

EKİTAP

**TAKİYYUDDİN
EL-MUKTERAH
VE
ŞERHU'L-AKİDETİ'L-
BURHANİYYE VE'L
FÜSÛLİ'L-İMANİYYE
ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
KELÂMCILIĞI**

Orhan YİĞİT

ilâhiyât

ilāhiyāt 1934

© MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

*Takıyyuddın el-Mukterah ve Şerhu'l-Akideti'l-Burhaniyye
ve'l Füsûli'l-İmanıyye Adlı Eseri Bağlamında Kelâmcılığ*

Orhan YİĞİT

Editör: Dr. Ahmet ŞENHARPUTLU

ISBN 978-625-8972-79-5

1. Baskı: Eylül 2026 (ekitap)

Sertifika No: 44396

Mizanpaj ve Uygulama: Tavoos

Kapak: Tavoos

Baskı: Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

ilāhiyāt

Fora İş Merkezi, 1354. Cadde No: 138/5, 06378

Ostim/Ankara

Tel: (0312) 439 01 69

www.ilahiyatyayin.com

editor@ilahiyatyayin.com

satis@ilahiyatyayin.com

www.instagram.com/ilahiyatyayin



**TAKIYYUDDİN EL-MUKTERAH
VE
ŞERHU'L-AKİDETİ'L-BURHANİYYE
VE'L FÜSÛLİ'L-İMANİYYE
ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
KELÂMCILIĞI**

Orhan YİĞİT

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
KISALTMALAR LİSTESİ	11
1.GİRİŞ	13
1.1. Araştırmanın Konusu	13
1.2. Araştırmanın Amacı	13
1.3. Araştırmanın Önemi	14
1.4. Araştırmanın Yöntemi	14
1.5. Mukterah'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği	14
2. BÖLÜM	
MUKTERAH'IN ÂLEM VE TANRI ANLAYIŞI	31
2.1. Mukterah'ın Âlem Anlayışı	32
2.1.1. Varlık Hükümleri	33
2.1.2. Âlem Lafzının Tanımı ve Kısımları	35
2.1.3. Âlemin Temelini Oluşturan Kavramlar	
Cevher-i Ferd ve Araz	42
2.2. Mukterah'ın Tanrı Anlayışı	58
2.2.1. Allah'ın Varlığı	58
2.2.2. Allah'ın Birliği	65
2.2.2.1. Selbî Sıfatlar	69

2.2.2.2. Subûfî Sıfatlar	76
2.2.2.3. Fiilî Sıfatlar	89
2.2.2.4. İlahî Sıfatlarda Yöntem Eleştirisi	94
2.3. Mukterah'ın Fiillerin Yaratılması Anlayışı	102
2.3.1. Hüsün ve Kubuh	103
2.3.2. Tevbe'nin Hakikati ve Vücûbiyeti	104

3. BÖLÜM

MUKTERAH'IN NÜBÜVET ve

İMAMET ANLAYIŞI	109
3.1. Nübüvvet Anlayışı	109
3.1.1. Nebî ve Resûl'ün Şerî Hakikati ve Kavramsal İçerik	109
3.1.2. Vahyin Mahiyeti ve İmkânı	110
3.1.3. Mucize	111
3.1.3.1. Mucize'nin Hakikati ve Şartları	114
3.1.3.2. Mucizelerin Kesinlik Dereceleri	116
3.1.3.3. Hz. Peygamber'in Mucizeleri	118
3.1.3.3.1. Kur'an-ı Kerim	118
3.1.3.3.2. Kur'an-ı Kerim Dışındaki Mucizeleri	121
3.2. İmamet Anlayışı	124
3.2.1. İmamet Kavramı	125
3.2.2. İmamet'in Hükümü	125

4. BÖLÜM

MUKTERAH'IN AHİRET ANLAYIŞI	131
4.1. Rû'yetullah Anlayışı	131
4.1.1. Rû'yetullah'a Dair Aklî Delillerin Eleştirisi	131
4.1.2. Rû'yetullah'ın İmkânının Naklen İspatı	136
4.2. İman Anlayışı	142
4.2.1. İman Kavramı	143
4.2.2. Mukallidin İmanı	146
4.3. Kelâm İlmine Dair Diğer Meseleler	151

4.3.1. Melekler ile Peygamberler Arasındaki Fazilet Sıralaması	151
4.3.2. Sahabe Arasındaki Fazilet Sıralaması	152
SONUÇ	155
KAYNAKÇA	159
ÖZET	169
ABSTRACT	171

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, İslâm düşünce geleneğinde varoluşun mahiyetini açıklar. Bu itibarla, Allah'ın zât ve sıfatlarını, insan, âlem ve Allah arasındaki ilişkiyi aklî ve naklî delillerle temellendirmeyi hedefleyen köklü bir disiplindir. Bu ilim, inanç esaslarını savunmakla birlikte düşünce alt yapısını güçlendirerek İslâm'ın aklen tutarlı bir din olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu çerçevede Takıyyuddin el-Mukterah'ın (öl. 612/1215) “Şerhu'l-akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fuşûl-i'l-îmâniyye” adlı eseri, kelâmî meselelere getirdiği eleştirel yaklaşımlarla öne çıkar. Bu yüksek lisans tezi, İmam Mukterah'ın bahse konu olan eseri çerçevesinde kelâmî düşüncesini kapsamlı bir şekilde incelemeyi amaçlar. Tez, Mukterah'ın kelâmî yöntemini, temel kavramlara yüklediği anlamları, benimsediği istidlal biçimlerini ve karşıt görüşlere sunduğu reddiyeleri inceleyerek onun Eş'arî kelâm geleneğindeki yerini ortaya koymayı hedefler.

Araştırmanın giriş kısmında Mukterah'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde, Mukterah'ın uluhiyet anlayışı kapsamlı bir biçimde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise nübüvvet ve imamet bahisleri incelenmiş ve son olarak dördüncü bölümde ahiret anlayışı ele

alınmıştır. Bu bahisler Mukterah'ın kelâmî bakış açısı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen tez danışmanım değerli hocam Doç. Dr. Mehmet TÖZLUYURT'a kalbî şükranlarımı arz ederim.

Eğitim hayatımın her anında bana destek olan, çocuklarıma ayıramadığım vakitleri kendinden tüketerek harcayan kıymetli eşime, dualarıyla manevi desteklerini esirgemeyen anne babama ve sevgili çocuklarım Ömer Faruk ve Elif Erva'ya teşekkür ediyorum.

Orhan YİĞİT

22/08/2025

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: Bin, ibn
bk.	: Bakınız
bs.	: Basım
b.y.	: Basım yeri yok
çev.	: Çeviren
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
İSAM.	: İslâm Araştırmaları Merkezi
öl.	: Ölümü, ölüm tarihi
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri

1.GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu araştırma H. VII. yüzyıl kelâm âlimlerinden Takıyyuddin el-Mukterah'ın (öl. 612/1215) kelâmcılığını “Şerhu'l-‘aķidetil-burhâniyye ve'l-fuşûli'l-îmâniyye” isimli eseri bağlamında incelemektedir. Çalışmada, Mukterah'ın kelâmî meselelere yaklaşımı, aklî ve naklî delilleri kullanma yöntemi, Allah'ın sıfatları, kelâmullah anlayışı, rü'yetullah bahsi, nübüvvetin ispat yöntemleri, imamet ve diğer kelâmî meseleler hakkındaki değerlendirmeleri ele alınmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel amacı, Mukterah'ın kelâmcılığını sistematik bir şekilde ortaya koymak; onu, kendi dönemi, öncesindeki mezhep imamları ve diğer ekollerle ilişkisi bağlamında konumlandırmaktır. Bu çerçevede Mukterah'ın delillendirmede kullandığı nefy, ispat, sebr ve taksîm yöntemleri ile kelâmî meselelerde akıl-nakil dengesini nasıl kurduğunu ortaya koymak, onun hangi konularda özgün fikirleri paylaştığını tespit etmek hedeflenmektedir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Mukterah, kelâm tarihinde nispeten pek dikkat çekmiş bir isim değildir. Ancak onun eleştirel yaklaşımı Eş'arî gelenek içerisindeki tavrı koruduğunu göstermektedir. Onun düşüncesinin incelenmesi Eş'arî kelâmının geç dönemdeki durumunu anlamak açısından önemli olmakla birlikte VII. yüzyıl İslam düşüncesinin genel entelektüel havasını ortaya koymak bakımından da dikkate değerdir. Mukterah'ın meseleleri ele alırken gösterdiği ilmî hassasiyet ve karşıt görüşlerle kurduğu polemik dili dönemin tartışma kültürünü yansıtan önemli örnekler sunmaktadır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada temel birincil kaynak olarak Mukterah'ın “Şerhu'l-'akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fuşûli'l-îmâniyye” adlı eseri esas alınmış; onun diğer eserlerinden ve çağdaşı olan kelâmcıların metinlerinden faydalanılmıştır. Karşılaştırmalı değerlendirme çerçevesinde, Mu'tezile, Haşviyye ve filozofların görüşleri ilgili kaynaklardan derlenmiş ve Mukterah'ın eleştirileri bu bağlamda ele alınmıştır. Modern akademik çalışmalarından elde edilen verilerle klasik metinler karşılaştırmalı olarak okunmuştur. Elde edilen bulgular, tarihsel bağlam ve kelâm ilminin içsel tutarlılığı dikkate alınarak yorumlanmıştır.

1.5. Mukterah'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hicrî VI. asrın ortalarıyla VII. asrın başlarında yaşayan Takıyyuddin el-Mukterah yazmış olduğu çeşitli eserleriyle Eş'arî mezhebine katkılarda bulunmakla birlikte daha çok mezhebin şerhçi geleneğini temsil etmektedir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve hocası Ebû Amr Osman es-Selâlecî (öl. 594/1198) gibi Eş'arî âlimlerin eserlerini şerheden Takıyyuddin el-Mukterah sıkı bir Eş'arî gelenekçisidir. Hayatı hakkın-

da çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Cüveynî gibi Eş'arî kelâmının önde gelen âlimlerinin yaşadığı asra yakın, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ile de aynı asırda yaşamış olan Mukterah ismi geçen âlimler kadar mezhep içinde çok fazla etki bırakmasa da yaşadığı asrın sorunlarını farklı alanlarda dile getirmek için ilmi mücadelesini vermiş bir âlimdir. Mukterah bu dönemin mücadelesine hâkim olan Eş'arî geleneğin müktesebatı ve katkılarıyla iştirakte bulunmuştur. Bu çalışmada kendi döneminin tanınmış kelâm âlimlerinden olan Takıyyuddin el-Mukterah'ın hayatı ve kelâmcılığı ele alınmıştır.

Tabakat kitapları Mukterah'ın H. 526 yılında Mısır'da doğduğunu ve yine Mısır'da 612 yılında vefat ettiğini belirtmektedir. Bu dönem, Mısır'da Eyyûbî Devleti hâkimiyetinin yayıldığı süre içindedir. Bu devleti Mısır'da Selahaddin Eyyûbî (öl. 589/1193) kurmuştur. Selahaddin Eyyûbî kürt asıllı soylu bir aileden dünyaya gelmiş olup büyük dedesi Şâdî b. Mervan, Kerh bölgesine yakın Düvîn şehrindeki bir belde de yaşamıştır. Selçuklu hükümdarı Mesud b. Gıyâsüddin (öl. 708/1308) zamanında Selahaddin Eyyûbî'nin dedesiyle birlikte babası Necmüddin Eyyûb (öl. 569/1173) ve amcası Esedüddin Şirküh (öl. 565/1169) da Bağdat vilayetine göç etmiş ve böylece Tikrit şehrine hâkim olmuşlardır.¹ Şâdî'nin vefatının ardından yerine büyük oğlu Necmüddin geçmiştir. Selahaddin Eyyûbî'de H. 532 yılında Tikrit'de dünyaya gelmiştir. Necmüddin daha sonra ailesiyle birlikte Musul şehrine yerleşmiştir. Musul valisi İmâduddin Zengî (öl. 541/1146) de ona birçok arazi vermiş ve böylece Necmüddin, İmâduddin Zengî'nin sadık etbandan olmuştur. İmâduddin, Ba'lebek şehrini fethedince Necmüddin,

¹ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mim mâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân* (Beyrut: Dâr-u sâdır, 1994), 7/139.

Eyyûb'u o şehrin kalesine yönetici tayin etmiş ve İmadüddin vefat edene kadar o şehrin valisi olarak kalmıştır. Selahaddin Eyyûbî'nin amcası Esedüddin Şirkuh Halep valisi Nureddin Mahmud Zengî (öl. 569/1174)'ye bağlanıp onun önde gelen yöneticilerinden olmuştur. Böylece ona Humus ve Rahbe şehirleri verilmiş, ayrıca ordu komutanlığı göreviyle de taltif edilmiştir.²

Mısır'da Fâtımî el-Âdîd li-dinillâh (öl. 567/1171) yönetimi zamanındaki yönetim krizi Nureddin Zengî'nin müdahalesine imkân tanımıştır.³ Çünkü o zamanlarda Âdîd'ın Mısır'daki veziri Şâvir b. Mücîrüddin, Nureddin Zengî'ye sığınmış ve Fâtımî yönetimine tekrar katılmak için ondan yardım istemiştir. Nureddin de Esedüddin Şirkuh komutanlığında Şâvir ile beraber bir ordu göndermiştir. Selahaddin Eyyûbî de siyaset sahnesine bu hâdiseden sonra katılmıştır.⁴

Şirkuh Mısır'a vardıktan sonra Şâvir'i H. 564 yılında yönetime vezir olarak bırakmıştır. Lakin Şâvir üç ay kadar kısa bir zaman sonra vefat etmiştir. Daha sonra Esedüddin, kardeşinin oğlu Selahaddin'i onun yerine vezir olarak tayin etmiştir.⁵

Selahaddin yönetime gelişle birlikte kendisini zorlu bir süreç içerisinde bulmuştur. O hem Şîî-Fâtımî Devleti'nin veziri hem de Sünnî-Şam Devleti'nin yöneticisi Nureddin Zengî'nin vekili idi. Dolayısıyla iki halifeye de hutbelerde dua edilmesi kararını almak zorunda kalmıştır. Mısır'daki merkezî yönetimini güçlendiren Selahaddin, halkının sevgisini kazanıp onlarla daha da güçlenmiş ve bu bölgenin egemen gücü hâline gelmiştir.⁶

Selahaddin Eyyûbî ve amcası Esedüddin Şirkuh'un haç-

² Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu'l-islâm: es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 4/102-104.

³ Ahmet Şiblî, *Mevsû'atü't-târîhi'l-islâmî ve'l-hadâratî'l-islâmî* (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-misriyye, 1986), 5/167.

⁴ İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beytül'efkârî'd-düvelîyye, ts.), 11/298.

⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/339-342.

⁶ Hasan, *Târîhu'l-islâm*, 4/105.

lılar karşısındaki elde etmiş oldukları zaferlerin, Mısır'daki hâkimiyetlerini güçlendirme adına önemli bir etkisi olmuştur. Bu hâkimiyet ve yayılmanın üç saldırıya ihtiyacı vardı.

İlk saldırı H. 559 tarihinde idi. Bu saldırıya daha önce Fâtımî veziri Şâvir'in talebi bahsinde kısaca değinilmişti. Şâvir yönetime tekrar geldikten sonra onu yönetime getirenlere karşı hemen harekete geçmiştir. Onun, şehirleri Nureddin'in ordusundan kurtarmak isteyen haçlılarla işbirliği ihaneti Nureddin'e ulaşmıştır. Haçlılar Esedüddin'in ordusunu Bilbeys'te kuşatmış ancak Nureddin Şam'da haçlıları tarumar etmek için ciddi bir hazırlık yapmıştır. Haçlılar bu hazırlık karşısında korkmuşlar ve iki taraf da Nureddin'in lehine Mısır'ın boşaltılmasına ve anlaşmanın uygulanmasına karar vermişlerdir.⁷

İkinci saldırı ise H. 562 yılında gerçekleşmiştir. Şâvir'in talebi üzerine yeniden Mısır'a saldırı düzenleyen haçlılara karşı Esedüddin ve Selahaddin tekrar Mısır'a harekât düzenlemişlerdir. İki ordu "Ma'riketü'l-Bâbeyn" olarak bilinen büyük savaş meydanında tekrar karşı karşıya gelmişlerdir. Savaş, Esedüddin ve yeğeni Selahaddin'in komutanlığındaki Nureddin ordularının zaferiyle sona ermiştir.⁸

Üçüncü saldırı ise H. 564 yılında Fâtımî halifesi Âdîd'dan gelen bir talep üzerine gerçekleşmiştir. Şâvir haçlılarla yapmış olduğu vergi anlaşmasını bozduktan sonra haçlılar Mısır'a bir saldırı düzenleyerek yıkım ve yağmada bulunmuştur. Bunun üzerine Âdîd Mısır'ı haçlıların yağma ve katliamlarından kurtarmak için yeniden Nureddin'den yardım istemiştir.

Bu saldırıda Şâvir halife Âdîd'ın emriyle öldürülmüş ve vezirlik Şirkuh'a verilmiştir. Şirkuh'un vefatından sonra da vezirlik yeğeni Selahaddin'e geçmiştir. Bu esnada Şîî-Fâtımî devle-

⁷ Şiblî, *Mevsû'atü't-târîhi'l-islâmî*, 5/167.

⁸ Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şirî (Dimeşk: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1988), 12/314.

ti, hükümranlığı sona erdirilmiş Âdîd'ın ellerinde yok olma-ya başlamıştı. Bununla beraber Selahaddin Eyyûbî, Fâtımî halifesini tanımakla beraber Mısır'da yönetim işlerini uhdesine almış oldu.⁹

Halife Âdîd'ın H. 566 yılında vefatıyla birlikte Fâtımî yönetimi tarihe karışmış ve Mısır, yeni bir döneme adım atmıştır. Bu yeni dönem, Selahaddin Eyyûbî'nin önderliğinde kurulan Eyyûbî Devleti devridir..¹⁰

Selahaddin Eyyûbî dönemi siyasi istikrarı, insanlara adaletle ve hoş muamelede bulunması, şîî halka müsâmahakar davranması, keza kıptîler ve diğer din mensuplarına da ayrımcılık yapmaması sebebiyle diğer yönetimlerden ayrılmıştır. Nitekim Selahaddin insanlar üzerindeki zulmü kaldırmış, vergileri hafifletmiş ve halkın malî durumunu iyileştirmiştir. Selahaddin, Fâtımî yönetiminin düşüşünü takiben kendi idari adımlarını tamamlamaya başlamış ve Mısır'ı Abbâsî hilafetine bağlamıştır. Abbâsî halifesi Mustazî bi-emrillâh'ın (öl. 575/1180) adına hutbe okutup bütün şîî kadıları azletmiştir. Selahaddin şafiî bir âlimi Kahire'ye kadı tayin etmiş; bu âlim de şafiî âlimlere vekalet vermek suretiyle memleketin her tarafına kadı olarak tayin etmiştir. Bu hâdiseyi Makrizî (öl. 845/1442) şu sözlerle aktarmaktadır: "Selahaddin kaza yetkisini Sadruddin Abdülmelik b. Dirbas'a verdi. O da Mısır topraklarında sadece şafiî olan âlimlere kaza vekaleti verdi. Böylece şîa mezhebi Mısır'ın tamamındaki varlığını yitirmiş oldu."¹¹

Eyyûbîler döneminde güzel günlerini yaşayan Mısır'ın bu siyasi istikrar çatısı altında Selahaddin Eyyûbî, Şam' a doğru ilerlemeye başladı. Bunun sebebi Şam'ın yöneticisi İbnü'l Mukaddem'in talebi ve Abbâsî halifesi Mustazî bi-emrillâh'ın

⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/317.

¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/328.

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/327.

desteklemesidir. Böylece Selahaddin Musul'a nüfuz edip Halep'i ele geçirdikten sonra Şam bölgesine daha da yakınlaşmış ve hükümranlığını Nil'den Fırat'a kadar genişletmiş oldu.¹²

Haçlılar açısından Selahaddin Eyyûbî'nin durumuna gelince o, tavizsiz ve sıkı bir adamdır. Selahaddin Mısır'daki yönetim kontrolünü teslim aldıktan sonra gayretinin tamamını haçlıları doğu bölgesinden çıkarmak için harcamıştır. Hicaz sahilleri üzerindeki Ernek kalesinin komutanı Reynold'ın hac yolunu kestiği ve Kâbe yoluna çıkan müslüman kabilelerin bazılarını tuttuğu haberi Selahaddin'e ulaştığında o, Haçlı vilayetlerine baskın düzenlemiş ve H. 579 yılında Taberiyye'ye yakın Hittin mevkiinde Haçlı ordularını hezimete uğratmıştır.¹³ Daha sonra orduyu Akka tarafına sürmüştü ve orayı da ele geçirmiştir. Nitekim Nablus, Ramle, Kısâriyye, Arsûf, Yâfâ, Beyrut, Trablus'taki surlar ve Askalan'ı almış, Beytü'l-Makdis'i H. 583 yılında yeniden İslâm coğrafyasına kazandırmıştır. Böylece Selahaddin Eyyûbî haçlıları Beytü'l-Makdis'ten temizlemiş ve yeniden Müslümanlara iadesini sağlamıştır.¹⁴ Ancak uzun süren bu savaşlar Selahaddin Eyyûbî'nin gücünü tüketmiş, sağlığını bozmuş ve Selahaddin, humma hastalığı sonucu H. 589 yılında 57 yaşında Şam'da vefat etmiştir.¹⁵

Eyyûbî devletinin Selahaddin Eyyûbî sonrası döneminde tanıdığı pek çok bölünme ve hilafet oluşumlarına rağmen bu halifeler genel siyasette Selahaddin Eyyûbî'nin yolunu takip etmişlerdir.¹⁶

Eyyûbî devletinin gölgesinde yaşayan Mısır şehrinin karşılaştığı siyasî istikrar, ilmî ve kültürel hayata olumlu bir etki bi-

¹² Şiblî, *Mevsû'atü't-târîhi'l-islâmî*, 5/197.

¹³ Hasan, *Târîhu'l-islâm*, 4/106.

¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/394.

¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/5.

¹⁶ Hasan, *Târîhu'l-islâm*, 4/109.

rakmıştır. Bu dönemde Selahaddin'in icra ettiği en önemli işler, Ehl-i sünnet üzerindeki Şîî baskının sona erdirilmesi, yine Ehl-i sünnet mezhebinin iki asır boyunca Fâtımîler döneminde sekteye uğrayan itibarının iade edilmesidir.¹⁷

Selahaddin Eyyûbî döneminde Mısır'da sünnî mezhebe mensup kimseler için çok sayıda medrese inşa edilmiş; bu eğitim kurumlarının sürdürülebilirliği adına kapsamlı vakıf düzenlemeleri yapılmıştır. Mısır, aslında Fâtımîler devrinde de önemli bir ilim ve kültür merkezi olarak dikkat çekmiştir. Ancak Selahaddin'in Mısır'da siyasî otoriteyi ele almasıyla birlikte bu ilmî canlılık daha da görünür hâle gelmiştir. Fâtımîler'den Selahaddin'e intikal eden en büyük ilmî miraslardan biri, son derece zengin ve geniş kitap koleksiyonlarına sahip kütüphaneler olmuştur. Selahaddin'in yönetimi devralmasının ardından bu kitap koleksiyonları tasnif edilip kamuya açılmış ve satışa sunulmuştur. Üstelik bu kitap satışları düzenli olarak haftada iki kez gerçekleştirilmiş ve bu uygulama on yıl boyunca devam etmiştir.¹⁸

Selahaddin Eyyûbî ilmî gidişatı sağlamlaştırmak için kendi zamanında Şîî-Fâtımî yönetimiyle ilişkilerini sonlandırmış, hutbelerde Fâtımî halifesi Âdîd'a dua edilmesini yasaklamış, ezandaki "hayye alâ hayri'l-amel" ifadesini Mısır'ın tamamında kaldırmıştır. Bununla beraber minberlerden Abbasoğulları adına hutbe okutmuş,¹⁹ onların adına altın bastırmıştır.²⁰ Buna rağmen Abbâsî devleti Eyyûbî devletin gerisinde kalmış, Eyyûbîler artık İslâm dünyasının yeni dinî lideri olmuş-

¹⁷ Ebû Muhammed Takîyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıttat ve'l-âşâr*, thk. Muhammed Zinhum - Mediha Şarkâvî (Kahire: Mektebet-i medbûlâ, 1998), 1/364.

¹⁸ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/228-237.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/365.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/396.

tur. Eyyûbî devleti artık Abbâsî halifelerinin sığınağı olmuş, Eyyûbîler de onların gerek dinî gerekse de toplumsal konumlarını muhafaza etmeye çalışmışlardır. Eyyûbî hilafeti her zaman dinin şeâirini ayakta tutmak için mücadele verse de Moğol hükümdarı Hülâgû (öl. 663/1265), Eyyûbî devletini yıkmış ve son halifeyi öldürmüştür.²¹

Bu dönem her ne kadar siyasî sıkıntıların hâkim olduğu bir dönem olsa da ilim, kültür ve irfan alanlarında büyük bir gelişim yaşamıştır. Bu dönemde Şiraz, Bağdat, Musul, Halep, Şam, Kudüs ve Kahire şehirleri H. V. ve VI. yüzyıllarda yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Halifeler, Sultanlar ve Emirler ilim adamlarına teşvikte bulunmuşlar, ikramlar sunmuşlar, kitaplar yazdırıp müelliflerini taltif etmişlerdir. Bu ilgi ve ikram sadece din, arap edebiyatı ve felsefeye özel kılınmayıp daha kapsamlı bir şekilde tüm ilim ve fen alanlarına yayılmıştır.²²

Bu iki asırdaki ilim ve kültür merkezlerinin durumuna gelince sayıları sayılandan da fazladır. Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk (öl. 485/1092) İran ve Irak bölgelerinde Nizâmiye medreselerini kurup buralara asrın büyük âlimlerini davet etmiştir.²³ Bu âlimlerden Cüveynî, Gazzalî ve tarihçi Bahâeddin İbn Şeddâd (öl. 632/1234) bu dönemin önde gelen âlimlerindendir.²⁴

Nureddin Zengî Şam'da sünnî medreselerini inşa edip fakih ve sufileri buralara davet etmiş, medrese ve şehirlere yerleştirmiştir. Nureddin Zengî Sincar âlimi Şerefüddin b. Ebî Asrûn (öl. 585/1189) için H. 546 yılında Halep'te Asrûniyye medresesini inşa ettirmiştir. Halep'in yanında onun adına Dimeşk, Humus ve Ba'lebekke'de de medreseler inşa ettirmiştir. Aynı zamanda

²¹ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler (Siyasî Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/20-31.

²² Muhammed Esad Atlas, *Târîhu'l-ümme'ti'l-'arabiyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü hindâvî, 2020), 6/171.

²³ Atlas, *Târîhu'l-ümme'ti'l-'arabiyye*, 6/171.

²⁴ Atlas, *Târîhu'l-ümme'ti'l-'arabiyye*, 6/173-174.

müfessir Kutbuddin en-Nisâbûrî için Dimeşk'te Âdiliyye medresesi inşa edilmiştir. O dönemde sadece Dimeşk bölgesinde yirmi küsur, Bağdat'ta ise otuz küsur medrese inşa edilmiştir.²⁵

Özetle bu dönemde İslâm'a ait hiçbir fikrî hareket ve itikadî mezhep, medreselerin varlığından yoksun bırakılmamıştır. Çünkü o dönemlerde Karmatîlerin ve Batınîlerin medrese ve kütüphaneleri mevcuttur.²⁶

Genelden özele doğru ilerlediğimizde Mısır, araştırmanın konusu olan Takıyyuddin el-Mukterah'ın şehridir. Mısır ilme ve âlime değer konusunda o dönemin hiçbir şehriden geri kalmamıştır. Eyyûbî sultanlarından önce Selahaddin Eyyûbî ilme önem verme ve âlimlerin şanını yüceltme gibi hususlarda önemli adımlar atmıştır. Özellikle Fatımîlerin yerleştirmeye çalıştığı şîî düşünceyi kırması ve Ehl-i sünnet âlimlerin nüfuz ve itibarlarını artırmaya ihtimam göstermesi bu adımlar arasında yer almıştır. Çünkü Fâtımî halifelerinden Hâkim bi-emrillâh (öl. 411/1021) kendisini Allah'ın bedeni olarak tavsif etmiş ve aşırı şîî gruplardan sayılmıştır.²⁷

Şu bilinmektedir ki Fâtımî hilafeti batınî karakterli bir devlettir. Dürzîlik, Nusayrîlik ve Haşhaşîlik gibi İslâm'ı yıkmaya çalışan mezheplerin çoğunluğu bu devletin çatısı altında ortaya çıkmıştır. Mısır'da Fâtımî davetini yayanlar halifeler için değil devlet için faaliyette bulunuyorlardı. Bu davetçilerin dinî kökenleri ise ya Yahudi ya da Hristiyan idi. Özellikle Fâtımîler kendilerine ait davet merkezlerinde şîî fikirlerin yerleştirilmesi için Hz. Peygamber, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve Halife Hâzır adına mevlid törenlerini icra ediyorlardı. Bununla birlikte aşûra, gadîr-i hûm bayramı ve diğer önemli gün-

²⁵ Atlas, *Târîhu'l-ümme'ti'l-'arabiyye*, 6/172.

²⁶ Atlas, *Târîhu'l-ümme'ti'l-'arabiyye*, 6/175.

²⁷ Philip Hitti, *Mûciz târîhu's-şarqı'l-ednâ*, çev. Enis Ferîce (Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1961), 210.

leri de kutluyorlardı. Tarih kitapları özellikle şîî fikirleri hararetili bir şekilde yaymaya çalışan Fâtımî halifesi el-Azîz billâh'ı (öl. 386/996) gösterir. el-Azîz billâh kendi mezhebini Mısırlılara zorla kabul ettirmeye çalışmış, nitekim Şia mezhebine uygun olarak kadıları yeni hükümler vermeye mecbur etmiştir. el-Azîz billâh'ın vezirlerinden Yakup b. Kâs müslüman olduğunu söyleyen bir yahudi idi. Bu adam şîî öğretisinde derinleşmiş Ezher'de ders veren bir bilgindi. Yakub b. Kâs, Ezher Üniversitesi içinde Şîilik ilkelerinin öğretildiği dinî bir kurum hâline getirmesi için el-Azîz'e yön vermiştir. Dediği gibi olmuş ve sonucunda bu ilkelerin öğretimi için faaliyet göstererek genelde evini, insanlar ve liderlerinin toplandığı bir konsey hâline getirmiştir. Fâtımîlerin kendi mezheplerine ait görüşleri yaymaya o kadar çok önem vermeleriyle birlikte saraylarının kapılarını kendi dostları İsmâîlîlere açmışlardır. Fâtımî devleti şîî fikirlerin yayılmasında etkin rol oynayarak davetçi bir devlet gibi davranmış, bu fikirler hususunda aynı kanaati paylaşanlar ve davetin sırlarını bilenler de Fâtımî devletinin bu tutumunu benimsemişlerdir. Fâtımî devleti mezhebin davet mekanizmasının korunaklı bir şekilde yayılıp yazım faaliyetlerinin devam etmesini bu şekilde kontrol altına almıştır. Bu davet faaliyetlerinin en önemlilerinin bir tanesi de İsmâîlî davetin liderliğidir. İsmâîlîler kendilerine tabi olanların sorumluluğunu üstlenmiş ve davet meclislerinde verilen dersleri denetlemiştir. Bu mezhebin özelliklerinden bir tanesi de İsmâîlî inananlardan oluşan gizli toplantılardır.²⁸

Mısırdaki ortaya çıkan aşırı şîî oluşumların etkisini kırmak ve kontrol altında tutmak amacıyla Selahaddin Eyyûbî bu alanda şafîî medreseler kurmuştur. Bu medreselerin en önemlilerinden birisi de Kadı Fâdıl'a (öl. 596/1200) ait olan Fâdılıyye

²⁸ Hasan, *Târîhu'l-islâm*, 4/242-269.

Medresesidir. Bu medrese yüz bin ciltlik kitabın bulunduğu bir kütüphaneyi de içerisinde barındırmaktadır. Bu medreselerden bir diğeri de Eyyûbiler döneminde Melik Kâmil'in (öl. 635/1238) inşa ettirdiği Kâmilîyye medresesi olarak meşhur olan Dâru'l-hadîs'idir.²⁹

Selahaddin Eyyûbî ilim meclislerini seven ve ilim adamlarının tartışmalarına önem veren bir yöneticiydi. Onun bu yönünü İbn Hallikân (öl. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* isimli eserinde şöyle dile getirmektedir: "Selahaddin Eyyûbî âlimleri ve hayır ehlini seven, kendisine yakın tutup onlara ikramlarda bulunan birisiydi. Ayrıca şiirlerden güzel olanları kendi meclisinde dile getirirdi. Selahaddin Eyyûbî'nin ilme ve ilim ehline değer verme konusunda açtığı bu yolu kendisinden sonra gelen yöneticilerde takip etmiş ve yaşadıkları dönemin âlimlerine son derece ehemmiyet vermişlerdir."³⁰

Bütün bunlar Takıyyuddin el-Muhterah'ın gerek siyasî gerek kültürel alanda yaşadığı asrın dinî, mezhebî, siyasî ve kültürel açıdan özetini ifade etmektedir. İşte bu asır, öncesinde Şia fikrinin hâkim olduğu, Ehl-i sünnetin sıkıntı yaşadığı bir asır olup sonrasında Eyyûbî Sultanlarının eliyle gücün yeniden Ehli sünnete geri döndüğü bir asırdır. Böylece işler Ehl-i sünnet için yolunda gitmeye başlamış olup sonrasında kendi mezheplerinin hâkim hâle gelmesini ve korunmasını sorumlulukları altına almışlardır.

Şimdi de Mukterah'ın ismi, doğumu, vefatı ve ilmî hayatına dair bilgiler aktarılacaktır.

Tam adı Muzaffer b. Abdillâh b. Ali b. el-Huseyn el-Mısıfî eş-Şafîî'dir. Künyeleri ise Ebu Amr, Ebu'l-Feth ve Takıyyuddin olup Mukterah lakabıyla bilinmektedir.³¹ Mukterah laka-

²⁹ Hasan, *Târîhu'l-islâm*, 4/403-404.

³⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/257-258.

³¹ Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-*

bıyla anılmasının sebebi Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Berevî'ye (öl. 567/1171) ait olan *el-Mukterah fi'l-muştalah fi'l-cedel* isimli esere olan düşkünlüğü ve ilgisinden kaynaklanmaktadır.³² Nitekim bu eserin, onun daima elinde yahut elbisinin cebinde görüldüğü rivayet edilmektedir.³³

Biyografi yazarları Mukterah'ın doğum tarihinin tespiti konusunda net bir bilgi verememektedirler. Leblî³⁴, Zehebî³⁵ ve Sübkî³⁶ Takıyyuddin el-Mukterah'ın doğum tarihini H. 560'lı yıllar şeklinde üstü kapalı bir tarih vermektedirler. İsnevî ise 560 ve 561 yılları arasında gidip gelmektedir.³⁷ Zirikî 560 yılını doğru kabul etmektedir.³⁸ Süyûtî, 526 yılında doğduğunu nakletmektedir.³⁹ Ömer Rıza Kehhâle bu tarihe yakın olarak 529 senesini esas almamaktadır.⁴⁰ Bu bilgiler ışığında Mukterah'ın doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi vermek pek mümkün görünmemektedir. Ancak Şerîf Ebû Yahyâ'nın *Şerhu'l-Esrâri'l-Aklîyye* isimli eserinde kendi ifadesine göre H. VI. asrın sonlarında İskenderiye'ye yolculuğa çıkıp orada Mukterah ile görüştüğü ve o sıralarda Mukterah'ın 60 yaşına yakın olduğu bir zaman diliminde kendisinden ilim tahsil ettiğini aktarmakta-

şâfi 'iyyeti'l-kübrâ (Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1992), 8/372.; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu 'cemü'l-mü 'ellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, 1985), 12/299.

³² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a 'yân*, 7/225.

³³ Ahmed b. Yusuf b. Yakub b. Ali el-Fihri el-Leblî, *Fihristü'l-leblî* (Lübnan: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988), 28.

³⁴ Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 28.

³⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a 'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabi, 1993), 44/128.

³⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi 'iyyeti'l-kübrâ*, 8/372.

³⁷ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi 'iyye* (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 2/243.

³⁸ Hayru'd-dîn ez-Zirikî, *el-A 'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilmi'l-melâyîn, 2002), 5/256.

³⁹ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1967, 1/409.

⁴⁰ Kehhâle, *Mu 'cemü'l-mü 'ellifin*, 12/299.

dır.⁴¹ Bu bilgiler ışığında İsnevî'nin vermiş olduğu tarih hatalı, Süyûtî'nin tespiti ise daha isabetli görünmektedir. Mukterah'ın vefatının H. 612 olduğu noktasında ise biyografi yazarları arasında herhangi bir ihtilafa rastlanmamaktadır.⁴²

Mukterah kendi asrının büyük âlimlerinden fıkıh, hadis, usûl ve hilâf ilimlerini almıştır. Mukterah'ın yetiştiği dönemin ilmî seviyesini anlayabilmek adına hocaları hakkındaki kısa biyografik bilgilere göz atmak gerekmektedir.

Mukterah'ın ilim tahsilinde bulunduğu âlimlerden biri Şihâbuddîn et-Tûsî'dir (öl. 596/1199). Bu âlim kendi döneminde ilimde derinleşmiş âlimlerdendir. Tarihî kaynaklarda Mısır'a gelip kitaplar yazdığı ve böylece şöhretini artırdığı aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra Tûsî zühd ehli, vaaz ve nasihatlerde bulunan, Mısır gençlerinin etrafında halka olduğu, temiz kelâma sahip bir kişiliğe sahip olduğu nakledilmektedir. Tûsî, Gazzâlî'nin arkadaşlarından Muhammed b. Yahya (öl. 548/1153) ve diğer bazılarından ilim almıştır. İmam Mukterah'ın ilim silsilesi Şihâbuddîn et-Tûsî vasıtasıyla İmam Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) dayanmaktadır. Leblî eserinde Mukterah'ın ilim senedini şu şekilde vermektedir: Mukterah usûluddîn ilmini hocası Şihâbuddîn et-Tûsî'den, Tûsî hocası Muhammed b. Yahya'dan, İbn Yahya hocası Gazzâlî'den, Gazzâlî hocası Cüveynî'den, Cüveynî hocası Ebû İshak İsferyînî'den (öl. 418/1027), İsferyînî hocası Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî'den (öl. 403/1013), Bâkılânî hocası Ebü'l-Hasen el-Bâhîlî'den, Bâhîlî hocası İmam Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den almıştır.⁴³

⁴¹ Yusuf İhnâne, *Ta'avvuru'l-mezhebi'l- eş'arî fi'l-ğarbi'l-islâmî* (Fas: Menşûrâtü vizâratil-evkâf, 2003), 139.

⁴² Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 28; Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, 2/128; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/372; İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 2/243; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/256; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/409; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 12/299.

⁴³ Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 30.

Mukterah'ın ilim tahsil ettiği bir diğer âlim de Ebû Mansûr el-Berevî'dir (öl. 567/1171). Bu âlim Tûs'ta dünyaya gelmiştir. Muhammed b. Yahya en-Nîsâbü'rî'den fıkıh eğitimi almıştır. Fakih olmakla birlikte vaaz, cedel ve hilaf ilmini de bilen bir âlimdir. Kelâm, belâğat ve cedel ilimlerinde zirveyi temsil eden Berevî, Eş'arî kelâmında da parlak bir seviyededir. Berevî, *Mukterahu't-tullâb fî muştalahi'l-aşhâb* isminde cedel ve münazara hakkındaki eserini kâleme almıştır. Bu kitap, çalışmanın konusu olan İmam Mukterah'ın ezberleyip yanından ayırmadığı ve hatta bu isimle meşhur olduğu kitaptır. ⁴⁴

Mukterah'ın ders aldığı diğer âlim Ebû Tâhir İsmail b. Mekkî b. İsmail b. İsa b. Avf ez-Zührî'dir (öl. 581/1185). Nesebi, sahabî Abdurrahman b. Avf'ta sona ermektedir. Kendi asrının en önde gelen Malikî fıkıh âlimlerindendir. Kaynaklarda Ebû Tâhir'in zühd ve vera ehli, sürekli ibadet eden, tevazu ve temiz ruha sahip bir âlim olduğu aktarılmaktadır. Ebû Tahir, H. VI. asır boyunca İskenderiye şehrinin Malikî şeyhi idi. Biyografi kitaplarının aktardığı bilgilere göre de Mukterah'ın kendisinden hadis ilmini aldığı nakledilmektedir. ⁴⁵

Mukterah önemli âlimlerden ders aldıktan sonra sahip olduğu bu birikimi öğrenciler yetiştirerek sonraki nesillere aktarmıştır. Yetiştirdiği âlimlerden en önemlisi İbnü't-Tilimsânî'dir (öl. 658/1260). ⁴⁶ İbnü't-Tilimsânî, öğrencisi Leblî'nin ağzından şöyle anlatılmaktadır: "İmam, çok iyi bir muhakkik, usul ilimlerinde müdakkik bir âlimdi. Takıyyuddin el-Mukterah'tan ilim almış ve onun ilim sınırlarını aşmıştır. Tilimsânî dini bütün, mütevazı ve güzel ahlaklı bir insandı." ⁴⁷ İbnü't-Tilimsânî kendisini, Mukterah'ın özellikle iki kitabı konusunda öğrencisi olduğunu

⁴⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/389.

⁴⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/372.

⁴⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/160.

⁴⁷ Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 23.

açıklamaktadır. Bunlar Fahreddin er-Râzî'nin *Me'âlimü uşûliddîn* ve *Me'âlimü uşûlil-fıkh* isimli iki eserdir. İbnü't-Tilimsânî daha sonra bu iki esere de şerh yazmıştır. İbnü't-Tilimsânî şerh döneminin önde gelen isimlerinden olması hasebiyle içinde yetiştigi Eş'arî geleneğinin önemli eserlerine şerhler kâleme almıştır. Râzî'nin bu iki eserine yazdığı şerhlerin yanı sıra Cüveynî'nin *Lüma' u'l-edille'sine* ve Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (öl. 476/1083) *Tenbîh* adındaki eserine şerhler yazmıştır. Ayrıca Mukterah'ın Cüveynî'nin *İrşâd* isimli eserine yazdığı şerhi de tamamlamıştır. İbnü't-Tilimsânî hilâf ilmi alanında *İrşâdü's-sâlik ilâ ebyeni'l-mesâlik* isimli bir eser kâleme almıştır. Ayrıca Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *Kitâbü'l-cümel fi'n-naḥv* isimli eserine de şerh yazmıştır⁴⁸.

İbnü't-Tilimsânî'nin vefatı hakkında bir netlik olmamakla birlikte öğrencisi Leblî onun hem vefat hem de doğum tarihini tam tespit edemediğini ikrar etmektedir⁴⁹.

Mukterah'ın öğrencilerinden olan Ebû Yahyâ el-İdrisî (öl. 629/1232) H. VI. asrın sonlarında Mısır'a doğru bir yolculuğa çıkar ve İskenderiye'ye vardığında altmışlı yaşlarındaki Takıyyuddin el-Mukterah ile karşılaşır. Mukterah'tan Cüveynî'nin *İrşad'*ını okur ve kelâm ilminde önemli bir muhakkik seviyesine ulaşır. Hocası Mukterah'ın *el-Esrâru'l- 'aklîyye* isimli eserini şerh ederek bu eserin adını *Ebkâru'l-efkâr'il- 'ulviyye fi şerhi'l-esrârî'l- 'aklîyye fi'l-kelimâtî'n-nebeviyye* olarak isimlendirir. Mağrib âlimlerinden pek çoğu ondan ders almıştır. Bunlardan en önemlisi Allâme Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'dir (öl. 895/1489). Ebu Yahya'nın Râzî'nin *el-Erba'ûn fi uşûli'd-dîn*, Cüveynî'nin *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh* ve *İrşâd'*ına yazmış olduğu şerhleri mevcuttur.⁵⁰

Mukterah'ın bir diğer öğrencisi de Ebû Muhammed

⁴⁸ Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 28.

⁴⁹ Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 28.

⁵⁰ İhnâne, *Tatavvuru'l-mezhebi'l- eş'arî fi'l-ğarbi'l-islâmî*, 139.

Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî'dir (öl. 656/1258). *et-Terğîb ve't-terhîb* isimli meşhur hadis kitabının müellifi olan Münzirî, Mısır'da Kâmilîyye Dâru'l-hadîs'inde hocalık yapmıştır. Meşhur pek çok hadis âliminin kimisine talebelik kimisine de hocalık yapmıştır. Hocası İmam Mukterah'tan bahsederken de onun kendisinden hadis rivayet ettiğini de aktarmaktadır. Âlim ve zahid kişiliği ile bilinen Münzirî döneminin en meşhur hadis âlimi olarak kabul edilmektedir. Münzirî hocalık yaptığı Kâmilîyye Dâru'l-hadîs'inde 4 Zilkade 656 yılında vefat etmiş ve Mukattam tepesinin eteklerine defnedilmiştir.⁵¹

Mukterah İslâmî ilimler sahasında çeşitli eserler telif etmiştir. Ancak diğer ilimlere nazaran önemli bir konuma sahip olan kelâm alanına dair yazdığı eserler daha çok önem arz etmektedir. Öyle ki kendisinden sonra gelen pek çok âlim için İmam Mukterah'ın kelâm alanında kaynak olma yönüyle temayüz ettiği nakledilmektedir.⁵²

Sırasıyla Mukterah'ın eserleri; *Şerhu'l-mukterah fi'l-muştalah*⁵³, *Ervâhu'l-hakâik*⁵⁴, *el-Esrâru'l-aklîyye fi'l-kelimâti'n-nebeviyye*⁵⁵, *Kifâyetü tâlibi'l-ilmi'l-kelâm fi şerhu'l-irşâd li'l-imâm*⁵⁶, *Nuket 'ale'l-burhân fi uşûli'l-fıkh*⁵⁷ ve çalışmasını yaptığımız *Şerhu'l-akâdeti'l-burhâniyye ve'l-füşûli'l-imâniyye*'dir.

⁵¹ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/259.

⁵² Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 27-28.

⁵³ Muhammed b. Muhammed el-Berevî, *Mukterahu't-tullâb fi muştalahı'l-aşhâb*, thk. Şerife binti Süleymân (Lübnan: Dâru'l-verrâk, 2004).

⁵⁴ Mukterah, *Şerhu'l-akâide* (Muhakkik'in yazdığı giriş bölümünde), 29.

⁵⁵ Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 27.

⁵⁶ Leblî, *Fihristü'l-leblî*, 28.

⁵⁷ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf fi uşûli'l-fıkh* (Dâru'l-kütübî, 1994), 11-12.

2. BÖLÜM

MUKTERAH'IN ÂLEM VE TANRI ANLAYIŞI

Kelâm ve felsefe alanında varlığa dair hüküm beyan etme hususunda aklî hükümlerin yeri oldukça önemlidir. Aklî hükümler, genellikle vahiy veya duyulardan bağımsız olarak insanın zihinsel yetileriyle ulaştığı sonuçlar olarak değerlendirilmektedir. Kelâmcılar bu kavramı detaylı şekilde incelemiş ve çeşitli türlere ayırarak zihnin bir şey hakkında verdiği zorunlu, mümkün ya da imkânsız yargılar olarak tanımlamışlardır.⁵⁸ Bu aklî hükümler, insanın aklıyla ulaştığı temel doğrular olarak kabul edilmekte olup duyusal algılara ya da vahiy yoluyla gelen bilgilere dayanmamaktadır.⁵⁹

Bu bölümde Mukterah'ın varlık anlayışını temellendirdiği “aklî hükümler”, cevher ve arazın hudûsu bağlamında “âlem”,

⁵⁸ Vücûb, cevâz ve istihâle kavramlarının kelâm ilmine girişi ve gelişimi hakkında detaylı bilgi için bk. Veysel Kaya, *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 57-88.

⁵⁹ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 1/131.; Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Ümmü'l-berâhîn*, thk. Hâlid Zührî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009), 27.

“Allah’ın varlığı ve sıfatları” ve “fiillerin yaratılması” konuları ele alınacaktır.

2.1. Mukterah’ın Âlem Anlayışı

Kelâm ilminde aklın verdiği hükümler, vücûb⁶⁰, cevâz⁶¹ ve istihâlâ⁶² olmak üzere üç temel kategoriye ayrılmaktadır. Bu kategorilendirmenin sınırlılığına dair deliller ise aklî hükümlerin, genel olarak nefy⁶³ ve ispat⁶⁴ arasında gidip gelmesine dayandırılmaktadır.⁶⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fuşûli'l-îmâniyye* adlı şerhinin mukaddimesinde aklî hükümlere yer vermektedir. Mukterah aklî hükümler bahsini, kelâmcılar açısından en temel esas olan Allah’ın varlığını ispat etme noktasında ele almaktadır. Mukterah, aklî hükümleri bilmeyi, kelâm ilminde ilerlemenin ve en sağlam yöntemle ulaşmanın temel şartı olarak görmektedir.⁶⁶ Allah’ın varlığının zorunluluğu ve diğer varlıkların varoluşsal durumlarını temellendirmek açısından aklın vermiş olduğu hükümler, Mukterah’ın açıklamaları ve kullanmış olduğu sebr ve taksîm⁶⁷ yöntemi çerçevesinde ele alınacak, onun konu ile ilgili yaklaşımları ve değerlendirmeleri detaylıca incelenecektir.

⁶⁰ Zorunluluk.

⁶¹ İmkân.

⁶² İmkânsızlık.

⁶³ Olumsuzlama.

⁶⁴ Olumlama.

⁶⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 40; Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Makâşid* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 182; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 242-243.

⁶⁶ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 40.

⁶⁷ Usûl ilimlerinde “sebr ve taksîm” terimi, bir konuyla ilgili akla gelebilecek bütün muhtemel seçenekleri listeledikten sonra bunların arasından yanlış olanları birer birer iptal etmek suretiyle doğru olan tek bir şıkkı ispatlama yöntemini ifade eder. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983), 116.

2.1.1. Varlık Hükümleri

Aklî hükümlerin ilki olan “vücûb” kelimesi sözlükte, “sabit, kesin ve gerekli olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁸ Vücûb kelimesinin kelâm ilmindeki kullanımı ise varlığı zorunlu olan, yokluğu ne öncesinde ne de sonrasında düşünülemeyen varlık türüne karşılık gelmektedir. Bu kelimenin öne çıktığı varlık ise, Allah’ın zâtı ve sıfatlarıdır.⁶⁹ Kelâm alanının en temel gayesi olan Allah’ın varlığını ispat meselesi bu kavramların ilki olan vücûb kavramıyla ele alınmaktadır. Vücûb kavramının Allah’ın zâtı ve sıfatlarına mahsus olmasının yanı sıra aklın, vücûb kavramını cevâz ve istihâle kavramlarına nispeten çabucak kavraması bu kavramın birincil seviyede işlenmesine olanak sağlamaktadır.⁷⁰

Mukterah vücûb lafzının, nefy ve ispat zemininde hangi varlığa işaret ettiğini göstermek için sebr ve taksîm yöntemiyle şöyle ifade etmektedir:

“Her bilinen şey ya yokluğu kabul eden ya da kabul etmeyen bir varlık kategorisine dahildir. Şayet bir şey yokluğu hiçbir şekilde kabul etmiyorsa o şey vâcibü'l-vücûd⁷¹ olarak nitelendirilir. Dolayısıyla vâcib terimi, yokluğu hiçbir durumda mümkün olmayan bir varlığı ifade etmektedir. Vâcibü'l-vücûd, başlangıcı olmayan bir varlığa işaret eder. Çünkü öncesinde bir yokluğun olmaması varlığın ezeli olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde sonradan yok olmasının da mümkün olmaması bu varlığın ebediliğine delalet eder. Böylelikle vâcibü'l-vücûd'un ezeli ve ebedî bir varlık olduğu netleşmektedir.

Her bilinen şey ya varlığı imkânsız olandır ya da imkânsız değildir. Yokluğu imkânsız olan bir varlık vâcibü'l-vücûd olarak ifade edi-

⁶⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'arab* (Beyrut: Dâr-u sâdir, 1414), “vcv” 1/593.

⁶⁹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 40.

⁷⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/660.

⁷¹ Zorunlu varlık

lir. Dolayısıyla vâcibü'l-vücûd'un tanımı, yokluğunun hiçbir şekilde mümkün olmaması demektir."⁷²

Aklî hükümlerin ikincisi olan "cevâz", sözlükte "geçip gitmek, mümkün, geçerli ve serbest olmak"⁷³ veya "hakkında iki durumun eşit olduğu şey"⁷⁴ gibi anlamlara gelmektedir.

Kelâm ilminde ise cevâz, bir şeyin aklen ve mantiken varlığının da yokluğunun da mümkün olduğunu ifade eden bir terimdir. Cevâz, Allah'ın dışındaki tüm yaratılmışların varlık durumunu açıklayan bir kavramdır. Nitekim Mukterah da cevâz kavramını "*hem varlığa hem de yokluğa elverişli olmakla birlikte varlığı ve yokluğu aynı derecede mümkün olan varlık türüdür.*" şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁵

Aklî hükümlerin üçüncüsü olan "zâtı gereği varlığı düşünülmemeyen, yokluğu zorunlu olan"⁷⁶ anlamındaki "istihâl" kelimesine Mukterah, "*Eğer bilinen bir şey yokluğu kabul ediyorsa bu, hem varlığı hem de yokluğu kabul eder ya da yalnızca yokluğu kabul eder. Şayet bir varlık yalnızca yokluğu kabul ediyorsa bu şey müstahîl*"⁷⁷ olarak tanımlanır." şeklinde bir açıklama getirmektedir.⁷⁸

Sonuç olarak aklın verdiği hükümler, vâcib, müstahîl ve câiz olarak üç kategoride değerlendirilmektedir. Bu sınıflandırma, aklî hükümlerin temelinde yer alan nefy ve ispat arasındaki ilişkinin doğrudan bir sonucu olmaktadır. Mukterah, aklî hükümlere değinmek suretiyle hem Allah'ın zât ve sıfatlarına hem de mevcûdâta ilişkin varoluşsal konumu tespit etmek istemektedir. Bu argümanın Mukterah açısın-

⁷² Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 40.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "cvz", 5/326.

⁷⁴ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhât*, 1/267.

⁷⁵ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 40; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 63.

⁷⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 205, 230.

⁷⁷ İmkânsız

⁷⁸ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 40.

dan temel alınması onun naklin yanında akla verdiği önemi göstermektedir.

2.1.2. Âlem Lafzının Tanımı ve Kısımları

Kelâm ilminin temel meselelerinden birisi de âlem tasavvurudur. Kelâm, bir disiplin olarak teşekkül etmeden önce âleme dair farklı felsefî tasavvurlar ortaya konulmuştur. Kelâm ilmi teşekkül ettiğinde ise âleme dair ortaya konulacak tasavvur, Kur'an'ın Allah-âlem tasavvuruna uygunluğu hedeflenerek ele alınmıştır. Özellikle Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri felsefeye ait kavramlardan yararlanmak suretiyle İslâm'a uygun bir âlem tasavvurunu hedeflemişler ve cevher-i ferd anlayışını benimsemişlerdir.⁷⁹ Bu itibarla bu başlık altında Mukterah'ın âlem hakkında çizmiş olduğu kavramsal çerçeve ve genel hatlarıyla âlem tasavvuru incelenecektir.

Âlem kavramı hem sözlük hem de şerî anlamda kullanılan bir terimdir. Kur'an'da geçen “Âlemlerin Rabbi” ifadesindeki “âlem” kelimesi, tekil hâli olmayan bir çoğul yapıdır. Bu kullanım, Arapça dil kurallarına uygun olarak farklı türden çoklukları ifade eden diğer kelimeler (örneğin, raht ve nâs) gibi değerlendirilmektedir. Bazı dilcilere göre âlem kelimesi, farklı sınıflardan varlıkları tanımlamak için kullanılan genel bir ifadedir.⁸⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. et-Taberî'nin (öl. 310/923) İbn Abbas'tan naklettiğine göre ise âlem kelimesi, yaratılmışların tamamını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸¹

⁷⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357-360.

⁸⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-arabî, 2001), 2/252.

⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru hicr, ts.), 1/143-144.

Mukterah âlem kelimesinin kökenine dair iki lafız üzerinde durmaktadır:

Birincisi, “âlem” kelimesinin “alâmet” kökünden türediğini iddia eden görüşe göre lafzın delalet ettiği mana, Allah ve O’nun sıfatları haricindeki tüm varlıkları kapsamaktadır. Bu yaklaşım, âlemi, Sâni⁸² için bir delil ve işaret olarak görmeyi esas almaktadır.

İkincisi, “alem” kökünden türetilmişse bu durumda kelime, melekler, insanlar ve cinler gibi varlık türlerini kapsamaktadır. Bu yaklaşım, âlemi daha ziyade şuurlu ve mükellef varlıklar kategorisiyle sınırlamaktadır.

Mukterah, “alâmet” köküne dayanan ilk yorumu benimseyişi⁸³ ve bu yorumu, Allah’ın varlığını ispat eden delillerin temel bir unsuru olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Ona göre ister cevher ister araz olsun âlemde var olan herhangi bir varlık, Allah’ın varlığını düşünme ve nazar yoluyla anlamaya aracılık etmektedir. Bunun yanı sıra Mukterah açısından âlem kelimesinin lügavî köken bakımından tam anlamının bilinmesi zorunlu değildir; çünkü her ilmî disiplinin kendine özgü bir ıstılâhı bulunmaktadır. Ona göre âlem kelimesinin lügavî anlam zenginliklerine sahip olması kelâm ilmi için bütün mevcûdâtı kapsadığı gerçeğini değiştirmemektedir.⁸⁴

Mukterah, kelâm ilminde âlem kavramının tam bir tanımını yapmanın oldukça zor olduğunu altını çizmektedir. Bunun sebebi âlem kavramının çok farklı ve birbirine zıt özelliklere

⁸² Yaratıcı

⁸³ Muzaffer b. Abdillâh b. Ali b. el-Huseyn el-Ensârî el-Mukterah, *Şerhu'l-irşâd fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. Fethî Ahmed Abdurrezzak (Kuveyt: Dâru'd-diyâ, 2021), 1/501.; Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Lüma' u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1965), 86.

⁸⁴ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 47-48.

sahip varlıkları içermesidir. Bu zorluk, hadd-i tam⁸⁵ ve resm-i tam⁸⁶ gibi klasik tanımlamaların âlem kavramı için uygulamaz olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Mukterah, kelâmcıların âlem hakkındaki şu ifadeyi benimsediklerini aktarmaktadır: “Âlem, Allah’ın zâtı ve sıfatları dışındaki her şeydir.”⁸⁷ Bu tanım, kelâmcıların varlık anlayışını yansıtmakta ve varlıkların tasnifini ortaya koymaktadır.

Mukterah âlem kavramının, kelâm ilminde hem Allah’ın zâtı ve sıfatları dışındaki varlıkların genel bir tasvirini hem de bu varlıkların Allah’ın varlığına delalet eden birer işaret olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle kelâmcılar, âlemi metafizik bir tasnif çerçevesinde açıklamakta, varlıkları zorunlu varlık (Allah’ın zâtı ve sıfatları) ve mümkün varlık olmak üzere iki kısma ayırmakta ve mümkün varlık ifadesiyle âlem kelimesinin kavramsal izahına açıklık getirmeyi hedeflemektedir.

Kelâmcılar, âlemi cevher ve araz olmak üzere iki temel sınıfa ayırmaktadır.⁸⁸ Filozoflar ise âlemin izahında her ne kadar cevher ve araz kavramlarını kullansalar da ontolojik olarak filozofların ve kelâmcıların cevher ve araza yükledikleri

⁸⁵ Bir şeyi, mahiyetine ait olan unsurlar yoluyla kendisi dışındaki her şeyden ayırt edilecek şekilde tarif etmektir. Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-Mübbîn fî şerhi me'âni elfâzı'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 62-63.

⁸⁶ Bir şeyi, mahiyetine ait olmayan unsurlar yoluyla kendisi dışındaki her şeyden ayırt edilecek şekilde tarif etmektir. Âmidî, *el-Mübbîn*, 63.

⁸⁷ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 48.; Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/501-502.

⁸⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, thk. 'Imâdüddin Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987), 94.; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü ma'âkâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005), 36.; Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelek b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Sâmil fî usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1999), 34.; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-'itikâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2004), 24.

anlamlar birbirinden farklıdır.⁸⁹ Mukterah *Şerhu'l- 'akîde'* sinde kelâmcıların âlem anlayışına karşı çıkan filozofların görüşlerine ve bu itirazlara yönelik delilleri sunarken kelâmcıların ispat yollarına da birtakım eleştiriler getirmektedir. Ancak eserin sınırlılığı üzerine vurgu yapan Mukterah uzunca bir açıklama yapmaktan kaçındığını ifade etmektedir.⁹⁰

Kelâmcıların âleme yönelik cevher ve araz sınırlamasına dair getirilen çözümleme, her mevcûdun ya mütehayyiz⁹¹ olması ya da mütehayyiz olmaması gerektiğine dayanmaktadır.⁹² Eğer mevcut, mütehayyiz ise cevher, mütehayyiz olmayıp mütehayyizde kâim olan bir şey ise araz olarak isimlendirilmektedir. Mütehayyiz olmayıp mütehayyizde kâim de olmayan ise sadece Allah'tır.⁹³ Ancak Tanrı ve âlem konusunda farklı bir tasavvura sahip olan filozoflar ne mütehayyiz ne de mütehayyizde kâim olmama anlayışına⁹⁴ birkaç soru ile itiraz etmek-

⁸⁹ Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Kahire: Müessesetü'l-halebî, 1968), 1/67.; Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/506.; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *Ğāyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li ş-uûni'l-islâmiyye, ts.), 179.

⁹⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 48. Mukterah'ın konuyu detaylıca ele aldığı açıklamaları için bk. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/501-565.

⁹¹ Mukterah tehayyüzü şu şekilde açıklamaktadır: Kendi varlığı olması sebebiyle bir başkasının varlığını engelleyen (mâni') cirm (cisim veya cevher-i ferd) olmaklıktır. Bu ifade ile anlaşılan, onunla bir başka varlık arasındaki olumsuzlaşmanın tek bir hayyiz (mekân) üzerinde gerçekleşmesidir. Yani tehayyüz vasfı mümânaat (bir başka cirm varlığını engelleme vasfı) kavramı ile açıklanmaktadır. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/503.

⁹² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51.; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i 'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2000), 16.; Tehayyüz kavramının ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimi hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 183.

⁹³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 49.

⁹⁴ Mukterah eserde filozofların tam olarak hangi varlık kategorisini savunduklarını açık bir şekilde ifade etmemektedir. Ancak filozofların iddia ettiği özellikler incelendiğinde bu varlık, filozofların ilk ezeli madde olarak kabul ettikleri

tedir.⁹⁵ Öncelikle Mukterah, ilahlık vasfına sahip olmaksızın mütehayyiz olmayan, mütehayyizde kâim de olmayan başka kadîm bir varlığın var olmasını engelleyen şey ile aynı özelliklere sahip bir hâdisin var olmasını engelleyen şeyin ne olduğu sorusunu dile getirmekte ve cevher ile arazın tehayyüz vasfı ile ilişkilerine dair filozofların itirazlarına cevap vermektedir.⁹⁶

Mukterah filozofların kendi âlem görüşlerini de bünyesinde barındıran bu suallerin Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında baş-

“heyûlâ” kavramını çağrıştırmaktadır.

⁹⁵ Heyûlâ'ya dair yunan ve İslâm filozoflarının farklı açıklamaları bulunsa da genel olarak ortak ifade, heyûlâ'nın bütün âlemin kendisinden yaratıldığı, bil-kuvve pozisyonunda var olan ve sûret ile birleştğinde kendisinden cisimlerin meydana geldiği 'ilk madde' olarak bahsedilir. Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhât*, 2/154-156. Ayrıca İmam Mukterah, filozofların özelliklerini saydığı bu madde-nin adını vermese de ezelilik vasfı bir kenara bırakıldığında kelâm ilmindeki cevher kavramına karşılık geldiğini de aktarmaktadır. Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 52. Meşşâi filozoflardan İbn Sinâ tanımına göre cevher, bir mevzû'da (konu) olmaksızın var olandır. Kelâmcıların aksine filozoflara göre cevherin bir mekanda mütehayyiz olması, bir konuda bulunmasını gerektirir ki bu durum cevherin mahiyetine aykırı bir durumdur. Cevher mevzûdur, mevzûda olan değildir. Cevherin mevzûda olması, mahiyetinin değişerek araza dönüşmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla cevher ne mütehayyiz ne de mütehayyiz de kaim olan durumundadır. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, thk. İbrahim Medkûr, ts., 348. İmam Maturîdî'nin heyûlâ hakkında filozofları eleştirisine dair bk. Tahir Uluç, *İmam Maturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 160-173.

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî el-İşâre fî uşûli'l-kelâm isimli eserinde filozofların âlem anlayışını şu şekilde izah etmektedir: Filozoflar âlemin başlangıçsızlığı hususunda bazı istidlaller serdetmektedirler. Bu istidlallerden birini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Her hâdisin hudûsu, ademinin vücûdundan önce gelmesini gerektirir. Lakin bu öncelik, mutlak adem (yokluk) manasında telakki anlaşılmamalıdır. Zira, evvel olan adem, sonra olan ademe kıyasla farklılık arz etmemektedir; öncelik, sonra olmaktan farklı bir mahiyet taşımaktadır. Öncelik, mutlak bir adem hükmünde olmadığından, varlığını idame ettirebilmek için bir mahalle muhtaçtır. Bu mahal, ya zâtı itibarıyla evvel olacaktır ki bu zaman mefhumuna işaret eder yahut haricî bir unsur sebebiyle evvel olacaktır ki bu da hareket kavramıyla ilişkilendirilebilir. Bu durumda, mahlûkatın ilki olarak addedilen varlıktan evvel bir şeyin ve ondan da evvel müteakip bir başka şeyin mevcûdiyyeti zarurî görülmektedir. Bu sebeple, mahlûkatın başlangıcının olmaması, mantıken kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-İşâre fî uşûli'l-kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 42.

ka kadîm bir varlık iddiasını içerdığını ifade etmektedir. Mukterah böyle bir varlığın ya muktezî⁹⁷ vasfıyla kadîm olacağını ya da muktezîlik vasfı olmaksızın kadîm olacağını zikretmekte, muktezîlik vasfının ya fâil-i muhtâr olmaya bağlı olduğunu ya da olmadığını dile getirmektedir. Bilindiği üzere filozoflar Tanrı-âlem bütünlüğü (vahdâniyyet) ilkesine dayanarak âlemin zorunlu olarak meydana gelmesinden dolayı Tanrı (mûcib bi'z-zât⁹⁸) iradesi ve tercihinine imkân olmadığını iddia etmektedirler.⁹⁹ Ancak filozof ve tabiatçıların savunduğu illet, ma'lûl¹⁰⁰ ve tabiat¹⁰¹ olması yönüyle Tanrı'nın muktezî olması câiz değildir. Çünkü Mukterah açısından el-iktizâû't-tabîi¹⁰² ve el-icâbü'z-zâtî¹⁰³ yani âlemin zorunlu olarak meydana gelmesinin geçersizliği, bir fâil-i muhtâr anlayışını zorunlu kılmaktadır. Mukterah aslında muktezî olmayan bir kadîmin varlığına dair delilin akılla nefy ve ispat edilmesinin mümkün olmadığını, böy-

⁹⁷ Varlığı gerekli kılan.

⁹⁸ "Mûcib bi'z-zât" kavramı "icâb" mastarının ism-i fâil kalıbından türetilmiştir. Filozofların istilahındaki anlamı, dilediğini yapma veya yapmama iradesine sahip olmanın zıddını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kelime Tanrı hakkında kullanıldığında fiillerin kasıt ve irade olmaksızın zorunlu olarak Tanrı'nın zâtından sudur etmesini ifade etmektedir. Filozoflara göre Tanrı eğer yaratmayı kasıt ve irade sıfatları ile yapmış olsaydı, onun zâtında çokluk olurdu. Onlara göre Tanrı'nın zâtında çokluk olması O'nun münezzehe oluşuna aykırı bir durumdur. Âmâl binti Abdilazîz el-Amr, *el-Elfâz ve'l-mustalahâtü'l-müte'allikât bi tevhidü'r-rubûbiyye*, ts., 370.

⁹⁹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 49.; Râzî, *el-İşâre*, 156-157.

¹⁰⁰ İlliyyet ilkesi, aslında her sonucun bir nedeni ve her olayın doğrudan ya da dolaylı bir sebebi olduğunu söyler. Bu ilke, Allah'ın evreni yaratması ve yönetmesiyle ilgili olduğu kadar, insanların eylemleri üzerindeki etkisiyle de bağlantılıdır. Doğa felsefesini savunanlar tarafından kendi görüşlerini desteklemek için kullanılmaktadır. Tehânevî, *Keşşâfu İshlâhât*, 2/294-301.

¹⁰¹ Tabiat, cisimlerin bünyesine işleyen ve cismin kendisi aracılığıyla doğal kemâline eriştiği bir kuvvedir. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 1. bs (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), 140. Tabiatçı anlayışın görüşleri ve yöneltlen eleştiriler için bk. Bâkılânî, *Temhidü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 53-66.

¹⁰² Doğal gereklilik.

¹⁰³ Zâtî Zorunluluk.

le bir kadîm varlık hakkında ise Hz. Peygamber'in "Hiçbir şey yokken Allah vardı."¹⁰⁴ hadisi üzerinde bütün ümmetin icmâ sebebiyle yokluğuna hüküm verildiğini izah etmektedir. Ancak Mukterah bu hadisin delil teşkil etmesinin güvene dayalı olduğunu, dolayısıyla muktezî olmayan bir kadîmin yokluğuna dair delilin bu hadis değil bu hadis çerçevesinde oluşan icmâ olduğunun altını çizmektedir.¹⁰⁵

Mukterah filozofların mütehayyiz olmayan, mütehayyizde kâim de olmayan hâdis varlık iddiasını da kabul etmemektedir. İmam Mukterah âlemin sonlu oluşunu doğrudan cevher ve arazlardan hareketle ispatlamaya çalışmanın doğru olmadığını dile getirmektedir. Çünkü kelâmcıların cevher ve araz anlayışı filozofların kendi âlem anlayışları açısından kabul görmemektedir. Dolayısıyla kelâmcılar açısından kabul edilen bir önermeden hareketle âlemin sonlu olduğunu ispat etmeye çalışmak bir şeyi kendisiyle ispat etmek (müsâdere 'ale'l-matlûb) demektir ki bu, Mukterah açısından mantıksal çelişki ifade eden bir hükümdür. Mukterah, filozofların iddia ettikleri âlem anlayışına karşın "hudûs" kavramı üzerinden gidilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü böyle bir varlık için ya sonluluk ya da sonsuzluk olması gerekir. Sonsuz olması, sonsuz varoluşa sonlu bir hâdisin dahil olmasını gerektireceğinden dolayı imkânsız görülmüştür. Çünkü âlemden var olan her bir hâdisin varlıksal sınırlılığı ve sonlu oluşuna dair deliller mevcuttur.¹⁰⁶ Bu delillerden bir tanesi âlemin yaratılışındaki başlangıç ve yine âlemin bünyesinde barındırdığı kudretin giderek ondan ayrılmasıdır. Başlangıcı olan bir şeyin akledilirlik durumu onun sonlu oluşunu zorunlu hâle getirirken, sonsuzluğu akledilen

¹⁰⁴ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Târik b. İvâdullah (Kahire: Dâru'l-harameyn, 1415), 6/250 (No. 6319).

¹⁰⁵ Mukterah, *Şerhu'l-âkîde*, 50.

¹⁰⁶ Mukterah, *Şerhu'l-âkîde*, 50-51.

şeyin de başlangıcının olmaması zorunlu hâle gelmektedir. Filozofların iddiasına göre âlemin hem sonlu hem de sonsuz bir özelliğe sahip olması gerekmektedir.¹⁰⁷ Ancak bir mevcutta hem nefyin hem de ispatın bir arada bulunması varoluşsal ve mantıksal açıdan imkânsızdır.¹⁰⁸

2.1.3. Âlemin Temelini Oluşturan Kavramlar Cevher-i Ferd ve Araz

Kelâm geleneğinde varoluşu anlamlandırmanın temel dayanaklarından birisi de cevher-araz teorisidir. Bu teorinin ortaya attığı iddia, insanı da içine alan âlemin kendi başına kâim olan “cevher” ve kendi başına kâim olanla ancak kâim olabilen “araz” olmak üzere iki temel kavram çerçevesinde açıklanabileceğidir.¹⁰⁹ Bilindiği üzere kelâm geleneğinde cevher-araz bahsi daha çok filozoflar ve Mu'tezile'nin meşhur kelâmcısı İbrâhîm b. Seyyâr en- Nazzâm'ın (öl. 231/845) iddiaları ile birlikte zikredilerek izah edilmektedir.¹¹⁰ Mukterah da hocası Selâlecî'nin metnine yazmış olduğu bu şerhinde karşı iddialara birtakım deliller sunmaktadır. Ancak bir şeyin tanımını yapmak için öncelikle ispat edilmesi gerektiğinden hareketle Mukterah cevher-i ferd'in tanımını, ispat bahsinden

¹⁰⁷ Fahreddin er-Râzî âlemin sonsuz ve sonlu oluşuna dair filozoflardan iki görüş aktarmaktadır. Birinci görüşe göre âlem zâtı ve sıfatlarıyla kadîmdir. Bu görüş Aristo ve taraftarlarına aittir. Müteahhir dönemden Farabî ve İbn Sinâ da bu görüşü benimsemektedir. Diğer görüş ise Aristo öncesi dönemin doğa filozoflarına aittir. Onlara göre de âlem, zâtı itibarıyla kadîm, sıfatları itibarıyla hâdistir. Bu görüş sahipleri cismin kadîm olduğunu ancak bu cisimlerin âlemin bulunduğu şekil üzerinde oluşturulmayıp sonradan şekil aldığını; dolayısıyla âlemin semaları ve yıldızlarıyla hâdis olduğunu savunmaktadırlar. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnîka fî ârâi ehli'l-ilm*, thk. el-Es'ad Cum'a (Kayravan: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insânîyye, 2004), 71-72.

¹⁰⁸ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 52.

¹⁰⁹ Ömer Türker (ed.), *Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), “Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”, 2/544.

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 1/55.; Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnîka*, 229.

sonra yapmayı uygun gördüğü için tezde bu sıralamaya riayet edilmiştir.

Kelâm âlimlerinin cevher ve arazın ispatına dair farklı açıklamaları bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de cisimlerin bölünmesinin sonlu oluşundan hareketle cevher-i ferd'in ispatına ulaşmaktır. Bununla birlikte filozoflar cisimdeki cüzlerin fiilen varlığını kabul etmezken¹¹¹ Nazzâm da bölünmenin sonluluğunu kabul etmemektedir. Bu iki iddiaya karşın kelâmcılar cismin sonlu olarak bölündüğünü ispat etmek için bir takım aklı deliller sunmuşlardır. Mukterah da cevher-i ferdin varlığını ispat ederken karşıtlarının itirazlarını dile getirip delillerini ortaya koymaktadır:

Birinci İtiraz: Filozoflar, cismin fiilen tek bir yapı olduğunu ve içinde bölünebilecek cüzlerin bulunmadığını savunmaktadırlar. İmam Mukterah ise cisme ait olan birtakım özelliklerden hareketle bölünmenin zorunluluğunu şöyle ifade etmektedir:

–Zıtların Cisimde Var Olması: Zıtların (örneğin sıcaklık-soğukluk gibi) aynı cisimde bulunduğu gözlemlenebilir bir gerçektir. Zıtların bir cisimde var olması, o cisimde çokluk bulunduğunu gösterir. Bu çokluk, cisimde cüzlerin¹¹² bulunduğunu ispat eder.

–Zıtların Aynı Zâtta Olmasının İmkânsızlığı: Zıtların tek bir zâtta bulunması mantıken imkânsızdır. Bu durum, aynı anda yokluk ve varlığın bir arada bulunmasını gerektirir ki bu ak-

¹¹¹ Mukterah bir başka eserinde cevher-i ferd'in tanımlamasına dair filozoflardan şöyle bir bilgi aktarmaktadır: Filozoflara göre cevher, mevzu' (kendi başına kâim)'da olmaksızın bizzât mevzu' (özne, konu) ve mevcut olandır. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/506.; Türker, *Metafizik*, "Cevher-Araz Teorisi (İslam Öncesi)", 2/496.

¹¹² Cismi oluşturan parçalar.

len imkânsızdır. Dolayısıyla, cisimde zıtların bulunabilmesi için birden fazla cüz olması zorunludur.¹¹³

Mukterah, Cüveynî'nin *Kitabü'l-irşâd*'ına yazmış olduğu şerhinde meseleyi farklı bir boyutta şu şekilde izah etmektedir: *"Filozoflar cisimde cüzlerin fiilen değil, yalnızca bilkuvve olarak bulunduğunu iddia etmektedirler. Onlar, cismin parçalanmaya müsait olduğunu fakat her an bölünmüş cüzlere malik olmadığını ileri sürmektedirler. İmam Mukterah ise filozofların bu iddiasına şu şekilde reddiyede bulunmaktadır: Bölünmeyi kabul eden bir cisim ya kendisinde fiilen mevcut olan cüzlere sahiptir ya da bu cüzlere sahip değildir. Şayet cisim fiilen cüzlere malik değilse bu durumda potansiyel cüzlere mi sahiptir yahut potansiyel cüzlere de malik değil midir? Eğer cisim fiilen cüzlere sahip ise bu cüzler ya sonludur ya da sonsuzdur. Şayet cüzler sonlu ise bu takdirde ceoher-i ferd'in ispatı vuku bulmaktadır. Aksi takdirde eğer fiilen mevcut cüzler sonsuz ise sonsuz olan bir şeyin iki sınır arasında sınırlandırılması zorunlu hâle gelir; zira cismin bir başlangıcı ve bir nihyeti mevcuttur. Dolayısıyla iki sınır arasında sonsuz sayıda şeyin varlığı imkânsız bir hâl teşkil etmektedir.*

Cisimde fiilen cüzlerin bulunmadığı varsayıldığında, potansiyel cüzlerin var olduğu anlamı ortaya çıkar ki bu da imkânsızdır. Zira bir cisim üzerinde iki zıddın aynı anda bulunması, iki zıt tek bir mahiyet arz etse dahi cisimde var olmaları mümkün değildir. Hareket ve sükûn gibi iki zıddın bir cisimde bulunması mümkün olsa bile aynı anda bir kısmının görünen, diğer kısmının görünmeyen olması yani nefy ve ispat durumlarının aynı anda bir cisimde ortaya çıkması düşünülemez. Varlık açısından bir cisimde çokluğun bulunması ancak peyderpey vuku bulabilir. Aksi hâlde iki zıddın aynı anda bir cisimde bulunması imkânsızdır. Akabinde filozofun potansiyel olanı fiilî hâle getirmesi gerekmektedir; zira madde-

¹¹³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 54.

sel boyutta potansiyel olarak sabit olan bir husus imkân dahilindedir. Bu iddiayı ileri sürmenin neticesi, başlangıcı ve sonu olan bir cismin sonsuz cüzlere sahip olmasını gerekli kılar ki bu iddia akla aykırı bir durumdur.”¹¹⁴

İkinci İtiraz: Nazzâm, cisimde cüzlerin var olduğunu kabul eder; ancak bu cüzlerin sınırlı olmadığını sonsuza kadar bölünebileceğini savunur.¹¹⁵ İmam Mukterah ise Nazzâm'ın bu iddiasına şu şekilde cevap vermektedir:

–Sonsuz Bölünmenin Çelişkisi: Eğer bir cisim sonsuz bölünebilseydi sonsuz olan parçaların sonlu bir cisme dahil olması gerekirdi. Bu taktirde sonsuz bir şeyin hem bölen hem de bölünen olması gerekecektir. Bu ise çelişki doğuracaktır.

–Fiziksel Eşitliğin İmkânsızlığı: Sonsuz bölünmenin altı yöne doğru devam etmesi gerekeceğinden bu durum en küçük bir parçanın (örneğin bir zerrenin) en büyük bir parçayla (örneğin bir filin) eşit olmasını gerektirir. Bu, duyular ve akıl yoluyla bilinen gerçekliklere aykırıdır.

–Az ve Çok Arasında Farkın Ortadan Kalkması: Sonsuz bölünme kabul edildiğinde az ve çok arasında fark bulunmamasını, parça ile bütün arasında eşitlik olmasını gerektirecektir. Bu ise açıkça imkânsızdır.¹¹⁶

Cevher-i ferdin ispatı bağlamındaki tartışmalar tamamlandıktan sonra bu kavramın tanımı üzerinde durmak önem arz etmektedir. Bu çerçevede “Cevher mütehayyizdir”¹¹⁷ şeklinde-

¹¹⁴ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/513-514.

¹¹⁵ Selim Gülverdi, “Nazzâm’a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi”, (10 Ocak 2023), 5-6.

¹¹⁶ Mukterah, *Şerhu'l- akîde*, 54-55.

¹¹⁷ Bâkılânî, *el-İnşâf*, 16.; Cüveynî, *Lüma 'u'l-edille*, 87.; Ebû Amr Osman es-Selâlecî, *el- 'Akîdetü'l-burhâniyye ve'l-füşûli'l-îmâniyye*, ed. Nizâr Hammâdî (Beyrut: Müessesetü'l-meârif, 2008), 23.; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Ḳavâ'idü'l- 'akâ'id*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 158.; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me 'âlimü uşûli'd-dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Lüb-

ki tanım Mukterah açısından dikkate değer görülmektedir. Bu tanım, hem sıfatları (ahvâl) kabul edenler hem de reddedenler¹¹⁸ açısından hakiki tanımı ifade etmektedir. Özellikle ahvâl teorisini¹¹⁹ reddedenler açısından bu tanım daha net bir anlam ifade etmektedir. Tanım, bir şeyin zâtî hakikatini ifade eden bir yapıdadır. Çünkü bir varlık, tanımı sayesinde diğerlerinden ayrışır. Dolayısıyla tanımın temel amacı, tanımlanan varlığı diğerlerinden ayırmaktır. Bu itibarla cevherin, ahvâl teorisini reddedenler açısından zâtının akledilebilirliği nedeniyle farklılık arz ettiği, ahvâl teorisini kabul edenler açısından ise nefsî sıfat olarak gördükleri tehayyüz¹²⁰ özelliğiyle ayrıştığı belirtilmelidir. İmam Mukterah iki taraf açısından da cevhere dair yapılabilecek en doğru tanımın bu olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

Mukterah cevherin mütehayyiz olmasının, onun bir cisim olmasını zorunlu kılmayacağını belirtmektedir.¹²² Çünkü cisim

nan: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.), 33.

¹¹⁸ Mukterah ahval teorisini kabul edenler ile etmeyenler arasında cevherin mütehayyiz olmaklığı hususunda bir ihtilafın olmadığını ifade etmektedir. İhtilafın kaynaklandığı husus tehayyüzün neliği hakkındadır. Ahvâlî kabul edenler tehayyüzü cevherin zâtındaki bir hâl olarak ifade ederken ahvâlî kabul etmeyenler tehayyüzü zihni bir hüküm (i'tibâr) olarak kabul etmektedirler. Ahvâl hakkındaki tartışmalar sıfatlar konusunda da benzer şekilde tartışılmaktadır. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 2/702.

¹¹⁹ Ahval teorisi ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından ortaya konulmuş bir teoridir. Ona göre haller ne var ne de yok olan, cevher ile arazın ve varlık ile yokluk'un arasında bir ara durumdur. Haller, cevhere daha yakın olmakla birlikte cevherin varoluş biçimini ifade eder. İletli ve illetsiz olmak üzere iki kısma ayrılır. İletli olanlar, hareketli cismin hareket haline sahip olduğu gibi cevherin zatına zâit olan manaların hükümleridir. İlletsiz olan haller ise cevherin zâtına zâit bir mana olmaksızın onda bulunan hallerdir. Cevherin tehayyüz vasfına sahip olması gibi. Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2004), 79. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190-192.

¹²⁰ Yer kaplama.

¹²¹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 56.

¹²² Mukterah mütehayyiz, müellef ve gayr-ı müellef olmak üzere iki kısma ayrıldığı ifade etmektedir. Müellef mütehayyiz cisme karşılık gelirken, gayr-ı

olma durumu, cevherin hakikatine zâit bir durum değildir. Cisimiyet, cismin var olan bir sıfatı olarak değerlendirilmemekte ve zâtî bir özellik taşımamaktadır. Bununla birlikte cisim, cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bu bakış açısından hareketle bazı düşünürler, cevherin cismin en küçük parçası olduğu şeklindeki tanımlamayı terk etmişlerdir. Bu açıklama ışığında, cevherlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan cisimlik, cevherin zâtına ait varlıksal bir sıfat olmayıp aklın hükmüyle ortaya çıkan zihnî bir hükümdür.¹²³

Mukterah, kelâm ilminin önemli tartışma konularından biri olan cevher ve araz ilişkisini, özellikle de cevherin cisim olup olmadığı meselesini, Cüveynî'nin *İrşâd* adlı eserine yazdığı şerhte daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. O, cevherin mütehayyiz yani uzayda yer kaplayan bir varlık olmasından hareketle onun zorunlu olarak cisim olmasının gerekmediğini savunur. Bu düşüncesini, o dönemdeki bazı kelâmcıların "hâl teorisi" üzerinden cisim tanımına getirdiği eleştiriyi aktararak açıklar. Hâl teorisini savunanlar, iki cevherin bir araya gelmesiyle iki cismin oluştuğunu ileri sürerler. Onlara göre cismin temel tanımı "mü'telef" yani "birleşmiş" olmaktır. Eğer bu birleşme sadece bir nispet veya zihnî bağlantı olarak düşünülürse o zaman her iki cevher için de bu birleşme ilişkisi geçerli olacaktır. Ancak İmam Mukterah bu noktada önemli bir itiraz geliştirir. "Te'lif hâli" bir araz¹²⁴ olarak kabul edilirse yani cevherlere ait geçici bir özellik olarak düşünülürse o zaman tek bir arazın iki

müellef cevher-i ferd'e karşılık gelmektedir. Cevher-i ferd'deki tehayyüz vasfını cevherin zâtına ait bir hâl olarak gören hâl teorisyenlerine karşın İmam Mukterah, tehayyüz vasfının sadece bir ilinti(ihtisas)den ibaret olduğunu nefsi bir sıfat olmadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla cevher-i ferd'i tehayyüz vasfı ile müellef kılıp buna da cisim diyenlere bir cevap verilmektedir. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/503.

¹²³ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 56-57.

¹²⁴ Zâta zâit varlıksal bir hâl.

ayrı cevherle aynı anda kâim olması mümkün olmaz. Çünkü kelâm ilminin genel kabullerine göre arazlar ancak tek bir cevher üzerinde bulunabilir. Mukterah'ın çıkarımı şu şekilde devam eder: Eğer bu te'lif arazının bir cevherle kâim olması, aynı zamanda bu arazın diğer cevherle de müellef olmasını gerektiriyorsa, bu durum mantıksal bir çelişki doğurur. Çünkü bu durumda tek bir te'lif arazi, hem birinci cevherle hem de ikinci cevherle kâim olmaktadır ki bu durum az önce ifade edildiği üzere tek bir arazın aynı anda iki cevherle kâim olmasının imkânsızlığı ilkesiyle çelişmektedir.¹²⁵

Cevherin mütehayyiz olması bu kavramın tehayyüz ve hayyiz gibi terimlerle birlikte ele alınmasını gerektirmektedir. Cevherin mütehayyiz olarak adlandırılmasının temelinde bu yapının yer kaplama (tehayyüz) ve bir alanı doldurma (hayyiz) gibi unsurları barındırması yatmaktadır. Mütehayyiz kavramı, bir varlığın kendi mevcûdiyetiyle başka bir varlığın aynı mekânda bulunmasını engelleyen (mümânaat) bir cirm (cisim yahut cevher-i ferd) olarak tanımlanır. Bu engelleme hâli tehayyüz adı verilen kavram ile açıklanır ve tehayyüz özelliğine sahip olan varlıklar mütehayyiz olarak adlandırılır.¹²⁶

Mukterah tehayyüzün cevherin zâtına zâit bir durum mu, yoksa cevherin kendisinden kaynaklanan bir özellik mi olduğu meselesinin, ahvâl teorisini kabul edenlerle reddedenler arasında tartışmalı bir konu olduğunu aktarmaktadır. Ahvâl teorisini kabul edenler tehayyüzü cevherin zâtıyla birlikte var olan bir hâl olarak değerlendirirken ahvâl teorisini reddedenler tehayyüzü cevherin zâtına bağlı olan bir i'tibar¹²⁷ olarak görür. Bu itibarla Mukterah doğru görüşün ahvâl teorisini reddedenlere ait olduğunu ifade etmektedir. Zira tehayyüz, mütehayyiz

¹²⁵ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/523-524.

¹²⁶ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 57.

¹²⁷ Sadece zihinde tasavvur edilen durum.

varlığın kendisine bağlı bir durumdur ve bu hususta ahvâl teorisini kabul edenler cevher ve tehayyüz ilişkisine teorik olarak farklı yaklaşımlar da pratikte ahvâli reddedenlerle aynı sonuca ulaşmaktadır.¹²⁸ Çünkü tehayyüz, mümânaatın¹²⁹ anlaşılmasına sebep olan bir vech¹³⁰ veya i'tibara dayanmaktadır.

