



BAYRAM KAZUT

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

EYLÜL 2024



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK
LİSANS
TEZİ

ŞERİF EL-MURTAZÂ
VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

BAYRAM KAZUT

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

EYLÜL 2024



**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

ŞERİF EL-MURTAZÂ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
BAYRAM KAZUT**

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. AHMET BARDAK**

VAN 2024

KABUL VE ONAY

Bayram KAZUT tarafından hazırlanan “Şerif el-Murtazâ ve Kelâmi Görüşleri” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Jüri Üyeleri	İmza
Başkan (Danışman): Doç. Dr. Ahmet BARDAK Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.
Üye: Doç. Dr. Metin YILDIZ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Zekerya SARIBULAK Hakkâri Üniversitesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.
Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.
Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.
Yedek Üye: Unvanı Adı SOYADI Üniversite Adı, Anabilim Dalı Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.
Tez Savunma Tarihi:	09/09/2024
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Doç.Dr. Ercan ÇALIŞ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kuralları** uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (14/10/2024)

(İmza)

Bayram KAZUT

Yüksek Lisans Tezi

Bayram KAZUT

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Eylül, 2024

ŞERİF EL-MURTAZÂ VE KELÂMİ GÖRÜŞLERİ

ÖZET

Şerif el-Murtazâ (ö.436/1044) Şîa'da otorite olan Şeyh Müfid'in (ö.413/1022) öğrencisidir. Müfid'in ölümünden sonra Şîa'nın rasyonelleşmesine büyük katkı sağlamış, düşüncelerini nass zemininde akllî metodlarla açıklayarak Şîa'nın önde gelen isimlerden biri olmuştur. Ancak yaşadığı dönemin çalkantılı ve siyasi istikrarsızlığına rağmen devletin önemli kademelerinde aldığı görevlerden dolayı bunu aşmıştır. Görevi ona ilmi faaliyetlerde bulunma fırsatını vermiştir. O; Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini, Kur'an'ın ayetlerinden kopmadan rasyonel bir metotla açıklamaktadır. Bu şekilde başta tevhid olmak üzere kelâm ilminin ilk bölümünü oluşturan ilahiyatı ikna edici bir dille ifade etmiştir. Allah'ın kelâm sıfatını ve mütekellim oluşunu açıklayan Murtazâ, insan sözü ile Cenab-ı Hakk'ın sözü arasında farkın olmadığını iddia ederek Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı mahlûk olarak nitelemiştir. Yine fiillerde Allah'ın irâdesi ile insan irâdesini ayırarak mükellef olması açısından sorumluluğun ve güç yetirmesi bakımından insana önceden verilen bir istitaat ile insanı fiillerinin mutlak faili olduğunu söyler. Murtazâ'nın kozmoloji anlayışına baktığımız zaman cisim, cevher ve arazi tanımlar ve bunları Allah'ın zatından soyutlayarak tevhid ilkesine vurgu yapar. Başka bir ifadeyle o kozmolojiyi Allah'ı tanımada ve bilmede bir araç olarak görür. Murtazâ'nın nübüvvet anlayışı, mucize üzerine kuruludur. Çünkü nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan bir kimsenin mucize göstermesi zorunludur. Mucizenin aynı zamanda nübüvvetin tasdiki ve Allah'ın fiili olduğunu da unutmamak gerekir. Yine Murtazâ'ya göre tüm peygamberler masum olup delili ise mucizedir. Murtazâ ahirette peygamberimizin şefaatçi olmasını mücrimler için olduğunu söyleyerek fasığın durumunu Mürcie ekseninde Allah'a havale eder.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şîa, Şerif el-Murtazâ, İlahiyat, Nübüvvet, Ahiret.

Sayfa Sayısı: ix+93

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet BARDAK

M.Sc. Thesis

Bayram KAZUT

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
September, 2024

SHERIFF AL-MURTAZÂ AND HIS KALAMI OPINIONS

ABSTRACT

Sharif al-Murtaza (d. 436/1044) was the student of Sheikh Mufid (d. 413/1022), who was an authoritative within the Shia. After Mufid's death, he contributed greatly to the rationalization of the Shia and became one of the leading names of the Shia by explaining their thoughts with rational methods on the basis of nass. However, despite the turbulent and political instability of the period he lived in, he overcame this due to the posts he held in important levels of the state. His position gave him the opportunity to engage in scholarly activities. He explains the essence, attributes and actions of Allah with a rational method without departing from the verses of the Quran. In this way, he expresses theology, which constitutes the first part of the science of kalam, especially monotheism, in a convincing language. Explaining the attribute of speech of Allah and his being a mutakallimun, Murtaza claimed that there is no difference between the word of man and the word of Almighty God and said; He describes the Quran, which is the word of Allah, as a creature. Again, he separates the will of Allah from the will of man in actions and says that man is the absolute agent of his actions with a pre-given ability in terms of being responsible and being able to do so. When we look at Murtaza's understanding of cosmology, he defines body, substance and accident and emphasizes the principle of monotheism by abstracting them from the essence of Allah. In other words, he sees cosmology as a tool in recognizing and knowing Allah. Murtaza's understanding of prophethood is based on miracles. Because the person who claims prophethood must show miracles. It should not be forgotten that miracles are also confirmation of prophethood and the act of Allah. Again, according to Murtaza, all prophets are innocent and their proof is miracles. Murtaza says that the intercession of our Prophet in the hereafter is for the criminals and refers the situation of the sinner to Allah, minus the Murjiah.

