *Muvâfakâtu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl*, Mısır, 1321.

İci, Adududdîn Abdurrahmân, *el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ts.

İlhan, Mehmet, *Şah Velîyyullah ed-Dihlevî'nin kelâmî görüşleri*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir, *et-Tebşîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırağı'l-hâlikîn*, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1955.

İzmirli, İsmail Hakkı, "Ebu Bekir Bâkılânî", *Dar'u-l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı 5-6, İstanbul, 1926.

"Ebu Bekir Bâkılânî", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1927.

İslam'da Felsefe Akımları, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Mecmu'fi'l-muhît bi't-teklîf*, Beyrut, 1986.

el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, Kahire, 1385/1965.

el-Muhtasar fî usûli'd-Dîn, (Resâilu'l-'Adl ve't-tevhîd Kitabı İçinde, Nşr. Muhammed Amâre), Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Çev. Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Tah. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 2009.

Karadaş, Cağfer, *Bâkılânî'ye göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Kırbaşoğlu, Hayri, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'ân'ın Mahiyeti İle İlgili İhtilaflar", *AÜİFD*, S. 28, Ankara, 1986, s. s. 427-444.

Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî el-mülhîd*, Tah. H. S. Nyberg, Beyrut, 1987.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabü't-tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, TDV Yay., 2003.

Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, s. 496-500

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Mücahid, Huriye Tefvik, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Nadir, Albert Nasrî, *Ehemmu'l-firaki'l-İslâmiyyeti's-siyasiyye ve'l-keîamiyye*, Beyrut, t.y.

Nas, Abdülhakim, *İmâmet Probleminin Sünnî Literatüre Giriş ve Bâkılânî'ye Göre İmâmet*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

Nevbahti, Ebu Muhammed Hasan b. Musa, *Kitabu Firaku'ş-Şîa*, Tah. Helmut Ritter, İstanbul, 1931.

Neşşâr, Ali Sâmi', *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977.

Onat, Hasan, "Şîî İmâmet Nazariyesi" (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde), *AÜİFD*, Ankara, 1992, s. 89-110.

Özervarlı, Sait, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul, 1998.

Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Mâturîdîyye Akâidi* (el-Bidâye fî usûli'd-din), Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Said Murad, *Medresetu'l-Basra el-i'tizâliyye*, Kahire, 1992.

Sakr, Seyyid Ahmed, *İcaz el-Kur'ân*, Kahire, 1963.

Sayar, Süleyman, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Dinler Hakkında Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1995.

Semânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Meârif el-Usmâniyye, 1962.

el-Ensâb, Tah. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1400/1980.

Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, Beyrut, Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1416/1995.

Şibay, Hâlim Sâbit, “Bâkılânî”, *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, s. 253-259, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949.

Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fi İlmi Kelâm Dirâsetün Felsefiyyetün li Ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usûli'd-dîn: Mu'tezile*, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'arabiyye, 1985.

Sübki, Ebu Nasr Tacuddin Abdulvahhab b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Tah. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed Hulv, III, Kahire., ts.

Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tsh.: Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1990/1410.

Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. 'Abdulkâfi, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Matba'atu Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâh, 1964.

Tabbah, Ahmed Emin b. İbrahim, *Zuhru'l-İslâm*, I, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1388/1969.

Taftazânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer b. Abdullâh, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-akâid)*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1991.

Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûati'l-Ulûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Tilmisânî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endülüsü'r-Ratîb*, Tah. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadr, 1997.

Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İSAM Yay., 2010.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “Ebu Bekir Bâkılânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 15, 1998, s. 139-162.

Usame Ali Abdulkâdir, *Bâkılânî ve İslam Hukukunun Nassa Dayanmayan Kaynakları İle İlgili Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Watt, W. Montgomery: *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul: Umran Yayınları 1981.

Yahsûbî, Ebü'l-Fazl, İyâz b. Musa b. İyâz Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, VII, Beyrut: Mektebetu'l-Hayat, 1387/1967.

Yavuz, Yusuf Şefki, “Şefâat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 412-415.

Yıldırım, Ramazan, “Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı”, *Milel ve Nihal Dergisi*, C.VIII, S. 1, İstanbul, 2012, s. 49-69.

Yörükan, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr Mâturîdî*, Ankara: Kültür Yay., 2001.

Yusuf Ibîsh, “Life and Works of al-Bâqillânî”, *IS*, IV, Karachi: Islamic Studies, 1965.

Zebidi, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, *İthafu's-se'adeti'l-muttakin*, Daru'l-fikr, ts.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, Tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/ 1993.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyuni'l- ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut, 1417/1997.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müstağrabîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Medâyin, 1391.