Mukterah cevherin cüz olma niteliği sebebiyle başka cevherlerin aynı mekânda bulunmasını engellediğini ancak bunun bir hâl ile değil zâtî¹³¹ bir özellik ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Hâl kategorisine giren sıfatların varlığa ait olsalar bile engelleme gibi bir vasma sahip olmadıkları vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Mukterah, ne var ne de yok olan bir hâlin engelleme özelliğine sahip olamayacağını savunmaktadır.¹³²

Mukterah tehayyüz ve mütehayyiz kavramlarına ilişkin açıklamaları tamamladıktan sonra hayyiz kavramına geçmektedir. O'nun tanımına göre "hayyiz", mümânaatın gerçekleştiği mekânı veya cevherin bu mekânı seçmesini ifade etmektedir. Mekânın belirlenmesinden kasıt, bir cirmen meşgul ettiği boşluktur. Bu çerçevede boşluk/halâ kavramlarının haki-kati hayyiz olarak ifade edilmektedir. Cirmenliğin, mümânaatın illetiyle var olan bir durum olarak tehayyüz ile ilişkili olduğu da belirtilmelidir. Dolayısıyla cevherin mümânaat özel-

¹²⁸ Mukterah bu ifadesiyle, tehayyüzün neliğine dair ifade farklılıklarını bir kenara bırakıp cevherdeki tehayyüz vasma'nın cevherle olan mülazemet ilişkisi ortak anlamına odaklanmaktadır.

¹²⁹ Bir varlığın, başka bir varlıkla aynı mekânda bulunmasını engelleme hâli.

¹³⁰ İlet

¹³¹ Mukterah cevherdeki mütehayyiz oluşu vech ve i'tibar kelimeleriyle de ifade etmektedir. Bu kelimeler çerçevesinde mütehayyiz oluş cevherin zâtındaki haricî bir varlık değil zihnî bir varlık olmaktadır. Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 57.

¹³² Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 57. Ahvâl teorisini kabul edenlere göre ilahî sıfatlar söz konusu olduğunda her bir sıfatın varlığı zâtaki hâllere dayandırılmaktadır. Bu hâller zâtta birbirini engellemeksizin bulunabilmektedir. Ancak İmam Mukterah burada, cevherin bir başka cevherin bulunduğu hayyize yerleşmesini engelleyen anlamındaki tehayyüzün engelleme durumunu hâl olarak ifade eden ahvâl teorisyenlerinin tutarsızlığına imâda bulunmaktadır.

liği onun hâl olmasına dayanmayıp cüz'iyet özelliğine dayandırılmaktadır.¹³³

Mukterah arazların hudûsunu cevherin hareket ve sükûn hâlleri ile mekânla ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Cevher sükûn hâlindeyken içinde bulunduğu mekânı terk etmesiyle bu mekânla olan ilişkisini sonlandırmakta ve yeni bir mekâna (hayyiz) yerleşmektedir. Cevherin hareket ve sükûn hâli cevherin birden fazla mekânla ilişkili olabileceği anlamına gelmektedir. Ancak cevherin hareket ve sükûn hâllerinin zorunlu değil mümkün bir mahiyet taşıdığı ifade edilmektedir. Çünkü vâcib olan değişmez ve yokluğu mutlak şekilde reddeder. Dolayısıyla cevherin hareket ve sükûn hâlleri zorunlu olmadığı için bu durumların mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Cevherin hareket ve sükûn gibi durumlarının mümkün olduğu kesinleştiğinde, bu durumların bir muktezîye ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Muktezî unsur, var olması gereken bir şey olup yokluğu imkânsızdır. Çünkü yokluk, mahza bir yokluktur ve hiçbir şey için bir gerektirici olamamaktadır. Muktezî unsurun varlığı ise ya cevherin kendisinden kaynaklanmakta ya da cevherden farklı bir şeyden ileri gelmektedir. Eğer muktezî, cevherin kendisi olsaydı cevher var olduğu sürece ilk durumunun (hareket veya sükûnun) değişmez bir şekilde sabit olması gerekirdi. Ancak bu, cevherin doğasına aykırıdır; çünkü cevherin zâtı bu tür hükümleri gerektirmez sadece varlığına zâit olan manalar sebebiyle hükümlerin oluşmasını gerektirir. Bu bakış açısı muktezînin cevherin kendisinden ziyade ona zâit bir durum olduğunu göstermektedir.¹³⁴

Cevherin dışındaki bu muktezî unsur ise ya bir "mûcib mana"¹³⁵ ya da bir "fâil-i muhtâr"¹³⁶ olabilmektedir. Eğer bu muktezî un-

¹³³ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 57-58.

¹³⁴ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 60.

¹³⁵ Hükümü gerektiren bir sıfat.

¹³⁶ İradeli bir fâil.

sur mûcib bir mana ise bu durumun cevherle ilişkisinin bulunması gerekmektedir. Bu ilişki olmaksızın hükmün cevherde sabit olması mümkün değildir. Bu noktada söz konusu gerektirici unsurun cevherle kâim bir durum olduğu ve bu kâim olan şeyin araz olarak ifade edildiği belirtilmektedir. Gerektiricinin bir fâil-i muhtâr olması durumunda ise fâilin bir fiili olması gerektiği açıktır. Ancak varlığı devamlı olan cevherin kendisinde bir fiilin yaratılması zaten olan bir şeyi yaratmak (tahsîl-i hâsıl) anlamına gelir ki bu varoluşun kodlarına uygun bir durum değildir. Dolayısıyla bu yaratma cevherin kendisinde değil cevhere ilave bir yaratmadır ki bu her yeni yaratmanın adı “araz” olarak tanımlanmaktadır. Arazların varlığı, duyuşsal olarak hissedilen bir gerçekliktir. Örneğin bir cisim bazen yeşil, bazen sarı, bazen kırmızı ve bazen de siyah olarak algılanabilmektedir. Bu değişimler, cevherin kendi zâtından kaynaklanamaz. Çünkü bir varlık, zâtına muhâlif olamaz. Bu da gösterir ki bu sıfatlar cevher üzerinde mevcut olan ve cevhere zâit birer durumdur. Dolayısıyla bu sıfatlar cevherle kâim olan arazlar olarak tanımlanmaktadır.¹³⁷

Mukterah'ın kelâm ilmindeki varoluşsal yaklaşımları çerçevesinde, varlık kategorilerini anlamak için temel kavramlar olarak cevher ve araz arasındaki ilişkiyi merkeze aldığı görülmektedir. Mukterah'a göre bu iki kavram birbirini karşılıklı olarak tanımlamakta ve varlıkları arasında bir mülâzemet ilişkisi bulunmaktadır. Bu mülâzemet düşüncesine göre araz kavramı, cevher için bir tür kabul edilebilirlik niteliği taşımaktadır. Başka bir deyişle araz, var olmak için cevhere ihtiyaç duyan ve cevher tarafından kabul edilen bir özelliktir. Benzer şekilde cevher de arazları kabul etme kapasitesine sahip bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu da cevherin, potansiyel olarak tüm arazları bünyesinde barındırabilecek bir yapıya sahip

¹³⁷ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 60-61.

olduğunu göstermektedir. Ancak arazın cevherle olan ilişkisi sadece kabul edilebilirlikle sınırlı değildir. Bazı arazlar cevherin sürekliliği ve bekası ile uyumlu olmayabileceği gibi onun için geçici ve kalıcı olmayan özellikler de olabilmektedir. Mukterah arazın mahiyetini açıklarken Cüveynî'nin "araz, cevherle kâim olan manadır"¹³⁸ şeklindeki tanımına atıfta bulunmaktadır. Cüveynî'ye ait bu ifade, arazın özünün mana olduğunu ve bu mananın cevher üzerinde varlık kazandığını vurgulamaktadır. Ayrıca arazın cins-i âmm¹³⁹ kategorisine dahil olması nedeniyle onun için kapsamlı ve kuşatıcı bir hakiki tanım yapmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü cins-i âmm, farklı ve hatta zıt hakikatleri içerebildiği için tek bir tanım altında toplanamaz. Bu çerçevede İmam Mukterah'ın amacı, arazı diğer varlık kategorilerinden ayırabilecek basit ve işlevsel bir tanım elde etmektir.¹⁴⁰

Mukterah, hakiki tanımın imkânsızlığı durumunda resmî tanıma başvurmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre resmî tanım, gerçeğin tam özünü yansıtmaya da gerçek duruma uygun olsun veya olmasın hakikatin temel gerekliliğini ifade etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla "Cevher araz içindir, araz da cevher içindir" ifadesi, cevher ve araz arasındaki bu ayrılmaz mülazemet ilişkisini en açık ve özlü şekilde ortaya koyan bir ifade olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu ifadeye göre cevher ve arazdan birinin varlığı diğerine bağlıdır ve birinin yokluğu diğerinin varlığını da imkânsız kılmaktadır.¹⁴¹ Yine cevher ve arazın kabul eden ve kabul edilen şeklinde nitelendirilmesi de aralarındaki mülâzemet ilişkisini vurgulayan ve birinin varlığının diğerine bağlı olduğunu gösteren başka bir

¹³⁸ Cüveynî, *Lüma'ul-edille*, 87.; Selâlecî, *el-'Akâidetü'l-burhâniyye*, 23.

¹³⁹ En genel cins.

¹⁴⁰ Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 61.

¹⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51-52.; Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 61-62.

tanım olarak ifade edilmektedir. Bu ilişki, aralarında özel bir nitelik olup olmamasına bakılmaksızın, şart ve meşrut¹⁴² şeklinde bir bağ ifade etmektedir.

Mukterah, araz için kullanılan “mana” kavramının, Allah’ın sıfatlarını da kapsayabilecek geniş bir anlam alanına sahip olabileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle arazın “cevherle kâim olan mana” olarak tanımlamasının, ilahî sıfatları kapsamadığının altını çizmekte ve araz için “mana” kavramının kullanılmasının uygun olmadığını, en azından “mana” kavramı kullanılırken ilahî sıfatların bu kapsama girmediğini belirtmek gerektiğini beyan etmektedir.¹⁴³

Mukterah’ın kelâmî düşüncesinde arazların hudûsu meselesi, varlığa ait durumları açıklama açısından önemli bir yer tutar. Mukterah, hocası Selâlecî’nin arazların hem meydana gelmelerinin hem de yok olmalarının onların hudûsuna işaret ettiğini vurguladığını belirtir. Bu temel prensibi kabul etmekle birlikte Mukterah, arazların hakikatini ve hudûsunu ispatlamanın, karşıt görüşlerin olası sorularını ve itirazlarını bertaraf etmeyi gerektirdiğini dile getirir. Mukterah’ın yaklaşımı, arazların hudûsunu delillendirirken diyalektik bir yöntem izlemektir. O, arazların meydana gelmesi ve yok olması olgularını temel alarak bu olguların ancak hudûs ile açıklanabileceğini savunur. Bu delillendirme sürecinde karşıt görüşü temsil eden bir figürün itirazlarını aktarır ve bu itirazlara sistematik cevaplar geliştirir.¹⁴⁴ Delilin temelinde dört ana unsurun bulunduğu belirten Mukterah, bu unsurların her birinin ayrı ayrı ispatlanması gerektiğini vurgular. Bu unsurlar **arazların kendi başına kâim olması, arazların intikali, arazların kümûn ve zuhûr hâli ve kadîm varlığın yokluğu** olup arazların mey-

¹⁴² Koşul ve koşullu.

¹⁴³ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 62.

¹⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 58-61.; Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 62.

dana gelmesi ve yok olması vasıfları üzerinden yürütülen delillendirmenin aşamalarını oluşturmaktadır. Mukterah, hareket ve sükûn gibi arazların meydana gelmesini örnek gösterek bu meydana gelmenin bizâtihi hudûsa delalet ettiğini ileri sürer. Zira ona göre hâdis olmanın başka bir anlamı yoktur.¹⁴⁵

Mukterah, karşıt görüşün¹⁴⁶ ilk itirazını şu şekilde dile getirir: Arazların cevher üzerinde meydana gelmesi onların varlığının başlangıcı olmayabilir; arazlar bu hâlden önce de var olmuş olabilirler. Mukterah bu itiraza karşı, eğer arazlar önceden varsa ya kendi başlarına kâimdirler ya da başka bir şeyle vardırırlar şeklinde bir ikilem¹⁴⁷ sunar. Karşıt görüşün ikinci itirazı olan “arazlar kendi başlarına kâimdirler” iddiasına karşı Mukterah, arazların kendi başlarına kâim olmasının imkânsız olduğunu savunur ve bunun ispatlanması gerektiğini belirtir. Ardından karşıt görüşün “arazlar başka bir şeyle kâim olabilirler” şeklindeki üçüncü itirazını ele alır. Mukterah, bu “başka şey”in, arazların meydana geldiği mahal mi yoksa başka bir şey mi olduğunu sorarak yeni bir ikilem ortaya koyar. Eğer karşıt görüş dördüncü bir itiraz ile “başka bir şeydir” derse Mukterah, arazların meydana geldiği mahal ile meydana gelmesinin ancak arazların yer değiştirmesi (intikal) ile gerçekleşebileceğini; ancak arazların kendi başlarına yer değiştirmesinin imkânsız olduğunu ileri sürer ve bunun da ispatlanması gerektiğini vurgular. Eğer karşıt görüş beşinci bir itiraz ile “mahal ile kâimdir” derse Mukterah, bu durumda mahallin hâla hareket hâlinde olması gerekeceğini¹⁴⁸ ancak karşıt görüşün altıncı

¹⁴⁵ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 62-68.

¹⁴⁶ Arazların hudûsunu kabul etmeyen ve Mukterah'ın karşıt görüş olarak belirttiği grup Dehrîlerdir. bk. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1928), 55.

¹⁴⁷ İkilem lafzı ile kastedilen Mukterah'ın delillendirmede sıklıkla kullandığı sebr ve taksîm yöntemidir.

¹⁴⁸ Mukterah'ın cevherin hareket arazıyla sürekli olarak hareket edeceğini söyle-

itiraz olarak “kümûn hâlinde zuhûr hâline geçmiştir” şeklinde bir cevap verebileceğini öngörür. Mukterah bu cevaba karşı arazlarda kümûn ve zuhûr hâlinin imkânsız olduğunu iddia eder ve bunun da ispatlanması gerektiğini belirtir. Mukterah, bu altı itiraza verilen cevaplar neticesinde arazların meydana gelme hâlinin aslında varlığının başlangıcı hâli olduğu ve bunun da arazların hudûsunu doğruladığı sonucuna varıldığını ifade eder. Arazların varoluş keyfiyetinin, yok oluş hâlinde de aynı şekilde hudûsu gösterdiğini belirtir. Hareketin meydana gelmesi anında sükûnun yok olmasının, arazın hudûsuna delalet ettiğini; zira eğer kıdem hâlinde olsaydı yokluğunun imkânsız olacağını savunur.¹⁴⁹

Karşıt görüşün “arazın yokluğunu kabul etmiyorum” itirazına karşı Mukterah, eğer araz mevcut olsaydı ya kendi başına var olurdu ya da başkasıyla var olurdu şeklinde bir ikilem sunar ve daha önce arazların kendi başına kâim olması, intikali ve kümûn ve zuhûr hâllerinin yanlışlandığını hatırlatarak geriye arazların yok oluşunun doğruluğunun kaldığını belirtir. Karşıt görüşün “arazın yok olmasını kabul ederim ancak kadîm varlığın yokluğunun imkânsızlığını kabul etmem” itirazı üzerine kadîm varlığın yokluğunun imkânsızlığına dair delile ihtiyaç duyulur. Mukterah bu noktaya kadar delilin sıralama keyfiyetini gösterdikten sonra karşıt görüşün dile getirdiği dört iddianın /ki bunlar arazların kendi başına kâim olması, intikali, kümûn ve zuhûr hâlleri, kadîmin yokluğunun ortadan kalkmamasıdır/ geçersizliğine dair delil getirmenin keyfiyetine geçer. Cüveynî ve kelâmcıların çoğunluğunun ayrı ay-

mesi aslında onun kabulüne değil hasmın kabulüne dayanmaktadır. Çünkü hasım arazların cevherde kâim olmadan önce de var olabileceğini iddia etmektedir. İmam Mukterah da onun bu iddiasına binaen örneğin hareket arazının cevherde bulunmasının arazın beka sıfatından dolayı sürekli bu cevherde bulunacağını ve cevherin sürekli hareket edeceğini dile getirmektedir.

¹⁴⁹ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 63-64.

rı itiraz yöntemine başvurduğunu ancak kendisinin daha kısa bir metot izleyeceğini belirtir.¹⁵⁰

Mukterah, arazların sonsuzluğunun imkânsızlığına dair delil getirerek karşıt görüşün kendi başına kâim oluş, kümûn ve zuhûru, intikali şeklindeki üç iddiayı geçersiz kılmayı hedefler. Ona göre arazın kendi başına kâim olması için sonsuz olması gerekir; kümûn ve zuhûr hâlinde olması için birden fazla zaman diliminde sonsuz olması gerekir; aynı şekilde intikali için de birden fazla zaman diliminde sonsuz olması gerekir. Araz için sonsuzluk geçersiz olduğunda bu iddialar da geçersiz hâle gelir. Mukterah, arazların sonsuzluğunun imkânsızlığına dair delilini, arazın sonsuzluğunun varsayılması durumunda ortaya çıkacak mantıksal sonuçlar üzerinden kurar. Eğer arazların sonsuzluğu var sayılırsa, araz ya vâcib ya câiz ya da müstahîl olacaktır. Mukterah, arazın zorunlu sonsuz olmasının câiz olmadığını, vâcibin yokluğunun imkânsız olduğunun ve arazların var oluşundan sonra yok olduğunun müşahade edildiğini belirtir.¹⁵¹

Arazların imkân dahilinde sonsuz olmasının da câiz olmadığını savunan Mukterah, mümkün varlığın varlığını mümkün kılan bir muktezîye ihtiyaç duyduğunu, bu muktezînin ya fâil-i muhtâr yahut bir mana olabileceğini ifade eder. Mukterah, muktezînin fâil-i muhtâr olmasının câiz olmadığını çünkü devamlı baki olan hakkında kudretin söz konusu olamayacağını aksi takdirde zaten var olanın var edilmesi anlamına geleceğini belirtir. Muktezînin mana olmasının da câiz olmadığını aksi takdirde mananın mana ile kâim olması lazım geleceğini ifade eder.¹⁵²

Arazların vücûben ve cevâzen sonsuz oluşları geçersiz oldu-

¹⁵⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 65.

¹⁵¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 65-67.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 66.

¹⁵² Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 66-67.

ğuna göre geriye zorunlu olarak istihâlâ seçeneğinin kaldığını belirten Mukterah, arazın sonsuzluğunun imkânsız olmasıyla birlikte karşıt görüşün “arazların kendi başına kâim olması, intikali ile kümûn ve zuhûru” iddialarının da geçersiz hâlâ geldiğini vurgular. Son olarak kadîmin yokluğunun imkânsızlığı meselesine değinen Mukterah, kadîm varlığın ya zorunlu ya da mümkün olduğunu belirtir. Eğer kadîm varlık zorunlu ise zorunlu varlığın hakikatının yokluğu kabul etmemek olduğunu ifade eder. Eğer mümkün ise bir muktezîye ihtiyaç duyacağını ve devamındaki bütün kadîm varlıkların birbirlerinin muktezîsi olmak suretiyle teselsül meydana geleceğini ve ya zâtı gereği vâcib olan bir muktezîye bağlı olacağını belirtir. İlk durumda kadîmin sonsuzluğu lazım geleceğini çünkü illet olmadan ma'lûlden bahsedilemeyeceğini, illetin yokluğunun imkânsız olduğunda ma'lûlün yokluğunun da imkânsız olacağını ifade eder. İkinci durumun ise imkânsız olduğunu çünkü ihtiyar ile meydana getirilen şeyin hâdis olduğunu ve nasıl kadîm olarak farz edileceğini sorar.¹⁵³

Mukterah, arazların hudûsunu kelâm ilminin temel prensipleri ve mantıksal çıkarımlar çerçevesinde ispatlamayı amaçlar. Onun diyalektik yaklaşımı ve karşıt görüşlerin olası itirazlarına sebr ve taksîm yöntemiyle verdiği cevaplar, kelâmî tartışmalarda arazların varoluşsal statüsünü ve hudûsunun önemini ortaya koyar.¹⁵⁴

Mukterah cevherlerin hâdis oluşunu ispat etme noktasında hareket ve sükûn kavramlarının önemli bir konuma sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca bu iki kavram, içtimâ¹⁵⁵ ve iftirâk¹⁵⁶ gibi kavramlardan daha öncelikli olarak ele alınmalıdır. Çün-

¹⁵³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 68.

¹⁵⁴ Mukterah'ın daha geniş açıklamaları için bk. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/531-547.

¹⁵⁵ Cevherlerin birleşmesi.

¹⁵⁶ Cevherlerin birbirinden ayrılması.

kü içtimâ ve iftirâk, hareket ve sükûn gibi temel arazlara dayanmaz ve hareket ve sükûn olmaksızın bir anlam ifade etmez. Aklen zorunlu olarak bilinmektedir ki cevherin hareket ve sükûn gibi hâllere sahip olmaksızın var olması mümkün değildir. Cevherin bu hâllere sahip olmaktan tamamen yoksun olduğu bir tasavvur, varoluşsal olarak imkânsız bir durumu ifade eder. Dolayısıyla hareket ve sükûn arazlarının yokluğu durumunda cevherin varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Cevherin hareket ve sükûn gibi hâllere bağımlılığı, onun bağımsız bir varlık olamayacağını ortaya koyar. Zira hareket ve sükûn gibi hâdis niteliklerin cevherle zorunlu bir ilişkisi bulunur. Cevherin hareket ve sükûndan tamamen bağımsız düşünülmemesi, onun yaratılmış bir varlık olduğunu gösterir. Bu yaklaşım hareket ve sükûndan yoksun olmayan bir cevherin, zorunlu olarak bu hâllere bağlı bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Hâdislerden bağımsız bir cevher tasavvuru mümkün olmadığından, hâdislerden ayrı düşünülemeyen bir varlığın kendisinin de hâdis olduğu sonucu zorunlu hâle gelir. Bu ilişki, cevherin mahiyetinin varoluşsal açıdan hareket ve sükûn gibi arazlarla bağlantılı olduğunu ve bu iki kavramın cevherin varlık yapısının ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koyar. Böylelikle Mukterah hareket ve sükûn gibi arazların cevherin mahiyetinde zorunlu bir unsur olduğu ve bu durumun cevherin bağımsız bir varlık olmadığına delalet ettiği sonucuna ulaşır.¹⁵⁷

2.2. Mukterah'ın Tanrı Anlayışı

2.2.1. Allah'ın Varlığı

Mukterah âlem'in varlık ve yokluk arasındaki imkânını, Allah'ın varlığına delil teşkil eden temel bir argüman olarak ele almaktadır. Ancak bu delilin fâil-i muhtâr'ın varlığını ke-

¹⁵⁷ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 69.

sin olarak ispat edebilmesi, âlemin imkânına dair bir değerlendirme yapılmasını ve illet-ma'lûl ilişkisi olarak bilinen görüşün geçersiz kılınmasını gerektirmektedir.

Âlem, varlık bakımından vâcip, müstahîl veya câiz olmak üzere üç olasılıktan birine dahil edilmektedir. Mukterah bu üç kategori arasında âlemin mümkün bir varlık olduğu sonucuna ulaşmanın zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Çünkü vâcip ve müstahîl olma durumları, âlemin mahiyetiyle çelişmektedir. Vâcip olan varlık, mahiyeti gereği yokluğu kabul etmez; ancak âlemin yokluğu kabul ettiği açıkça gözlemlenmektedir. Benzer şekilde müstahîl olan bir varlık, mahiyeti gereği varlığı kabul edemezken âlem, varlık kazandığına göre müstahîl bir varlık olamaz. Böylece âlemin câiz bir varlık olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁵⁸

Mukterah'ın kelâmî düşüncesinde âlemin hudûsu ve buna bağlı olarak Sâni'in varlığı meselesi kendi içinde "âlemin varlığının ortaya çıkış anından önce bir zamanın veya vakitlerin var olup olamayacağı" meselesini barındırmaktadır. Mukterah âlemin hudûsunun, onun varoluş zamanına varoluşsal açıdan tekaddüm eden bir zaman diliminin varlığını gerektirmediğini savunmaktadır. Zira ona göre bu tür bir düşünce, âlemde evvel vakitlerin ve zamanların mevcut olduğu yanılığını doğurabilmektedir. Ancak bu yaklaşım kelâmî açıdan imkânsız bir durumdur. Mukterah'a göre âlemin hudûsunun kendi var olma anında gerçekleşmesi, onun hudûs öncesinde herhangi bir varlığa sahip olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum âlem için vücûbiyet değil cevâz hükmünü geçerli kılmaktadır. Ancak burada vurgulanması gereken husus, hâdis olan âlemin varlığını zorunlu kılan bir gerektirici nedenin varlığıdır. Çünkü câiz bir varlığın kendi başına var olması varoluşsal olarak

¹⁵⁸ Mukterah, *Şerhu'l- 'akāide*, 70.

mümkün değildir. Hudûs kavramı, hâdis varlığın kendisi dışında bir varlık tarafından varlığa getirildiğini imâ etmektedir. Bu çerçevede Mukterah, karşıt bir görüşün olası itirazını ele almaktadır: Hudûs öncesindeki yokluk, zâtî bir yokluk mudur, yoksa zamansal bir yokluk mudur?

Mukterah bu soruyu *Şerhu'l-irşâd* isimli eserinde iki açıdan izah etmektedir:

“Zâtî Yokluk : Âlem, zâtî itibarıyla ele alındığında geriye sadece zâtî yokluk kalmaktadır. Zira zâtî yokluğun varlık alanına geçebilmesi için kendisi dışında bir vâcib varlığa ihtiyaç vardır. Dolayısıyla âlem açısından yokluk zâtî bir durum iken varlık, arazî bir durumdur. Zâtîlik, arazî olandan, zâtî öncelik tarzında önce gelmektedir. Bu görüşe göre âlemin hudûsu öncesindeki yokluk, ontolojik ve özsel bir yokluktur.

Zamansal Öncelik : Eğer hudûs öncesindeki yokluk ile zamansal öncelik kastediliyorsa bu durum âlemden önce zamanın varlığı iddiasını beraberinde getirecektir. Akıl, mutlak yokluğun var olabileceği câiz bir durumu tasavvur edebilir ve bu yokluğa hükmedebilir. Eğer mutlak yokluk var olsaydı zaman onun varlığını takip ederdi. Bu, zihinsel bir önceliktir. Mutlak yokluğun yerine varlık takdir edildiğinde zamansal olabilecek bir öncelik de câiz hâle gelir. Dolayısıyla, âlem yoktu ve var oldu.” Mukterah burada ifade edilen tekaddüm ve sebkatin izafî kavramlar olduğunun altını çizmektedir; yoksa varlık ile yokluk arasındaki zamansal farka ontik bir değer atfetmemektedir. Dolayısıyla yokluğun varlığa tekaddüm ederek izafe edilmesi geçerli bir durumdur ve yokluğun var olması, kendisine öncelik izafe edilmesine aykırı bir durum teşkil etmemektedir.¹⁵⁹

Mukterah mümkün bir varlığın, varlığını mümkün kılan bir sebebe muhtaç olduğunu belirtmektedir. Sebep de ya mevcut

¹⁵⁹ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/568-569.

olacak ya da yok olacaktır. Ancak yokluk, varlığı meydana getiremeyeceğinden sebebin varlığı zorunludur. Sebebin var olması durumunda bu varlık ya fâil-i muhtâr'dır ya da değildir. Eğer sebep fâil-i muhtâr değilse bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır:

Birincisi, engelleyici (mâni') bir unsurun bulunmadığı durumdur. Bu görüş illiyet savunucularının anlayışına dayanır ve zorunlu yaratma ilişkisini savunmaktadır. Ancak bu anlayış irade unsurunu dışladığı için geçersizdir. Zira irade olmadan fiillerin gerçekleşmesi aklen mümkün değildir.

İkincisi, engelleyici bir unsurun bulunduğu durumdur. Bu, tabiatçıların görüşüdür. Tabiatçılara göre engelleyici bir unsur âlemin varlığını sınırlamaktadır. Ancak bu engelleyici unsur kendisi ya kadîm ya da hâdis olmalıdır. Eğer engelleyici unsur kadîm ise âlemin ezeli bir şekilde zorunlu olması gerekir; bu ise âlemin hâdis olduğuna dair delillerle çelişmektedir. Eğer engelleyici unsur hâdis ise o da bir muhdise muhtaç olur ve bu durum teselsül meydana getirir ki bu mantıksal olarak imkânsızdır. İllet ve tabiat kavramlarını savunanların argümanlarının temelinde illet ve tabiatın cansız olduğu anlayışı yer almaktadır. Bu görüşe göre illet ve tabiat hayat, ilim ve kudret ile vasıflanamaz. Ancak cansız bir unsurdan herhangi bir fiilin sudûr etmesi aklen imkânsızdır. Zira fiillerin gerçekleşmesi bir kasıt ve irade gerektirmektedir. Kasıt ise ilim sıfatına bağlıdır. İlim olmaksızın kasıt düşünülemez; bu nedenle iradeli bir yaratıcı olmaksızın evrendeki düzenin varlığı açıklanamaz. Aynı zamanda illetin mahiyeti üzerine yapılan değerlendirmelerde illetin ya kadîm ya da hâdis olması gerektiği belirtilmektedir. Eğer illet kadîm ise âlemin ezeli bir şekilde zorunlu kılınması gerekmektedir. Ancak âlemin hâdis olduğuna dair deliller kadîm illet anlayışını geçersiz kılmaktadır. Eğer illet hâdis ise bu durumda illetin kendisi de bir muhdise ihtiyaç

duymakta ve bu, teselsüle yol açmaktadır. Teselsül ise mantıksal olarak imkânsızdır.¹⁶⁰

Mukterah'ın düşünce sisteminde âlemin mümkün bir varlık olduğu bu şekilde ortaya konmaktadır. Ona göre mümkün varlık, ancak irade sahibi bir yaratıcı tarafından varlık kazanabilmektedir. Fâil-i muhtâr'ın varlığı, âlemin varoluşunun zorunlu bir sonucudur ve bu, Allah'ın varlığına işaret eden en güçlü delillerden biridir. İllet ve tabiat anlayışına dayalı görüşler ise hem aklen hem de mantıksal olarak çürütülmüştür. Mukterah açısından evrendeki düzenin ve varlığın ancak irade sahibi bir yaratıcı ile açıklanabileceği net bir şekilde ortaya konmaktadır.¹⁶¹

Mukterah, akli hükümlere bir giriş yaptıktan sonra bunların Allah'ın varlığını ve varlığının zorunlu oluşunun ispatındaki işlevselliğini ele almakta diğer varlıkların da varlık kategorisindeki konumunu tespit etmeye çalışmaktadır. Mukterah, Allah'ı bilmenin zorunluluğu ve bunun yol ve yöntemini açıklarken nazar ve istidlalin önemli bir yöntem olduğunu şu ifadelerle anlatmaktadır: *“Denilse ki niçin bu ilimde gerekli olan ilk şey aklın hükümlerini vâcib, câiz ve müstahîl olarak bilmektir? Çünkü vâcibe sadece kendisiyle ulaşılabilen şey de vâciptir. Bunun açıklaması ise şudur: Bizler Allah'ı kitap, sünnet ve icmâ ile bilmekle mükelleftiz. Bu, hakkında hiçbir tartışma ve delile ihtiyaç duymayan şeydir. Ancak çoğunlukla sabittir ki yaratana bilmek sadece nazar (akıl) yoluyla elde edilir. Çünkü âdet bu yolla (nakil) zaruri olarak işlemediğinde delil gerekli hâle gelir. Delil ise aklın verdiği hükümleri bilmeye bağlıdır.”*¹⁶²

¹⁶⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 70-71.

¹⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 94-102.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 72.

¹⁶² Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 41. İmam Cüveynî aklın Allah'ı bilmesindeki rolünü şu şekilde izah etmektedir: *“Allah'ın zâtı ve sıfatları ile bunlara müteallik ilahîyyat bahisleri duyularla ve aklın zorunlu hükümleriyle elde edilemez. Eğer Allah'ı bilmek bu vasıtalarla herhangi birisiyle olsaydı duyuların ve aklın zorunlu hükümleri ile temin edilen sair bilgiler hakkında olduğu gibi insanlar bu vasıtalarla Allah'ın zâtı ve sı-*

Görüldüğü üzere Mukterah açısından her delil, aklî hükümlerin bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılan nazar, aklî hükümlerin temellerine dayanmaktadır. Mukterah Allah'ın varlığını ispat ve zorunlu kılma noktasında ayet¹⁶³ ve hadisten¹⁶⁴ de delil gösterek düşünmenin sınırlarını tayin etmeye çalışmaktadır. Düşünmenin sınırları âlem ile sınırlandırılırken bir bakıma düşünmenin sınıflandırılması da yapılmaktadır. Bu çerçevede İmam Mukterah'ın temel gayesi, aklî hükümler yardımıyla varlığa dair en doğru yargıları elde etmektir. Daha da ötesinde varlığa dair en doğru hükümlerin ortaya çıkmasıyla Allah-âlem arasındaki varoluşsal statünün kadîm-hâdis şeklinde bir ayrıma tabi tutulup hâdis varlıklar üzerinden kadîm olan Allah'ın varlığına ulaşabilmektir. İmam Mukterah âlemin üç kategoriden (vücûb-cevâz-istihâle) hangisine dahil olduğunun tespiti, nefy ve ispat ilkesinin yardımıyla sebr ve taksîm yöntemi-ne başvurarak yapmaktadır.

fatları hakkında da ihtilafa düşerlerdi. Nitekim hiçbir akıl güneş ve ayın varlığı, mutluluk ve öfke, birin ikinin yarısı olduğu konusunda şüphe etmez. Ancak Allah'ın varlığı meselesi metafizik bir mesele olması hasebiyle başlangıç noktasında Allah'ın varlığını bilmek için haber'e ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü Allah hakkında haber getiren kişinin sadık olduğu sabit olunca bu haber bütün insanlar için bir bilgi ifade eder. Allah'ın varlığının kesin olarak ispat edilebilmesi için ise haber dışında başka bir yöneme müraaat etmek gereklidir. Çünkü haber ile Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmak, bir şeyi kendisiyle ispat etmeye çalışmak demek olur ki bu imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında bilgi elde etmenin en sağlıklı yolu doğru bir nazar ve sahih bir istidlal yöntemidir. Çünkü bu tür bilgileri temin noktasında adetullah bu şekilde cereyan etmektedir. Akıllı kimseler için ilahiyata dair bilgiler mümkün hâle gelince akıl için sorumluluk da sahih hâle gelir. Peygamberler ve meleklerin durumu ise biraz farklıdır. Çünkü onlar için bu bilgilerin zorunlu bilgiye dönüşmesi akıl yürütme yöntemiyle değil doğrudan Allah'ın fiilî müdahalesi ile gerçekleşen durumlardır.” bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf -el Cüveynî, el-İrşâd ilâ kavâfi 'il-edilleti fi uşûli'l-i 'tikâd, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ - Ali Abdülmun'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950), 11. Akıl dinî meselelerdeki önemi hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Tözluyurt, Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 190-215.

¹⁶³ Yûnus 10/101.; Târik 86/5.; A'râf 7/185.

¹⁶⁴ “كان الله ولم يكن شيء غيره” bk. Taberânî, el-Mu'cemü'l-evsaf, 6/250 (No. 6319).

Mukterah âlemin vâcib olamayacağını şu ifadelerle gerekçelendirmektedir:

1. Vâcibü'l-vücûd yokluğu hiçbir şekilde kabul etmez. Ancak âlem, yokluğu kabul etmektedir; bu nedenle zorunlu varlık olamaz.

2. Vâcibü'l-vücûd, yokluğunun imkânsızlığını gerektirir. Ancak âlemin yokluğu imkânsız değildir. Bu, âlemin zorunlu varlık olmadığını kanıtlar.

İmam Mukterah âlemin müstahîlül-vücûd¹⁶⁵ olmadığını ise şöyle gerekçelendirmektedir:

1. İmkânsız varlık, varlığı hiçbir şekilde kabul etmeyen şeydir. Ancak âlem, varlığı kabul etmektedir; bu nedenle imkânsız olamaz.

2. İmkânsız varlık, varlığı aklen mümkün olmayan şeydir. Ancak âlem, varlığı aklen mümkün olan bir varlıktır; bu nedenle imkânsız değildir.

Mukterah, âlemin zorunlu ve imkânsız varlık kategorilerine ait olmamasını açıkladıktan sonra onun ancak mümkün varlık kategorisinde değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır. Mümkün varlığın dayanağı, varlığını kendisinden farklı bir varlıktan almasıdır ki bu varlık türü de zorunlu varlık olarak tanımlanır. Zorunlu varlık ise yokluğu mümkün olmayan varlık olmasının yanı sıra teselsül¹⁶⁶ ve mümâselet¹⁶⁷ gibi aklen imkânsız durumları da ortadan kaldırmaktadır.¹⁶⁸

Mukterah'ın sebr ve taksîm üzerinden yaptığı istidlal ve çıkara-

¹⁶⁵ İmkânsız varlık.

¹⁶⁶ Sonsuz şeylerin birbiri ardınca sıralanması anlamına gelmektedir. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 57. Kelâm ilminde teselsül, zorunlu ve kadîm bir yaratıcının varlığını ortadan kaldırdığı için imkânsız görülmektedir. Çünkü Yaratıcı Zât'ın bir illeti olursa zât olmaklık illete geçecek ve bu illet zincirinin sonsuza dek devam etmesi Yaratıcı Zât'ın ispat edilmesini imkânsız kılacaktır. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 412.

¹⁶⁷ Benzerlik

¹⁶⁸ Mukterah, *Şerhu'l-âkide*, 44.

rımlar, görüldüğü üzere nefy ve ispat ilkesine dayanmaktadır. Çünkü her bilinen¹⁶⁹ ya varlık ya da yokluk kategorisinden sadece birine dahil olmak zorundadır. Bu iki kategori dışında bir seçeneğin olması aklen imkânsızdır. Ayrıca bir şeyin nefy veya ispat edilebilmesi onun mahiyetinin doğru bir şekilde bilinmesine bağlıdır. Bu sebeple Mukterah, zorunlu ve imkânsız varlıkların tanım ve mahiyetlerini bilmeden bunlara dair herhangi bir yargıda bulunmanın imkânsız olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷⁰

Sonuç olarak Mukterah aklı hükümlerin, insan zihninin vâcib, müstahîl ve câiz arasındaki ayrımları doğru bir şekilde kavramasına dayandığını dile getirmektedir. Sebr ve taksîm yöntemiyle elde edilen bu hükümlerin getirdiği nokta, âlemin mahiyetini anlamak ve Allah'ın varlığını ispat etmek için gerekli olan temel bilgi çerçevesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla mümkün varlıklar kendi varlıklarını ancak zorunlu varlığa dayandırabilir ve bu çerçevede Allah'ın varlığı, kelâm ilminde aklî delillerle ortaya konulan nihai sonuçtur.

2.2.2. Allah'ın Birliği

“Vahdet” kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “bir”, “yegâne” ve “tek” manalarına gelen “vaḥd” kökünden türetilmiş bir mas-

¹⁶⁹ Mukterah nazarın, bilmediğimiz şeylerde değil sadece bildiğimiz âlemde gerçekleşeceğini beyan etmektedir. Mukterah, *Şerhu'l- aḳîde*, 42. İmam Mukterah bu açıklamasını *Şerhu'l-irşâd* adlı eserindeki “sahih nazar” başlığı altında detaylandırmaktadır. Ona göre sahîh nazar, delilin gösterdiği yönün (vech) farkına varmaya sevk eden şeydir. Delilin yönü ise kendisiyle medlûlün farkına varıldığı şeydir. Ancak delil her zaman medlûle ait yönlerin (vücûh) tamamını değil bir kısmını gösterebilir. Bunun örneği; âlemin, Allah'ın varlığına delil olmasıdır. Ancak âleme, içindeki kendi başına var olabilen, mahalle muhtaç olmayan manaları (araz veya sıfat) kabul eden zâtlar ile varlık ve yoklukla nitelenen hâller nazar edilirse bu nazarın âleme dair hiçbir delil üretme ve farkına vardırma işlevinden bahsetmek mümkün değildir. Eğer âleme hâdis olması bakımından nazar edilirse işte o zaman akıl hudûs vâsfında, başka hiçbir şeyde olmayan yönleri (vücûh) ve zihnî hükümleri (i'tibâr) idrak eder. İşte sahîh nazar budur. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/431-432.

¹⁷⁰ Mukterah, *Şerhu'l- aḳîde*, 43-45.

tardır.¹⁷¹ Bu kavram, kelâm ilmi açısından Allah'ın zâtında ve sıfatlarında herhangi bir ortağının bulunmamasını, O'nun bir ve tek olmasını ifade etmektedir.¹⁷² Mukterah ise kavramı tahlil ederken “bölünme” özelliğinden hareketle Allah hakkındaki kullanımına açıklık getirmektedir. O öncelikle Cüveynî'nin “muvaḥḥid âlimler” diye bahsettiği kelâmcıların ıstılahındaki “vâhid” kelimesinin, “bölünemeyen şey” olarak tanımlandığını aktarmaktadır. Ayrıca O farklı ıstılahlardaki vâhid tanımları hakkında da bilgi vermektedir. Kelâmcıların dışındaki bazı ıstılahlarda “cinsiyle tek, türüyle tek, şu şu tek cinstir, şu şu tek türdür” şeklindeki vâhid tanımlamalarının Allah hakkında kullanılmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü Allah cins ve türlerle sınırlandırılmayacağı için farklı bir ifade kullanmak gerekir ki bunu “bölünemeyen” ifadesiyle tanımlamaktadır. Çünkü ona göre hiçbir benzeri olmayan¹⁷³ anlamında vâhid kavramı, Allah hakkında daha uygun bir anlamı ifade etmektedir. Mukterah'ın “bölünemeyen” ifadesiyle birden fazla ilahın mümkün olmadığına dikkat çekmek istediği söylenebilir.¹⁷⁴

Mukterah, vahdâniyyet konusunu, ilah hakkında acziyeti düşünmenin imkânsızlığı ve iki ilahın imkânsızlığının tek bir ilahı gerektirmesi iddiası üzerinden ele almakta ve her bir iddiayı delilleriyle izah etmektedir.

Öncelikle bir kimsenin, “Kadîm bir âcizliğin bu Tanrı ile kâim olmasını engelleyen şey nedir?” şeklindeki sorusuna Mukte-

¹⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “vḥd”, 3/450.

¹⁷² Bâkılânî, *el-İnşâf*, 33-34.; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 346-347.; Tâciüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 90.; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428-430.

¹⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “vḥd” 3/448.

¹⁷⁴ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/630-631.

rah, ilahın âciz olamayacağına dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Bu konunun usûl eserlerinde yeterince işlenmediğini belirtten Mukterah, ilahî yardım ile bu hususu açıklığa kavuşturacağını belirtmekte, âciz bir ilahın imkânsızlığına hem akli hem de nakli delillerle cevap verilebileceğini vurgulamaktadır. O iddiasının özünü şu şekilde ifade etmektedir: *“Şayet âciz bir ilahın varlığı varsayılırsa bu ilah ya hâdis bir acz ile ya da kadîm bir acz ile âciz olmak durumundadır. Her iki durumun da imkânsız olması âciz bir ilah iddiasını geçersiz kılmaktadır.”*¹⁷⁵

Mukterah ilah hakkında âcizliğin hâdis olmasını hem aklen hem de naklen imkânsız görmektedir. Ona göre aklen imkânsız olmasının nedeni, hâdis varlıkların Allah'ın zâtı ile kâim olmasının imkânsızlığıdır. Naklen imkânsız oluşu ise hâdislerin Allah'ın zâtı ile kâim olmasının imkânsızlığı konusunda âlimlerin icmâının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Mukterah akıl ve nakil verilerini birbiriyle mutabık görmektedir.¹⁷⁶

Mukterah, Allah'ın kâdir sıfatıyla muttasıf olmasının gerekliğini gösteren delillerin mevcûdiyetine işaret etmektedir. Ona göre Allah'ın hâdis bir acz ile nitelenmesi iki zıddın bir araya gelmesi veya kıdemin ortadan kalkması gibi imkânsız neticeler doğurur ki o, bu durumların her ikisini de muhâl addetmektedir. Mukterah, Allah'ın hâdis bir acz ile nitelendiği varsayımının iki imkânsız durumdan birine yol açacağını belirtir: *“Ya Allah bu aczi kendi zâtında yaratmıştır ya da başka bir varlık Allah'ın zâtında bu aczi yaratmıştır.”* Ona göre Allah'ın kendi zâtında aczi yaratması mümkün değildir; zira bu, O'nun aynı anda hem kâdir hem de âciz olmasını gerektirir ki bu, mantıksal bir çelişkidir. Başka bir varlığın Allah'ın zâtında aczi ya-

¹⁷⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 106.