Keywords: Kalam, Shia, Sharif al-Murtaza, Theology, Prophethood, Hereafter.

Quantity of Page: 1X+93

Supervisor: Assoc. Prof. Ahmet BARDAK

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	vii
ÖN SÖZ	vii
GİRİŞ	1
1. ŞERİF EL-MURTAZÂ'NIN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ	7
1.2. Eserleri	9
2. İLAHİYAT	12
2.1. Tevhid.....	12
2.2. Allah'ın Mevcut Oluşu	13
2.3. Allah'ın Kadîm (Ezeli) Oluşu.....	15
2.4. Ma'rifetullah	16
2.5. Allah'ın Ezelden Beri Bir Olması	18
2.6. Allah'ın Hiçbir Şeye Benzememesi	19
2.7. Kur'an'ın Yaratılışı Meselesi	21
2.8. Allah'ın Sıfatları	23
2.8.1. Kelâm Sıfatı ve Allah'ın Müttekellim Oluşu.....	24
2.8.2. Allah'ın Âlim Oluşu	26
2.8.3. Hayy Oluşu	27
2.8.4. Müdrik Oluşu	28
2.8.5. Gören (Basîr) İşiten (Semi') Oluşu.....	29
2.9. Fiiller	29
2.9.1. İrade	32
2.9.2. Fiilin Faile Râcî Oluşu	35
2.9.3. Kesb Anlayışı ve Fiilin Muhdes Oluşu.....	37
2.9.4. Muhdes Fiilin Tek Olup İki Cihette Olmayışı	38
2.9.5. Allah'ın Mahalsiz Murid Oluşu	38
2.9.6. Allah'ın Mahalsiz Hâdis Olanı Yaratması	39
2.9.7. Teklif.....	40

2.9.8. Teklifte Aslah Meselesi	41
2.9.9. Hüsün ve Kubuh	44
2.9.10. Allah Kabih Olanı Yaratmaz	46
2.9.11 Rızık ve Rızkın Sınırı.....	47
2.9.12. Allah'ın Görülme Meselesi (Rü'yetullah)	48
2.10. Şerif el-Murtazâ'nın Kozmolojik Görüşleri	51
2.10.1. Âlem Hakındaki Görüşleri	53
2.10.2. Cevher	54
2.10.3. Araz	56
2.10.4. Cisim	58
2.10.5. Zaman ve Mekân.....	62
2.10.6. Hareket ve Sukun	64
2.10.7. Allah'ın Cisim Olmasının İmkânsızlığı	65
3. NÜBÜVVET	67
3.1. Nübüvvetin İspatı	67
3.2. Peygamberlerin Sıfatları ve Mucizeleri	68
3.3. Kur'an'ın İ'cazının Nübüvvet Delili.....	70
3.4. Önceki Peygamberler	72
3.5. Peygamberlerin Günahsızlığı Hakkında İhtilaflar	74
3.6. Hz. Muhammed'in Günahdan Tenzihî	77
4. AHİRET	79
4.1. Şefaât Meselesi	79
4.2. Asi ve Günahkâr Kişinin Durumu	81
4.3. Fasık Kişinin Durumu	85
4.4. Ecel	87
SONUÇ	89
KAYNAKÇA	91
ÖZGEÇMİŞ	
TEZ ORİJİNALLİK RAPORU	

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada yer alan kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
a.mlf.	Aynı Müellif
bkz.	Bakınız
b.	Bin, ibn
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazret
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
ter.	Tercüme eden
thk.	Tahkik
vd.	Ve diğerleri/devamı
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ÖN SÖZ

Din, fitri bir şey olup insanlık tarihi ile var olmuştur. Aşkın bir yaratıcıya inananlar olduğu gibi put, heykel, ay ve yıldızlar gibi nesnelere inananlar da olmuştur. Hatta her şeyi reddeden kendini ateist olarak niteleyen kimselerin de inançsızlığını bir tür inanç olarak kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla din insan hayatının bir gerçeğidir. Bu noktada aşkın bir varlığa inanan dinlere semavi denilmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet bu tür dinlerdir. Bunun dışında kalan Budizm, Sihizm, Mecusilik gibi daha birçok din ve inanç sistemi de mevcuttur.