¹⁷⁶ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 107.

ratması da imkânsız görülmektedir; çünkü böyle bir müdahale Allah'ın ilahlık vasfını ortadan kaldırır. O, ilah olan varlığın ancak başka bir varlıkta âcizlik yaratabileceğini, kendisinde âcizlik yaratılamayacağını savunmaktadır.¹⁷⁷

Mukterah, ilahın kadîm bir acz ile âciz olmasının imkânsızlığını çeşitli açılardan izaha devam etmektedir. O, Allah'ın kadîm bir kudret ile kâdir olduğuna dair delilin bulunduğunu belirtmektedir. Eğer Allah, kadîm bir acz ile nitelenmiş olsaydı O'ndan mümkün fiillerin meydana gelmesi imkânsız hâle gelirdi. Hâlbuki O'ndan mümkün fiillerin meydana gelmesinin imkânına dair delillerin mevcûdiyetini vurgulamaktadır. Şayet Allah kadîm bir acz ile âciz olsaydı câiz olan şeyler imkânsıza dönüşürdü ki bu imkânsız bir durumdur.¹⁷⁸

Mukterah, eğer ilah kadîm bir acz ile nitelenmiş olsaydı acz ile vasıflanmasının vâcib olacağını ifade etmektedir. Benzeri için vâcib olan bir özelliğin diğer benzeri için de vâcib olacağını belirten Mukterah bu durumda diğer ilahın da âciz olmak durumunda kalacağını savunmaktadır. Ona göre bu durum, ilahlık vasfının tamamen ortadan kalkmasına ve âlemin hudûs vasfının imkânsız hâle gelmesine yol açardı. Âlemin hâdis olduğundan hareketle o bu iddianın batıl olduğunu savunmaktadır.¹⁷⁹

Mukterah, hocası Selâlecî'nin metnindeki "aynı durum ittifak durumunda da geçerlidir" ve "iki ilahın ittifak hâlinde olmaları yokluklarının mümkün oluşuyla kayıtlıdır" şeklindeki ifadesini izaha muhtaç olarak nitelendirmekte ve ifadelerin problemli olduğuna dikkat çekmek suretiyle bir eleştiride bulunmaktadır. O hocasının muğlak bıraktığı ifadeleri gerekçeyle birlikte izah etmekte, iki ilahın tek bir fiil üzerinde ittifak ettikleri farz edilse bile bu fiilin meydana gelmesinin imkânsız

¹⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 179-180.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 108.

¹⁷⁸ Bâkallânî, *Temhîd*, 342.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 108.

¹⁷⁹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 108.

olduğunu belirtmektedir. Çünkü tek bir eser, iki müessire delalet etmez. Aksi takdirde “bir”in bölünmesi gerekecektir ki bu durum muhâldir. O zorunlu olarak tek bir eserin tek bir müessire ait olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸⁰

Mukterah, bir fiil yaratma konusunda ilahlardan birinin diğerine önceliği olmadığını, ancak birbirlerini bu fiil hususunda engellediklerini belirtmektedir. Fiilin meydana gelmesinde ki bu temânu’ fiilin her iki ilahtan da sudûr etmesini imkânsız kılmaktadır. Her iki ilahtan da fiilin sudûrunun imkânsız olması durumunda bu ilahların zâtları itibarıyla vâcibü'l-vücûd olmamaları gerektiğini savunmaktadır. Zâtı gereği vâcibü'l-vücûd olmaması imkânsız olmayan varlıkların, câizü'l-vücûd olmaları kaçınılmazdır. Çünkü o vücûb ve cevâz arasında başka bir varlık kategorisinin bulunmadığını belirtmektedir. Varlığı câiz veya mümkün olan her şeyin yok olmasının sahih hâle geldiğini ifade ederek kıdemleri sabit olan bu iki ilahın yok olmalarının imkânsız olması gerektiğini vurgulamaktadır. İttifak eden iki ilahın var olabileceği iddiasından dolayı yok olabilmelerinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre bu durum muhâl olduğu gibi muhâle götüren şey de muhâldir.¹⁸¹

2.2.2.1. Selbî Sıfatlar

Mukterah selbî sıfatlardan ilk olarak kıdem sıfatı üzerinde durmaktadır. Onun kelâmî düşüncesinde kıdem kavramı, lügavî ve metafiziksel olmak üzere iki farklı anlam düzleminde ele alınmaktadır. Lügavî kullanımda kıdem, zamanın akışı ve tekrarı içinde eskime ve yıpranma süreçlerine tabi olan varlıklar için geçerlidir. Metinde, Kur'an'dan bir ayetle örneklenen bu anlam, “hurma salkımının yıllanmış sapı”¹⁸² gibi za-

¹⁸⁰ Selâlecî, *el- 'Akîdetü'l-burhâniyye*, 28.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 108-109.

¹⁸¹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 108-109.

¹⁸² Yâsîn 36/39.

manla değişime uğrayan nesnelerin kıdemini ifade etmektedir. Bu türden bir kıdem, “eski temel” veya “eski bina” gibi ifadelerde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak Mukterah, bu zamansal kıdem anlayışının Allah için geçerli olmadığını vurgulamaktadır. Zira Allah’ın varlığı zaman ve mekânın ötesinde, ezeli ve ebedidir. Zaman, âlemin bir arazi olarak Allah’ın yaratmasıyla var olmuştur ve O’nun varlığına varoluşsal olarak arız olamaz.

Metafiziksel anlamda kıdem ise varlığının başlangıcı olmayan, ezeli varlık için kullanılmaktadır. Bu anlamdaki kıdemin anlaşılması, “evveliyet” kavramının doğru idrak edilmesini gerektirir. Mukterah’a göre evveliyet, bir varlığın, var olmama durumundan sonra varlığa geçtiği bir başlangıç noktasına işaret etmektedir. Bu durum kelâmî istilâhta hudûs olarak adlandırılmakta ve “yokluktan sonra var olma” şeklinde ifade edilmektedir. “Yokluktan sonra var olma” ifadesindeki sonralık izafi bir durumu göstermektedir. İşte bu izafiliğin, yani yokluğa göre sonralığın bulunmaması durumu, Allah hakkındaki kıdem kavramını tanımlamaktadır. Dolayısıyla Allah’ın kide-mi, O’nun varlığının hiçbir yokluk ile mukayese edilemeyecek mutlak ve ezeli bir nitelik taşıdığını ifade etmektedir. Bu metafiziksel kıdem anlayışı, Allah’ın yaratılmışlar gibi zamana ve hudûs yasasına tabi olmadığını bilakis zamanı ve hudûsu yaratan münezze bir Varlık olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸³

Mukterah Sani’in kide-minin yani Allah’ın ezeli oluşunun, temelde ilave bir açıklama gerektirmeyecek kadar açık bir anlama sahip olduğunu savunmaktadır. Çünkü varlık üzerine düşünüldüğünde tüm varlıklar hâdis ve kadîm olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Bu iki kategori arasında herhangi bir ara durum veya üçüncü bir seçenek yoktur. Bu ayırım, varlık ile yokluk arasındaki kesin bir ayrıma benzetilebilir. İki ka-

¹⁸³ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/582.

tegoriden birinin geçersizliği diğerinin zorunlu olarak varlığını ortaya koymaktadır.

Sani'in hâdis olduğu iddiasının geçersizliği açıktır. Eğer Allah'ın hâdis olduğu varsayılırsa bu durum sonsuz bir teselsül meydana getirir ki bu aklen mümkün değildir. Çünkü sonsuz bir nedensellik zincirinin sonuca ulaşması imkânsızdır. Bu bağlamda bir şeyin varlığı, var olması imkânsız olan bir şeyin varlığına bağlıysa o şeyin var olması imkânsız hâle gelmektedir. Yani Allah'ın hâdis olduğu varsayımı, varlığın kendisinin mümkün olmadığı bir duruma yol açmaktadır.¹⁸⁴

Selâlecî'nin *el-Akîdetü'l-burhâniyye* adlı eserinde ifade ettiği üzere teselsülün varlığı, mevcut varlıkların yokluğunu gerektirir.¹⁸⁵ Ancak mevcut varlıkların gözlemlenebilir olduğu bir durumda yokluğun mümkün olmadığını söylemek zorunludur. Mukterah da bu durumu "Teselsül, yokluğumuzu gerektirir; var olmamıza rağmen yok oluşumuz imkânsızdır." şeklinde ifade etmektedir.¹⁸⁶ Bu ifade, Allah'ın ezeli varlığını savunmada kilit bir argümandır. Teselsül kavramının geçersizliği Sani'in kıdemini yani ezeli oluşunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Eğer Allah ezeli değilse tüm varlıkların varoluşu için geçerli bir neden bulunamaz. Kadîm bir varlığın zorunluluğu, sonradan meydana gelen varlıkların varoluşunun temel dayanağıdır. Bu sebeple Allah'ın kıdemi, yaratılmış varlıkların varlık sebebi olarak zorunludur.

Sonuç olarak Mukterah, Allah'ın hâdis değil kadîm olduğu ve tüm varlıkların bu ezeli varlığa dayandığını açıkça belirtmektedir. Bu çerçevede üçüncü bir seçeneğin bulunmaması ve teselsülün imkânsızlığı onun açısından Sani'in kıdemine dair delili kesinleştirmektedir.

¹⁸⁴ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 73.

¹⁸⁵ Selâlecî, *el-Akîdetü'l-burhâniyye*, 25.

¹⁸⁶ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 73.

Mukterah selbî sıfatlardan ikinci olarak Kıyâm bi-nefsihî sıfatı üzerinde durmaktadır. Sözlükte “ayakta durmak, dikilmek, dik durmak”¹⁸⁷ gibi anlamlara gelen “kıyâm” kelimesi kelâm ilminde “nefs” kelimesine bağlandığında “Allah’ın kendi başına kâim olması” yani varlığında kendisinden başkasına muhtaç olmaması anlamına gelmektedir.¹⁸⁸ Mukterah kıyâm bi-nefsihî hakkında kelâm âlimlerinin farklı açıklamalarda bulunduğunu ancak bu farklılığın kıyâm bi-nefsihî sıfatının anlamında değil sadece onların tanımlamalarında ortaya çıktığını ifade etmektedir. Kelâm âlimlerinin bir kısmının bu sıfatı “bir mahalle ihtiyaç duymayan” anlamında kullandıklarını, Eş’arî kelâm âlimi İşferâyînî’nin ise “varlığında, kendi varlığından başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey” şeklinde ifade ettiğini aktarmaktadır.¹⁸⁹

Mukterah, Allah’ın zâtıyla kâim olduğuna dair delili, O’nun hayy, âlim, kâdir ve mürîd sıfatlarına kesin olarak sahip olması şeklinde ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah’ın zâtı ile kâim olması vâciptir. Bu durum O’nun bir mahalle muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca Mukterah, Allah’ın bir mahalle muhtaç olmasının O’nun bir sıfat olmasını gerektireceğini ifade etmektedir. O Allah’ın bir mahalle muhtaç olan sıfat olarak kabul edilmesinin imkânsızlığını iki temel gerekçe ile izah etmektedir:

Birincisi, Allah’ın bir mahalle muhtaç olduğu varsayılırsa bu mahallin de kadîm olması gerekmektedir. Çünkü Allah, zâtıyla kadîm bir varlıktır ve hâdis bir mahalde varlık kazanması mümkün değildir. Mahallin kadîm olması ise aklen imkânsızdır. Zira Allah’ın zâtı ve sıfatlarından başka kadîm bir varlık yoktur. Eğer mahal kadîm olarak varsayılırsa bu durum kadîm varlıkların çoğalmasına neden olmakta ve Allah’ın

¹⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘arab*, “kvm” 12/496.

¹⁸⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 339.

¹⁸⁹ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/587.

tevhid sıfatıyla çelişmektedir. Tevhid gereği kadîm olan sadece Allah'tır ve bu durum O'nun başka bir mahalle muhtaç olmadığını ortaya koymaktadır.

İkincisi, Allah'ın bir mahal ile kâim olduğu varsayılırsa bu durum Allah'ın, mahallin bir sıfatı olduğu anlamını doğuracaktır. Bu durumda da Allah'ın zâtına ait diğer sıfatlarla vasıflanması mümkün olmayacaktır. Zira sıfatların başka bir sıfatla kâim olması aklen imkânsızdır. Sıfatların sıfat ile kâim olabilmesi varoluşsal bir çelişki doğurmakta ve Allah'ın zâtına ait özelliklerin birbiriyle çelişmesini gerektirmektedir. Bu da Allah'ın mutlak kemâline aykırı bir durumdur.¹⁹⁰

Mukterah selbî sıfatlardan üçüncü olarak Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı üzerinde durmaktadır. Muhâlefetün li'l-havâdis terimi, kelâm ilminde Allah'ın tenzîhî sıfatlarından birini ifade etmek üzere kullanılan önemli bir kavramdır. Sözlükte “bir şeyin başka bir şeye aykırı olması”¹⁹¹ anlamına gelen “muhâlefet” kelimesi ile “sonradan var olanlar, yaratılmışlar”¹⁹² manasındaki “havâdis” kelimesinin birleşiminden oluşan bu terkip, “Allah'ın sonradan yaratılmışlara benzememesi”¹⁹³ şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁹⁴

Mukterah, Allah'ın “muhâlefetü'n-li'l-havâdis” sıfatını, yani sonradan yaratılmış varlıklardan farklılığını hem zâtı hem de sıfatları açısından ele almaktadır. Ona göre Allah'ın hâdis varlıklara benzememesi, zorunlu bir akîde ilkesidir. Mukterah bu temel ilkenin nefy ve ispat yöntemi çerçevesinde ele alındığını belirtmektedir. Allah ya hâdis varlıklardan farklıdır ya da onlara

¹⁹⁰ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 74.

¹⁹¹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-meârif, 2014), “hlf”, 178.

¹⁹² Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, “hds”, 126.

¹⁹³ Sûrâ 42/11.

¹⁹⁴ Detaylı bilgi için bk. Metin Yurdağür, “Muhâlefetün li'l-Havâdis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/403-404.

benzemektedir. Bu iki ihtimalden başka bir üçüncü seçenek aklen mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki kısımdan birinin geçersizliği ispatlandığında diğerinin doğruluğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. O, Allah'ın hâdislere benzemesinin geçersizliğini hem naklî hem de aklî delillerle temellendirmekte, naklî delil olarak Kur'an-ı Kerim'in "O'na benzer hiçbir şey yoktur."¹⁹⁵ ayetini zikretmektedir. Bu ayet, Allah ile yaratılmışlar arasında herhangi bir benzerliğin olmadığını kesin bir dille ifade etmektedir. Yaratılan ile yaratılan arasında herhangi bir yönden benzerlik olduğunu iddia etmek, açık ve kesin Kur'an hükmüne aykırı düşmek anlamına gelecektir. Aklî delil bağlamında Mukterah, eğer Allah hâdislere benzeyecek olsaydı hâdisler için geçerli olan vücûb, istihâle ve cevâz gibi aklî hükümlerin, benzerler arasındaki eşitlik prensibi gereği Allah için de geçerli olması gerekeceğini belirtmektedir. Böyle bir yaklaşım Allah'ın vâcibü'l-vücûd olması ilkesiyle çelişecektir. Ayrıca hâl teorisini benimseyen kelâmcılar açısından "nefsî sıfatlar" konusunda da bir benzerlik söz konusu olacağından bunun tevhid ilkesiyle bağdaşmadığını da dile getirmektedir. O, muhâlefetü'n-li'l-havâdis delilini sunmadan önce arazların sonsuz olamayacağına dair daha önceki argümanlarına ve araz tanımına atıfta bulunmaktadır.¹⁹⁶

Mukterah muhâlefetü'n-li'l-havâdis delilinin gerçekliğinin, "temâsül"¹⁹⁷ ve "ihtilaf"¹⁹⁸ kavramlarının hakikatlerinin bilinmesine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu konunun derinliği ve kapsamı nedeniyle bu kitapta özetlemenin mümkün ol-

¹⁹⁵ Şûrâ 42/11.

¹⁹⁶ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 76. Arazların sonsuzluğunun imkânsızlığı ve arazın cevher ile kâim olması şeklindeki tanımı, resm-i tam metoduyla yapılmış, tard ve aks yöntemleri ve lüzumiyet ilkesi ile temellendirilmişti.

¹⁹⁷ Benzerlik.

¹⁹⁸ Farklılık.

madığını, detaylı açıklamaların *Şerhu'l-irşâd* adlı eserinde bulunduğunu belirtmektedir.¹⁹⁹

Temâsülün hakikatinin idrakindeki zorluklar nedeniyle, Haşviyye²⁰⁰ fırkasının Allah için mekânsal yönler tayin etme hatasına düştüğünü eleştiren Mukterah, onların “Hiçbir şey O’nun benzeri gibi değildir”²⁰¹ ayetini okumalarına rağmen bu yanılgıya kapılmalarını hayretle karşılamaktadır. Ona göre Haşviyye, yön sahibi olan her şeyin bir benzerinin olacağı malum iken Allah için yön belirleyerek, temâsül konusundaki cehâletleri nedeniyle nefy ve ispat anlamlarını bir araya getirmektedirler. Onların bu tutumu, Allah hakkında hem benzerliği reddetmekte hem de yön isnadıyla dolaylı olarak benzerliği kabul etmek gibi bir çelişkiyi içermektedir. Mukterah en basit akıl seviyesine sahip bir kimsenin dahi nefy ve ispatı aynı anda birleştirmekten kaçınacağını vurgulamaktadır.²⁰²

Mukterah temâsül, ihtilaf ve tezât kavramlarına dair kelâmcıların genel kabullerine işaret ederek bu kavramların sadece mevcutlar arasında tasavvur edilebileceğini belirtmektedir. Kadîm varlığın hâdis varlığa tezât teşkil edemeyeceğinden hareketle “tezât” kavramının hâdis varlıklara özgü olduğunu ifade etmektedir. Teğayür²⁰³ kavramı ise çoğunluğun görüşüne

¹⁹⁹ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/589-627. Eş'ariler ile Mu'tezile arasındaki hâller tartışması bağlamında “misleyn” ve “hulâfeyn” konusundaki detaylı açıklamalar için bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 144-160.

²⁰⁰ Bu topluluğun isimlendirilmesi, erken dönem İslâm âlimlerinden Hasan el-Basri'nin ders halkasında yaşanan bir olaya dayanmaktadır. Rivayetlere göre, Hasan el-Basri'nin meclisinde bulunan ve görüşlerini tasvip etmediği bazı kişilerin söylemlerini ittiğinde, onların “halkanın dışına” (haşâ) çıkarılmasını emrettiği belirtilir. Bu olay üzerine, söz konusu grup, halkadan dışlanmış veya kenara itilmiş anlamında Haşviyye olarak anılmaya başlanmıştır. Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhât*, 2/110.

²⁰¹ Şûrâ 42/11.

²⁰² Mukterah, *Şerhu'l- 'aķîde*, 77.

²⁰³ Farklılık.

göre sadece iki mevcut arasında tasavvur edilebilmektedir. Ancak İmam Mukterah teğayürün hem iki mevcut arasında hem de varlık ve yokluk arasında tasavvur edilebileceğini savunmaktadır. Çünkü Mukterah, “O, odur veya başkasıdır” önermesinin üçüncü bir ihtimalinin olmadığını, var olmanın, yokluğun ya aynısı ya da başka bir şey olduğunu ifade ederek bu durumu örneklendirmektedir. Son olarak Mukterah, iki benzerin hakikatinin, hâl teorisini kabul edenler açısından bütün nefsi sıfatlarda ortak olmak; hâl torisini kabul etmeyenler açısından ise bütün hükümlerde ortak olmak şeklinde anlaşıldığını aktarmaktadır.²⁰⁴

2.2.2.2. Subûti Sıfatlar

Mukterah ilahî manaların (sıfatların) ispatına dair bu bölümde ilk olarak Allah'ın âlim, kâdir, semî, basîr, mütekellim, mürîd ve hayy gibi manevi sıfatlarının varlığını ve bu manevi sıfatların gerektirdiği mana sıfatlarını ele almaktadır. Mukterah bölümün başında hocası Selâlecî'nin konuya manevi sıfatlardan başlamasını eleştirmektedir. Çünkü illet-ma'lûl ilişkisine binaen manevi sıfatlara illet olan mana sıfatların, izahta öncelik hakkına sahip olduğunu dile getirmektedir. Ancak o, Selâlecî'nin böyle bir giriş yapmasındaki sebebi, hâl teorisini kabul etmesine dayandırmaktadır. Çünkü hâl görüşünü benimseyenler mana sıfatları değil manevi sıfatları kabul etmektedirler. Mu'tezile'ye göre Allah, ilim manası olmaksızın âlim, kudret manası olmaksızın kâdir ve hayat manası olmaksızın hayydir. Görüldüğü üzere Mu'tezile teaddüd-ü kudemâ anlayışının gereği olarak mana sıfatları reddedip manevi sıfatları ön plana çıkarmaktadır.²⁰⁵

²⁰⁴ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 77.

²⁰⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü vehbe, 1996),

Mukterah ma'lûlün (hüküm/manevi sıfat) sabit olmasının, illetin de sabit olmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır. Bu nedensellik ilkesi hem akıl hem de tard ve aks yöntemleriyle desteklenmektedir. Çünkü illetin ma'lûl ile olan telazüm ilişkisinin vücûbiyeti, bu nedensellik ilkesinin temelini oluşturmaktadır. Bu temel prensip tesis edildikten sonra Mukterah, bahsin hâl teorisini kabul edenlerin bakış açısından açıklanacağını belirtmektedir. Ahvâl teorisini kabul etmeyen kelâmcılar açısından ise âlim olmak, ilmin bir mahalde kâim olmasıyla; kâdir olmak, kudretin bir mahalde kâim olmasıyla; hayy olmak, hayatın bir mahalde kâim olmasıyla aynı anlamdadır. Âlim ve kadîr gibi ism-i fâil kalıpları, bu sıfatların kendisinde kâim olduğu zât için sebebiyet anlamı taşımaktadır.²⁰⁶

Mezheplerin farklı görüşleri dikkate alındığında Mukterah, Selâlecî'nin hâl teorisini savunmasına dönmektedir. Selâlecî, Allah'ın âlim ve kâdir oluşunu, evrende müşahede edilen itkân²⁰⁷ ve ihkâm²⁰⁸ kavramlarıyla delillendirmeye çalışmıştır. Selâlecî'ye göre mana olarak işaret edilen itkân ve ihkâm, belirli bir düzen ve amaç çerçevesinde bir cevherin başka bir

167-168.; Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 78.

²⁰⁶ Mehmet Aktaş, hâl teorisini reddedenlerin özelde manevi sıfatlara bakış açısını şu şekilde formüle ederek izah etmektedir: "*Hâlleri reddeden Cüveynî öncesi kelâmcılar nezdinde "a-cevheri âlimdir" önermesinin metafizik açıklaması, "a-cevheri ilim-1 arazını taşıdığından dolayı âlim adını almıştır" şeklindedir. Bu önermenin açıklayıcı cümlesinde iki gerçek varlık (a-cevheri ve ilim-1 arazı), bir nedensellik ("dolayı" bağlacı), bir de ad ("âlim" ismi) yer almaktadır. Bu kesim, hâlleri-yani kelâmî tümelleri reddettiği için söz konusu önermenin yüklemine temsil eden "âlim" terimine dilin ötesinde bir değer vermez. Bu bağlamda onlar için "âlim" ifadesi ortak bir sıfatı ve sabiti göstermez, bilakis sadece a-cevherinin ilim-1 arazını taşıdığını bildirir. Dolayısıyla hâlleri reddedenlere göre bir takım kelâmî önermelerin yüklemeleri salt sözcükten ibaret kabul edildiği için sıfat şeklinde bir değere haiz değildir.*" Mehmet Aktaş, "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 7/2 (15 Ekim 2021), 57-58.

²⁰⁷ Mükemmellik.

²⁰⁸ Düzenlilik.

cevherle bir araya getirilmesinden ibarettir. Ancak Mukterah, bu delillendirme yönteminin gerçekte ikna edici bir delalet vasfına sahip olmadığını eleştirel bir yaklaşımla değerlendirebilir. Zira itkân ve ihkâm gibi ifadeler, nispet ve izafetlerine göre anlam farklılıkları arz etmektedir. Örneğin, Zeyd hakkında “muhkem” olarak nitelendirilebilecek bazı şeyler, Amr hakkında “müsebbec”²⁰⁹ olarak değerlendirilebilir. Kralların hizmetkârlığı ve mızrak kullanma becerisi bir ordu için muhkem vasıflar iken bir fakih için aynı vasıflar müsebbec olabilir. Dolayısıyla nispetleri, izafetleri ve doğaları birbirinden farklı olan kavramların, mutlak ve evrensel bir hakikati temsil etmesi mümkün değildir. Bu nedenle itkân ve ihkâm gibi izafî kavramlar üzerinden Allah’ın sıfatlarını delillendirme yöntemi, Mukterah tarafından yetersiz bulunmaktadır.²¹⁰

Mukterah, müsebbec ve muhkem gibi niteliklere bağlı kalmaksızın Allah’ın fâil oluşunun bizâtihi O’nun âlim, kâdir ve mürîd olduğuna daha güçlü delalette bulunduğunu savunur. Ona göre fiilin hakikati ister araz, ister cevher, ister cisim, ister müsebbec, ister muhkem olsun Allah’ın ilim, kudret ve irade sıfatlarını teyit eder. Fiilin tek bir zamanda, tek bir şekilde, tek bir yönde, tek bir mahalde ve tek bir vasıfta gerçekleşmesi bu fiilin mümkünler içerisinde sadece birisiyle özel bir ilişki kurması kesin olarak bir tahsis ediciye ihtiyaç olduğunu gösterir.²¹¹

Tahsis yani fiilin bir mümkününe yönelmesi olgusu ya filozofların iddia ettiği gibi Zât’ın kendisiyle ya da Zât’a zâit bir şeyle gerçekleşir. Mukterah, fiilin Zât’ın kendisinden meydana gelmesinin câiz olmadığını ileri sürer. Çünkü Mûcib bi’z-Zât, benzer varlıklar arasında tahsiste bulunamaz. Aksine Mûcib bi’z-Zât, zâtı ve tabiatı gereği varlığı zorunlu kılandır ve benzer varlık-

²⁰⁹ Düzensiz.

²¹⁰ Selâlecî, *el-‘Akîdetü'l-burhâniyye*, 26.; Mukterah, *Şerhu'l-‘akîde*, 80.

²¹¹ Mukterah, *Şerhu'l-‘akîde*, 81.

ların Mûcib bi'z-Zât'a nispeti eşittir. Yani Mûcib bi'z-Zât'ın bazı varlıkları diğerlerinden daha önce veya daha uygun yaratması, eşitlik ilkesi gereği söz konusu olamaz. Mûcib bi'z-Zât savunusunun mantıksal sonucu ya bütün mümkünlerin tek bir defada yaratılması /ki bu, sonsuz varlıkların tek bir defada yaratılmasının imkânsızlığından dolayı geçersizdir/ ya da hiçbir şey yaratmamasıdır /ki yaratmanın vaki olması bu durumu çürütmektedir/. Mevcûdatın birbirinden önce ve sonra yaratılmasının zorunluluğu da bu durumu desteklemektedir. Mûcib bi'z-Zât'ın muktezasının²¹² sonralığı imkânsızdır; aksi takdirde bir şeyin kendisinden sonra gelmesi gibi tutarsız bir durum ortaya çıkar. Mûcib bi'z-Zât'ın tahsiste bulunması imkânsız olduğunda Zât'a zâit bir durumla tahsiste bulunması zorunlu hâle gelir. İşte bu Zât'a zâit durum, Şârî tarafından "irade" olarak isimlendirilen²¹³ sıfattır. İrade sıfatı ise "ilim" sıfatıyla şartlanmıştı. Zira bir şeyi bilmeksizin onu irade etmek imkânsızdır; aksi takdirde meşrutun şarttan geride kalması gibi mantıksız bir durum ortaya çıkar. İmam Mukterah bu durumu imkânsız olarak nitelendirmektedir.²¹⁴

Tahsis olgusu, ahvâl teorisini reddedenlere göre irade manasına delalet ederken ahvâl teorisini kabul edenlere göre Mürîd'in irade manası olmaksızın mürîd olmasına delalet eder. Ahvâl teorisini kabul etmeyenlere göre irade sıfatı ilim sıfatına da delalet eder. Ahvâli kabul edenlere göre ise Mürîd olmak hem mürîd olmayı hem de âlim olmayı ifade eder.

Vücûd²¹⁵'a gelince vücûd ne irade sıfatının ne de ilim sıfatının bir eseridir. Ancak vücûd'un da bir müessire ihtiyacı vardır. Zira müessir olmaksızın bir eserden bahsetmek söz konusu değil-

²¹² Zorunlu olarak meydana gelen şey.

²¹³ Hûd 11/107.

²¹⁴ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķīde*, 81.

²¹⁵ Vücûd ile kastedilen Allah'ın sıfatı değil varlık'ın kendisidir.

dir. Tesirin Zât'ın bizzât kendisiyle sağlanması ise imkânsızdır. O halde Zât'a zâit bir şeyin olması gerekir. Bu Zât'a zâit şey de Şârî tarafından "kudret" olarak isimlendirilen sıfattır.²¹⁶

Ahvâli reddedenlere göre tahsis, iradeye delalet ederken ahvâli kabul edenlere göre ise mürîd olmak mürîd olmaya delalet eder denilmişti. Ancak Mukterah şart ile meşrutun mülazemet ilişkisinin zorunluluğundan dolayı iradenin ilme delalet ettiğini tekrar belirtir. Vücûd'un kendisi de kudrete delalet eder. Dolayısıyla bir fiil, irade, ilim ve kudret sıfatlarına delalet eder. Bunların tamamı da şart olmaksızın meşrutun olmasının imkânsızlığı sebebiyle hayat sıfatına delalet eder. Yani bir fiil, kudret, irade ve ilim sıfatlarına doğrudan delalet eder.²¹⁷ Ayrıca Mukterah, Selâlecî'nin "fiillerin kendi vakitlerinde yaratılması" sözünün, Allah'ın hayy olduğuna delalet ettiğini ifade eder. Çünkü fiillerin kendi vakitlerinde tahsis edilerek yaratılması, Allah'ın hayy olduğunu gösterir. Açıklandığı üzere zikredilen sıfatların sübutu, tahsisin sübutundan lazım gelir manasına binaen, irade, kudret ve ilim sıfatlarının sübutu yoluyla Allah'ın hayy olmasına delalet eder. Bu sıfatların sübutundan, şart olmaksızın meşrutun olmasının imkânsızlığından dolayı Allah'ın hayy olması sabit hâle gelir. Selâlecî bu durumu, "Şart olmaksızın meşrutların varlığı imkânsızdır" sözüyle ifade etmiştir. Selâlecî bu sözüyle, şart olan hayat sıfatı olmaksızın meşrut olan ilim, kudret ve diğer sıfatların var olmasının imkânsızlığını kastetmiştir. Mukterah son olarak meşrutun varlığının şartın varlığını gerektirdiğini ancak şartın varlığının meşrutun varlığını gerektirmediğini vurgulamaktadır.²¹⁸

Mukterah subûfî sıfatların ispatı konusunda ikinci olarak hayy, semî ve basîr sıfatları üzerinde durmaktadır. Selâlecî,

²¹⁶ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 81-82.

²¹⁷ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 82.

²¹⁸ Selâlecî, *el- 'Akîdetü'l-burhâniyye*, 27.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 83.

Allah'ın hayy, semî ve basîr sıfatlarıyla vasıflanmasını câiz görmektedir. Bu argümanı Mukterah iki öncül ve bir sonuçla açıklamaktadır:

Allah hayydir.

Her hayy olanın semî ve basîr olması sahihtir. Allah hakkında da sem' ve basar vasfı sahihtir.

Sonuç olarak Allah hakkında sahih olan şey O'nun için zorunludur. Çünkü Allah'ın câiz olanla vasıflanması imkânsızdır.

Bu önermelerde Mukterah, Allah hakkında uygun olan şeyin O'nun hakkında vâcib olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Allah'ın câiz olanla vasıflandırılması imkânsızdır. O burada "sihhat" kavramının Allah'a sıfat isnad etme noktasında da ha yerinde bir kavram olduğunun altını çizmektedir. Bu anlayıştan hareketle de Selâlecî'nin kullanmış olduğu "câiz" kavramının, Allah'a mümkün sıfatlar nispet etme manası taşıdığını ifade ederek hocasını eleştirmektedir.²¹⁹

Mukterah'a göre Allah'ın hayy olduğunu gösteren deliller, hayat sıfatına bağlı olan diğer sıfatların sübutunu da ortaya koymaktadır. Hayy olan bir varlık, işitme ve görme yetilerine sahip olabilmektedir. Nitekim mevcûdat canlı ve cansız olmak üzere iki temel sınıfa ayrılmaktadır. İşitme ve görme sıfatlarının cansızlıkla kâim olması mümkün değildir. Dolayısıyla Mukterah bu sıfatların ancak hayy sıfatıyla kâim olabileceği sonucuna ulaşmaktadır.²²⁰

Mukterah, hayat sıfatının işitme ve görme yetileriyle olan ilişkisini canlılık-cansızlık farklılığından hareketle incelemektedir. Ona göre canlı olan bir varlık işitme ve görme yetilerine sahip veya bu yetilerden yoksun olabilmektedir. Cansız bir varlık, bu yetilere veya zıtlarına sahip olamaz. Allah hayy olduğu

²¹⁹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 83.

²²⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 83.

için semî ve basîr sıfatlarına sahiptir. Aksi takdirde işitme ve görme sıfatlarına sahip olmayan bir varlık, bu sıfatların zıtlarına sahip olur ki bu durum Allah hakkında imkânsızdır. Zira görmeme ve işitmeme, noksanlık ifade eder ve bu da Allah'ın vücûbiyetine ve sıfatlarının kemâline aykırıdır. Görmeme ve işitmeme sıfatları eksiklik ifade ettiği için Allah hakkında bu tür sıfatların olması mümkün değildir. Eksiklik, Allah için imkânsız olan cevâz durumunu gerektirir. Bu sebeple Allah, semî ve basîr sıfatlarına tam anlamıyla vücûben sahiptir.²²¹

Mukterah, hocası Selâlecî'nin, "Hayy olanın semî, basîr veya tam tersi vasıflara sahip olması câizdir" ifadesindeki, ""cevâz" kavramı yerine "sıhhat"²²² kavramını kullanmanın daha uygun olduğunu yinelemektedir. Sıhhat kavramı, cevaz kavramına göre daha genel bir anlamı ifade etmektedir. Cevâz, genellikle hâdis varlıklarla ilişkilendirilirken sıhhat hem kadîm hem de hâdis varlıkları kapsamaktadır. İmam Mukterah'a göre bu terminolojik tercih Allah'ın kadîmliğiyle daha uyumludur. Nitekim İmam Mukterah'ın "Allah hakkında sahih olan şey O'nun hakkında vâciptir" ifadesi, sıhhat kavramını öne çıkarmaktadır. Eğer cevâz kavramı kullanılsaydı "Allah hakkında câiz olan şey vâciptir" gibi yanlış bir çıkarım doğabilirdi. Bu ise cevâz ve vücûb kavramlarının birleştirilmesiyle oluşan bir çelişki gibi görünebilirdi. Ancak Mukterah sıhhat kavramının kullanılmasının bu tür bir yanlış anlamayı ortadan kaldırdığını belirtmektedir.²²³

Mukterah, Allah'ın semî ve basîr sıfatlarının ispatı bağlamında bu sıfatların hayy sıfatına bağlı sıfatlar olarak ele alınmasının yanı sıra müdrik sıfatının da gündeme gelmesi gerektiği-

²²¹ Selâlecî, *el- 'Akîdetü'l-burhâniyye*, 27.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 83-84.

²²² Allah hakkında kullanıldığında "Zât'ı hakkında uygun" anlamı kastedilmektedir.

²²³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 84.

ni ifade eder. Çünkü bir varlığın semî ve basîr sıfatlarıyla nitelendirilmesi onun müdrîk sıfatıyla da nitelenmesinin mümkün olduğunu gösterir. Bu bağlantı, işiten ve gören bir varlığın aynı zamanda idrak etme özelliğine de sahip olması gerektiği sonucuna götürmektedir.²²⁴

Mukterah hocası Selâlecî'nin bu bağlamda idrak kavramına yüklediği anlamın genel idrak anlayışından farklı olduğunu, onun Allah'ın zâtına ilişkin idrak sıfatını kastettiğini belirtmektedir. Çünkü genel idrak anlayışına göre tat alma, koku alma ve dokunma gibi insan duyularını ilgilendiren algılamalar da idrak kapsamına dahil edilmektedir. Allah'ın görme ve işitme gibi idrak anlamı taşıyan sıfatlara sahip olmasına beşerî seviyeden değil O'nun zâtına uygun bir anlayışla yaklaşılması gerekmektedir. Bu çerçevede Mukterah Allah'ın idrak vasfına sahip oluşunu, işiten ve gören vasıfları çerçevesinde beşerî idrakleri andıran idrak anlayışından uzak bir açıklamayla delillendirmeye çalışmaktadır.²²⁵

Mukterah, koku alma, tat alma ve dokunma duyularına bağlı idrak biçimlerinden bahsetmektedir. Bu idrak türleri, canlı ve hâdis varlıklar için geçerli olan bir bağlama dayanmaktadır. O, semî ve basîr sıfatlarının, koku alma, tat alma ve dokunma gibi idrak biçimlerinden farklı bir nitelik taşıdığını dile getirmektedir. Çünkü bu tür idraklerin, ilgili duyularla olan doğrudan bir bağlantı olmaksızın gerçekleşmesi aklen mümkün değildir. Dolayısıyla, tat alma ve dokunma, idrak biçimleri olarak kabul edilememektedir.²²⁶

Mukterah, Allah hakkında kullanılan idrak vasfının daha iyi anlaşılabilmesi için Cüveynî'nin ilgili açıklamasına yer verir: Bir kişi, "Elmayı kokladım ama kokusunu alamadım" de-

²²⁴ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 84.

²²⁵ Selâlecî, *el- 'Akîdetü'l-burhâniyye*, 27.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 84.

²²⁶ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 84.

diğinde, bu ifade tutarlıdır. Çünkü koku alma duyusu idrak etmenin kendisi değildir aksine idrakin gerçekleşmesi için bir araçtır. Eğer koku almak idrak etmenin kendisi olsaydı bu ifade anlamını yitirir ve “İdrak ettim ama idrak etmedim” gibi bir çelişki doğururdu. Bu ise nefy ve ispatın aynı anda gerçekleşmesi anlamına gelir ki bu, aklen imkânsızdır. Dolayısıyla koku alma, tat alma ve dokunma gibi idrak biçimleri, semî ve basîr gibi idrak sıfatlarından farklı bir bağlamda ele alınmalıdır.²²⁷

Mukterah'ın bu konudaki yaklaşımı, Allah'ın semî ve basîr sıfatlarını aklî delillerle ispat eden kimselere yöneliktir. Naklî delillerle bu sıfatları ispat edenler için böyle bir zaruret söz konusu değildir. Naklî delillere başvuran kimse, Allah'ın işiten ve gören sıfatlarının kesin olduğunu kabul eder. Naklî delillerde bu iki idrak biçiminin dışında başka bir idrak türü Allah'a isnat edilmemiştir.²²⁸

Mukterah, Allah'ın eksik sıfatlarla nitelendirilmesinin aklen ve naklen imkânsız olduğunu vurgular ancak Allah'ın idrak sıfatının nefy veya ispatı hususunda ayrıntılı bir tartışmaya girmez. Bunun nedeni Allah'ın mükemmellik sıfatlarının naklî ve aklî delillerle zaten sabit olmasıdır. Bu bağlamda, koku alma, tat alma ve dokunma gibi genel idrak biçimlerinin Allah'ın semî ve basîr sıfatlarıyla ilişkilendirilerek aklî izaha konu edilmesi Allah'ın sıfatlarının mükemmelliğine zarar verecektir.²²⁹

Netice itibarıyla Mukterah, semî ve basîr sıfatlarının Allah için zorunlu olduğunu detaylandırırken bu sıfatların idrakle olan bağlantısını ele almaktadır. Ancak idraki, canlı ve hâdis varlıklara özgü koku alma, tat alma ve dokunma gibi duyulara indirgememek gerektiğini açıklar. Allah'ın sıfatlarını değer-

²²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 148-149.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 84-85.

²²⁸ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 85.

²²⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 72-76.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 85-86.

lendirirken O'nun zâtına yakışır bir biçimde eksiklikten uzak, mükemmelliği ifade eden bir üsluba sahip olmak gerektiğini ifade eder.²³⁰

Mukterah subûtî sıfatların ispatı konusunda üçüncü olarak kelâm-ı nefîsî üzerinde durmaktadır. O, kelâm ilminin en karmaşık meselelerinden biri olması hasebiyle Allah'ın kelâm sıfatının ispatını kelâmî düşüncenin merkezine yerleştirir. Bu meselenin zorluğunun temelinde kelâm-ı nefîsinin inkârı yatmaktadır. Mukterah Haşviyye, Mu'tezile ve bazı bid'at fırkalarının, ses ve harflerden münezze bir kelâm sıfatının varlığını reddettiklerini ve bu nedenle hitabın ezeliyetle olan irtibatını da inkâr ettiklerini dile getirmektedir. Bu gruplara göre kelâm, ancak ses ve harfler vasıtasıyla tezahür eder.²³¹ Onların iddialarına göre şâhit âlemde muhatap olmasa dahi harf ve sesle kâim bir hitabın varlığı, akıl sahibi insanlar nezdinde makul değildir.²³²

Mukterah, öncelikle şâhit âlemde kelâm-ı nefîsiyi ispat etmenin zaruretiye işaret eder. Zira kelâm sıfatının harf ve sestem mücerret bir şekilde akledilebilmesi için bu ön adım elzemdir. Şâhit âlemde kelâm-ı nefîsinin ispatı gerçekleştirildikten sonra şâhit âlemin dışında, harf ve ses olmaksızın gâipteki kelâmın ispatı daha da kolaylaşacaktır.

Mukterah, kelâm-ı nefîsinin ispatı için iki farklı yol sunar:

Birincisi, akılların idrakine dayalı yoldur. Mukterah bu metodolojide varlığı konusunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığı vicdanî bir hakikate, yani ifade etme (ta'bîr) anında mananın zihinde mevcûdiyetine vurgu yapmaktadır. İfade etme ile kelime kalıplarının düzenlenme iradesi arasında mühim bir ayrım bulunmaktadır. Mukterah, Mu'tezile bazen bu durumu

²³⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 85-86.

²³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 292-293.

²³² Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 95.

“irade-i nazm-ı sîğa”²³³ veya “irade-i imtisâl”²³⁴ şeklinde ifade etse de insanın ifade etme anında kendi nefsinde hissettiği şey ile Mu'tezile'nin zikrettiği iradeler arasındaki farka dikkat çekmektedir.²³⁵

Mukterah'a göre insan ifade etme anında başkasından daha ziyade kesinlik taşıyan bir emir ve talebi kendi içinde müşahede eder. Bu içsel deneyimi, kelime kalıplarını düzenleme iradesine indirgemek doğru değildir. Zira kişinin sesi kısıldığında veya ifade araçları bozulduğunda dahi emredilen itaat gerekliliğini nefsinde hissetmeye devam eder. Artık o, itaatin gerekliliğine kesin bir şekilde karar vermiştir. Mu'tezile'nin işaret ettiği kelime kalıplarını düzenleme iradesi sabit olsa bile Mukterah bunun ancak lafız ile veya zamansal olarak ondan önce gelen bir şeyle sabit olacağını belirtir. Lafzın kesintiye uğraması hâlinde iradenin emre dönüşme şeklinde devam etmesi imkânsızdır. Bir başkasına emirde bulunan kişi, konuşması bittiğinde dahi kendisinde bir gereklilik ve kararlılık hâli bulur ve bu hâl konuşma sona erse bile devam eder. Şu var ki emredenin nefsinde hissettiği şey, gerekli gördüğü itaate dair bir özlem anlamına gelmez. Bilakis emredenin nefsinde hissettiği ancak kesin bir zorunluluk manasıdır. Buradaki emredenin ifade kalıpları sadece talebi ifade etme anlamı taşır. Mukterah kelime kalıplarının düzenlenmesi ile kelâm-ı nefsî arasındaki farkı ortaya koymak için şöyle bir örnek verir: “Örneğin, “if'al” (yap) emrinde, emreden kişi kendisinde hissettiği olumluluk ve talep ile tasarlama, varsayım, o şeye delalet etme ve o şeyi herhangi bir delalet ile anlatma arasında zorunlu bir farklılık görür.”²³⁶ Mu'tezile'nin

²³³ Kelime kalıplarını düzenleme iradesi.

²³⁴ Açıklama iradesi.

²³⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 96-100.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 95.

²³⁶ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 97.

“İnsanın kendisinde hissettiği şey aslında kelime kalıplarını düzenleme iradesi ve takdir edilmesidir.”²³⁷ şeklindeki itirazına karşılık Mukterah, bu iddianın aslında kelâm-ı nefsînin kabulünü içerdiğini belirtir. Zira muhâlifler, kelime kalıplarını düzenlemeyi irade ettiklerinde kendi içlerinde “if’al” fiilini oluşturan elif, fa, ayn ve lam harflerini tasarlamaları gerektiğini kabul ederler. Bu durum kelâm-ı nefsînin ta kendisidir. Ona göre Mu’tezile, kabul etmediği kelâm-ı nefsîyi bilmeden ispat etmektedir.²³⁸

Mu’tezile’nin nefiste olan şeyi kalıpların düzenlenme iradesine bağlamayı gerekli kılmasına karşın Mukterah şu cevabı verir: “Emir ve gerekliliğin nefiste bulunması apaçık bir durumdur. Muhâliflerin irade şeklinde iddia ettikleri şey ise batıldır. Zira emreden bazen irade etmediği bir şeyi emredebilir. İrade ile kastedilen nefretin zıttı olan istek (şehvet) ise, burada murat olunan mana “kasıt” da olabilir. Eğer nefretin zıttı olan şehvet anlamı kastedildiyse emir, istek duyulmayan şeylerde de akledilebilir. Nitekim öldürme emrini verme durumunda olduğu gibi emredilen fiile karşı isteksizlik hâli de meydana gelebilir. Nefsinin nefret ettiği bir şeyi emretmesine örnek olarak, bir ilacın istemeden içilmesi gösterilebilir.” Dolayısıyla Mukterah, Allah hakkınca şehvet manasında bir iradede bahsetmenin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü Allah’ın istemeden bir şeyi emretmesi O’nun zâtının kemâline aykırı bir durumdur.²³⁹

Mukterah’a göre eğer “irade” ile kastedilen mana “kasıt” ise, bu kasıt yoluyla başkasının eylemine ait bir tahsisin yapılması imkânsızdır. Zira herhangi bir eylemin gerçekleşmesi yalnızca o eylemin öznesinin kendi iradesiyle mümkün olur; başka bir varlık

²³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 529.

²³⁸ Mukterah, *Şerhu’l-’akîde*, 97-98.

²³⁹ Abdullah Arca, “Kelamullah ve Halku’l-Kur’an Bağlamında Fahreddin Râzî Mu’tezile Eleştirisi”, *Düşbed* 20 (Nisan 2018), 314-328.; Mukterah, *Şerhu’l-’akîde*, 98.

tarafından gerçekleştirilen bir fiil, o varlığın iradesine dayanmaz ve dolayısıyla iradenin ifadesi olarak kabul edilemez. Bu durumda iradeden türetilen tahsis sıfatının ortadan kalkması elzemdir.

Mukterah Mu'tezile'nin kelâm-ı nefsinin yerine kabul ettiği irade ile kastettikleri mananın "kasıt" olması hâlinde de birtakım açmazların meydana geldiğini beyan etmektedir. Çünkü kulların fiilleri söz konusu olduğunda kasıt manası, bir başkasının fiilleri hakkında tahsiste bulunmak anlamını taşıyacaktır. Halbuki kulların fiilleri Allah'ın tahsisine bağlı olarak meydana gelmemektedir. Her ne kadar tahsis sıfatı irade sıfatına bağlı bir sıfat olsa da taallukta bulundukları şeyler birbirinden farklıdır. Kulun iradesine bağlı olarak meydana gelen fiil, Allah'ın irade sıfatına bağlıdır. Ancak tahsis sıfatının sürece dahil edilmesi kulların iradesini ortadan kaldırıp Allah'ın tercih ve tahsisine bağlı fiillerin meydana gelmesini gerektirecektir. Halbuki kulların fiilleri kendi iradeleri ile tahsise konu olmaktadır. İrade sıfatı eğer Mu'tezile'nin kastettiği manada anlaşılırsa bu durum irade sıfatının kulların fiillerine ilişik olduğu anlamını doğuracaktır. Ancak Mürîd olan Allah'ın fiiline taalluk eden şey ile başkasının fiiline taalluk eden şey arasında fark vardır.²⁴⁰

İkincisi de dilcilerin anlamlandırmasına dayalı yoldur. Mukterah, kelâm-ı nefsinin ispatında ikinci bir yol olarak dil âlimlerinin anlamlandırmalarına başvurur. Arapların konuşmalarında "İçimden kelâm etmek geçiyor", "Sözümü içimde tasarladım" gibi ifadeleri kullanmaları, kelâm-ı nefsinin dilsel gerçekliğini ortaya koymaktadır. Hz. Ömer'in Sakîfe günü "Söyleyeceğim sözünü içimde tasarlamıştım ancak Ebubekir benden önce davrandı"²⁴¹ şeklindeki beyanı da bu duruma örnek teşkil etmektedir.²⁴²

²⁴⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 99.

²⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Mustafa Dîb Buḡâ (Dimeşk: Dâru ibn kesîr, 1993), "Kitâbü'l-muhâribîn min ehli'l-küfri ve'r-ridde", 12 (No. 2506).

²⁴² Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 99.

Mukterah kelâm-ı nefsinin varlığını ispat etmek için Kur'an ayetlerinden de deliller getirmektedir. Ona göre "Allah bizi bu söylediklerimizden dolayı cezalandırsa ya"²⁴³ ayetinde, insanların içsel konuşmalarının varlığına bir işaret vardır. Yine "Sana açmadıklarını içlerinde gizliyorlar. Bu işte bizim görüşümüz alınsaydı burada öldürülmezdik diyorlar."²⁴⁴ ifadesi de insanların içlerinde sakladıkları düşüncelerin varlığını bildirmektedir. Bu ayetler, ona göre kelâm-ı nefsinin Kur'anî delillerini sunmaktadır.²⁴⁵

2.2.2.3. Fiilî Sıfatlar

Mukterah, kelâm-ı nefsinin harf ve sese dayanmadan varlığının sabit olduğunu teyit ettikten sonra İslâm düşünce tarihinde kelâm sıfatının ispatına yönelik gösterilen gayretleri ve bu konudaki ihtilafları ele almaktadır. Ona göre İslâm'a mensup olduğunu iddia eden gruplar, Allah'ın kelâm sıfatını ispat etme konusunda ittifak hâlinde dirler. Muhâlefet cephesini ise esasen filozoflar, Sabiîler ve nübüvveti inkâr eden kesimler teşkil etmektedir. Ancak âlemin hudûsu ve fâil-i muhtârın ispatı gibi temel kelâmî delillerin ortaya konulmasıyla bu muhâlif görüşlerin vahiy ve nübüvveti dair argümanları zayıflamış ve İslâmî gruplar arasındaki tartışmalar ön plana çıkmıştır.²⁴⁶

Mukterah, harf ve seslerden oluşan kelâmullah hakkındaki tartışmalarda Mu'tezile düşüncesini merkeze alarak konuyu izah eder. Ona göre Allah'ın mütekellim oluşu hakkında ümmetin icmâsı olmasına rağmen Mu'tezile'nin kelâmullah'ı harf ve seslere indirgemesi ciddi şekilde eleştiriye hak eden bir durumdur. Mukterah aklın dahi bu hususta Allah hakkındaki mü-

²⁴³ Mücâdele 58/8.

²⁴⁴ Âl-i İmrân 3/154.

²⁴⁵ Mustafa Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 160-161. Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 99-100.

²⁴⁶ Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 100.

tekellimlik vasfının diğer varlıklardan farklı olmasını zorunlu göreceğini belirtir. Aksi taktirde Allah'ın harf ve seslerden oluşan kelâma sahip olması ile insanların harf ve seslerden oluşan kelâmı arasında varoluşsal bir farklılık ortaya çıkmaz. Ona göre Allah'ın kelâma sahip olması hakkında ittifak olmakla beraber bu kelâmın harf ve seslerden müteşekkil olması, hâdislerin Allah'ın zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığından dolayı geçersiz görülmüştür. Ancak o, Mu'tezile'nin bu düşüncenin doğuracağı tehlikeyi göz ardı ederek harf ve seslerden oluşan bir kelâmı kabul ettiğini ifade eder.²⁴⁷

Mukterah, Mu'tezile'nin kelâm anlayışını şu şekilde özetlemektedir: "Allah kelâmı yaratan olması yönüyle mütekellimdir."²⁴⁸ O bu iddianın birkaç yönden geçersiz olduğunu ifade etmekte ve eleştirilerini aktarmaktadır.

Birincisi, fiilden sığata geçişin mümkün olmamasıdır. Ona göre Allah'ın yaratma fiilinden dolayı Allah'a dönecek olan hüküm ve vasıf, sadece "kelâmı yaratma" fiiliyle sınırlı kalacaktır. Eğer Allah'a bir fiilinden dolayı bir sıfat atfedilecek olsaydı bu mantıkla, hareket ve sükûnu yaratmasından dolayı Allah'ın "sakin ve müteharrik" olarak da vasıflanması gerekirdi ki bu, kelâmî açıdan kabul edilemez bir durumdur. Zira Allah'ın sıfatları fiillerinden türetilmiş olmayıp, zâtî ve ezeldir.²⁴⁹

İkincisi, kelâmı yaratmanın mütekellim olma hakikatiyle çelişmesidir. Mukterah *Şerhu'l-irşâd* isimli eserinde Allah'ın kelâmı yaratması sebebiyle mütekellim olmasının geçersizliğini çeşitli açılardan detaylı bir şekilde izah ettiğini belirtmektedir.²⁵⁰ Burada ise konuya tek bir açıdan yaklaşır. Akıllı bir insan, Allah'ın kelâmı yaratması konusunda zihinsel bir karmaşa yaşasa dahi Allah'ın mütekellim oluşunu zaruri olarak bi-

²⁴⁷ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 102.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 535.

²⁴⁹ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 102.

²⁵⁰ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 2/777-815.

lir. Eğer mütekellim olmanın hakikati, kelâmı yaratmak olsaydı kelâmı yaratma konusunda kafa karışıklığı yaşayan bir kişi Allah'ın mütekellim olduğunu idrak edemezdi. Çünkü bir şeye dair zihinsel bir karışıklık var iken aynı anda o şeyi kesin olarak bilmek, mantıken imkânsız ve çelişkili bir durumdur.²⁵¹

Sonuç olarak Mukterah'a göre Allah'ın kelâmın yaratıcısı olması yönüyle mütekellim olması imkânsız olmasından dolayı kelâm sıfatının Allah ile kâim olması zorunludur. Harf ve seslerin ise Allah ile kâim olması imkânsızdır. Dolayısıyla kelâm sıfatının, harfler ve sesler olmaksızın Allah ile kâim olmasından başka bir ihtimal kalmamaktadır. Mukterah'ın bu açıklamaları, kelâm-ı nefsinin varlığını ve Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetini Ehl-i sünnet perspektifinden ele aldığını göstermektedir.²⁵²

Mukterah, kelâm ilminin mühim meselelerinden biri olan Allah'ın kelâm sıfatını ve onun mahiyetini Ehl-i sünnet perspektifinden izah etmeye devam ederken Haşviyye ekolünün harf ve seslerin kıdemi yönündeki iddialarını tenkit etmektedir. Haşviyye'nin, Kur'an okuyanların tilavetinden işitilen seslerin ve nağmelerin bizzât Allah kelâmı olduğunu kesin bir dille ifade etmeleri,²⁵³ Mukterah tarafından şiddetle reddedilmekte ve bu görüşün Allah'ın şanına yakışmadığı vurgulanmaktadır. Haşviyye'nin, kelâm sıfatını hem Allah'ın zâtı ile kâim hem de Kur'an okuyan kârilerin zâtı ile kâim "tek bir sıfat" olarak telakki etmeleri, kelâm ilminin temel prensipleriyle çelişmektedir. Ona göre onlar, kelâm sıfatını her Kur'an okuyucusunun zâtına nispet etmekte hatta kadîm olan kelâm sıfatının hâdis varlıklarla kâim olmasını yalnızca mümkün değil vâcib olarak kabul etmektedirler. Hristiyanların dahi kelâm sıfatının sadece Hz. İsa'nın zâtı ile kâim olmasını mümkün görmeleriyle²⁵⁴

²⁵¹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 102-103.

²⁵² Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 103-104.

²⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, 1/106.

²⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 1/25-27.

kıyaslandığında Mukterah, Haşviyye'nin bu görüşünün daha aşırı bir görüntü arz ettiğini vurgulamaktadır.²⁵⁵

Mukterah Haşviyye'nin iddialarına şu şekilde yer vermektedir: “Mürekkeplerle yazılmış rakamlar ve yazılar ile diğer cisimler Kur'an harfleri şeklinde tertip edildiğinde bu tertibat Allah kelâmının ta kendisi olur. Bu cisimler harfler şeklinde yazılmadan önce hâdis birer cisim iken harfler şeklinde yazıldıktan sonra kadîm Allah kelâmına dönüşmektedirler.”²⁵⁶ Mukterah bu yaklaşımın, hakikatlerin değişmesi olgusuna yeterince dikkat etmediğini belirtmektedir. Zira ona göre hâdis bir varlık kadîme dönüştüğünde kadîmin de benzer şekilde bir dönüşüm geçirerek hâdis dönüşmesi gibi mantıksal bir sonuç ortaya çıkar ki bu, kabul edilemez bir durumdur. Haşviyye, kesin-tili bir şekilde meydana gelen sesleri ve ardışık olarak düzenlenmiş harflerin tamamını hem kadîm hem de öncelik-sonralık ilişkilerine sahip ezelî varlıklar olarak kabul etmekle ciddi bir yanılgıya düşmektedir. Mukterah, bu denli temel zaruretleri inkâr eden bir düşünce sistemine karşı tartışmanın anlamsızlığını vurgulamaktadır. Ancak otorite ve güç sahibi olunması durumunda bu tür düşüncelere karşı en etkili yöntemin kılıç kullanmak olabileceğini ima etmekte eğer bu mümkün değilse en azından bu tür kişilerden uzak durmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Nitekim Mukterah'ın “Bu mezhep, zıtlıkları nede niyle kendisine cevap verme yükümlülüğüne ihtiyaç bırakmamaktadır.” sözü, onun bu düşüncesini özetler mahiyettedir.²⁵⁷

Mukterah kelâm-ı nefsinin Allah'ın kemâl sıfatlarından olduğuna da dikkat çekmektedir. Daha önce etraflıca izah edildiği üzere ona göre Allah'ın kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması hem

²⁵⁵ Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 103.

²⁵⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *Maķâlâtü'l-islâmîyyîn ve ihtilâlâfü'l-muşallîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 804-818.

²⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 1/96.; Mukterah, *Şerhu'l-'aķide*, 103-104.

aklî hem de naklî delillerle zorunluluk arz etmektedir. Mana sıfatlarının ispatı sadedinde Allah'ın hayy olduğu Mukterah tarafından daha önce beyan edilmişti. O, her diri olan zât hakkında kelâm-ı nefsinin varlığının sahih olduğunu belirtmektedir. Allah'ın, mümkün olan şeylerle vasıflanması muhâl olduğundan zâtı hakkında sahih olan her sıfat, Allah için vâcib olmaktadır. Allah'ın hayy olması, hayat sıfatıyla kayıtlı diğer kemâl sıfatlarla da muttasıf olmasının delili olarak Mukterah tarafından daha önce ortaya konulmuştu. İmam Mukterah, her canlı varlık için kelâm-ı nefsinin varlığının aklen sahih bir durum teşkil ettiğini ifade etmektedir. Zira ona göre varlık, canlı ve cansız olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Allah'ın cansızlıkla muttasıf olması muhâl olduğuna göre canlılıkla muttasıf olması ve dolaısıyla kelâm-ı nefsiye sahip olması gerekliliği Mukterah açısından zorunlu bir durumdur. O, Allah'ın mümkün olan sıfatlarla muttasıf olması imkânsız olduğundan zâtı hakkında sahih olan her sıfatın Allah için vâcib olması gerektiğini savunmaktadır.²⁵⁸

Ebû İshak el-İsferâyînî'nin, Allah'ın mütekellim oluşunu, haber verme eyleminin bilgiyi gerektirmesi deliliyle ispatlamaya çalıştığını aktaran Mukterah, Ebû İshak'ın şu argümanını nakleder: "Zorunlu olarak biliriz ki herhangi bir şeyi bilen bir kimse, bildiği şey hakkında haber verebilir ve bu haber verme bilgisi o kimsede mevcuttur. Allah alîmdir. Dolaısıyla O'nun bildiğini haber vermesi gerekir. Haber vermek ise kelâmın çeşitlerinden biridir."²⁵⁹ Mukterah'ın aktardığı bu

²⁵⁸ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 104.

²⁵⁹ Mukterah, Ebû İshak'tan aktardığı kaynağı belirtmediği için bu bilginin söz konusu âlimin hangi eserinden aktarıldığına dair yapılan araştırmada kelâm ilmi alanına dair iki eser karşımıza çıkmıştır. Bunlardan birisi 'Akîde, diğeri ise *el-Câmi' fi usûli'd-dîn ve'r-red 'ale'l-mülhidîn* isimli eserlerdir. 'Akîde isimli esere dair yüksek lisans çalışması yapan Mehmet Gündoğdu'nun tezinde hem metin hem çeviri ayrı ayrı yer almaktadır. Yazar'ın sayfa 53'te yapmış olduğu tercüme tez sayfasında 79, metin sayfasında ise 15 olarak yer almaktadır. Yazar ilgili metni şu şekilde tercüme etmiştir: "Allah'ın mütekellim olduğunun delili şudur, konuşmayanım emredip nehyetmesi ve mükellef tutması mümkün değildir." Metnin arapça orijinalinde de

bilgi Allah'ın mütekellim oluşunu alîm sıfatı üzerinden delillendirmektedir.²⁶⁰

Mukterah, Allah'ın kelâm sıfatı dahil olmak üzere sübutî sıfatlara dair kelâmî tartışmaları ve kendi düşüncelerini Ehl-i sünnet anlayışı çerçevesinde aktarmıştır. Onun genel olarak sıfatlara yaklaşımı, vücûd ve idrak sıfatları bir kenara bırakıldığında Allah'ın zâtına zâit manalar veya sıfatlar olduğu şeklindedir. İmam Mukterah her bir meseleyi ele alırken sebr ve taksîm yöntemini kullanmış, nefy ve ispat ilkesiyle doğru hükümleri ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Özellikle Allah'ın kelâm sıfatı üzerinde uzun uzadıya bir tartışmaya girmesi de kelâm tarihinin her dönemde istisnasız en çok tartışılan konusu kelânullah meselesinin İmam Mukterah'ta da geçerliliğini koruduğunu ortaya koymaktadır.

2.2.2.4. İlahî Sıfatlarda Yöntem Eleştirisi

Mukterah ilahî sıfatların ispatı noktasında ortaya atılan delillendirmelerde birtakım problemlerin olduğuna dikkat çekmektedir. Özellikle Mu'tezile kelâmcılarının ortaya atmış olduğu "gâibin şâhîde kıyası"²⁶¹ delillendirmesinin Eş'arî kelâmcılar tarafından da kullanıldığını, delili kullananlardan birisinin de hocası Selâlecî olduğunu belirtmektedir. Selâlecî, ilahî sıfatların gâibin şâhîde kıyası yöntemi ile ispat etmek için illet ve haki-

anlam bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak İmam Mukterah'ın, metninde aktardığı bilgilerle buradaki bilgiler aşağı yukarı aynı anlamı ifade etse de kavram ve izah zenginliği açısından İmam Mukterah'ın aktardığı bilgilerin Ebû İshak'ın *'Akîde* isimli eserine atfedilmediği ortaya çıkmaktadır. Ebû İshak'ın *el-Câmi' fi uşûli'd-dîn ve'r-red 'ale'l-mülhidîn* isimli eserine dair yapılan araştırma da ise hem DİA maddesinde hem de Mehmet Gündoğdu'nun tezinde bu eserin günümüze ulaşmış olup olmadığı bilinmediği aktarılmakla birlikte İmam Mukterah'ın bu bilgiyi Ebû İshak'ın *el-Câmi'* isimli eserine atfetmesinin ihtimal dahilinde olduğu değerlendirilmektedir. Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Akâid Risalesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 35,53,79.; Salih Sabri Yavuz, "İsferâyîni, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/515-516.

²⁶⁰ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 104.

²⁶¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 160-161.

kat unsurlarına değinirken Mukterah bu unsurların sayısının illet, hakikat, delil ve şart olmak üzere dörde çıkarıldığını aktarmaktadır. Bu unsurlar “gâibin şâhide kıyasını sağlayan birleştirici vasıflar”²⁶² olarak ifade edilmektedir. Gâibin şâhide kıyasında bu dört delilin sağlaması şu şekilde yapılmaktadır: Bilen kimsenin şâhit âlemde bilen olmasının illeti bilgidir ve bunun gâip âlemde de böyle devam etmesi gerekir. Bu istidlâl, illetle birleştirmenin örneğidir. Bilen kimsenin şâhit âlemdeki hakikati, bilgili olmasıdır ve bunun gâip âlemde de sürdürülmesi gerekir. Bu istidlâl de hakikatle birleştirmenin örneğidir. Duyulur dünyada bilginin olması için hayat şarttır ve gâipte de böyle devam etmesi gerekir. Bu istidlâl ise şartla birleştirmenin örneğidir. Hudûsa getirme, tahsis etme ve muhkem yapma duyulur âlemde irade, kudret ve ilme delalet eder ve bunun gâip âlemde de devam etmesi gerekir. Bu da delille birleştirmenin örneğidir. İlk olarak illetle birleştirmenin bir anlamı yoktur; çünkü nedensellik diye bir şey yoktur. Kadîm ile hâdisin birbirinden farklı olması yönüyle hakikatle birleştirmenin de bir aslı yoktur. Şart ve delil unsurları için de aynı durum söz konusudur. Eğer gâipteki varlık hakkında bir delil varsa, bilgi sağlanabilir. Bu durumda şâhidin zikredilmesinin bir anlamı yoktur.²⁶³

Mukterah, kelâmî düşünce geleneği içerisinde, ilahî sıfatlar alanında kıyasın geçerliliğini sorgulamaktadır. Ona göre gâibin şâhide kıyası, akledilirler sahasında geçerlilik göstermektedir. Akledilirler sahasında kıyas yapıldığında bu durumun, iki unsur arasında benzerlik tespit edildiğinde ve bu unsurlardan biri hakkında bir hüküm sabit olduğunda benzerlik ilişkisi ku-

²⁶² Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (Temmuz 2007), 12.

²⁶³ Ebu Muhammed Şerefeddîn Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fihri el-Misri İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu lüma 'u'l-edille fi kavâ'idî akâidi ehli's-sünne* (Kuveyt: Dâru'd-dıyâ, 2018), 126-130.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 88-89.; Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 2/706-708.

ruhan diğer unsur için de aynı hükmün geçerli sayılması sonucunu doğuracağını ifade etmektedir. Zira benzer nesneler arasında aynı hükmün vuku bulması aklen ya vâcip ya câiz ya da imkânsız kategorilerinden birine dahil olacaktır ki bu kategorilerin tamamı aklî çıkarımlarla sabittir.²⁶⁴

Mukterah'a göre kadîm ile hâdis arasında gâibin şâhîde kıyası yöntemiyle herhangi bir benzerlik ilişkisi kurmak mümkün değildir. Zira kadîm ve hâdis, hem zât hem de sıfatlar cihe-tinden mutlak surette birbirinden farklıdır. Bu husus Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"²⁶⁵ ayetiyle de teyit edilmektedir. Bu temel farklılık nedeniyle bir varlıkta sabit olan bir hükmün, sırf benzerlik iddiasıyla başka bir varlık için de geçerli addedilmesi gerekmez. Mukterah şâhitte yani duyulur âlemde elde edilen delillerin gâibe yani duyular ötesi âleme tatbik edilmesinin ancak geçici bir yöntem olduğunu şayet sonuç verirse kabul edilebileceğini aksi taktirde bu metottan vazgeçilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁶⁶

O, birleştirici unsurların ilki olan illet iddiasının, "hâl teorisi"²⁶⁷ olarak bilinen ve muhakkik usûlcüler nezdinde batıl addedilen bir yaklaşıma dayandığını belirtmektedir. Nitekim Cüveynî'nin *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh* adlı eserinde illet kavramını reddetmesine ve bu kavramı savunanları sefihlikle itham etmesine²⁶⁸ referansta bulunarak hâl teorisini ve bu bağlamda illet yaklaşımını reddetmektedir.²⁶⁹

Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*'da ele aldığı illetin geçersizliğine da-

²⁶⁴ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 89-90.

²⁶⁵ Şûrâ 42/11.

²⁶⁶ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 90.

²⁶⁷ İmam Mukterah hâl anlayışının ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından gündeme getirildiğini aktarmaktadır. Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 90.

²⁶⁸ Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf -el Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*, thk. Muhyiddin Dib Mistu (Katar, 1399), 1/130.

²⁶⁹ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 90.

ir detaylı açıklamalara²⁷⁰ burada fazla temas etmemektedir. O daha çok hâl iddiası üzerinde durmakta ve açıklamalarını bu minvalde yoğunlaştırmaktadır.

Mukterah, Allah hakkında hâlin varlığını iddia etmenin, vâcibü'l-vücûd'un var olmamasını gerektireceğinden bahseder. Halbuki Allah'ın ve sıfatlarının vâcibü'l-vücûd olduğuna dair delillerin ortaya konulduğunu belirten Mukterah, hâl teorisini savunan kimsenin aslında hâli yok olarak tanımlamasının, Allah'a isnad edilen yok hükmündeki hâllerden dolayı Allah'ın zâtına da yokluk nispet ettiklerini dile getirir.²⁷¹

Mukterah, Allah'ın sıfatlarını ispat sadedinde ne aklın ne de naklin yeri olmadığını altını çizmektedir. Ona göre bizi sıfatların ispatına götüren yegâne delil Allah'ın yaratmış olduğu varlıklardır. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Mukterah, bu varlıklar üzerinden sıfatlara ulaşırken aklın işlevini de ihmal etmemektedir. Ancak buradaki akıl, yaratılmışlarla irtibat kurarak Allah'ın varlığını temellendiren akıldır. Yoksa âsâr olmaksızın akıl, işlevini gerçekleştireceği herhangi bir mecraya sahip olamaz. Hem Allah'ın hem de sıfatların varlığına yaratılmışlar üzerinden ispat ortaya koymaya çalışan akıl, ona göre hâlleri ispat etmede çaresiz kalmaktadır. Bu arada aklın yanı sıra nakilden, lügatten ve örften hiçbir şekilde dayanak edinmeyen şeylerin varlığı da imkânsızdır. Çünkü Mukterah, hâller

²⁷⁰ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 2/709-719.

²⁷¹ Şehristânî, Mukterah'ın açıklamalarına benzer şekilde hâl teorisini benimseyenlerin bir çelişki içinde olduklarını ifade etmektedir. Şehristânî, hâl teorisini benimseyenlerin hâli ne var ne de yok şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Çelişkinin merkez noktasını ise varlık sıfatını hâl olarak değerlendirmeleri olarak sunmaktadır. Çünkü hâl, eğer yoklukla nitelenen bir şey ise vücûd (varlık) sıfatının hâl olarak ifade edilmesi büyük bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 87. Şehristânî'nin sıfat anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Halil Öztürk, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 221-231.

konusunda hiç kimsenin delilsiz olarak kafasına göre hâlin varlığına hükmetme yetkisinin olmadığını vurgulamaktadır.²⁷²

Mukterah, hâl teorisinin geçersizliği hususunda başka bir argüman daha ileri sürmektedir. Ona göre hâl teorisini kabul etmek, teselsülü ve hâlin başka bir hâl ile var olmasını gerektirir ki her iki durum da muhâl olmakla beraber muhâle götüren şeylerde muhâldir. Mukterah bu argümanını aktarırken benzerlik ve farklılık anlamları üzerinden konuyu açmaktadır. Mukterah, hâl teorisini savunanlar açısından zâtlar arasındaki benzerlik ve farklılığın ancak hâl vasıtasıyla sabit olduğunu belirtmektedir.²⁷³

O bu hususu şu cümlelerle ifade etmektedir: *“Bir an olsun onlarrın cevher hakkındaki iddialarını esas alalım. Onların iddiasına göre tehayyüz (yer kaplama, mekânda yerleşme), cevherin zâtına mündemiç değildir; aksine cevhere zâit bir nefsi sîfata bağlıdır. Bu durumda, hâl sıfatının cevhere zâit olduğunu kabul ettiğimizde zaruri olarak sıfatın zâttan farklı olduğu anlaşılır. Aksi taktirde ikisinin de sıfat ve mevsuf şeklinde nitelendirilmelerinin bir anlamı olmazdı. Bu durum sabit olduğuna göre maksat bu temel üzerine bina edilerek şöyle ifade edilebilir: Onlara göre iki farklı şeyden biri için sabit olan nefsi sıfatın, diğerr için sabit olmaması sebebiyle farklılık yalnızca hâl ile sabit olur. Dolayısıyla hâl için bir hâl, cevher için de başka bir hâlin sabit olması gerekir. Bu taksîmat kısır döngü şeklinde devam eder. Cevherler için sabit olan diğer hâl hakkındaki kelâm tekrarlandığında sonsuza kadar kısır döngü devam edecektir. Nihayeti olmaksızın hâlin hâl ile kâim olması durumu sürüp gider. Bu noktada mekâna yerleşen ile mekân yer değiştirmiş olur. Dolayısıyla cevher araza, araz cevhere dönüşür. Burada hakikatlerin değişmesi söz konusudur. Mekâna yerleşen mekâna dönüştüğünde mekânın da mekâna yerleşene dönüşmesi câiz addedi-*

²⁷² Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 90-91.

²⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 80.

lir. Bu durumda kadîmin hâdise, hâdisin kadîme dönüşmesi gibi büyük bir dengesizlik ortaya çıkacaktır.”²⁷⁴

Mukterah hâl teorisine dayanan gâibin şâhide kıyası yönteminin geçersizliğini açıkladıktan sonra farklı bir yöntemle Allah'ın kemâl sıfatlarının vücûbiyetini hem aklî hem de naklî delillerle açıklamaya çalışmaktadır.

Mukterah kemâl sıfatlarının vücûbiyetine dair naklî delilin icmâ olduğunu belirtmektedir. Aklî delile gelince her noksan varlığın ihtiyaç sahibi olduğu, her muhtaç varlığın ise mümkün varlık kategorisine dahil olduğu önermelerinden hareket edilmektedir. Bu çıkarımla o, her noksan varlığın mümkün varlık olduğu neticesine ulaşmaktadır. Bu durum Allah hakkında sabit bir vücûbiyeti zaruri kılmaktadır. Noksan sıfatlara sahip her varlığın, kemâl sıfatlarını bahşedecek ve eksikliklerini giderecek bir kemâl sahibi varlığa ihtiyaç duyması aşikardır. İhtiyaç durumunun mümkün olmayı gerektirdiği, akıl sahibi herkes için bedihî bir hakikattir. Zira akıl, ihtiyacın vücûbiyetine hükmetmez; aksine her ihtiyacın ortadan kalkmasının mümkün olduğuna hükmeder. Bu durum bütün ihtiyaçların nihayete erdiği bir varlığın (Allah) ispatıyla mümkün olur. Aksi taktirde teselsül vuku bulur ve ihtiyaç hâlinin sürekliliği kaçınılmaz hâle gelir ki bu durum aklın ortadan kalkmasını mümkün olarak ispatladığı durumun hilafına bir vaziyettir. Buradan hareketle Mukterah, Allah'ın kemâl sıfatlarıyla muttasıf olmamasının zıt sıfatlarla muttasıf olmasını gerektireceğini beyan etmektedir. Çünkü bunlar noksan sıfatlardır. Yine Allah kemâl sıfatlarıyla muttasıf olmazsa fiillerin sudûru imkânsız hâle gelir ancak Allah'ın fiillerinin varlığı müşahede edildiğine göre bu durum akla muhâliftir.

²⁷⁴ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 91-92.

Bu itibarla o, Allah'ın kemâl sıfatlara sahip olmasının O'nun hakkında zorunlu olduğunu savunmaktadır.²⁷⁵

Kelâmî düşüncede mühim bir tartışma zemini olan müm-künlerin sonsuzluğu ve Allah'ın mümkünlerle ilişkili sıfatları-nın kısıtlanamazlığı konusu Mukterah tarafından iki temel açı-dan ele alınmaktadır:

Birincisi, meselenin ademî mümkünler bağlamında ele alın-masıdır. Bu kısım, varlık sahasına çıkması mümkün olmakla birlikte henüz mevcut olmayan ademî mümkünler kavramına odaklanmaktadır. Mukterah'a göre ademî mümkünler için bir sonluluk düşüncesi kesinlikle imkânsızdır. Aksi bir kabul, aklî bir zaruretin inkârı anlamına gelecektir. Zira akıl, sürekli var olan şeylerin benzerlerinin var olmasını her zaman mümkün olarak değerlendirmektedir. Bu aklî hükmün geçerliliği üze-rinde şüpheye düşmek veya bunun mümkün olup olmadığını sorgulamak yersizdir; bu, zaten kesin ve açık bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Ademî mümkünlerin sonluluğunu varsay-mak aklın bu kesin hükmünün geçersizliğini ortaya çıkaracak-tır ki bu durum muhâldir.²⁷⁶

²⁷⁵ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 93-94.

²⁷⁶ Mukterah bu bölümde istirsâl'in imkânsızlığından bahsetmekte ancak bu kavram çerçevesinde bir izaha girmemektedir. İstirsâl kavramı, hem kelâm ilminde hem de felsefede Allah'ın eşyaya dair bilgisinin küllî olduğunu, il-minin, varlıklara tek tek ilişmediğini ifade etmek için kullanılan bir kavram-dır. Mukterah, metinde istirsâl kavramını zikretmekle Cüveynî'ye bir eleştiri-de bulunmaktadır. Çünkü bazı kaynaklarda Cüveynî'nin istirsâl anlayışını benimsediğine dair bilgiler yer almaktadır. Metin her ne kadar kudret sıfatı üzerinden meseleyi ele alsada kudret ve ilim sıfatlarının mülazemet ilişkisi-ne binaen biri hakkındaki görüş diğeri hakkında da sabit hâle gelmektedir. Buna binaen de Mukterah, ilim sıfatı bağlamında zikredilen istirsâl kavramı-na değinerek istirsâli benimseyenlerin düştükleri hataya, kudret sıfatı bağ-lamında da düştüklerini ifade etmeye çalışmaktadır. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım mine'l-ğavâşım*, thk. Ammâr Tâlibî (Mısır: Mektebet-ü dâri't-türâs, 1974), 98-99.; Mukte-rah, *Şerhu'l-'akîde*, 110.; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suûdî Arabistan: Câmîatü'l-imâm mu-

İkincisi, meselenin müteallik sıfatlar bağlamında ele alınmasıdır. Bu kısım ise ademî mümkünlerin var olabilmesi için gerekli olan kudret, ilim ve irade gibi müteallik sıfatlara yoğunlaşmaktadır. Mukterah, bu sıfatların taallukâtındaki sonluluğun da iki farklı açıdan imkânsız olduğunu savunmaktadır:

İlki, tahsis edici ihtiyacı ve acziyet imkânsızlığıdır. Eğer bu sıfatların, taallukunun sahih olduğu şeylerin sadece bir kısmıyla müteallik²⁷⁷ olduğu varsayılırsa bu durum, söz konusu sıfatların bir tahsis ediciye ihtiyaç duymasını gerektirecektir. Bu tahsis edici, sıfat ile müteallak olunan şey arasındaki irtibatı sağlayacak bir muhassis fonksiyonu üstlenecektir. Ancak bir sıfatın muhassise ihtiyaç duyması, ilahın acziyete düşmesini ve hâdislerin bu ilahla kâim olmasını ve hatta ilahın hâdisliğini gerektirecektir ki İmam Mukterah, bunların tamamının kelâmî açıdan imkânsız olduğunu belirtmektedir.²⁷⁸

Diğeri, mümkün varlıkların imkânsıza dönüşmesidir. Varlığının mümkün oluşu sebebiyle aklın kesin hüküm verdiği ademî mümkünlerin, bu sıfatlarla taallukunun olmadığı varsayıldığında var olması mümkün olan şeylerin imkânsıza dönüşmesi gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Çünkü mümkün bir varlık, kendi başına var olamaz; var olmak için bir yaratıcıya ve yaratıcı sıfatlara muhtaçtır. Dolayısıyla ademî mümkünlerin var olmaması, mümkün varlık kategorisinin ortadan kalkması anlamına gelecektir.²⁷⁹

Mukterah, iki farklı açıdan yaptığı açıklamalarla hem ademî

hammed b. suûd el-islâmiyye, 1991), 3/46. Cüveynî'nin istirsâl anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Macit Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Me-selesi ile Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Nisan 2016), 139-158.

²⁷⁷ Râzî, *er-Riyâzü'l-mûniqa*, 112-114.; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/100.

²⁷⁸ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 111.

²⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356-357.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 111.

mümkünlerin hem de mümkünlere müteallik olan sıfatların sonluluğuna hükmetmenin kelâmî açıdan imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu delillendirmesiyle Allah'ın ilminin, kudretinin ve iradesinin sonsuzluğunu ve yaratma fiilinin ezeli ve ebedî olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

2.3. Mukterah'ın Fiillerin Yaratılması Anlayışı

Mukterah eserinin mukaddime bölümünde, fiillerin yaratılması meselesiyle ilişkili olarak âlemin varlık ve yokluğunun câiz olduğunu ifade etmişti. Ona göre câiz olan bir şeyin varlığı, kendi zâtından kaynaklanmadığı için zorunlu olarak bir muktezîye muhtaçtır. Bu muktezînin ise teselsülü engellemek amacıyla vâcib li-zâtihî²⁸⁰ olması gerektiği belirtilmişti. Eğer bu muktezî, vâcib li-zâtihî ise ya fâil-i muhtâr ya illet ya da tabiat olacaktır. Mukterah, eserde daha önce illet ve tabiat olmasının imkânsızlığını ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bölünme sınırlılığının²⁸¹ zorunluluğundan hareketle bu muktezînin fâil-i muhtâr olması gerektiği sonucuna varmakta, sonsuz nedenler zincirini reddetmektedir.²⁸²

Fâil-i muhtârın hakikati yani özü, bir fiili yapmasının da yapmamasının da sahih²⁸³ olmasıdır. Aksi takdirde Mukterah'a göre bu fâil, muhtâr olamaz. Muhtâr olan bir varlık hakkında bir fiilin vâcib veya o fiili terk etmesinin imkânsız olması düşünülemez. Zira bu durum fâilde sabit olan ihtiyarın hakikatini geçersiz kılar. "İhtiyar" Mukterah'ın düşüncesinde zorunluluk ve gerekliliği ortadan kaldıran bir vasıftır. Başka bir ifadeyle bir fâil muhtâr ise o fiili yapmak zorunda olmadığı gibi yapmamak da onun iradesi dahilindedir. Şayet bir fiili yapmak

²⁸⁰ Zâtı gereği zorunlu olan.

²⁸¹ Bir şeyin sonsuza dek bölünemeyeceği ve nihayetinde bölünemez bir birime ulaşılacağı ilkesi. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 503.

²⁸² Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 125.

²⁸³ Geçerli, uygun.

zorunda ise veya yapmamak onun elinde değilse o fâil muhtâr değil, mecburi veya zorunlu bir fâildir.²⁸⁴

Özetle Mukterah'a göre âlemin varlığı, bir fâil-i muhtâr tarafından yaratılmıştır. Bu fâil-i muhtâr, fiili işleyip işlememekte hürdür ve bu hürriyet, onun fâil-i muhtâr olmasının temel niteliğidir. Mukterah'ın bu çıkarımı Allah'ın âlemi yaratmasının zorunlu bir eylem olmadığını bilakis O'nun hür iradesinin bir neticesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım determinist görüşlere karşı bir duruşu temsil etmekte ve Allah'ın mutlak irade ve kudretini öne çıkarmaktadır. Bu düşünce sistemi içerisinde Mukterah, kelâm geleneğindeki özgür irade ve ilahî kudret arasındaki ilişki bağlamında yaratma konusunu ele almış olmaktadır.²⁸⁵

2.3.1. Hüsün ve Kubuh

Mukterah, Eş'arîler ve Mu'tezile arasında hüsün ve kubuh kavramlarının aklılığı noktasında temelde görüş ayrılıklarının olduğunu bildirmektedir.²⁸⁶ Eş'arîler, hüsün ve kubuh telakkilerinin nefsin şehvî arzularından kaynaklanabileceğini inkâr etmemekle birlikte anılan ihtilafın temelinde hüsün ve kubuh değerlerinin neye nispet edileceği sorunsalı yatmaktadır. Zira bir özneye göre hasen addedilen bir fiil diğer bir özne nezdinde kabih addedilebilmektedir. Esasen bu tartışmanın kökeninde tekliî hükümler bağlamındaki müzakereler bulunmaktadır. Nitekim mükellef bir ibadeti îfa ettiğinde sevap ile taltif edi-

²⁸⁴ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 125.

²⁸⁵ İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'lüma*, 203-209.; Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 125.

²⁸⁶ Mukterah burada fiillerin hüsün ve kubuh değerlerinin kaynağını değil, epistemolojik durumunu irdelemektedir. Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh değerlerini insanların akıllarına yerleştiren Allah'tır. Eş'arîler ise hüsün ve kubuhun kaynağı yanı sıra idrak vasıtasını da vahye dayandırmaktadır. Mu'tezile hüsün ve kubuh hükümlerini bilinenin aksine akla değil vahye dayandırmaktadır. Onlara göre fiillere dair bazı hükümlerin vahiy olmadan akılla bilinmesi mümkün iken bazı fiillerin hükümlerinin bilinmesi için vahye ihtiyaç duyulmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ħamse*, 565.

lirken terk ettiğinde ise cezaya müstahak olmaktadır ve insan akıllı bu durumu idrak edebilecek yeterlilikte değildir. Akıl, bu türden bir vazifeyi yerine getiren kişinin mükâfatlandırılması veya terk edenin cezalandırılmasının imkân dahilinde olup olmadığını tahminden öteye geçememektedir. Bu önerme, iki muhtemel durumdan birinin vuku bulma ihtimalini barındırmakla birlikte katî hüküm ancak şerî bildirim vasıtasıyla tesis edilebilmektedir.²⁸⁷

Mukterah'a göre Mu'tezile mezhebi, Allah'ın kullarından kime hangi vaziyetlerde ceza yahut mükâfat tahsis edeceğini, Allah hakkında bir nevi zorunluluk addederek beyan etmekten çekinmemektedir.²⁸⁸ Bu türden bir itikada sahip olmak en veciz tabirle, Fâil-i Muhtâr inancının bütününüyle hükümsüz kabul edilmesine yol açmaktadır. Katî deliller vasıtasıyla âlemin vücûda gelmesi ve onu vücûda getiren müessirin Fâil-i Muhtâr olan Allah olduğu aşikardır. Allah dilerse fiili işler, dilerse işlemez. Allah'a bir hususu icbar etmek, ihtiyar vasfını ortadan kaldırmaktadır. İhtiyar vasfına malik olmamak, zâtî zorunluluk hâlini ortaya çıkarır ki bu durum Allah'ın yaratmasının vücûbiyeti manasını doğurmaktadır.²⁸⁹

2.3.2. Tevbe'nin Hakikati ve Vücûbiyeti

"Tevbe" kelimesi lügatte rücû' etmek, geri dönmek ve vazgeçmek manalarını ihtiva etmektedir.²⁹⁰ Arap dilinde bir şahsın rücû' eylemesi durumu "tâbe", "şâbe" ve "enâbe" fi-

²⁸⁷ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 142. Aklın vermiş olduğu hükümler vâcib, câiz ve müstahîl olmak üzere üç kısma ayrılır. Şeriat aklın vâcib ve müstahîl hükümlerinde tercih ve tenakuz ilişkisine girmez ancak cevâz hususunda iki durumdan birini tayin eder. İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım*, 112.

²⁸⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, ts., 6/186.

²⁸⁹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 143.

²⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 1/233.

illeriyle ifade bulmaktadır.²⁹¹ Ancak şerî istılahta tevbe kavramı, batıldan yüz çevirerek hakka yönelmek şeklinde tarif edilmektedir. Yine şerî örfte tevbe kavramı, Allah'ın huku-kuna riayet edememekten kaynaklı pişmanlık hissini dile getirmek anlamındadır.²⁹² Nitekim Hz. Peygamber "Pişmanlık tevbedir."²⁹³ buyurarak bu durumu veciz bir şekilde ifade etmiştir.²⁹⁴

Mukterah'a göre tevbe bahsinde esas mesele kime izafe edileceği meselesidir. Şayet mutlak surette kullar hakkında vuku bulan bir durum olarak telakki edilirse tevbe, batıldan hakka yöneliş anlamına gelecektir. Ancak peygamberlere nispet edilmesi hâlinde ise tevbe, bir hâlden diğer bir hâle geçişi ifade edecektir. Nitekim Hz. Musa'nın tevbe etmesinden bahseden ayette tevbe, "isteğimden vazgeçtim"²⁹⁵ manasında tefsir edilmektedir. Zira burada Hz. Musa, başına gelen olayın ağırlığı ve dağın paramparça olmasının dehşeti karşısında bu sözü sarf etmiş olup günah addedilebilecek bir fiilden tevbe etmeyi kastetmemektedir. Aynı minvalde Tevbe sûresinin 117. ayetinde²⁹⁶ zikredilen tevbe ile de Allah'ın Nebî, muhacirler ve ensârı taltif buyurması anlamı murat edilmektedir. Tevbe Allah'a izafe edildiğinde ise Allah'ın kullarına rahmetle yönelmesi kastedilmektedir.²⁹⁷

Mukterah'a göre tevbenin mahiyetinin idrak edilmesini müteakip mükellefe vâcip oluşu, aklî idrakten bağımsız olarak gerçekleşmektedir. Akıl, tevbenin vücûbiyetini idrak edemez; zira

²⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'arab*, 1/247.; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 70.

²⁹² Tehânevî, *Keşşâfü' şîlâhât*, 4/591-593.

²⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Be-şar Avvad Maruf, 1. bs, c. 5 (Beyrut: Vâdü'l-cîl, 1998), 514.

²⁹⁴ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 144.

²⁹⁵ A'râf 7/143.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 144.; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l- 'Kur'ân*, 13:103.

²⁹⁶ Tevbe 9/117.; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l- 'Kur'ân*, 12:49.

²⁹⁷ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 145.

şerî ahkam sahasında akıl vasıtasıyla hiçbir husus sabit olmaz. Lakin icmâ unsuru, hataların terki ve işlenen günahlar için nedamet göstermenin vücûbiyetine delil teşkil edebilir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'deki tevbe emirlerinin tamamının müteradif anlamları haiz olmadığını hatırdan çıkarmamak gerekir. Zira Allah, muhatapların durumuna göre müteaddit manalarda tevbe-i emretmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den talep edilen tevbe ile müşrikler ve müfterilerden talep edilen tevbenin mahiyeti farklılık arz etmektedir.²⁹⁸

Müminlere mahsus olan tevbe-i nasûh hakkında farklı görüşler dile getirilmektedir. Bir görüşe göre "nasûh" kelimesine "Allah'a has kılınmış tevbe" anlamı verilirken bir diğer görüşte "tevbe edenin tamamen vazgeçtiği şeylere tekrar dönmemesi" anlamı verilmektedir.²⁹⁹ Mukterah nasûh kelimesinin "nush" kökünden gelmesi hakkında hiç kimsenin ihtilaf etmediğini beyan etmekle birlikte bazı muhakkik âlimlerin nasûh kelimesine "ölene kadar bütün günahları tutan" anlamını verdiklerini ifade etmektedir. Ona göre günahların farklı şehvet giderme yollarıyla arttığı, nefsin tutan (neşâha) kimsenin ise bütün günahlardan uzak kalacağı beyan edilmekte ve bu sebeple bu tevbe çeşidine "nasûh" isminin verildiği dile getirilmektedir.³⁰⁰

Mukterah'a göre tevbe hakkında varid olan tüm emir ifadeleri, terkinin tehdit ile irtibatlandırılması hasebiyle vücûbiyet ifade etmektedir.³⁰¹ Nitekim "Azap size gelip çatmadan önce rabbinize yönelik O'na teslim olun; sonra kimseden yardım

²⁹⁸ Hud 11/2,3,112.; Tahrim 66/8.

²⁹⁹ Tевbe hakkında yapılan farklı tanım ve yaklaşımlar için bk. Tehânevî, *Keşşâfu İştîlâhât*, 4/591-593.

³⁰⁰ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 147.

³⁰¹ Akıl tevbenin vücûbiyetini idrak edemez diyen Mukterah, Kur'an'daki tevbe emirlerinin vücûbiyet ifade ettiğini akılla ortaya koyarak çelişkiye düşmektedir.

göremezsiniz.”³⁰² şeklindeki ayet bu vücûbiyete sarîh bir şekilde işaret etmektedir.³⁰³

Allah'ın tevbeleri kabul edip etmeyeceği meselesine gelince Mukterah bu hususta kulun tevbe etmesine mukabil Allah'ın tevbeleri kabul etmesinin aklen vâcîp olmadığını beyan etmekte ve bu görüşün ehl-i hak olan selef ve halef imamlarının mütalaası olduğunun altını çizmektedir. Lakin Mukterah, Mu'tezile'nin tevbenin kabulü konusunda Allah'a vücûbiyet isnat ettiğini³⁰⁴ ve bu görüşün Mu'tezile açısından uluhiyet inancına hâlel getiren bir yaklaşıma girdiklerini ifade etmektedir.³⁰⁵

Mukterah, Mu'tezile'nin tevbe konusundaki *vücûb 'alellâh* anlayışının, şâhidin gâibe kıyası metoduyla ele alınsa dahi şâhit âlemde aklî bir vücûbiyetin varlığına ulaştırmayacağını beyan etmektedir. Zira şâhit âlemde bir başkasına kötülük yapıp düşmanca davranışlarda bulunduğu, zulmettiği kişiye özür beyan etse dahi aklî zaviyeden özrün kabulünün vücûbiyetine hiç kimse hüküm vermemektedir.³⁰⁶

Mukterah, Bâkılânî'nin, tevbeyi kabul etmenin Allah'a vâcîp olmadığı görüşünü savunurken pişmanlığın salt günahtan kaynaklanan bir olgu olduğunu ve bunun ne ibadet mahiyetinde ne de sevaba götüren bir amel olmasını kastetmediğini de beyan etmektedir. Bâkılânî bu noktada pişmanlık hissiyle birlikte hakkında tevbenin vuku bulduğu günahtan dolayı cezalandırmayı terk etme iradesinin Allah'a vâcîp addedilmediğini vurgulamakta ve affetmenin Allah tarafından bahşedilen bir lütuf olduğunu ifade etmektedir. Yine Mukterah, tevbenin kabulü hu-

³⁰² Zümer 39/54.

³⁰³ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 147.

³⁰⁴ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhtaşar fî uşûlî'd-dîn* (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde), thk. Muhammed İmâre (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1988), 234.

³⁰⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 148.

³⁰⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 381.; Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 147-148.

susunda Bâkılânî'nin şu ifadelerini nakletmektedir: Tevbenin kabulü konusunda Allah'a yönelerek boyun eğmenin ve mağfiret için yalvarmanın gerekliliği hususunda ümmetin icmâi gerçekleşmiştir. Şayet tevbenin kabulü Allah'a vâcip olsaydı o takdirde Allah'a yalvarmanın ve dualarda af ile mağfiret talep etmenin bir manası kalmazdı.³⁰⁷

Mukterah, tevbenin kabulünün vücûbiyetine dair aklî bir istidlalin hükümsüzlüğüne karşın naklî bir delilin varlığını me-rak eden ve hatta bu itirazı Eş'arîler tarafından ileri sürülen bir görüş şeklinde takdim eden karşıt fikirlere cevap vermektedir. O, tevbenin kabulüne dair tevile kapalı, kesin ve katî bir delilin sabit olmadığını bilakis bu hususun sadece ümit edilen ve zanna dayanan bir durum olduğunu aktarmaktadır. Zaten onun kabul etmediği kısım, kabulün vücûbiyetine akıl vasıtasıyla hüküm vermeye teşebbüs etmektir. O, tevbenin kabulüne dair şartlar tahakkuk etse dahi vaziyetin neticesine zan ile bakmakta ve bu hususta naklî bir delilin bulunmadığını mü-dafa etmektedir.³⁰⁸

Mukterah, tevbenin kabulüne dair Tebük seferinde yaşanan hâdiseyi misal olarak zikretmektedir. Zira sahâbeden üç kişi gazveden geri kalmış ve derin bir pişmanlıkla tevbe etmelerine rağmen Allah onların tevbelerini kabul etmeyi tehir etmişti. Şayet tevbenin kabul edilmesi Allah'a vâcip olsaydı onların tevbelerini tehir etmeyip derhal kabul ederdi. Dolayısıyla kulların tevbesini kabul etmek, Allah'a vâcip olmamakla birlikte O'nun katından bir ihsan olarak mütâ-laa edilmelidir.³⁰⁹

³⁰⁷ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 148.

³⁰⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 311. Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 149.

³⁰⁹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 149.

3. BÖLÜM MUKTERAH'IN NÜBÜVET ve İMAMET ANLAYIŞI

3.1. Nübüvvet Anlayışı

Mukterah, nübüvvet ve risalet konusunun kelâmî tartışmalardaki merkeziyetine işaret ederek bu kavramların doğru bir şekilde anlaşılmasının, onlara dair hüküm vermenin ön koşulu olduğunu belirtmektedir. Zira bir şeyin mahiyeti idrak edilmeden onun hakkında olumlu veya olumsuz yargılarda bulunmak epistemolojik olarak mümkün değildir.³¹⁰

3.1.1. Nebî ve Resûl'ün Şerî Hakikati ve Kavramsal İçerik

Nübüvvet kelimesinin etimolojik kökenine değinen Mukterah, kelimenin “inbâ” mastarından türediğini ve usûl âlimlerinin ıstılahında Allah’tan haber vermek anlamına geldiğini³¹¹ ifade etmektedir. Ayrıca, “irtifâ” kökünden geldiği yönündeki rivayete³¹² de atıfta bulunarak bunun peygamberin beşeri halden

³¹⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 126.

³¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 1/162.

³¹² Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhât*, 4/34.

Allah ile özel bir ilişki kurarak yükselmesini ifade ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda o, peygamberin beşeri nitelikler açısından diğer insanlarla ortak özelliklere sahip olmakla birlikte vahiy aracılığıyla seçkin kılındığına³¹³ vurgu yapmaktadır.³¹⁴

Nübüvvet ve risalet arasındaki ayrıma dikkat çeken Mukterah, nebînin kendisine vahyedilenleri tebliğ emri olmaksızın vahiy alan kişi olduğunu, resûlün ise aldığı vahyi başkalarına iletmekle görevlendirilen kimse olduğunu belirtmektedir. Nübüvvet konusu bağlamında vahiy kavramının lügat manasına da değinen Mukterah kelimenin, süratle bir şeyi söylemek anlamına geldiğini³¹⁵ ve bunun bazen uyku hâlinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Ancak o, vahyin bilgi kaynağı olması hasebiyle yanıltıcı olabilecek uyku ile tam olarak örtüşmediğine dikkat çekmektedir. Vahyin uyanıklık hâlinde de gelebileceğini ve bu durumda doğrudan bir meleğin aracılığıyla gerçekleştiğini zikretmektedir. İslâm geleneğindeki nübüvvet ve risalet anlayışını aynısıyla tekrar eden Mukterah, filozofların nübüvvetin kesbî olduğu yönündeki iddialarını³¹⁶ reddetmekte ve nübüvvetin ilahî bir lütuf ve seçme olduğunu savunmaktadır.³¹⁷

3.1.2. Vahyin Mahiyeti ve İmkânı

Mukterah, nübüvvet ve risalete dair yaptığı açıklamaların ardından şu sonuca varır: Allah'ın bir kişiye yönelik hitabı, eğer bu kişi peygamber ise tebliğ formunda, değilse farklı bir şekilde gerçekleşebilir. Ona göre bu hitap, bir melek vasıtasıyla olabileceği gibi Allah'ın o kişi için kelâm sıfatını idrak edebileceği bir idrak yeteneği yaratmasıyla da mümkün olabilir. Mukterah,

³¹³ Kehf 18/110.

³¹⁴ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 126.

³¹⁵ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhât*, 4/659.

³¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/281.

³¹⁷ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 126-127.

bu tür kelâmın Hz. Musa örneğinde olduğu gibi harf ve sestten münezze bir kelâm olduğunu belirtmektedir. O, Allah'ın, kelâmından idrak edeceği şeye dair zarurî bir bilgiyi yaratabileceğini, bu durumun imkânsız olmadığını vurgulamaktadır. Allah'ın zâtında kâim olan kelâmının ne harf ne de sestten oluşmadığını ve bu kelâmını dilediği kullarına vasıtalı veya vasıtasız olarak ulaştırmaya kâdir olduğunu dile getirmektedir.³¹⁸

Vahyin melek vasıtasıyla gönderiliş türüne değinen Mukterah, insanların görmediği ancak peygamberin müşahade ettiği bir varlığın mevcûdiyetinin aklen mümkün olduğunu belirtmektedir. O, insanlar arasından bir kişi için ilahî kelâmı anlayacak bir idrakin yaratılmasının mümkün olduğunu, alışıl gelmişin hilafına olsa da olağanüstülüğün (mucize) fâil-i muhtârın varlığı kabul edildikten sonra imkânsız bir durum olmadığını savunmaktadır. O tüm bu açıklamaların aklen câiz olduğunu, imkânsızlık ve zorunluluk dışlandığında geriye cevâzın kaldığını ve bir şeyin cevâzının, gerçekleşmesi için zorunlu bir durum olduğunu belirtmektedir. Mucize, peygamberin haklılığını öyle açık bir şekilde ortaya koyar ki Allah'ın mesajını peygamber ve mucize yoluyla iletmesinin fiilen gerçekleştiğine dair kesin bir bilgiye sahip olunur. Eğer Allah, mesajını peygamberler ve onların mucizeleri aracılığıyla tebliğ etme yolunu seçmemiş olsaydı o zaman bir peygamberin gerçekten doğru söylediğine dair kesin bir bilgiye ulaşamazdı.³¹⁹

3.1.3. Mucize

Dinî literatürde “mucize”, “i'caz” kökünden türeyen bir ism-i fâil olup meydan okuma gerçekleştiğinde, herhangi bir

³¹⁸ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 156-157.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 127.

³¹⁹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 127-128. Detaylı bilgi için bk. Harun Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 98-108.

karşı çıkış olmaksızın meydana gelen olağanüstü bir hâdiseyi ifade eder. Bu olgu, bazen alışlagelmişin dışında bir eylemin gerçekleştirilmesi şeklinde tezahür edebileceği gibi bazen de normalde beklenen bir durumun engellenmesi biçiminde ortaya çıkabilir.³²⁰

Mukterah, mucize kavramının peygamberin doğruluğunu olağanüstü bir şekilde fiilî veya fiil yerine geçen bir tarzda gösteren delil³²¹ için kullanılan bir terim olduğunu açıklamaktadır. O “Olağanüstülük” anlamına gelen mucize kelimesinin kullanımında iki tür anlam genişlemesinin olduğuna dikkat çekmektedir:

Birincisi, “mucize” terimi, kelâm ilminde merkezî bir öneme sahip olup metaforik bir anlam taşımaktadır. Terim, “âcizlik” olgusunu çağrıştırmakla birlikte bu aczin mutlak anlamda varlığını zorunlu kılmamaktadır. İmam Mukterah, ilahî bir işaret olan “ayet”in (mucize) beşerî kudretin sınırlarını aştığında bu kudretin dahilinde olmayan bir şeye güç yetirememenin doğal olduğunu belirtir. Bu bağlamda mucize, insanlığın doğal sınırlarını aşan bir olayı ifade etmek için kullanılan mecazî bir terim olmaktadır.³²²

Mukterah’ın temel çıkarımı, mucizenin özünde bir insan acziyeti barındırmasına dayanır. Onun düşünce dünyasında “âcizlik”, insan kudretinin sınırlılığını ifade ederken, “kudret” özellikle beşerî kudretin sınırları ve ilahî kudretin üstünlüğü bağlamında ele alınır. Mucize, ilahî kudretin bir tezahürü olarak beşerî kudreti aşan bir olaydır ve insanların bu olayı taklit etmeye veya ona karşı gelmeye güç yetirememesi doğal bir sonuçtur.³²³

³²⁰ Tehânevî, *Keşşâfu İştîlâhât*, 3/336.

³²¹ Ayet.

³²² Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 171.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 128-129.

³²³ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 129.

Mukterah, “ayet” kavramını beşerî kudretle ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre mucize olarak nitelendirilen olaylar aslında beşerî kudreti aşan ilahî işaretlerdir. Böyle bir durumda ayete benzer bir şey üretme veya ona meydan okuma beklentisi anlamsızlaşır. “Muâraza”, ancak beşerî kudretin dahilinde olan bir konuda anlamlı olabilir. Mucize ise doğası gereği bu sınırların ötesindedir.³²⁴

Mukterah, “âciz kalmak” ile “âciz bırakılmak” arasında da bir ayrım yapmaktadır. Ona göre mucize karşısında yaşanan âcizlik, ilahî müdahale sonucu ortaya çıkan bir “âciz bırakılma” durumudur. Eğer insanlar sadece doğaları gereği âciz olsalardı, onlardan bir meydan okuma girişiminde bulunmaları beklenebilirdi. Ancak o mucizenin, bu tür bir girişimi baştan sonuçsuz bıraktığını dile getirmektedir.³²⁵

Mukterah’a göre mucize kelimesi bu nedenlerle mecazî bir anlam taşır ve ilahî kudretin insan kudretini aşan tecellisiyle ortaya çıkan özel bir durumu ifade etmek için kullanılır. O bu durumu “cehâlet” ve “âcizlik” kelimeleri arasındaki analogi ile açıklar. Tıpkı cehâletin sadece bilgi eksikliği anlamına gelmesi gibi âcizlik de mucize bağlamında sadece mutlak güçsüzlüğü, ilahî bir meydan okuma karşısındaki insan yetersizliğini vurgular.³²⁶

İkincisi, “mu’ciz” kelimesinin de bir anlam genişlemesine maruz kaldığını beyan etmektedir. Ona göre mu’ciz kelimesi, aczi yaratana bildirmekte olup bu varlık Allah’tır. O, aczin yaratılmasının mu’ciz olarak adlandırıldığını, dolayısıyla burada bir anlam genişlemesi olduğunu belirtmektedir. Hakikatte ise mu’ciz, aczi yaratana ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.³²⁷

³²⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 245-246.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 128.

³²⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 128.

³²⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 246.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 128-129.

³²⁷ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 129.

3.1.3.1. Mucize'nin Hakikati ve Şartları

Mukterah, mucizenin gerçekleşmesi için üç temel şart belirler³²⁸:

Birincisi, ilahî fiil veya peygamber iddiasıdır. Mucize, Allah'ın bir fiili veya peygamberin iddiası şeklinde fiil yerine geçen bir şey olmalıdır. Örneğin, Hz. Peygamber'in "Benim peygamberliğimin delili, hiç kimsenin bu bölgede kalmamasıdır" şeklinde iddiada bulunmasıdır. Böyle bir durumda peygamberin iddiası hiç kimsenin orada kalmaması şeklinde gerçekleşirse bu, fiil yerine geçen bir mucizeye dönüşür. Bu iddialar harikuladeliğin anlamı taşımakla birlikte doğrudan bir fiil anlamı taşımazlar. Mukterah, mucizenin kadim bir sıfat olarak kabulünü de geçersiz saymaktadır. Çünkü kadim sıfatın meydan okuyanlardan sadece birine özel olması söz konusu olamaz. Eğer kadim sıfat mucize olursa Allah'ın varlığı da mucize olarak addedilir.³²⁹

İkincisi, olağanüstülüktür (hârikun li'l-âde). Mucizenin olağanüstü yani alışlagelmiş aşan bir şey olması gerekir. Zira olağan bir fiil, her varlık için açık ve sıradan bir durum olup herhangi bir özgünlüğe sahip değildir.³³⁰

Üçüncüsü, iddiayı geçerli kılmadır. Mucizenin, peygamberin nübüvvet iddiasını geçerli kılması gerekmektedir. Eğer bir delil, iddiayı geçerli kalmazsa bu delilin meydan okuma ve iddia ile hiçbir bağlantısı kalmaz. Çünkü bu durumda bir kimsenin fiile dair olağanüstülük iddiası, bir başkasının aynı fiile dair iddiasından üstün olmaz. Özetle her iddia için geçerli olan kanun, iddia edenin iddiasına uygun bir olayın gerçekleşmesiyle iddia sahibinin doğruluğuna dair zorunlu bilginin hasıl olmasıdır.³³¹

³²⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 176-177.

³²⁹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 129.

³³⁰ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 171.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 129-130.

³³¹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 129-130.

Mukterah'a göre mucizenin gösterdiği şeylere aykırı pozisyonlarda olmaktan korunmuş olmalarının aklen zorunluluğu ve büyük günahlara karşı korunmuşluklarının icmâen sabit oluşu peygamberliğin hükümlerindendir. Peygamberin sözünün, Allah'ın "doğru söyledin" ifadesine mazhar olması gerektiği için mucizenin delalet ettiği manaya dair herhangi bir çelişkinin imkânsız olması gerekir. Aksi takdirde Allah hakkında çelişki imkânı ortaya çıkar ki bu, nübüvvetin hükümleri açısından imkânsız bir durumdur. Eğer mucizenin delaleti konusunda peygamberlerde ismet olmazsa bu durum mucizelerin ve delaletlerinin geçersizliğine yol açar. Bir peygamberin temiz bir hayata sahip olmasının zorunluluğundan dolayı zahirî ve batınıyla güven telkin etmesi gerekir. Ayrıca yaşadığı çağın iman eden ve etmeyen insanlarından daha faziletli olması, Allah hakkında yalan söyleme ve eylemlerini gizleme gibi olumsuz durumlara karşı Allah tarafından korunmuş olması da zaruridir. Mukterah, hata ve yanılma konusuna da değinerek mucizenin peygamberin kasıtlı olarak söylediklerindeki doğruluğa delalet ettiğini ancak unutkanlık hâlinin mucizenin delaleti kapsamına girmediğini belirtir. Bu durumu desteklemek için de "Unuttuğun taktirde Rabb'ini an."³³² ayetini ve Hz. Peygamber'in "Ben de sizin gibi bir insanım, unuttuğum zaman bana hatırlatın."³³³ hadisini delil getirir.³³⁴

Mucizenin delaletine aykırı dini zayıflık ifade eden günah ve çirkin işlere gelince Mukterah peygamberlerin bunlardan aklen değil icmâen korunmuş olmasının vâcip olduğunu ifade eder. Ona göre Mu'tezile'nin peygamberlerin büyük günah işlemesinin aklen imkânsız olduğu görüşünü, hüsün ve kubuhun aklî olduğu prensiplerine dayandırdıklarını belirtir.

³³² Kehf 18/24.

³³³ Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, "Kible", 4 (No. 392).

³³⁴ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 130-131.

Mu'tezile'ye göre peygamberin büyük günah işlemesinin hem vukuu hem de imkânı nefret uyandırmayı gerektirir.³³⁵ Ancak o, bu dayanağın geçersizliğini vurgular.³³⁶

Sonuç olarak Mukterah açısından bir peygamberin peygamberliğini ispat eden en büyük delili mucizelerdir. Bu mucizelerin fiil olması ile fiil yerine geçen bir şey olması arasında fark yoktur. Ancak mucizelerin yanı sıra peygamberin ahlakî anlamda herhangi bir arızayı barındırmaması da elzemdir. Zira peygamberin mucize ile desteklenmiş olan iddiasının ahlakî zaaf durumunu barındırması, iddiasına aykırı davranması anlamına gelir ki bu, nübüvvetin gerekleri açısından ihtimal dışıdır. Dolayısıyla Mukterah açısından bir peygamberin nübüvvet iddiası için mucize ve ahlakî kemâlâtın, en önemli iki şart olduğu söylenebilir.

3.1.3.2. Mucizelerin Kesinlik Dereceleri

Mucizelerin bize ulaşma şekillerinin tevâtür, meşhur veya ahad yollarla olduğunu belirten Mukterah, inşikâk-ı kamer, semanın şeytanlardan korunması ve Araf suresi 195. ayette geçen Bedir hâdisesi mucizelerinin tevâtüren geldiğini ve şüpheye yer olmadığını vurgular. O az yiyeceğin çoğalması gibi mucizelerin meşhur rivayetlerle ulaştığını, Hz. Peygamber'in parmaklarından su fışkırması ve az suyun çoğaltılması gibi olayların da meşhur haberlerle sabit olduğunu ifade eder. Bu tür mucizelerin Hz. Peygamber'den tevâtür sayısını aşan insanların huzurunda defalarca gerçekleştiğini ve büyük kalabalıklar tarafından rivayet edildiğini belirtir.³³⁷

Mucizelerin her birinin, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve Allah'ın onu doğruladığını ispatlamada müstakil birer delil olduğunu vurgulayan Mukterah bu mucizeler hakkında bilgi sa-

³³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 573.

³³⁶ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 130-131.

³³⁷ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 139.

hibi olanların, bütün mucizeleri kabul etmesinin kaçınılmaz olduğunu ancak Allah'ın saptırdığı kimselerin hükmünün, Allah Resûlünü yalanlamak olduğunu belirtir.³³⁸

Mukterah ahad yollarla ulaşan mucizeler hakkında kesinliğe ulaşmak için iki yol önerir:

Bu yollardan ilki manevi tevâtürdür. Metinlerinin sübutunda kesinlik olmasa da Hz. Peygamber'in zamanında olağanüstü olaylar ve sanatlı mucizelerle özel kılınması gibi durumların manevi tevâtür olarak nakledildiğini belirtir. Bu konuda o, Hatim et-Tâî'nin cömertliği ve Hz. Ali'nin cesaretinin manevi tevâtür derecesinde bilinmesi örneğini verir.³³⁹ Ayrıca acem krallarından Kisra gibi isimler hakkında gelen bilgilerin lafızda sabitlik olmaksızın kesin olarak bilindiğini³⁴⁰ ifade eder. Eğer Hâtim ve diğerleri hakkında cereyan eden ahad bilgiyle kesinlik sağlandıysa mucizelerin sübutunda da katî bilgi elde edilebileceğini belirtir. Mukterah, Hz. Peygamber'in insanları bu mucizeleri kabule davet ettiğini ve bu davet esnasında tepki ile karşılaşmadığını eğer bir tepki ile karşılaşsaydı bunun meşhur bir şekilde nakledileceğini ifade eder.³⁴¹

Mukterah ikinci yol olarak Bakıllânî'ye ait görüşü aktarır. Bâkıllânî'ye göre bu mucizelerin belirli kişiler tarafından nakledilip her asırda meşhur rivayet özelliği kazanması ve hiçbir asırda bu rivayetlerin nakline yabancı bakılmaması nübüvvetin ispatına dair delil teşkil etmektedir.³⁴²

³³⁸ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1999), 29/288.; Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 140.

³³⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mek-tebetü el-sine, 2003), 4/23.

³⁴⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1959), 13/353.

³⁴¹ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 140.

³⁴² Bâkıllânî, *Temhîd*, 174.

Sonuç olarak Mukterah mucizenin Hz. Peygamber'in doğruluğuna şahitlik etmesi ve sağlam delil ifade etmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'an'a gerek icmâlî gerekse tafsilî olarak iman etmenin vâcip olduğunu belirtir. Rivayetlerin sıhhati konusunda bir problem yoksa Hz. Peygamber'in haberlerine iman etmenin vâcip hâle geldiğini vurgular.³⁴³

3.1.3.3. Hz. Peygamber'in Mucizeleri

Kelamcılar genel olarak mucizeleri hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç kısımda ele alırlar.³⁴⁴ Bu bahiste Hz. Peygamber'in başta Kur'an mucizesi olmak üzere diğer mucizelerine değinilecektir. Mukterah haberî ve aklî yönüyle Kur'an mucizesine yoğunlaşırken hissî mucize yönüyle de birtakım rivayetlerin aktardığı hâdiselere değinmektedir.

3.1.3.3.1. Kur'an-ı Kerim

Mukterah, Kur'an-ı Kerim'in en büyük mucize oluşunu ve bu mucizeyi destekleyen unsurları ele alarak incelemesine başlar. Kur'an'ın derinlik ve kapsamının insan kudretini aştığını, bu nedenle insanların Kur'an'ı anlama düzeylerinin farklılık gösterdiğini ifade eder. Sonrasında o, en büyük mucize olan Kur'an'ın arka planını şerî metotlarla ele almaya geçer.³⁴⁵

Mukterah, Kur'an'ın hem Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi hem de tüm peygamberlerin mucizelerinin en kapsamlı ve üstünü olduğunu vurgular. Kur'an'ı, Allah'ın emir ve yasaklarını bildiren, vaat ve tehditleri içeren, hüküm ve haberleri beyan eden, insanları ve cinleri benzerini getirmekten âciz bırakan, hakka davet eden ve kıyamete kadar baki kalacak olan

³⁴³ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 140-141.

³⁴⁴ Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/350-352.

³⁴⁵ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 132.

bir mucize şeklinde nitelendirmektedir. Kur'an mucizesinin, özünde haber verme vasfını taşıdığını ve sahibinin risaletinin ve haber verdiği bilgilerin doğruluğunun bilgisini ihtiva ettiğini belirtir.³⁴⁶

Mukterah, Peygamber'e isnaden "Benim size şeriata dair bildirdiğim her şeyde doğru sözlü bir peygamber olduğumun delili, Allah'ın elimi konuşturmasıdır."³⁴⁷ şeklindeki bir mucize faraziyesinin, Allah'tan gelen emir, nehiy, vaat ve vaidi iştir-tireceğine delalet ettiğini ifade eder. Bu bağlamda peygamberin göstermiş olduğu bir mucize karşısında insanların âciz kalması, onun getirdiği haberleri kesin bilgi olarak kabul etmelerinin zorunlu oluşu anlamına gelmektedir.³⁴⁸

Kur'an'ın genel vasfının, detaylı hükümler ve gayba dair geçmiş ve gelecek haberleri içermesi olduğunu vurgulayan Mukterah, bu vasfın genellikle tek bir sure için bile geçerli olabileceğini ifade eder. Tevâtür yoluyla nakledilmiş Kur'an'ın her kelimesi ve harfi için bu vasfın geçerliliğini dikkate alarak elin konuşmasının devamlılığı örneğini nasıl düşünebileceğimizi sorar.³⁴⁹ Mukterah bu örneklendirmesiyle aslında Kur'an mucizesinin kıyamete kadar insanlar nezdinde kesin ve zorunlu bir bilgi ifade ettiğini anlatmaya çalışır. Çünkü Kur'an'ın tevâtür vasfına sahip olması onun kıyamete kadar geçerli olmasını zorunlu kılmaktadır. Elin konuşmasının devamlılığı hâlinde haber verilen bilgilerin bağlayıcılığı ne derece zorunlu bilgi ifade ediyorsa devamlılık anlamı taşıyan tevâtür özelliği de Kur'an'ın bildirdiği hüküm ve haberlerin insanlar nezdinde zorunlu bilgi ifade edeceğini ortaya koyar.

Mukterah, Kur'an'ın cinleri ve insanları bir suresinin bile

³⁴⁶ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 132.

³⁴⁷ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 2/1327.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 132-133.

³⁴⁸ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 133.

³⁴⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 251.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 132-133.

benzerini getirmekten âciz bıraktığı gerçeğinin, duyularla idrak edilen açık bir bilgi olduğunu belirtir. Kur'an ile meydan okumanın, nüzulünün başlangıcından günümüze kadar devam ettiğini vurgular. Nüzulünden bu yana geçen uzun süreçte, Kur'an'ın düşmanlarının ve onu yalanlayanların, dostlarından çok daha fazla sayıda olmasına rağmen meydan okumaktan âciz kaldıklarını ifade eder. İblis ve ordusunun Kur'an karşısında çaresiz kalıp savaşa yönelmesini, Kur'an'ın i'cazının açık bir göstergesi olarak sunan Mukterah, bu insanların aslında Kur'an'a iftira etmeye çalıştıklarını belirtir.³⁵⁰

Mukterah, Kur'an-ı Kerim'e yönelik meydan okuma çabalarının başarısızlıkla sonuçlandığını vurgulamakta ve bu iddiayı desteklemek üzere çeşitli tarihsel örnekler sunmaktadır. Bu bağlamda Arap dilinde sahip olduğu fesâhate rağmen Müseylime'nin, Kur'an'a nazire yapma girişiminin estetikten yoksun ve zayıf bir metinle neticelendiğini belirtir.³⁵¹ Mukterah ayrıca Kureyş eşrafından Nadr b. Hâris'in meydan okumasına³⁵² işaret ederken Enfâl sûresi'nin 31. ayetinde geçen "Eğer istesek biz de bunun bir benzerini söyleriz."³⁵³ ifadesine atıfta bulunur.³⁵⁴

Velid b. Muğîre'nin Kur'an ayetleri üzerine tefekkürünü ve ardından duyduğu hayranlığı aktaran Mukterah, bu durumu Müddessir sûresi'nin 18-23. ayetleriyle³⁵⁵ örneklendirir. Kureyş ileri gelenlerinin, Velid'in Kur'an'ın üstün belâğatı ve eşsiz nazmı karşısındaki bu etkilenimini ciddiye alarak, onun atalarının dininden döndüğü yönünde bir söylenti yaydıklarını ifade eder.

³⁵⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 133.

³⁵¹ Cevâd Ali, *Mufaşşal fî târîhi'l- 'arab kable'l-islâm* (Dâru's-sâkî, 2001), 11/90.

³⁵² Ali, *Mufaşşal*, 1/78.

³⁵³ Enfâl 8/31.; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11/142.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 133.

³⁵⁴ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 134.

³⁵⁵ "Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası, ne biçim ölçtü biçti! Sonra kahrolası ne biçim ölçtü biçti! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çatdı, suratını astı. En sonunda sırtını dönüp gitti ve kibrine yenildi." Müddessir 74/18-23.

Velid'e atfedilen ve tafsilatlı bir rivayette yer alan şu değerlendirmeye nakledilir: "Nice hatiplerin hitabını, nice şairlerin şiirlerini işittim, ancak hiçbirisi bu kelâma benzemiyor. Bilakis bu kelâmın hem zirvesi hem de en temel seviyesi dahi insanı belâğata doyuruyor." Mukterah, Velid'in nihayetinde Kur'an'ı "sihir" olarak nitelemesinin³⁵⁶ altında yatan asıl sebebin, onun bir benzerini getirme konusundaki acziyeti olduğunu belirtmektedir.³⁵⁷

3.1.3.3.2. Kur'an-ı Kerim Dışındaki Mucizeleri

Kur'an'ın dışında meşhur olarak rivayet edilen bazı mucizelere değinen Mukterah, Hz. Peygamber'den sadır olan pek çok mucizenin farklı eserlerde toplandığını belirtir. O, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında sayılamayacak kadar çok mucizesi olduğunu, bunların sadece bir kısmını zikredeceğini ifade eder. Bu mucizelerin bir kısmının gayba dair haberler, bir kısmının hayatında ortaya çıkan olaylar, bir kısmının ise vefatından sonra gerçekleşen hâdiseler olduğunu belirtir. Mukterah, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra fitnelerin zuhur edeceğini,³⁵⁸ Hz. Osman'ın katledileceğini,³⁵⁹ Haricilerin ortaya çıkışını ve özelliklerini haber verdiğini örnek olarak zikreder. Ayrıca zü'l-huveysira olayı ve Hz. Ali'nin katledileceğine dair haberleri³⁶⁰ de bu kapsamda değerlendirir.³⁶¹

Süheyl b. Amr olayını mucizevi bir durum olarak ele alan Muk-

³⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/550.

³⁵⁷ Mukterah, *Şerḥu'l-akāide*, 134.

³⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvî'nî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Daru'ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts.), "Fiten", 10 (No. 3961).

³⁵⁹ Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "Fiten", 17 (No. 2684).

³⁶⁰ Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "İstîtâbetü'l-mürteddîn ve'l-muânidîn ve kılâlihîm", 6 (No. 6534).

³⁶¹ Mukterah, *Şerḥu'l-akāide*, 135.

terah, Hz. Ali'nin "Bu Allah Resûlü Muhammed'in Mekke halkıyla yaptığı anlaşmadır." ifadesini yazdığında müşriklerin itirazı ve Hz. Peygamber'in "Ey Ali, ilerde bunun bir benzerine çağrılacaksın."³⁶² öngörüsünü aktarır. O, vakti geldiğinde Hz. Ali'nin katibinin "Bu müminlerin emiri Ali'nin Muaviye ve Şam halkıyla hakem tayininde uzlaştığı anlaşmadır." ifadesini yazdığında Muaviye'nin benzer bir itirazda bulunmasını,³⁶³ Hz. Peygamber'in mucizevi öngörüsünün gerçekleşmesi olarak sunar.³⁶⁴

Mukterah, Hz. Peygamber'in minberde hutbe irad edenken Cafer ve diğerlerinin öldürülmesinden, sancağı devralacak kişiden,³⁶⁵ Pers Krallığı'nın yıkılışından³⁶⁶ haber vermesini de gaybî mucizelere örnek gösterir. Ayrıca hayvanların Hz. Peygamber'i tasdik edici konuşmaları,³⁶⁷ Hz. Peygamber'in az yiyeceği çoğaltması,³⁶⁸ az suyla çok kişiyi suya kandırması,³⁶⁹ parmaklarından su fışkırması³⁷⁰ gibi mütevatir mucizeleri de sıralar. Zehirli hayvan budunun konuşması,³⁷¹ taşların tesbih etmesi,³⁷² kapının duaya amin demesi,³⁷³ ağaç kütüğünün ağ-

³⁶² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/391.

³⁶³ Kādî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-İslâm fî ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Dâru sâdır, ts.), 2/21. Görüldüğü üzere bu rivayetle Muaviye, iman etmeden önce müşrik olan Süheyl b. Amr'a benzetilmektedir.

³⁶⁴ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 136.

³⁶⁵ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Andülmünim Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Siyer", 21 (No. 8550).

³⁶⁶ Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim*, thk. Muhyiddin Dib Mistu (Dimeşk-Beyrut: Dâru ibn kesîr, 1996), 7/260.

³⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 12/305 (No. 7351).

³⁶⁸ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, thk. Muhammed Fevzî, ts., 2/726.

³⁶⁹ Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, "Menâkıb", 22 (No. 3378).

³⁷⁰ Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, "Menâkıb", 22 (No. 3379).

³⁷¹ Süleymân b. el-Es'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Hindistan: Matbaatü'l-ensâriyye, 1905), "Dîyât", 6 (No. 4510).

³⁷² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 357 (No. 1500).

³⁷³ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-*

laması³⁷⁴ gibi olayları da Hz. Peygamber'e ait diğer mucizeler olarak zikreder. Mukterah, kabulüne dair sayısız örneğin varlığına işaret ederek amacının bu mucizelere kısaca değinmek olduğunu, detaylı anlatımın uzun zaman alacağını belirtir.³⁷⁵

Mukterah, beşer kudretini aşan mucizelere örnek olarak inşikâk-ı kamer (ayın yarılması) olayını³⁷⁶ zikreder. O, bu ayetin, Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'den peygamberliğine dair delil istemelerine ve "Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parçalar yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri şöyle karışımıza getirmelisin."³⁷⁷ şeklindeki sözlerine bir cevap olabileceğine yorumlar. Zira müşrikler Hz. Peygamber'den delil talep ettiklerinde Hz. Peygamber onlara Kur'an'ın apaçık olduğunu ve haberlerinin doğruluğunu bildirmiştir. Bu hâdiseyi beyan eden ayetin, bir grup sahabe tarafından sahih yollarla rivayet edildiğini³⁷⁸ belirten Mukterah, hadisler ahad veya meşhur olsa da Kur'an'ın mütevatir olduğunu vurgular.³⁷⁹

Hz. Peygamber'in peygamberliğinin başlangıcındaki diğer mucizeler arasında kehanetin geçersiz kılınması ve şeytanların gökten haber getirmelerinin engellenmesini sayar. Allah'ın, katından haber verdiği peygamberini bu anlamda özel kıldığını göstermek için bu engellemeyi yaptığını belirtir. O, Cin Suresi 1-9. ayetlerinde cinlerden bir grubun iman ettiğini, önceden göğe kulak verip bilgi aşırımaaya çalıştıklarını, ancak Kur'an'ın indirilmesinden sonra alev topunun onları takip ettiğinin bildirildiğini ifade eder.³⁸⁰ Mülk sûresi 5. ayette de gökteki yıldızlarla şeytanların

Mu 'cemü'l-kebir (Kahire: Mektebetü ibn teymiyye, 1983), 19/263 (No. 584).

³⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/399 (No. 3430).

³⁷⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 136-137.

³⁷⁶ Kamer 54/1-2.

³⁷⁷ İsrâ 17/92.

³⁷⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur 'ân*, 22/103-112.

³⁷⁹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 138.

³⁸⁰ Cin 72/1-9.

taşlanması³⁸¹ bahsedildiğini hatırlatır. Hz. Peygamber'e ait bir başka mucize olarak Araf sûresi 195. ayette Hz. Peygamber'e tuzak kurmak isteyenlere meydan okunmasını³⁸² gösterir. Ebu Cehil liderliğinde müşriklerin Hz. Peygamber'i öldürme planlarını³⁸³ ve Bedir Savaşı'nda müşriklerin akıbetini³⁸⁴ hatırlatarak, bu Mekki ayetlerin her birinin meydan okuma içerdiğini ve Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet ettiğini belirtir. Tevâtür yoluyla nakledilmiş Kur'an ile mucizenin bize ulaştığı iddiasını destekler. Hadis ve siyer âlimlerinin eserlerine vakıf olan herkesin, Mekki surelerin bu konuda yeterli olduğunu kesin olarak bileceğini belirtir.³⁸⁵

3.2. İmamet Anlayışı

İmamet'in kelâmda yaygınlık kazanmasının altında yatan temel sebeplerden biri, H. II. yüzyılda Şîî düşünürler Ali b. Mîsem ve Hişâm b. Hakem'in hilafet kavramı yerine imamet terimini tercih etmeleridir. Bu düşünürler, *Kitâbü'l-imâme* adlı eserlerinde imamet konusunu dinin esaslı bir prensibi olarak ortaya koymuşlardır. Bu dönemselle bağlamda, Şîî düşüncesine muhâlif olan İslâm mezhepleri, benzer kavramları ifade etmek amacıyla "es-siyâsetü'ş-şer'iyye" terimini kullanmışlardır. Özellikle Eş'arî'den itibaren imamet, Şîî düşüncesine yöneltilen eleştirilerin bir parçası olarak kelâm kitaplarının son bölümlerinde incelenmeye başlanmış ve bu süreçle birlikte terimin yaygınlaşması hız kazanmıştır.³⁸⁶

³⁸¹ Mülk 67/5.

³⁸² A'râf 7/195.

³⁸³ Zuhuruf 43/79.; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/322.

³⁸⁴ Âl-i İmrân 3/123-127.

³⁸⁵ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 138-139.

³⁸⁶ Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203.

3.2.1. İmamet Kavramı

İmamet, İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Söz-lükte imamet, “namazda öne geçmek” anlamına gelirken, kelâm literatüründe, “dini ikame etme ve İslâm beldesini koruma ko-nusunda Hz. Peygamber’e halife olmak, kendisine itaat etme-nin tüm ümmete vâcip olduğu kişi” olarak tanımlanmaktadır.³⁸⁷

3.2.2. İmametın Hükümü

Mukterah, imamet konusunu ele alırken konunun itikadî olmaktan ziyade, fikhî bir mesele olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre imametın aklen cevâzı mümkündür; zira akıl, ima-metin varlığını mantiken tutarlı bulmaktadır. Ancak imametın vâcip, mendup veya diğer şerî hükümlerden olması tamamen naslarla belirlenebilir. O, imametın usûlü’-d-din arasında yer al-madığını, yani iman esaslarından biri olmadığını açıkça belirt-mektedir. Zira iman esasları, Allah’ın varlığı ve birliği, peygam-berlik, ahiret gibi temel inanç esaslarını kapsamaktadır. İma-met ise Müslüman toplumun siyasi ve dini liderliği ile ilgili bir mesele olup dinin fûrûu kapsamında değerlendirilmelidir.³⁸⁸

Mukterah imametın vâcip olduğu görüşünü savunan İslâmî mezhepler ve grupları zikretmektedir. Ehl-i hadis, Eş’arîler, Şia, Mu’tezile’nin çoğu ve Haricîlerin çoğu imametın Allah’ın farzlarından olduğunu ve Müslümanlara imam tayin etmenin vâcip olduğunu savunmuşlardır.³⁸⁹ Mukterah tüm bu grupların “imam” da bulunması gereken temel özellikler noktasında gö-rüş birliğinde olduğunu vurgulamaktadır. Genel olarak imam-da bulunması gereken özellikler; ilahî kanunların tatbiki, üm-

³⁸⁷ Tehânevî, *Keşşâfu İştîlâhât*, 2:324.

³⁸⁸ Mukterah, *Şerhu’l-akîde*, 160.

³⁸⁹ Ebû Muhammed Âlî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Faşl fi’l-mîle ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru’l-cil, 1996), 4/149.

metin birliğinin muhafazası, dâru'l-İslâm'ın korunması, ordu-nun tanzimi, ganimet ve sadakaların taksîmi, ihtilafların ortadan kaldırılması, vilayet ve kaza makamlarına atamalar yapılması, cihad ve davet faaliyetlerinin yürütülmesi şeklinde sıralanmaktadır. Ona göre, ilim, irfan ve hidayet akıl sahiplerine mahsus olsa da dalaletle düşenlerin irşadı "imam"ın sorumluluğundadır. İmam, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker çerçevesinde hakka davet etmeli, dönmeyenlere karşı ise cihad ilan ederek bidat ve sapkınlığı bertaraf etmelidir. Onun bu yaklaşımını imametin müslümanlar açısından hem dinî geleceğin teminat altına alınması hem de birlik ve düzenin sağlanması adına gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.³⁹⁰

Mukterah, İmam Eş'arî'ye atfettiği *Aslû'l-imâme*³⁹¹ isimli eserinden aktardığına göre imamet, İslâm şeriatının bir parçasıdır. İmametın aklen cevazı mümkün olmakla birlikte, vâcip oluşu ancak naklî delillerle sabittir. Mukterah risalenin, imametin vâcip oluşuna dair katî delilin, ilk dönemlerden kendi zamanına kadar tüm ümmetin, yeryüzünün imamsız olamayacağı konusunda icmâ olduğuna dikkat çektiğini beyan etmektedir.³⁹²

Ensâr'ın Sa'd bin Ubâde'yi halife seçme girişimi ve "bizden bir emir, sizden bir emir" şeklindeki teklifi, İslâm mezhepleri tarihindeki imamet tartışmalarının ilk nüvelerini oluşturmaktadır. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in Benî Saîde sakifesine giderek

³⁹⁰ İmam Mukterah, Kaderiyye'den Ebu Bekir el-Esamm ve Necedât ismiyle meşhur olan haricî bir gruba mensup Hişam el-Ğûfî gibi bazı isimlerin, bu icmâyâ muhâlefet ettiğini belirtmektedir. Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 161. Esamm'ın Hz. Ali yerine Hz. Muaviye'nin imametini savunduğuna dair bir rivayet aktarılmaktadır. Eş'arî, *Makâlât*, 634.

³⁹¹ DİA'daki Eş'arî maddesinde yazar "fi'l-İmâme" isimli bir eseri zikretmekte olup bu eserin günümüze ulaşmadığını belirtmektedir. bk. İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-447. İmam Mukterah'ın "Aslû'l-İmame" olarak ifade ettiği eserin bu eserle aynı olma ihtimali mevcuttur.

³⁹² Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 162.

muhacirlerle birlikte ensâra karşı çıkmaları, imamet konusunda muhacirlerin önceliği fikrinin ilk tezahürü olarak kabul edilmektedir. Hz. Ömer'in konuşma hazırlığı yapmasına rağmen Hz. Ebu Bekir'in daha etkili bir şekilde konuşması ve akabinde biat alınması,³⁹³ Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin meşruiyeti konusunda sünnî ulemanın delil olarak kullandığı önemli bir hâdisedir.³⁹⁴

Hz. Ebu Bekir'in vefatı yaklaşırken Hz. Ömer'i halife tayin etmesi ve ümmetin bu tayin üzerine icmâ etmesi, nass ve tayin yoluyla imam seçiminin câiz olduğuna dair bir delil olarak sunulmaktadır.³⁹⁵ Hz. Ömer'in vefatı yaklaşırken altı kişilik bir şûra oluşturması ve Hz. Osman'ın halife seçilmesi,³⁹⁶ şûra ile imam seçiminin câiz olduğunu göstermektedir. Şûra üyelerinin tartışmaları ve Hz. Osman'ın seçilmesi, ümmetin şûra ilkesine verdiği önemi ortaya koymaktadır. Sahabenin bir imamın gerekliliği konusunda ittifak ettiği ve bir imam vefat ettiğinde diğer bir imam gelene kadar hükümlerde duraksama konusunda icmâ ettiği belirtilmektedir. Bu icmâ, imamet konusunda sahabenin görüş birliği içinde olduğunu ve imametın zaruretine inandıklarını göstermektedir. Mukterah, bu olaylardan yola çıkarak imametın ilk dönemlerden kendi zamanına kadar süreklilik arz ettiğini ve hiçbir asrın imamsız kalmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu süreklilik ümmetin icmâ yanında tayin, vasiyet veya her ikisiyle birden sağlanmıştır.³⁹⁷

Mukterah, imamet meselesini ele alırken, imam tayininin gerçekleşme yolları ve imamet ehliyeti konularına odaklanmaktadır. Özellikle imamet tayininde icmânın şart olup olmadığı ve tek bir kişinin tayiniyle imametın gerçekleşip gerçekleş-

³⁹³ Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, "Fedâilü's-sahâbe", 5 (No. 3467); Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 162-163.

³⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 634.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 163.

³⁹⁵ Bâkîllânî, *Temhîd*, 503-504.

³⁹⁶ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Enşâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekâr - Riyâd Zirikî (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1996), 5/500.

³⁹⁷ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 163.

meyeceği hususlarına dikkat çekilmektedir. O bazı muhakkik âlimlerin imamet akdinde icmânın şart olmadığını savunduğunu belirtmektedir. Onlara göre Hz. Ebu Bekir'in halife seçimi ve uygulamaları, icmânın zorunlu olmadığını göstermektedir. Hz. Ebu Bekir'in halife seçildikten hemen sonra hüküm uygulamaya başlaması ve farklı bölgelerden sahabelerin gelmesini beklememesi, bu görüşün temel dayanağıdır.³⁹⁸

Bâkılânî'nin görüşüne göre imamet akdi tüm ümmetin ittifakı ve hazır bulunmasıyla gerçekleşseydi bu durum asla mümkün olmazdı. Çünkü bölgeler uzak, tüm ümmetin bir araya gelmesi imkânsızdır. Ayrıca farklı inanç ve mezheplere sahip olmaları ve birbirlerini tekfir etmeleri de bunu engeller.³⁹⁹ İmametin farz-ı kifâye olması, icmânın şart koşulmasının bu farzın yerine getirilmesini engelleyeceği çıkarımını güçlendirmektedir.⁴⁰⁰

Mukterah, imamet akdinde icmâ şart koşulmadığına ve belirli bir sayı veya sınır bulunmadığına göre imamet tek bir kişinin tayiniyle gerçekleştiğine hükmetmenin en doğru yaklaşım olduğunu savunmaktadır. Bu kişinin kitap ve sünneti bilen, müçtehitlik derecesine ulaşmış, ilminin yanında takva, adalet ve tecrübe sahibi olması gerekmektedir. Bu vasıflara sahip bir kişi ehil bir kişiyi tayin ederse insanların ona itaat etmesi vâcib olur. Aksi takdirde imamet tayini gerçekleşmez.⁴⁰¹

Selâlecî'nin, imametnin şartlarından birinin nas veya ictihad-dan birisiyle sabit olmasının şart olmadığı⁴⁰² yönündeki görüşünü ele alan Mukterah, bu ifadenin imamın şahsının belirlenmesinde nassın şart olmadığı anlamına geldiğini belirtir. Ona göre eğer Hz. Peygamber'den imamın belirlenmesine dair nas bulunsaydı imam tayin edilirken ihtilaf meydana gelirdi. İmam

³⁹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 326.

³⁹⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, 467-468.

⁴⁰⁰ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 164.

⁴⁰¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 326.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 164.

⁴⁰² Selâlecî, *el-'Akîdetü'l-burhâniyye*, 31.

tayininde ictihadın şart olmamasına gelince bu görüş Mukterah açısından problemlidir. Çünkü imamı tayin edecek kişi veya kişilerin, imamete uygun olan kişiyi seçebilecek ictihad ehli kimselerden olması gerekmektedir. Eğer ictihadın gereksizliği ile kastedilen imamet kurumu ise bunun icmâen sabit olduğunu beyan etmektedir. İmametnin gerekliliği ise ictihat, nass veya nastan anlaşılan karinelerin herhangi birisi ile tespit edilebilir. Mukterah icmânın bu seçeneklerden hangisi ile gerçekleştirildiğinin tespitinin ise mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁴⁰³

Mukterah imametnin şartlarına dair bazı âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Cüveynî'ye göre imamın ictihad ehlinde olması gerekir. Çünkü karşılaştığı yeni olaylara çözüm üretebilmede başkalarının görüşlerine ihtiyaç duymaksızın kendi başına muhakeme edip karar alabilmesi imamda bulunması gereken önemli bir özelliktir. Ayrıca imamın halkın maslahatına uygun işleri temin ve tedbir etmesi, savaş hâlinde orduyu hazır etme cesareti-ne sahip olması gerekmektedir. Cüveynî özellikle bir imamın takva ve adalet sahibi olmasına da dikkat çekmektedir. Çünkü şahitliğine güvenilmeyen bir kimsenin imamete geçmesi düşünülemez. Cüveynî'ye göre imametnin bir diğer şartı da imamın Kureyş'ten olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber "Kureyş'i öne geçirin, onların önüne geçmeyin"⁴⁰⁴ buyurmaktadır. Mukterah, Cüveynî'nin imamın kureyşliliği hakkındaki tartışmaların haklılık payına sahip olduğu beyanını da dile getirmektedir.⁴⁰⁵ Ancak o, Cüveynî'nin aksine imamın kureyşten olmasının gerekliliğini Hz. Ebû Bekir'in muhacir ve ensâr huzurunda söylediği "Hilafet Kureyş'e aittir."⁴⁰⁶ hadisi etrafında oluşan icmâyâ da-

⁴⁰³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akāide*, 165.

⁴⁰⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr* (Pakistan: Câmîatü'd-dirâsâtü'l-islâmiyye, 1991), 1/154 (No. 217).

⁴⁰⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 327-328.

⁴⁰⁶ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Kitâbü'd-du 'â'*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 583.

yandırmaktadır. Bunun yanı sıra Mukterah, Cüveynî'nin imamın hür ve müslüman olması, kadınların ise imamete layık olmadığı hususunda icmâ olduğu görüşünü de belirtmektedir.⁴⁰⁷

Mukterah, imamın halk tarafından bilinmesinin vücûbiyeti hakkındaki tartışmalara yer vermektedir. Bâkılânî'nin görüşüne göre ümmet, imamın bütün hâllerini bilmese de genel hatlarıyla tanınması yeterlidir.⁴⁰⁸ Ancak imamın kendisini bizzât tanıma gibi bir gereklilik söz konusu değildir. Halka gerekli olan hali-felerine itaat etmektir. Eğer imamın kendisini bizzât tanımasını gerekli olsaydı imametın şartlarını bilmeleri de gerekli hâle gelirdi ki bu insanlardan beklenmesi zor ve hatalı bir yaklaşımdır.⁴⁰⁹ Ayrıca Bâkılânî'ye göre hata ve kusurdan masum olmak, gaybı bilmek ve ümmetin en cesuru olmak imametın şartlarından değildir. Çünkü imamın temel görevi İslâm'ın özünü ve adaleti gözetip sorumlu olduğu her şeyde ümmete vekalet etmektir.⁴¹⁰

Mukterah en faziletli olanın imamete layık olup olmadığı tartışmasına dair yine Bâkılânî'den bir görüş aktarır. Bâkılânî'ye göre faziletin arandığı her hususta en faziletli olanın imam olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak eğer bir sebep, düşük fazilete sahip birisinin imam olmasını gerekli kılıyorsa bu da mümkündür. Çünkü bazen düşük fazilete sahip olan birisi daha faziletli olandan yönetim ve hitabet konusunda üstün olabilir. Bununla birlikte fitnenin engellenmesi düşük faziletli olanın imamete gelmesi için de bir gerekçe olabilir. Ancak herhangi bir engel yoksa en faziletli olanın imam olması vâciptir.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 328., Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 166.

⁴⁰⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 477.

⁴⁰⁹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 166-167.

⁴¹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 471.

⁴¹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 474-475., Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 167-169.

4. BÖLÜM

MUKTERAH'IN AHİRET ANLAYIŞI

4.1. Rü'yetullah Anlayışı

Rü'yetullah terkibi, sözlük anlamı “görmek”⁴¹² olan “rü'yet” kelimesi ile “Allah” lafzının birleşiminden oluşan bir kavramdır. Bu kavram kelâm ilminde daha çok Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceğine dair tartışmaları içinde barındırmaktadır.⁴¹³ Bu bahiste İmam Mukterah'ın rü'yetullah hakkındaki görüşleri ve tartışmaları nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır.

4.1.1. Rü'yetullah'a Dair Aklî Delillerin Eleştirisi

İmam Mukterah, konuya girişte rü'yetullah'ın aklî delillerle ispatının geçerliliğini sorgulamaktadır. Onun temel amacı-

⁴¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “raâ”, 14/291.

⁴¹³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs (Mektebetü'l-furkân, 1999), 53.; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyad: Dâru's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi', 2002), 132.; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî, *el-'Aķidetü'l-tahâviyye* (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1414), 43.; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Sâlih b. Makbel b. Abdillâh Useymî (Riyad: Dâru'l-fazîle, 2011), 183.; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-câmiâtî'l-mısriyye, ts.), 77-85.

nın, rü'yetullah'ın naklî delillerine yani Kur'an ve Sünnet'e dayalı çıkarımlarına geçmeden evvel, bu konudaki aklî izahların ve delillendirmelerin zayıflıklarını ve çürütülebilir yönlerini ortaya koymak olduğu söylenebilir.

Mukterah'ın eleştirisinin merkezinde, rü'yetullah'ın aklî ispat girişimlerinin ahvâl teorisine dayanması bulunmaktadır. Ehl-i sünnet mezhebinin çoğunluğunun benimsediği ve Mukterah'ın da iştirak ettiği üzere hâl kavramı, İslâm kelâmında tartışmalı bir ara kategori olarak değerlendirilmekte ve geçerliliği reddedilmektedir. Hâl, bir şeyin ne özü ne de sıfatı olan, bu ikisi arasında müphem bir ara kategori olarak tanımlanmaktadır.⁴¹⁴ Mukterah, hâl teorisyenlerinin kullanmış olduğu “iştirak”⁴¹⁵ kavramı üzerinden meselenin ele alınmasına dikkat çekmektedir.⁴¹⁶ Rü'yetullah'ın aklî ispatı için ileri sürülen “iştirak varlıkta vuku bulmaktadır; öyleyse var olmak rü'yeti teyit etmektedir”⁴¹⁷ şeklindeki önerme, Mukterah tarafından iki temel açıdan eleştiriyeye tabi tutulmaktadır:

Birincisi, zâtlar arasında iştirakın imkânsızlığı fikridir. Mukterah, Eş'arî kelâmının tutarlılık ve icmâ prensiplerine atıfta bulunarak, “vücûd” vasfının “mevcûd”un ta kendisi olduğunu ve mevcûdât arasında gerçek bir iştirakin bulunmadığını vurgulamaktadır.⁴¹⁸ O, cevherin özünün arazın özünden, kadîm olan

⁴¹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 130-131.; Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 2/693.

⁴¹⁵ Ortaklık.

⁴¹⁶ İmam Mukterah hâl teorisyenlerinin sıfatlar hakkındaki iştirak (ortaklık) anlayışını şu şekilde tanımlamaktadır: En özel vasıfta iştirak diğer bütün sıfatlarda iştiraki gerektirir. Hâl teorisyenlerinin iştirak kavramı üzerinden ispat etmeye çalıştıkları şey Allah'ın en özel vasfı “kıdem” sıfatı üzerinden diğer varlıklarla ortak bir anlamı paylaşmamasını delillendirmektir. İmam Mukterah kendi mezhep imamlarının vücûd sıfatındaki iştirak manasından hareketle rü'yetullah'ı ispatlamaya çalışmalarını hâl savunucularının etkisinde kalmak şeklinde eleştirmektedir. Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/593.

⁴¹⁷ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 112.

⁴¹⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, 297.; Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, 115-116.; Şehristânî, *el-Milel*, 1/100-101.; Selâlecî, *el-Akîdetü'l-burhâniyye*, 29. İmam Mukterah tarafından benimsen-

Allah'ın özünün ise hâdislerin özünden temelden farklı olduğunu belirtmektedir. Bu varoluşsal farklılıklar derinlemesine incelendiğinde zâtlar arasında özsel bir iştirakin mümkün olamayacağı ve bu nedenle kadîm ve hâdis gibi farklı kategorilere ait hükümlerin birbirine teşmil edilemeyeceği ifade edilmektedir.⁴¹⁹

Mukterah'a göre eğer "vücûd" kavramının bir sıfat olduğu iddia edilirse bu durum, Eş'arî mezhebinin genel kelâm anlayışıyla bağdaştırılamaz ve iştirak tezini desteklemez. Mukterah, vücûd kavramının sıfat kategorisine indirgenmesinin mantiken tutarsız olduğunu şu şekilde izah etmektedir: *"Bir zâtta mündemiç olan bir sıfatın akledilme biçimi, başka bir zâtta bulunan aynı sıfatın akledilme biçimiyle özdeştir. Örneğin, farklı cevherlerde müşahade edilen "tehayyüz" vasfı veya farklı beyaz nesnelerdeki "beyazlık" vasfı, akıl tarafından aynı şekilde ve benzer kategorilerde değerlendirilmektedir. Ancak kelâmî prensiplere göre tek bir sıfat aynı anda ve aynı anlamda iki farklı özde kâim olamamaktadır."* Vücûd kavramının, mevcûd olana zâit bir sıfat olmamasının gerekliliğinden hareketle vücûd kavramının ya vücûdun sıfatı ya da hâlin sıfatı olması gibi ihtimaller gündeme gelmektedir ki Mukterah'a göre her iki durum da kelâmî açıdan imkânsızdır. Eğer vücûd, var olan müstakil bir sıfat olsaydı, Allah'ın sıfatı da cevher ve arazın akledilmesi gibi benzer bir kategoride akledilir olurdu. Bu durumda bir varlık kategorisi hakkında câiz, vâcip veya imkânsız olan bir hüküm, diğer varlık kategorisi hakkında da aynı şekilde geçerli olurdu ki bu durum özellikle kadîm olan Allah ile hâdis varlıklar arasındaki varlıksal ayrım göz önüne alındığında imkânsızdır.⁴²⁰

İkincisi, sıfatların birbiriyle kâim olmasının imkânsızlığı fik-

nen vücûd sıfatındaki iştirak manasından dolayı Allah'ın görülebileceğine dair aklî çıkarımda bulunmanın geçersizliği düşüncesi daha önce Fahreddin er-Râzî tarafından ifade edilmiştir. Râzî, *el-Muhaşşal*, 165-166.

⁴¹⁹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 112.

⁴²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 201.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 113.

ridir. Mukterah, eğer vücûd kavramı bir sıfat olarak kabul edilirse bu durumda meânî sıfatların da birbiriyle kâim olması gibi mantıksal bir sonucun ortaya çıkacağını belirtmektedir. Bu ise hakikatlerin değişmesi anlamına gelecektir ki bu da kelâmî açıdan kabul edilemez bir durumdur. Hâl teorisine göre hâl, mahalle dönüşebilmekte ve bir öznenin hâli, diğer bir öznenin mahalli olabilmektedir. Mukterah bu durumu, teselsül ve nihai bir sonuca ulaşmamak olarak ifade etmektedir.⁴²¹

Vücûd kavramının varlıksal bir mana⁴²² olması ve diğer mevcut varlıklar için de nefsî sıfat olması bakımından hâl olarak görülmesi gibi yaklaşımlar da Mukterah tarafından yukarıda zikredilen çıkarımlarla geçersiz sayılmaktadır. Hâl teorisi, Allah'ın zâtının hâli ile cevher ve arazın hâllerinin eşitlenmesini mantıksal olarak gerektirecektir ki bu durum vücûb, cevâz ve istihâle hükümlerinde zâtlar arasında bir iştirak anlamına gelecektir. Bu türden bir iştirak, hakikatlerin özsel olarak değişmesi anlamına geldiği için kelâmî açıdan imkânsızdır. Hâdis varlıklar arasında dahi bu türden bir iştirakin imkânsız olması, kadîm ve hâdis arasındaki ontolojik uçurum düşünüldüğünde çok daha imkânsız bir durumdur.⁴²³

Mukterah'a göre Allah hakkında hâl kavramının kabulü, Vâcibü'l-Vücûd'un yokluğunu mantiken gerekli kılacaktır ki bu durum apaçık bir çelişkidir. Zira o, nefy ve ispat gibi iki çelişik durumun aynı anda ve aynı özne hakkında bir araya gelmesinin muhâl olduğunu vurgulamaktadır. Mukterah, kadîm olan Allah hakkında derinlemesine düşünüldüğünde O'nun zâtının hakikatini tam olarak idrak etmeden, zâtına ilişkin sıfatları da tam manasıyla bilmenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Zira bir şeyin özü hakkıyla bilinmeden o şeyin sıfat-

⁴²¹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 113-114.

⁴²² Sıfat.

⁴²³ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 114.

ları da tam manasıyla idrak edilemez. O duyuların, Allah'ın kemâl sıfatlarını ancak fiillerinin şehadet ettiği eserler vasıtasıyla sınırlı bir idrak ile bilebileceğini ifade eder.⁴²⁴

Vücûdun mevcûda zâit bir sıfat olması geçersiz kılınca geriye sadece vücûdun, mevcûdun ve zâtın kendisi olduğu hakikati kalmaktadır. Mukterah'a göre, aynı şekilde zâtlarda iştirak olmadığı gibi zâtlar, hakikatleri itibarıyla da birbirinden farklıdır. Dolayısıyla o, farklılık hükmünün sübutundan dolayı farklı olanın hükmünün sübutunun diğeri hakkında sabit olmasının lazım gelmeyeceğini belirtir. Yani cevherin görülmesinden dolayı Allah'ın görülmesi lazım gelmez. Bunun yanı sıra Mukterah, arazın veya arazların bir kısmının görülmesinin, farklılığın sübutundan dolayı cevher ve arazların tamamının da görülmesini gerektirmeyeceğini ifade eder.⁴²⁵

Mukterah özetle müteallik arazların, ahvâli kabul etmeyenlere göre zâta müteallik olduğunu belirtir. Ahvâl teorisini kabul edenlere göre ise bunların nefis sıfatına müteallik olduğunu ifade eder. Zâtların ve nefis sıfatlarının illetlendirilmesi ona göre imkânsızdır. Görülen şey, ancak görme fiili kendisine taalluk ettiği için görünendir. Bilinen de aynı şekilde bilme fiili kendisine taalluk ettiği için bilinendir. Makdûr, kudret kendisine taalluk edince makdûr olur. Mukterah eğer vücûd, görünenin görünen olmasını sahih kılan olsaydı bilinenin de bilinen olmasını sahih kılacağını belirtir. Aynı şekilde Mukterah vücûd, görünenin, varlığı görünen olmasını sahih kılsaydı güç yetirilenin de varlığı güç yetirilen olmasını sahih kılacağını ifade eder. Bu hâlde de Allah'ın güç yetirilen olması anlamı ortaya çıkar.⁴²⁶

Mukterah araştırmanın tamamının, kendilerine göre imkânsız olan hâl teorisinin reddine yönelik olduğunu belirtir. Ona

⁴²⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 36.; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 114.

⁴²⁵ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 115.

⁴²⁶ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 115-116.

göre hâli kabul etmeyenler için böyle bir izaha ihtiyaç yoktur. Çünkü Mukterah nezdinde musahhih⁴²⁷ de yoktur, musahhah⁴²⁸ da yoktur. Bu bakış açısı bir taraftan illet ve ma'lûl ilişkisini de dışlayan bir anlamı barındırmaktadır. Mukterah, muhakkik âlimlerin bu delile (rü'yetullahın aklen imkânına) yönelik yirmi küsur sual yönelttiklerini lakin bu suallerden hiçbirine cevap verilemediğini de eklemektedir.⁴²⁹

Sonuç olarak Mukterah rü'yetullahı aklen ispat etmenin gereksizliğine dikkat çekse de Hz. Musa'nın kıssası üzerinden Allah'ın ahirette görülebileceğine dair getirmiş olduğu izahlar nass çerçevesinde olsa da aklî delil olması açısından yeterlidir. Ona göre Allah'ın ahirette görüleceğine dair naklî deliller bu meseleye delil olması açısından yeterlidir. Çünkü rü'yetullah gaybî bir mesele olmakla birlikte buna dair delil ancak nass ile ortaya konulabilir. Ancak yapılan delillendirmelere bakıldığında Mukterah meseleye yaklaşımını koruyamamış, naklî delillerle birlikte aklî delillere de müracaat etmiştir.

4.1.2. Rü'yetullah'ın İmkânının Naklen İspatı

Mukterah, rü'yetullahın aklî delillerinin yetersizliğini ortaya koyduktan sonra rü'yetullahın ispatına dair naklî delilleri sunmaktadır. Rü'yetin câiz oluşuna ilk delil olarak Hz. Musa'nın Allah'tan "Rabbim! Bana görün; sana bakayım"⁴³⁰ talebi ve Allah'ın cevaben "Sen beni asla göremezsin"⁴³¹ demesi ele alınmaktadır.⁴³²

Mukterah, rü'yetullah konusunu yine sebr ve taksîm metoduyla ele almaktadır. Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi ya

⁴²⁷ Vücûd sıfatı.

⁴²⁸ Vücûd sıfatının tashihine yani uygun kılmasına ihtiyaç duyan sıfat veya manalar.

⁴²⁹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 113.

⁴³⁰ A'râf 7/143.

⁴³¹ A'râf 7/143.

⁴³² Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 117.

rü'yetin mümkün olduğunu bildiği için ya da bilmediği için olmuştur. Eğer bilmeden böyle bir talepte bulunduysa bu, Allah'ı hakkıyla tanımadığı anlamına gelir ki nübüvvetle bağdaşmaz. Zira Allah'ın seçtiği ve mükemmellikle şereflendirdiği bir peygamberin Rabb'inin durumunu bilmemesi imkânsızdır.⁴³³ Zira o, peygamberlerin bu tür durumlardan münezzehe olduğu ve nübüvvet öncesi ve sonrasında bütün hatalardan masum olmalarının vâcip olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda Hz. Musa'nın talebi, sadece Allah'ı görmenin mümkün olduğunu bildiği anlamına gelmektedir.⁴³⁴

Mukterah'a göre bir peygamber, câiz olanı olduğu gibi bilir. Onun câiz olanı istemesi doğaldır, imkânsız istemesi söz konusu olamaz. Allah'ın "Beni asla göremeyeceksin" cevabı cevâza delalet eder. Çünkü Allah, "Ben görünen bir varlık değilim" dememiştir. Aksine Allah Hz. Musa'nın bu konudaki acziyetini ve gören açısından görmenin o an için imkânsızlığını teyit etmiştir. Bu nedenle Allah, "Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirsen de beni görebilirsin"⁴³⁵ demiştir. Dağın bile tecelliye dayanmadığı düşünüldüğünde insan gözünün buna nasıl dayanabileceği sorgusu yapılmaktadır. Mukterah Allah'ın, kendisini görmenin imkânsızlığını dağın yıkılmaması ve hareket etmemesi gibi câiz bir şarta bağladığına dikkat çekmektedir. Bu şart mümkün olmakla birlikte Allah, kendisini görmenin imkânsızlığını o an için görme organının yetersizliğine bağlamıştır. Yoksa burada kastedilen, Allah'ın görülmesinin mutlak imkânsızlığı değildir.⁴³⁶

Mukterah, eğer Hz. Musa'nın isteği "Bana görün ki şahsına ve suretine bakayım" şeklinde olsaydı cevabın "Beni asla göremeyeceksin" şeklinde gelmeyeceğini, aksine "Ben şahsiyet,

⁴³³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akāde*, 117.

⁴³⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdām*, 206.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akāde*, 117-118.

⁴³⁵ A'râf 7/143.

⁴³⁶ Mukterah, *Şerhu'l- 'akāde*, 119.

sûret ve karşılıklı bulunma özelliğine sahip değilim” denileceğini vurgular. Hz. Musa’nın isteği câiz bir duruma işaret ettiğinden Allah’ı görmenin imkânı tahakkuk etmektedir. Görme fiilinin gerçekleşmemesi, imkânın olmadığı anlamına gelmez. Zira câiz olanla ilişkilendirilen de câizdir. Görme imkânı, dağın yıkılmaması şartına bağlanmıştır. Mukterah, şartın gerçekleşmesi hâlinde görme durumu gerçekleşmezse Allah’ın kelâmında çelişki meydana geleceğini dile getirmektedir. Ona göre dünya gözüyle görme fiilinin imkânsız oluşu Allah’ın bu dünyada görme fiilinin gerçekleşmeyeceğine dair bilgisinden kaynaklanmaktadır. Ona göre bu bilgi, görmenin câizlik durumunu ortadan kaldırmaz ve ahirette görmenin gerçekleşmesini imkânsız kılmaz. Zira o, ilmin bir şeye taalluk etmesinin, malumun hakikatini değiştirmeyeceğini beyan etmektedir.⁴³⁷

Mukterah’a göre Hz. Musa’nın talebinin talep edilen şeyin imkân dahilinde olduğuna işaret ettiği kabul edildiğinde bir peygamberin, mümkün olan bir hâdisenin gerçekleşme zamanına dair gaybî bir bilgiye sahip olmaması, peygamberlik vasfına hâlel getirmez. Zira bu tür bir bilgi, ancak vahiy yoluyla elde edilebilir. O, Hz. Musa’nın, câiz olduğuna inandığı bir hususun, kendi arzuladığı zaman diliminde gerçekleşeceği yönünde bir zan taşımış olabileceğini belirtir. Ancak Allah, Hz. Musa’ya, gaybî bilginin gizliliğini ve ilm-i ezelîsinde bu belirli vakte ilişkin bir rü’yet bilgisinin bulunmadığını bildirmiştir. Mukterah, Allah’ın bu dünyada görülemeyeceğine dair hükmün, Hz. Musa’ya özgü bir durum olabileceği gibi tüm insanlığı kapsayan genel bir hüküm de olabileceği ihtimalini değerlendirmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin gaybî bilgilere mutlak erişimlerinin zorunlu olmadığı, bu tür bilgilerin ancak ilahî vahiy ile sınırlı olduğu vurgulanmaktadır.⁴³⁸

⁴³⁷ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 119-120.

⁴³⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf

Ona göre rü'yetullahın câiz olduğuna dair bir diğer delil de Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerde yer alan cennette Allah'ın görüleceğine işaret eden zahirî ifadelerdir. Cevâz, bir şeyin vuku bulması için zaruri bir şarttır. Bu bağlamda Kur'an'daki "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır"⁴³⁹ ayeti, Mukterah tarafından rü'yetullahın imkânına delil olarak sunulmaktadır. Ayrıca Cüveynî'den "nazar" kelimesinin "ilâ" harf-i cerri ile birlikte kullanıldığında kesin olarak görme anlamına geldiği görüşünü⁴⁴⁰ de aktarmaktadır.⁴⁴¹

Mukterah, "Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır."⁴⁴² ayetini de rü'yetullahın cevâzına delil olarak göstermektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayette, bu ayette geçen "hüsnâ" kelimesinin cennet, "ziyade" kelimesinin ise Allah'ın zâtının görülmesi şeklinde tefsir edildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla Mukterah'ın delillendirmesinde hem Kur'an'ın zahirî ifadeleri hem de bu ifadeleri destekleyen nebevî rivayetler, rü'yetullahın meşruiyetinin temel dayanakları olarak öne çıkmaktadır. Bu durum Mukterah'ın kelâmî yaklaşımında naklin önemini de göstermektedir.⁴⁴³

Mukterah, Fahreddin er-Râzî'nin konuyla ilgili olarak delillendirmelerine de atıfta bulunmaktadır. Râzî'ye göre ayetin delalet yönü, "hüsnâ" kelimesindeki "elif" ve "lam" harfleri üzerinden incelenmelidir. Eğer bu kelimedeki "elif" ve "lam" harfleri "istiğrak" (tüm cinsleri kapsama) anlamında kullanılırsa, ayette geçen "ziyâde" kelimesi de "hüsnâ" kelimesinin kapsamına dahil olacaktır. Ancak "ziyâde" kelimesinin, "hüsnâ"dan farklı bir

-el Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâî' 'il-edilleti fî uşûli'l-i 'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih - Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009), 157.; Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 121.

⁴³⁹ Kıyâmet 75/22-23.

⁴⁴⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 2009, 156.

⁴⁴¹ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 121.

⁴⁴² Yûnus 10/26.

⁴⁴³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 121.

anlama atfedilmesi, “istiğrak” anlamını imkânsız kılmaktadır. Bu sebeple Râzî, “elif” ve “lam” harflerinin “ahd-i haricî”⁴⁴⁴ anlamında kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu durumda, “ziyâde” kelimesinin diğer cennet nimetlerinden farklı bir anlama sahip olması gerekmektedir. İmam Mukterah ve atıfta bulunduğu Râzî, kıyamet gününe dair vaat edilen menfaat ve saygınlığa ilave bir unsurun varlığını ispat eden herkesin, bu ilave unsurun “rü’yet” olduğunu ve dolayısıyla “ziyade”den kastın Allah’ı görmek anlamına geldiğini kabul etmesi gerektiğini belirtmektedirler.⁴⁴⁵ Mukterah, bu manayı destekleyen başka bir

⁴⁴⁴ Başında elif lâm bulunan bir ismin, dış dünyada belirli bir varlığa veya şahsa atıfta bulunması, söz konusu varlığın metin veya söylem içerisinde daha önce açıkça veya zımnen zikredilmiş olmasından kaynaklanan bir belirlilik durumunu ifade eder. Ebû'l-Hasen Nûruddîn Âlî b. Muhammed b. İshâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Şerhu'l-üşmûnî li-elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/167.

⁴⁴⁵ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 120-121.; Mukterah’ın metinde “ashabımız” ifadesiyle kastettiği kişinin Fahreddin er-Râzî olması muhtemeldir. Çünkü yapılan araştırmalarda “ziyâde” kelimesi hakkında akli çıkarımda bulunan ilk kişinin Râzî olduğu ve bu akli çıkarımın ondan sonra yaygınlık kazandığı belirtilmektedir. Burhan Baltacı, “Yunus 10/26. Ayette Yer Alan ‘Ziyade’ Kelimesinin ‘Ruyetullah’ Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (Haziran 2006), 297-298. Mukterah’ın vefat tarihi (612) ile Râzî’nin vefat tarihi (606) arasındaki yakınlık onları muasır kılmaktadır. Bunun yanı sıra Râzî’nin Mefâtihu'l-ğayb isimli tefsiri hakkında yapılan bir araştırmada Yûnus suresinin H. 601 yılında yazıldığı aktarılmaktadır. Ömer Türker - Osman Demir (ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 150. Bu da, surenin tefsirinin İmam Mukterah’ın vefatından 11 yıl önce yazıldığı anlamına gelmektedir. Bu bilgiler ışığında İmam Mukterah’ın, Râzî’nin söz konusu eserini görebileceği ihtimal dahilinde görülmektedir. Ayrıca Mukterah’ın konuyu ele alırken seçtiği cümleler ile Râzî’nin tefsirinde kullandığı cümleler mukayese edildiğinde ciddi bir benzerlik dikkat çekmektedir. Bu benzerlik, İmam Mukterah’ın akli izahatını, Râzî’nin tefsirinden iktibas ettiğini destekleyebilecek mahiyettedir. İki metin arasındaki benzerlik mukayese için bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1999), 17/239-241; Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 121-122. Daha da önemlisi Râzî metinlerinin Mısır bölgesine yayılıp anlaşılmasında Mukterah’ın katkılarıdır. Bu konuda Ebu'l Abbas el-Basîlî’nin şöyle dediği aktarılmaktadır: “Râzî’nin eserleri Mısır’a ulaştığında âlimler onlara yönelmediler. Nitekim bu eserlerin tertipleri daha önceki âlimlerin tertiplerinden farklıydı. Takıyyuddin el-Mukterah onlarla ilgilenip zihinlere yakınlaştırmınca âlimler bu kitaplara eğildiler ve daha önceki eserleri terk ettiler”. İbnü't-Tilisânî, *Şerhu me'âlimi usûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Muhakkikin Mukad-

naklî delilin de Hz. Peygamber'den aktarılan meşhur bir rivayet olduğunu belirtir. Bu rivayette Hz. Peygamber, “ziyâde” kelimesinin Allah'ı görmek manasında olduğunu dile getirmektedir.⁴⁴⁶

Mukterah'a göre bu zahirî ifadelerde her ne kadar bir ihtimal ve tevil olsa da “durumlar” hakkında bir hüküm ifade etmektedir. Çünkü nassî hükümlerin çoğu, birbirini destekleyen durum ve karinelerin bütünüyle ele alınmasından meydana gelir. Ancak bu ihtimal ve tevillerin bertaraf edilmesi için kesin cevapların da geliştirilmesi gerekmektedir. İmam Mukterah, rü'yetullahın cevâzına dair naklî delilleri *Şerhu'l-irşâd* isimli eserinde detaylıca zikrettiğini belirtmektedir.⁴⁴⁷

Mukterah, rü'yetullahın cevâzını destekleyen sahih hadislerden birinin de Hz. Peygamber'in “Sizler şu ayı güçlük çekmeden gördüğünüz gibi Rabb'inizi de açıkça göreceksiniz”⁴⁴⁸ hadisi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁹

Mukterah, rü'yetullahın imkânını destekleyen diğer delilleri şu şekilde sıralar:

Birincisi, bidatler ortaya çıkmadan önce ilk Müslümanların Allah'ın zâtını kendilerine göstermesi için dua etmeleridir. Mukterah'ın beyanına göre bu, selefın haleften tevâtüren naklettiği bir icmâdır. İkincisi, Hz. Peygamber'in Allah'a “Senin yüce vechini görmek istiyorum”⁴⁵⁰ şeklinde dua etmesidir. Mukterah buradaki “vech” kelimesiyle Allah'ın zâtının

dimesi) (Amman-Ürdün: Dâru'l-feth li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 2010), 27-28.

⁴⁴⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Rü'yetullah*, thk. İbrahim Muhammed Ali - Ahmed Fahrî Rufâî (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1990), 305 (No. 223).

⁴⁴⁷ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd*, 1/989-1001.

⁴⁴⁸ Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, “Mevâkütü's-salât”, 15 (No. 529).; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'ihyâ't-türâsî'l-arabî, 1955), “Mesâcid ve Mevâdu's-salât”, 633.; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Lü'lü'ü ve'l-mercân fi me'ttefeka 'aleyhi's-şeyhân* (Kahire: Dâru'r-rayyân li't-türâs, 1986), 1/124, (No. 368).

⁴⁴⁹ Mukterah, *Şerhu'l-âkide*, 120-122.

⁴⁵⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Muşannef fi'l-hadîs* (Kahire: Dâru't-te'sîl, 2016), 10/59 (No. 20705).

kastedildiğine dikkat çekmektedir. Üçüncüsü sahabenin Hz. Peygamber'in miraç gecesinde Allah'ı görüp görmediğini tartışmalarıdır.⁴⁵¹ Ona göre bu tartışma, görmenin imkânına işaret etmektedir. Çünkü imkânsız olan bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sahabe tarafından tartışılmaz.⁴⁵²

Mukterah'ın rü'yetullah meselesine yaklaşımı ve yaptığı izahların geneline bakıldığı zaman Eş'arî geleneğe aykırı veya farklı bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Mukterah'ın konuya zenginlik katabilecek özgün açıklamalarda bulunduğu ifade edilebilir. Mukterah'ın rü'yetullah yaklaşımı muâsırı olan Râzî'nin yaklaşımına benzemektedir. Çünkü Râzî'ye göre vücûd sıfatı üzerinden rü'yetullahı ispat etmeye çalışmak ahvâl teorisinin kabulüne sebep olacaktır; dolayısıyla nakil temelli bir delillendirme rü'yetullahın ispatı için en uygun yaklaşım olmaktadır.⁴⁵³

4.2. İman Anlayışı

İman, İslâm düşünce geleneğinde hakkında ayrıntılı bir şekilde tartışılan konulardan biridir. Bunun nedeni, dinin temelinde imanın yer alması ve dinî yaşantının bütün yönleriyle bu temele göre değer kazanmasıdır. Ancak İslâm mezhepleri iman mahiyeti ile ilgili farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁴⁵⁴ Bu bahiste de farklı âlimlerin iman hakkındaki ifadeleri ve Mukterah'ın iman olgusuna yaklaşımı ele alınacaktır.

⁴⁵¹ Detaylı bilgi için bk. Murat Memiş, "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47-104.

⁴⁵² Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 120.

⁴⁵³ Veysel Kaya, "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler", *Marife Dergisi* 3 (K 2005), 247-257.

⁴⁵⁴ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214.

4.2.1. İman Kavramı

Mukterah, kelâm ilminin “iman” konusundaki tartışmalarını ele alırken ilk olarak Selâlecî'nin iman tanımını incelemektedir. Selâlecî imanı “İman tasdikten ibarettir.⁴⁵⁵ Her kim Allah'ı kalben tasdik ederse o kişi mümindir.”⁴⁵⁶ şeklinde özlü bir ifadeyle tanımlamaktadır. Mukterah, Selâlecî'nin tanımındaki “kalben” (biakdihî) ifadesinin hem taklîdî iman hem de bilgiye dayalı iman anlayışlarına işaret edebilecek bir muğlaklık taşıdığına dikkat çekmektedir. Bu nedenle Mukterah, imanın hakikatine dair kendi izahını sunmadan önce “kalben” ifadesinin potansiyel anlamlarını ele alacağını belirtir.⁴⁵⁷

İman kelimesinin lügat anlamının tasdik olduğunu ifade eden Mukterah, Arap dilinde, bir kişi bir şeyi, hak olsun batıl olsun, kısmen veya tamamen tasdik ettiğinde, dilsel açıdan “mümin”⁴⁵⁸ olarak nitelendirildiğini dile getirir. O bu durumu Kur'an ayetleriyle destekler. Şöyle ki bir ayette, Allah'a ve peygamberlere iman edenlerin “sıddıklar”⁴⁵⁹ mertebesinde olduğu belirtilirken, diğer bir ayette “batıla inananların”⁴⁶⁰ ve Allah'ı inkâr edenlerin hüsrana uğrayacakları ifade edilmektedir. Mukterah, bu ayetlerin Allah'ın, hem kendisini ve peygamberlerini hem de batılı tasdik etmeyi lügat anlamında “iman” olarak isimlendirdiğine dikkat çekmektedir.⁴⁶¹

Mukterah, “iman” kelimesinin şerî bağlamdaki anlamının lügat anlamından farklı ve daha özel bir tasdik türünü ifade ettiğini belirtir. Şerî anlamda iman, Allah'ı, peygamberlerini ve

⁴⁵⁵ Ebü Abdîrrahman b. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn* (Beyrut: Müessesetü'l-alemî li'l-matbûât, 1988), 5/388.

⁴⁵⁶ Selâlecî, *el-'Akîdetü'l-burhâniyye*, 31.

⁴⁵⁷ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 150.

⁴⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “emn” 13/23.

⁴⁵⁹ Hadîd 57/19.

⁴⁶⁰ Ankebût 29/52.

⁴⁶¹ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 150.

onların Allah'tan getirdiği her şeyi tasdik etmektir.⁴⁶² Bu nedenle iman kelimesi şerî örf dikkate alınarak tanımlandığında buradaki anlam özel bir iman mahiyetini ortaya koymaktadır. O, Bedevi Arapların “Biz iman ettik”⁴⁶³ sözlerine karşılık aynı ayette Allah'ın “Hayır, siz iman etmediniz” cevabını, Kur'an'da geçen iman kelimesinin şerî anlamdaki bu özel imanı ifade ettiğine delil olarak sunmaktadır.⁴⁶⁴

Mukterah, Ehl-i hadis, Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî (öl. 240/854) ve Eş'arî gibi önemli isimlerin imanın bu özel tasdik anlamında kullanıldığı görüşünde olduğunu belirtir ve kendisinin de bu görüşe katıldığını ifade eder. Ancak Ehl-i hadis âlimlerinin imanı “farz ve nafileleri ile ibadetlerin tamamı” şeklinde daha geniş bir çerçevede tanımladıklarına işaret eder.⁴⁶⁵ Bu tanıma göre iman, Allah'ın emrettiği farz ve nafile ibadetlere riayet etmek ve haram kılınan her şeyden kaçınmak anlamına gelmektedir. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdillâh el-Kalânîsî (öl. IV./X. yüzyıl başları [?]), Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (öl. 324/936), Mâlik b. Enes (öl. 179/795) ve selefin çoğunluğunun⁴⁶⁶ bu görüşü benimsediğini aktaran Mukterah, bu görüşün daha sistematik bir ifadesi olarak imanı “Kalp ile bilmek, dil ile ikrar etmek ve rükünleri yerine getirmek” şeklinde tarif eden bir tanıma zikreder.⁴⁶⁷

⁴⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “emn” 13/23.

⁴⁶³ Hucurât: 49/14.

⁴⁶⁴ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 151.

⁴⁶⁵ Hâlid er-Rabât vd., *el-Câmi' li-'ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Mısır: Dâru'l-felâh, 2009), 3/44-53.

⁴⁶⁶ İsmi geçen bazı şahıslar ve İmam Eş'arî'nin iman anlayışı hakkında bk. Galip Türcan, “Eş'arî ve Eş'arî'nin İman Tanımı”, *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji* 8 (2003), 282-298.

⁴⁶⁷ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 151. İmam Mukterah'ın talebelerinden İbnü't-Tilimsânî yukarıda ismi geçen âlimlerin aslında ibadeti terkeden kişiyi imandan çıkarmadıklarını aktarmaktadır. Ancak onların getirmiş oldukları şartlarla imanın sıhhatini değil kemâlini amaçladıklarını aktarmaktadır. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'lûma'*, 369.

Mukterah, imana dair bu tanımlamaların çeşitli açılardan problemli olduğunu belirtmektedir. Ona göre ilk olarak ümmetin “İbadeti terkeden imanı terketmiştir” şeklinde bir ifade kullanmaktan imtina etmesi, ibadetlerin imanın özü olmadığını gösterir. İkinci olarak, bir kişinin ibadetlerinin peygamberlerin ibadetlerini aşması durumunda, o kişinin imanının peygamberlerden daha üstün olduğu gibi mantıksız bir sonucun ortaya çıkması, bu tanımın kabul edilemezliğini ortaya koyar. Mukterah, bu tür bir çıkarımın hiçbir Müslüman tarafından kabul görmeyeceğini vurgulamaktadır.⁴⁶⁸

Mukterah, selef âlimlerinin imanı ispatlayıp onun için şeriatlar tayin etmelerinin, ibadetlerin imanın özü olmadığını gösteren önemli bir husus olduğunu belirtir. Eğer tüm itaatlerin, hatta nafile ibadetlerin imanın özü olduğu kabul edilirse iman için ayrı bir şeriat ve rükün tayin etmenin anlamı kalmayacaktır.⁴⁶⁹ Mukterah, bu meseleye dair bir başka delil olarak ümmetin namazın sıhhatinde imanın şart olduğu konusundaki mutlak ifadesini sunar. Bu ifade, imanın namazdan ayrı ve şart-meşrut ilişkisi bağlamında ondan önce olduğunu açıkça göstermektedir. İmam Mukterah bu reddiyelerin imanı kendi açıkladığı şeklin dışında tanımlayan tüm görüşler için geçerli olduğunu vurgular. Mukterah’a göre bu tanımı savunanların tüm ibadetlere “iman” demesi, bir şeyi ona yakın veya onunla ilişkili olan bir şeyin adıyla adlandırmaktan kaynaklanan bir anlam genişlemesidir. Ona göre ibadetler imanın şeriatlarıdır, imanın bizâtihi kendisi değildir. Mukterah bu âlimlerin, ifadelerdeki tartışmalardan kaçınmak için bu şekilde geniş bir dil kullandıklarını ancak akıl sahibi hiç kimsenin imanın namazın sıhhatinde şart olduğundan ve şartın meşruttan farklı

⁴⁶⁸ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķīde*, 151.

⁴⁶⁹ Cüveynî, *el-İrşād*, 2009, 307.; Mukterah, *Şerhu'l- 'aķīde*, 152.

olması gerektiğinden şüphe etmeyeceğini belirtir. Son olarak Mukterah, Eş'arî'nin şerî tasdik tanımındaki farklılıklara değinir. Eş'arî'nin bazı açıklamalarında tasdikin bilgi olduğunu, bazılarında ise bilgi olmaksızın nefisteki bir söz olduğunu ifade ettiğini aktarır. Mukterah'a göre ise doğru olan, imanın nefiste bilgidен farklı bir anlam taşıdığıdır. Tasdik, bilgiye dayalı olabileceği gibi, bilgiye dayanmaksızın da gerçekleşebilir. Nitekim Mukterah daha önce belirtildiği üzere Allah'ın tasdik anlamındaki imanın hak ve batıl ile birlikte olabileceğini Kur'an'da haber verdiğini hatırlatarak imanın mahiyetine dair bu tartışmayı sonlandırır.⁴⁷⁰

4.2.2. Mukallidin İmanı

“Taklîd” sözcüğü etimolojik olarak Arapça'da “boyuna bağ geçirmek” anlamına gelmektedir. Terim, fıkıh literatüründe iki temel anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak, “taklîd” bir yöneticinin bir kişiyi belirli bir makama, özellikle kadılık görevine ataması olarak tanımlanmaktadır. İkinci ve daha yaygın anlamıyla “taklîd”, bir şahsın başka bir şahsın sözlü beyanına veya fiiline, herhangi bir delile dayanmaksızın tabi olmasıdır. Bir başka ifadeyle taklîd, bir kişinin başka birinin söz veya eylemini, bu söz veya eylemin doğruluğuna inanarak ve delilini araştırmaya gerek duymaksızın kabul etmesi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷¹

Mukterah, kelâm ilmindeki iman tartışmalarına İsfârâyînî'nin görüşünü aktararak başlamaktadır. Ona göre şeriata muvafık imanın ancak ilim ve ikrar ile gerçekleşeceğini savundu-

⁴⁷⁰ Mukterah, *Şerhu'l-'akîde*, 152.; İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'lüma*, 368. Eş'arî âlimlerin iman hakkındaki detaylı açıklamaları için bk. Mehmet Keskin, “Eşarî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 9/2 (2007), 92-108.

⁴⁷¹ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhât*, 4/425.

ğunu belirtmektedir. İsferyâinî'ye göre, işaret ve itaat göstermek ikrarın yerine geçebilmektedir.⁴⁷²

Mukterah bazı kelâmcıların Allah'ı bilmenin her mükellefe farz-ı ayn olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder. Bu görüş sahipleri, inanç esaslarındaki ihtilafın, taklidî iman ile yetinen ve Allah'ı bilmek için ilim tahsil etmeyen yalnızca âlimleri taklit eden kimseler hakkında olduğunu belirtirler. Ancak Bâkılânî'nin "Mukallid câhil gibidir" şeklindeki ifadesine de yer veren Mukterah, kendisinin ve İsferyâinî'nin bu görüşe katıldığını, mukallidin cahil gibi olmadığını beyan eder.⁴⁷³

Mukterah, İsferyâinî'nin Bâkılânî'nin sözüne atıfta bulunarak mukallidin cahil gibi olmadığını aktardığına değinmektedir. Zira İsferyâinî'ye göre cehâletin tanımı, "bir şeye olduğunun aksine inanmak" şeklinde iken, taklît tam aksine "bir şeye olduğu gibi inanmak" anlamına gelmektedir. Mukterah Bâkılânî'nin bazı yerlerde "mukallid şüphe eden gibidir" şeklinde açıklamalarda bulunduğunu da aktarmaktadır.⁴⁷⁴ Ancak Mukterah, Eş'arî mezhebinin genel kanaati doğrultusunda, mukallidin cahil ve şüphe eden olarak nitelendirilemeyeceğini savunur. Cehâlet doğru inancın zıddı iken, şüphe, iki alternatif arasında tercihte bulunamayıp tereddüt etme hâlidir. Mukallid ise bu tanımların dışında bir konumdadır. Mukterah mukallidin nefsinin zaman zaman imanının zıddına meyletmesi durumunda dahi inandığı şeye olan inancını muhafaza ettiğini, kendisini taklit ettiği âlimlere muhâlefet etme endişesiyle

⁴⁷² İmam Mukterah'ın zikretmiş olduğu el-Muhtaşar fi'r-red 'alâ ehli'l-i'tizâl ve'l-kader isimli eserin günümüze ulaşmadığı ancak İsferyâinî'nin mevcut eserlerinde bu esere atıflarda bulunduğu aktarılmaktadır. bk. Salih Sabri Yavuz, "İsferyâinî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/515-516.

⁴⁷³ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 153.

⁴⁷⁴ Bâkılânî'ye ait kaynak taramaları neticesinde onun bu tür ifadelerine rastlanmamıştır. Muhtemelen günümüze ulaşmayan eserlerine atıf yapılarak bu görüşler dile getirilmektedir.

inancına geri döndüğünü ve bu nedenle onda gerçek bir şüphenin vuku bulmadığını ifade eder.⁴⁷⁵

Mukterah, “Allah’ı bilmek muhakkak ki vâciptir” hükmünün kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu teyit eder. Ancak bu vücûbiyetin, bir bölgede bir kişinin bu farzı yerine getirmesiyle diğerlerinden düşen bir farz-ı kifaye mi, yoksa her mükellefin bizzat yerine getirmesi gereken bir farz-ı ayn mı olduğu hususunda farklı görüşlerin bulunduğunu belirtir. Ona göre Hz. Peygamber’e taklîden tabi olan, yani bir şeye olduğu gibi inanan, işiten, itaat eden, emirleri yerine getiren, yasaklardan sakınan bir kimsenin, Kur’an okuyup takva ehli ile haşır neşir olmasına rağmen hiçbir şey bilmemesi ve itikadında taklîde devam etmesi olağanüstü bir durumdur. Ona göre taklit mutlak anlamda zemmedilmez ancak ilim öğrenme imkânı varken taklitte ısrar etmek makbul bir durum değildir.⁴⁷⁶

Mukterah’ın aktardığı bir görüşe göre ise bir kimse Allah’a ve elçisine ilimsiz olarak inanır, daha sonra ilim tahsil etmek için yeterli zamanı olmasına rağmen bunu yapmazsa, bu kişi Allah katında mümin olarak kabul edilir; ancak ihmali nedeniyle sorumlu tutulur ve affedilmesi Allah’ın mağfiretine bağlıdır. Ona göre bu görüş, taklidî imanın geçerliliğini kabul etmekle birlikte ilim öğrenmenin ve imanı tahkikî hâle getirmenin önemini vurgular.⁴⁷⁷

Mukterah, Selâlecî’nin iki düşman kral örneği üzerinden taklidî imanın geçerliliğine değinmektedir. Hikâye de iki kral ordusuyla savaşa gider ve düşmanına karşı koymak için hazırlık yapar. Her iki orduda da kralın ve ordusunun durumundan

⁴⁷⁵ Mukterah, *Şerhu’l-‘akîde*, 153-154.

⁴⁷⁶ Mukterah, *Şerhu’l-‘akîde*, 154.

⁴⁷⁷ Mukterah’ın benzer görüşleri paylaştığı Maturîdî’nin taklidî iman hakkındaki görüşleri için bk. Selim Gülverdi, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye Göre Mukalidî İmanı”, *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/1 (Mayıs 2021), 88-116. Mukterah, *Şerhu’l-‘akîde*, 154.

habersiz, kendi zevklerine dalmış, boş işlerle meşgul ve kendilerinden ne istendiğinden habersiz gafiller bulunur. Düşmanlar, bu gafillerden birini ele geçirdiğinde, onun ailesini ve durumunu gözetmezler. Ona diğer düşmanlarına yaptıkları gibi muamele ederler. Çünkü o onların safında değil, düşmanlarının safındandır. Benzer şekilde, bir kimsenin takipçileri ve taraftarları, onu teslim etmezler. Onun için savaşır ve düşmanlara karşı onu savunurlar. Her ne kadar o, onların seviyesine ulaşamamış ve kralın yanında onların derecesine erişememiş olsa da Kral, kendi tarafında olup kendisine bağlı olan herkesi korur, onlara yardım eder ve onları savunur.⁴⁷⁸ Mukterah bu hikâye çerçevesinde taklit mertebesindeki müminlerin, genel hükümler çerçevesinde değerlendirileceğini ve Allah'ın "Kim Allah'a iman ederse Allah onun gönlünü doğruya yöneltir."⁴⁷⁹ ayetiyle hidayet yoluna dahil olacağını beyan etmektedir.⁴⁸⁰

Mukterah açısından vurgulanması gereken önemli bir nokta daha vardır. Dünya krallarının ve yöneticilerinin kendilerine bağlı olanları zahirî durumlarına göre değerlendirip korumaları gibi Hz. Peygamber'in de insanları zahirî ikrarlarına göre kabul etmesi, onların iç dünyalarını bilememesiyle ilgilidir. Zira bizler, başkaları hakkında hüküm verirken, kalplerindekini bilemediğimizden yalnızca zahirdeki durumlara göre değerlendirme yapabiliriz. Şehadet getirmek, Allah'ı bilmenin bir göstergesi olmakla birlikte kişinin iç dünyasındaki gerçek imanı yansıtmayabilir. Kul ile Rabbi arasındaki ilişki bambaşkadır. Bu ilişkide zahirî duruma göre hüküm vermek mümkün değildir. Çünkü kul, kendi nefsinde olanı en iyi bilendir. Dolayısıyla "Hesapları Allah'a aittir."⁴⁸¹ hadisi, insanların gerçek ni-

⁴⁷⁸ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 155.

⁴⁷⁹ Teğâbun 64/11.

⁴⁸⁰ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 156.

⁴⁸¹ Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "İman", 15 (No. 25).

yet ve inançlarının yalnızca Allah tarafından bilindiğini ve nihai hükmün O'na ait olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸²

Mukterah, kalpte olan iman hakkında araştırma yapmaksızın taklit edenlerin iman durumu ve bu kişilerin nazar yükümlülüğü hususunda farklı görüşlerin serdedildiğini aktarmaktadır. Ona göre zahirî ikrar ile İslâm'a giren bir kimsenin, sonrasında nazar ve istidlal ile meşgul olabileceği ve bu sayede hakikate ulaşabileceği öngörülmektedir. Bu yaklaşım İslâm'a giriş sürecinde kolaylaştırıcı bir unsur olarak değerlendirilebilir. Ancak Mukterah bir kimsenin ister bir bilgiyle olsun ister takliden olsun bir şeye olduğu hâl üzere itikadda bulunmaması hâlinde mümin sayılmadığının altını çizmektedir. Mukterah açısından bilgi, imanun olgunluğu için şart ise mesele göreceli olarak basittir. Ancak imanun geçerliliği için şart ise mesele çok karmaşıktır. Mukterah, Bâkılânî'nin bilgi olmaksızın taklidî imanun geçersizliğine dair görüşünü Mâlik b. Enes'in fûrû meseleler hakkındaki taklîde dair görüşlerinden esinlenerek savunduğunu beyan etmektedir. Ancak fûrû ile akâid alanının birbirinden çok farklı olduğunu ifade eden İmam Mukterah disiplinler arası yöntem alışverişinin her disiplinin kendi doğasına uygun olacak şekilde yapılmasına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Mukterah burada Bâkılânî'nin taklidî imanun geçersizliğine yönelik yöntemine eleştiride bulunmaktadır.⁴⁸³

Mukterah eserinde akâid konularında insanları hakka davet etmenin gerekliliği ve takliden bu alandaki yeri hususunda mühim değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, inanç esaslarının kesin ve sabit olduğunu, bu nedenle her inananın kendi inancıyla baş başa bırakılmasının câiz olmadığını vurgulamaktadır. Ona

⁴⁸² Mukterah, *Şerhu'l-akâide*, 156.

⁴⁸³ Mukterah, *Şerhu'l-akâide*, 157-158. Yapılan kaynak taramasında Bâkılânî'ye ait taklidî imanun geçersiz sayıldığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Muhtemelen günümüze ulaşmayan eserlerine atfen bu bilgileri aktarılmaktadır.

göre akâidde hakikat kesindir ve hata mazur görülemez. Bu nedenle insanları doğru inanca davet etmek gereklidir. Ancak bu davet işi nazar ve ibret alma yollarını bilen âlimler tarafından yapılmalıdır. Avamın akâid konularında emir ve yasaklama yetkisi yoktur zira onlar hakkı batılla karıştırabilirler. Âlimler, davetlerinde nazik olmalı ve en güzel şekilde tartışma adabına riayet etmelidirler. Kur'an'da belirtildiği gibi, kaba ve katı kalpli olmak insanları dinden uzaklaştırır.⁴⁸⁴ Mukterah, insanların çoğunun taklide meylettiğini, taklid her ne kadar Allah katında geçerli olsa da bunun din için büyük bir sorun olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁵

4.3. Kelâm İlmine Dair Diğer Meseleler

4.3.1. Melekler ile Peygamberler Arasındaki Fazilet Sıralaması

Kelâm ilminin temel kavramlarından birisi olan “tafdîl”, varlıklar arasındaki fazilet farkını ifade etmek için kullanılmaktadır. Tafdîl kavramı lügatte “birini diğerinden üstün tutmak”⁴⁸⁶ anlamına gelmektedir. Bu kavram kelâm ilminde peygamberlerin birbirleriyle, peygamberlerin meleklerle ve diğer insanlarla arasındaki konum farkını tartışmada dile getirilmektedir. Bunun yanı sıra imamet ve velayet konularında da bu kavram çerçevesinde tartışmalar yapılmaktadır.⁴⁸⁷

Mukterah peygamberler ile melekler arasındaki fazilet sıralaması hakkında genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşünü benimsemektedir. Ona göre peygamberler ve peygamber olmayan müminler, meleklerden faziletçe üstündürler. Ona göre meleklerin, günah işleyen bazı peygamberlerden üstün olduğuna dair bir söz de söylenmemiştir. Peygamberlerin meleklerden üs-

⁴⁸⁴ Âl-i İmran 3/159.

⁴⁸⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'akāide*, 159.

⁴⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'arab*, “fzîl” 11/524.

⁴⁸⁷ Mustafa Öz, “Tafdîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/369-371.

tün oluşuna delil olarak ise meleklerin Adem'e secde etmelerini örnek olarak sunar. Allah Adem'i meleklerden üstün görüp ona secde etmelerini emrettiğinde amel ve sevap bakımından bir öncelik söz konusu edilmemiştir. Allah Adem'i fazilete daha layık gördüğü için meleklerden üstün tutmuştur.⁴⁸⁸

4.3.2. Sahabe Arasındaki Fazilet Sıralaması

Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlileri kimlerdir sorusu, İslâm düşünce tarihinde önemli tartışmalardan biri olmuştur. Ehl-i sünnet'in çoğunluğu bu konuda bir sıralama yapmış ve hilafetin bu fazilet sırasına göre şekillendiğini kabul etmiştir. Mukterah bu tartışmayı hem kelâmî hem de fikhî bo-yutlarıyla ele almaktadır.

Mukterah, sahabe sıralamasına yönelik anlayışın sebebine dair Cüveynî'ye ait bir görüşü aktarır. Cüveynî'ye göre saha-be arasında bir fazilet sıralaması yapmadaki maksat "mefdûl" olanın yani faziletçe daha düşük olan birisinin imam olmasını engellemektir. Ehl-i sünnet'in imamet anlayışına göre insanlar arasında en faziletli olanın imam olması gerekir. Ancak en faziletli olanın imameti bir fitne veya karışıklığa sebebiyet verecek-se mefdûl olanlardan imamete layık olanın gelmesi câiz olur. Cüveynî ise böyle bir hassasiyetin kesin olmadığını belirtmektedir. Çünkü o mefdûlün imametini kabul etmeyenlerin tek dayanağının bahsi geçen imamet dışındaki namaz imamlığı hakkındaki "Sizin en çok Kur'an okuyanız imam olsun"⁴⁸⁹ gibi ahad haberler olduğunu belirtir. Ancak bu tür rivayetler en faziletli olanın imamete gelmesinin gerekliliği açısından kesin bir hüküm beyan etmemektedir. Cüveynî namaz imamlığında en evla olan kişi terkedilse bile mefdûl olanın kıldırıldığı namazın

⁴⁸⁸ Mukterah, *Şerhu'l- 'akîde*, 175-176.

⁴⁸⁹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 61 (No. 585).

sahih olacağını belirterek meselenin mefdûl olanın devlet yöneticiliği hakkında olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁹⁰

Mukterah, Cüveynî'nin mefdûlün imametne dair görüşlerini olumsuz değerlendirmektedir. Çünkü Ehl-i sünnet'in efdal olanın imamete önceliği hakkındaki görüşlerin Cüveynî'nin iddia ettiği gibi ahad haberlere dayanmadığını belirtir. Mukterah bu hususta Bâkılânî'ye ait görüşe yer verir. Bâkılânî imametnin şartı olarak imamın ilim ve diğer hususlarda efdal olmasını gerekli görür ve bu görüşün cumhur ulemânın görüşü olduğunu belirtir. Ancak yönetimin maslahatı açısından mefdûl olanın imam olabileceğini belirtir. Efdal olanın imamete gelmesinin vücûbiyetine dair en katî delilin ise sahabe icmâi olduğunu ifade eder. Çünkü Bâkılânî dört halifenin tayinleri göz önüne alındığında efdaliyet şartına riayet edildiğine dikkat çeker.⁴⁹¹ Mukterah, Bâkılânî'den aktardığı bu bilgilerle Cüveynî'nin efdaliyetin dayanağı hakkındaki görüşünü eleştirir.⁴⁹²

Mukterah Cüveynî'nin imamette efdaliyetin gözetilmesi ve efdaliyetin dayanağı hakkındaki eleştirilerini aktarmıştı. Şimdi de Cüveynî'nin sahabe arasındaki fazilet sıralamasına dair görüşlerini aktarmaktadır. Cüveynî, Hz. Ebubekir'in Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olduğu, ondan sonra Hz. Ömer'in geldiği bilgisinin zannı gâlibe dayandığını ifade eder. Hz. Osman ve Hz. Ali arasındaki fazilet sıralaması hakkında ise net bir bilgi olmadığını belirtir.⁴⁹³ Bâkılânî'ye ait görüşü de aktaran Mukterah onun fazilet sıralamasının "Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali"⁴⁹⁴ şeklinde olduğunu belirtir.⁴⁹⁵

Mukterah dört halife arasındaki fazilet sıralaması hakkın-

⁴⁹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 330.; Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 170-171.

⁴⁹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 474.

⁴⁹² Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 171.

⁴⁹³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1950, 330-331.; Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 172.

⁴⁹⁴ Bâkılânî, *el-İnşâf*, 61-63.

⁴⁹⁵ Mukterah, *Şerhu'l- 'aķide*, 172.

da Mu'tezile'nin görüşlerini aktarır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Mu'tezile'den bir gruba göre dört halife arasında hangi sahabenin daha faziletli olduğu bilinmemektedir.⁴⁹⁶ Diğer Mu'tezilîler ise dört halifenin fazilet bakımından birbirine eşit olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁹⁷

Mukterah fazilet tertibinin ictihadî oluşuna dair görüşünü paylaşmaktadır. Ona göre her kim Hz. Ebubekir veya Hz. Ali'den birisinin en faziletli olduğuna ictihat eder, bunlardan diğeri hakkında aşağılamada bulunmaz ise bu kişi ictihadından dolayı kınanmaz. İmamet meselesi dinin asıllarından olmadığı için fazilet hakkında yapılan bir ictihatta hata etmek, tekfir ve günahı gerektirmez.⁴⁹⁸

Mukterah, imamda aranan fazilete etki eden zahirî ve batnî işaretlere de değinmektedir. Ona göre imamın batnî yönden üstünlüğünü tespit edebilmek için Allah'tan katî bir bilginin gelmesi şarttır. Eğer katî bir bilgi yoksa ictihad yoluyla birinin diğerinden üstün olduğuna dair bir tercihte bulunulabilir. Zahirdeki durum açısından Mukterah Mu'tezile ve Şia ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir. En faziletli olan kişi yaptığı ibadetler ve takvası sayesinde faziletlidir. Kişinin dışa dönük hayatında dini yaşantı ne kadar çok yoğunsa fazileti de o oranda açığa çıkar. Kişinin amellerini hangi niyetle yaptığını Allah'tan başka kimse bilemeyeceği için insanlara düşen zahire göre hareket etmektir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûlî'l-hamse*, 766-767.

⁴⁹⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20/224-227.; Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 172.

⁴⁹⁸ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 173.

⁴⁹⁹ Mukterah, *Şerhu'l-akîde*, 173-174.

SONUÇ

Çalışmada klasik Hicrî VII. yüzyılda Eş'arî çizgisini sürdüren ancak bazı meselelerde mezhebe özgün katkılar sunan bir düşünür olarak öne çıkan, Takıyyuddin el-Mukterah'ın kelâmî düşünce sistemi, "Şerhu'l-'akâidetü'l- burhâniyye ve'l-fuşûli'l-îmâniyye" adlı eseri üzerinden ele alınmıştır..

İmam Mukterah'ın kelâmî düşüncesinin omurgasını, aklî hükümlerin doğru anlaşılması oluşturmaktadır. Vücûb, cevâz ve istihâle ayırımına dayalı aklî hükümler nazariyesi, onun Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispatlamada izlediği temel ilkedir. Bu çerçevede Mukterah nazar ve istidlalin gerekliliğini vurgulayarak kelâmın temelini aklî muhakemeye dayandırır. Sebr ve taksîm, nefy ve ispat yöntemleri onun kelâmî söyleminde sıklıkla başvurduğu araçlardır. Mukterah bu yöntemleri hem rakip ekollerin görüşlerini eleştirirken hem de kendi görüşlerini temellendirirken yoğun biçimde kullanmaktadır.

Mukterah'ın varlık anlayışında âlem, cevher ve araz şeklinde iki temel unsurla açıklanırken, âlemin hâdis olduğu görüşü Eş'arîlik'in klasik tezine uygun biçimde savunulmuştur. Cevher-i ferd görüşüne sıkı sıkıya bağlı olan Mukterah, filozofların sonsuz bölünebilirlik iddialarını reddetmektedir. Bu noktada kelâm atomculuğunu sistemli bir şekilde savunarak Eş'arî

metafiziğini, özgün ifadelerle hâl teorisi eleştirisi üzerinden yeniden inşa etmeye çalışır.

Allah'ın sıfatlarına dair yaklaşımında ise Mukterah, Eş'arîliğin merkezî söylemini sürdürmekte ve Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu vurgulamaktadır. Ancak rü'yetullah'ın vücûd sıfatı üzerinden ispatlanmasını hâl teorisinin etkisi olarak görüp vücûd'u zâtın kendisi olarak savunur. Kelâm-ı nefsî meselesi, onun kelâmında özel bir yer tutar. Harf ve sesten münezzeh olan bu kelâm anlayışı, Allah'ın hitap ve irade vasıflarını cismanîlikten arındırır ve kelâm sıfatının zâtî bir sıfat olduğunu ortaya koyar. Mu'tezile'nin bu sıfatı inkâr eden yaklaşımına karşı, aklî ve naklî delillerle karşı duruş sergileyen Mukterah, kelâm-ı nefsînin akledilebilir olmakla birlikte varoluşsal zorunluluk olduğunu da iddia etmektedir.

Hüsün ve kubuh meselesine dair değerlendirmelerinde Mukterah, ahlâkî değerlerin akılla bilinemezliğini vurgulayarak Eş'arî geleneğin klasik duruşunu devam ettirir. İyilik ve kötülük ancak şerî bildirimlerle bilinebilir; akıl bu konuda zorunlu bir delil üretme yetisine sahip değildir. Bu yaklaşım, aklî değerlerinin kaynağı sayan Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet duruşunun öne çıkan itiraz noktalarından birisidir.

İman tanımında da Mukterah Eş'arî çizgiyi sürdürür, imanı "kalbin tasdiki" olarak tarif eder ve taklidî imanı geçerli sayar. Bu, Cüveynî gibi bazı Eş'arî kelâmcıların bilgi temelli iman anlayışından daha kapsayıcı ve realist bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Mukterah avamın imanında bilgi şartı aranmayacağını bununla birlikte doğru bilgiye ulaşmanın sorumluluğunun âlimlerde olduğunu da vurgulamaktadır.

Nübüvvet ve mucize anlayışı da Mukterah'ın kelâm sistemi içinde önemli yer tutar. Nübüvvetin ilahî bir lütuf olduğunu, peygamberlerin ismetle donatıldığını ve doğruluklarının mucizelerle ispatlandığını savunur. Özellikle Kur'an'ın

îcâz yönünü ayet ve hadislerle dayandırması ve “mucize” kelimesinin anlam kaymasına maruz kalışına odaklanması onun kelâmî mucize anlayışını daha net bir şekilde ortaya koyar. Mucize anlayışını “muâraza” anlamı üzerinden temellendiren Mukterah’ın, sarfe teorisine yakın bir görüşte olduğu da söylenebilir. Ayrıca imamet meselesini Ehl-i sünnet’in genel yaklaşımına uygun biçimde dinin ferî bir meselesi olarak değerlendirir, imametın vücûbiyetini ümmetin icmâsına dayandırır. Ele alınan eser merkezinde Mukterah’ın yaşadığı dönemin şiddetli Sünnî-Şîî çatışması karşısında sünnî bir kelâmcı olarak imamet meselesi üzerinde klişe bir tavır sergilediği, klasik Eş’arî sistematığı dahilinde meseleyi ele aldığı dile getirilebilir.

İmam Mukterah’ın, kelâm tarihinde bir dönüm noktası sayılabilecek özgünlükte ve derinlikte bir düşünür olmadığı söylenebilir. Ancak Fahreddin Râzî’nin eserlerini Mısır bölgesine tanıttıp anlaşılmasını sağlaması yönüyle Eş’arî kelâmının müktesebatının yayılmasına katkıda bulunduğu ifade edilebilir. Mukterah, Râzî’nin ismini doğrudan zikretmese de yer yer eserlerine atıflarda bulunduğu tespit edilir. Yanı sıra onun eleştirel tavır hocası Selâlecî de dahil olmak üzere kendi geleneği içerisindeki isimlerle fikir ayrılığı yaşamamasına engel olmaz. Bu durum onun sadece geleneği takip eden değil onu yeniden yorumlayan ve dönüştüren bir entelektüel olduğunu gösterir.

Sonuç olarak bu çalışma, İmam Mukterah’ın kelâmî anlayışını inceleyerek onun klasik Eş’arî kelâmına katkılarını ortaya koymaktadır. Onun akıl-nakil ilişkisine yaklaşımı irdelendiğinde varlık bahislerinde gösterdiği akıl hassasiyetinin Hz. Peygamber’in mucizeleri bahsinde ciddi bir kayma yaşayarak aşırı nakilci bir tavra evrildiği görülmektedir. Mukterah’ın kelâmı geleneksel çizgiye sadık olsa da iç dinamiklere eleştirel yaklaşımıyla özgünlük taşıyan bir sistem olarak değerlendirilmeli ve kelâm ilmindeki hak ettiği yere konumlandırılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Lü'li'ü ve'l-mercân fî me'ttefeke 'aleyhi's-şeyhân*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'r-rayyân li't-türâs, 1986.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi', 1. bs., 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. bs., 2001.
- Aktaş, Mehmet. "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 7/2 (15 Ekim 2021), 53-82. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0126>
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelam Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs., 2021.
- Ali, Cevâd. *Mufaşşal fî târihi'l-'arab kable'l-islâm*. 20 Cilt. Dâru's-sâkî, 4. bs., 2001.
- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-. *el-Mübîn fî şerhi me'âni elfâzı'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-
. Ġâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf.
 Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-islâmiyye, ts.
- Amr, Âmâl binti Abdilazîz el-. *el-Elfâz ve'l-muştalahâtü'l-müte'allikât bi
 tevhîdi'r-rubûbiyye*, ts.
- Arca, Abdullah. "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahred-
 din Razî Mutezile Eleştirisi". *Düşbed* 20 (Nisan 2018), 314-328.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-.
Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife,
 1959.
- Atlas, Muhammed Esad. *Târîhu'l-ümmeti'l-'arabiyye*. 6 Cilt. Birleşik
 Arap Emirlikleri: Müessesetü hindâvî, 2020.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî
 el-. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1. bs., 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *el-
 İnşâfîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecûzü'l-cehlü bih*. thk. Muhammed
 Zâhid Kevserî. el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2. bs., 2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-.
Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il. thk. 'İmâdüddin Ahmed Hay-
 dar. Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1. Basım, 1987.
- Baltacı, Burhan. "Yunus 10/26. Ayette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin
 'Ruyetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehli-Sünnet İnancının Et-
 kisi". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (Haziran 2006), 293-304.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-. *Enşâbü'l-
 eşrâf*. thk. Süheyl Zekâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-
 fikr, 1. bs., 1996.
- Berevî, Muhammed b. Muhammed el-. *Mukterahu't-tullâb fî muştalahü'l-
 aşhâb*. thk. Şerîfe binti Süleymân. Lübnan: Dâru'l-verrâk, 1. bs.,
 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Ma'rifetü's-sünen
 ve'l-âsâr*. 15 Cilt. Pakistan: Câmiatü'd-dirâsâti'l-islâmiyye, 1.
 b.s., 1991.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo-
 pedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-.

- Şahîhu'l-Buĥârî*. thk. Mustafa Dîb Buġâ. 7 Cilt. Dîmeşk: Dâru ibn kesîr, 5. Basım, 1993.
- Bulġen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuġunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Deġerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-*et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. bs., 1983.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-*Şerhu'l-Mevâkıf*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf -el. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkĥ*. thk. Muhyiddin Dîb Mistu. 2 Cilt. Katar, 1. bs., 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf -el. *el-İrşâd ilâ kavâti 'il-edilleti fî uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ - Ali Abdülmun'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1. bs., 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf -el. *el-İrşâd ilâ kavâti 'il-edilleti fî uşûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tefîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1. bs., 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. bs., 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Lüma 'u'l-edille fî kavâ'idi Ehli's-sünne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1. Basım, 1965.
- Çaġlayan, Harun. *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Rü'yetullah*. thk. İbrahim Muhammed Alî - Ahmed Fahrî Rufâî. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1990.

- Diyyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Hindistan: Matbaatü'l-ensâriyye, 1905.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ekber*. thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîa. Mektebetü'l-furkân, 1. bs., 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâlâfî'l-muşallîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Sâlih b. Makbel b. Abdillâh Useymî. Riyad: Dâru'l-fazîle, 1. bs., 2011.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-. *Tehzîbü'l-luğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1. bs., 2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrrahûnan b. el-Halil b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-alemî li'l-matbûât, 1988.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî, Ebû'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 2004.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Qavâ'idü'l-ağâ'id*. thk. Mûsâ Muhammed Ali. Lübnan: Âlemü'l-kütüb, 2. bs., 1985.
- Gülverdi, Selim. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Mukallidin İmanı". *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/1 (Mayıs 2021), 88-116.
- Gülverdi, Selim. "Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi". <https://doi.org/10.5281/ZENODO.7513145>
- Gündoğdu, Mehmet. *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. bs., 1990.

- Hasan, Hasan İbrâhim. *Târîhu'l-islâm: es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 14. bs., 1996.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 20 Cilt, ts.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-. *el-Muhtaşar fî uşûli'd-dîn (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde)*. thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru's-şürûk, 2. bs., 1988.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü vehbe, 3. bs., 1996.
- Hitti, Philip. *Mûciz târîhi's-şarkı'l-ednâ*. çev. Enis Ferîce. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1961.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *Mücerredü maķâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1. bs., 2005.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân mimma şebete bi'n-naķl evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâr-u sâdır, 1. bs., 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Faşl fî'l-mûlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2. bs., 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Dîmeşk: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1. bs., 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. ed. Beşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Vadü'l-Cil, 1. Basım, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Daru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u sâdır, 3. bs., 1414.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ'*. thk. İbrahim Medkûr, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b.

- Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî. *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Suûdî Arabistan: Câmiatü'l-imâm muhammed b. suûd el-islâmiyye, 2. bs., 1991.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-'Avâşım mine'l-ķavâşım*. thk. Ammâr Tâlibî. Mısır: Mektebet-ü dâri't-türâs, 1974.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beytül-efkârî'd-düveliyye, ts.
- İbnü't-Tilimsânî. *Şerhu me'âlimi uşûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Amman-Ürdün: Dâru'l-feth li'd-dirâsâtı ve'n-neşr, 1. bs., 2010.
- İbnü't-Tilimsânî, Ebu Muhammed Şerefeddîn Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fihri el-Mısri. *Şerhu lüma'ul-edille fi ķavâ'idî aķâidî ehli's-sünne*. Kuveyt: Dâru'd-diyâ, 2018.
- İhnâne, Yusuf. *Taķavvuru'l-meķhebi'l-eş'arî fi'l-ķarbi'l-islâmî*. Fas: Menşûrâtü vizâratı'l-evkâf, 2003.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-. *Ṭabaķâtü's-şâfi'iyye*. 2 Cilt. Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Basım, 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2022.
- Kaya, Veysel. "Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler". *Marife Dergisi* 3 (K 2005), 247-257.
- Kaya, Veysel. *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. 18 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, 1985.
- Keskin, Mehmet. "Eşari Düşünce Sisteminde İman Anlayışı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 9/2 (2007), 92-108.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-. *el-Müfhim şerhu Şaķîhi Müslim*. thk. Muhyiddin Dib Mistu. 7 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru ibn kesîr, 1. bs., 1996.
- Leblî, Ahmed b. Yusuf b. Yakub b. Ali el-Fihri el-. *Fihristü'l-leblî*. Lübnan: Dâru'l-ķarbi'l-islamî, 1988.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takîyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtaķ ve'l-âşâr*.

- thk. Muhammed Zinhum - Mediha Şarkâvî. 3 Cilt. Kahire: Mektebet-i medbûlâ, 1. bs., 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-câmiâtî'l-mısriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. bs., 2000.
- Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47-104.
- Mukterah, Muzaffer b. Abdillâh b. Ali b. el-Huseyn el-Ensârî el-. *Şerhu'l-irşâd fî uşûli'l-i'tikâd*. thk. Fethî Ahmed Abdurrezzak. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-diyâ, 1. Basım, 2021.
- Mukterah, Muzaffer b. Abdillâh b. Ali b. el-Huseyn el-Ensârî el-. *Şerhu'l-'âkîdeti'l-burhânîyye ve'l-fuşûli'l-îmânîyye*. thk. Nizâr Hammâdî. Hollanda: Menşûrâtü mektebeti elsine, 1. bs., 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1. bs., 1955.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Andülmünim Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. bs., 2001.
- Öz, Mustafa. "Tafdîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Halil. *Abdülkerîm Şehrîstânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Rabât, Hâlid er- vd. *el-Câmi' li- 'ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 22 Cilt. Mısır: Dâru'l-felâh, 1. bs., 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-İşâre fî uşûli'l-keîlâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *er-Riyâzü'l-mûniķa fî Ârâi ehli'l- 'ilm*. thk. el-Es'ad Cum'a. Kayraan: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-'ulûmi'l-insânîyye, 2004.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 3. bs., 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Me 'âlimü uşûli'd-dîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Lübnan: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-. *Muhtârû's-şihâh*. Beyrut: Dâru'l-meârif, 7. bs., 2014.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-. *el-Muşannef fi'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-te'sîl, 2.bs., 2016.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l- 'Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü el-sine, 1. bs., 2003.
- Selâlecî, Ebû Amr Osman es-. *el- 'Akîdetü'l-burhâniyye ve'l-füşûli'l-îmâniyye*. ed. Nizâr Hammâdî. Beyrut: Müessesetü'l-meârif, 1. Basım, 2008.
- Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-. *Ümmü'l-berâhîn*. thk. Hâlid Zührî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. bs., 2009.
- Sevgili, Mehmet Macit. "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Nisan 2016), 139-158.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sinanoglu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. 9 Cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Hüsnü'l-muhâdara*, 1967.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. bs., 2004.

- Şehristânî, Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-halebî, 1968.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler (Siyasî Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/20-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şiblî, Ahmet. *Mevsû'atü't-târîhi'l-islâmî ve'l-hadâratü'l-islâmî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-mısıryye, 7. bs., 1986.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târık b. 'Ivadullah. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Muhammed Fevzî. 2 Cilt, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü ibn teymiyye, 2. bs., 1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *Kitâbü'd-du'â*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. bs., 1992.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Dâru hicr, ts.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısıri et-. *el-Akâidetü't-tahâviyye*. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 2. bs., 1414.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *el-Makâşîd*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfü ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*. haz. Ömer Türker. 4 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Tözluyurt, Mehmet. *Allah İnsan İlişkisinin Aşamaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Türcan, Galip. "Eşarî ve Eşarî'nin İman Tanımı". *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji* 8 (2003).
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yön-

- temi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (Temmuz 2007).
- Türker, Ömer (ed.). *Metafizik*. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Türker, Ömer - Osman Demir (ed.). *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. bs., 2021.
- Uluç, Tahir. *İmam Maturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Üşmûnî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-. *Şerhu'l-üşmûnî li-elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Yavuz, Salih Sabri. "İsferâyînî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Salih Sabri. "İsferâyînî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahval". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yurdagür, Metin. "Muhâlefetün li'l-Havâdis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2. bs., 1993.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-. *el-Bahrü'l-muhîttü fi usûli'l-fıkḥ*. Dâru'l-kütüb, 1. bs., 1994.
- Ziriklî, Hayru'd-dîn ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.
- "Kur'an Yolu". Erişim 09 Mart 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>

ÖZET

TAKIYYUDDİN EL-MUKTERAH'IN ŞERHU'L-AKİDETİ'L-BURHANİYYE VE'L FÜSÛLİ'L-İMANİYYE ADLI ESERİ BAĞLAMINDA KELÂMCILIĞI

Bu yüksek lisans tezi, Hicrî VII. yüzyıl kelâm âlimlerinden Takıyyuddin el-Mukterah'ın (öl. 612/1215) “Şerhu'l-'akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fusûli'l-îmâniyye” adlı eserindeki kelâmî düşüncesini inceler. Mukterah, kelâmda sağlam bir yöntemin temelini aklî hükümlerin bilinmesine dayandırır ve âlem tasavvurunu aklî hükümler çerçevesinde sebr ve taksîm yöntemini kullanarak inşa eder.

Mukterah, Allah'ın sıfatlarının zorunlu olduğunu ifade eder ve ilim, kudret ve irade gibi sıfatların fiillerin tahsisıyla zaruri olduğunu savunur. Bu çerçevede **Mûcib bî'z-zât** anlayışındaki Tanrı tasavvurunu reddeder. Rû'yetullah meselesinde ise aklî delillerin yetersiz kaldığını, konunun ancak naklî delillerle ispatlanabileceğini ileri sürer.

Nübüvvetin doğruluğunu mucizelerle temellendiren Mukterah, peygamberlerin ismet vasfının zorunluluğunu ele alır ve bu ismetin büyük günahlar açısından icmâ ile sabit olduğunu

altını çizer. Ayrıca imametın, dının usûlünden ziyade fûrûu kapsamında değerdendirilmesi gerektiğini vurgular.

Anahtar Kelimeler:

Kelâm, Eş'arîlik, Takıyyuddin el-Mukterah, Şerhu'l-akâdeti'l-burhâniyye, Allah, Âlem.

ABSTRACT

TAKIYUDDIN EL-MUKTERAH'S THEOLOGY IN THE CONTEXT OF HIS WORK NAMED *SHARKHUL- 'AKHADAT AL-BURHANIYYA* *VE'L-FUŞUL-IMANIYYA*

This master's thesis examines the theological thought of Taqiyyuddin al-Muqtarah (d. 612/1215), a 7th-century Islamic theologian, in his work "Sharh al- 'aḳīdati al-burhaniyya wa al-fuṣūli al-imaniyya." Muqtarah bases a sound theological method on knowledge of rational rulings and constructs his conception of the universe within the framework of rational rulings using the methods of sabr and taksim.

Muqtarah states that God's attributes are necessary and argues that attributes such as knowledge, power, and will are necessary through the allocation of actions. Within this framework, he rejects the conception of God in the Mujib-i-zāt (the Self). Regarding the issue of ru'yatullah, he argues that rational evidence is insufficient and that the matter can only be proven through traditional evidence.

Mukterah, who grounds the truth of prophethood in mira-

cles, discusses the necessity of prophets' infallibility and emphasizes that this infallibility is established by consensus regarding major sins. He also emphasizes that imamate should be evaluated within the scope of the religious discipline rather than its tenets.

Key Words:

Theology, Ash'arism, Taqiyyuddin al-Muqtarah, Sharh al-Aqidah al-burhaniyya, Allah, World.

Klasik Eş'arî kelâm geleneğinin Hicrî VII. yüzyıldaki temsilcilerinden Takıyyuddin el-Mukterah'ın kelâmî düşüncesini konu alan bu çalışma, onun "Şerhu'l-'akîdeti'l-burhâniyye ve'l-fuşûli'l-îmâniyye" adlı eseri merkezinde şekillenen düşünce sistemini bütüncül bir yaklaşımla ele almaktadır. Mukterah'ın kelâm anlayışının temelini oluşturan aklî hükümler nazariyesi, nazar ve istidlal anlayışı ile sebr ve taksîm, nefy ve ispat yöntemleri çalışmanın öne çıkan başlıklarıdır. Bunun yanı sıra âlemin hâdis oluşu, cevher-i ferd, Allah'ın sıfatları, rû'yetullah, kelâm-ı nefsi, hüsün-kubuh, iman, nübüvvet, mucize ve imamet meseleleri incelenmektedir. Çalışma, Mukterah'ın Eş'arî geleneğe bağlılığının yanı sıra kendi mezhep mirasına yönelik eleştirel ve yeniden yorumlayıcı tavrını da ortaya koymaktadır. Fahreddin Râzî'nin düşüncesinin Mısır bölgesinde tanınmasına ve Eş'arî kelâm birikiminin yayılmasına katkısı bağlamında Mukterah'ın kelâm tarihindeki yeri yeniden değerlendirilmektedir.

ISBN 978-625-8972-79-5



9 786258 972795