Kelâm ilmi İslam akâidini korumak ve yapılacak itirazlara cevap vermek için ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra başta hilafet tartışmaları olmak üzere İslam toplumunda yaşanan problemler zamanla itikâdi bir boyuta taşınmıştır. Belli fikirler etrafında birleşen gruplar ortaya çıkmıştır ki bu mezheplerin doğuşuna sebep olmuştur. Özellikle Şîa; hilafeti nass ile tayin edildiğini ileri sürmüş, bu hakkın Hz. Ali ve soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia etmiştir. Kendi içerisinde aykırı görüş belirten Ğulat gibi fırkaların yanı sıra İsmâiliyye, Zeydiyye ve İmâmiyye gibi oluşumlar da ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmamızda Şîa'nın İmâmiyye koluna mensup olan Şerif el-Murtazâ'nın hayatı ve eserleri hakkında kısa bir malumat verdikten sonra onun kelâmî görüşlerini ele alacağız. Çalışmamız ilahiyat, nübüvvet ve ahiret bölümlerinden oluşur. İlahiyat bölümünde Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve kozmoloji konularına yer verdik. Nübüvvet bölümünde peygamberlerin özellikleri ve masumiyetlerine değindik. Son bölüm olan ahireti ise şefaet, ecel ve günahkâr kimsenin tövbesine ayırdık.

Tez çalışmam boyunca her konuda desteğini esirgemeyen, yanımda olan ve bana güven veren, engin birikimiyle tezin her aşamasında, eksiklikleri bir bir gideren ve çalışmanın başarıya ulaşmasında bana baştan sona kadar rehberlik eden hocam Doç. Dr. Ahmet BARDAK'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Katkılarından dolayı Doç. Dr. Metin YILDIZ ve Dr. Öğt. Üyesi Zekerya SARIBULAK hocalarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Arapça metinlerin tercümesinde yaptıkları

katkılarından dolayı Abdulaziz ÖZDEMİR ve Mübarek ÖNER'e teşekkür ederim.
Tez yazım sürecinde desteklerini esirgemeyen kıymetli eşime de teşekkürü bir borç bilirim.



GİRİŞ

Kelâm sözcüğü “söz, lafız, konuşma ve nutuk” gibi anlamlara gelir. Terim olarak Cenab-ı Hakk’ın zatında ve sıfatlarında, peygamberlik ile ilgili meselelerde mebde (başlangıç itibarıyla) ve meâd (ölüm ve sonrası) bakımından İslam dinini esas alarak açıklayan bir ilimdir.¹ Buna göre kelâmı İslam itikâdını (inancını) savunan bir disiplin olarak nitelemek yanlış olmasa gerek.

Hız. Muhammed hayattayken vahiy inmeye devam ediyordu. Ortaya çıkan herhangi bir problem veya sorun olduysa Peygamber’e gidilir ve olay çözüldü. Yine bu dönemde iman ile inkâr çizgileri belirgin bir şekilde birbirinden ayrılmış, itikâdi anlamda belki de bir elin parmağını geçmeyecek kadar problem(ler) ortaya çıkmıştır. Peygamber’e yöneltilen soruların neredeyse tamamı namaz, oruç, hac, zekât, evlenme-boşanma ve miras gibi genel olarak muamelat konularından oluşurdu. İtikâdi meselelerde fazla bir ihtilaf olmamıştır. Ancak Peygamber’in vefatından sonra ihtilafa sebebiyet veren bazı siyasi ve toplumsal olaylar olmuş, Hız. Ali ve Hız. Osman döneminde bu olaylar belirgin hale gelmiştir.

Hız. Peygamber’in vefatından sonra Hız. Ebubekir (ö.13/634) ile başlayan Hulefâ-i Râşidîn olarak bilinen dört halife döneminde bazı sancılar başlamıştır. Hız. Ebubekir ve Hız. Ömer (ö.23/644) dönemlerinde bir nebze de olsa toplumsal istikrardan söz edilse de son iki halife dönemi sorunlar daha da derinleşmiştir. Hız. Osman’ın (ö.35/656) şehit edilmesi ardından iktidara gelen Hız. Ali’yi (ö.40/661) ise çetin bir imtihan bekliyordu. Çünkü Müslümanlar arasında yaşanacak siyasi ihtilaflar itikâdi bir boyuta taşınacaktı.

Hız. Ali döneminde yaşanan siyasi olaylar, (Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı) toplumsal çözümlerin alevleri olmuştur. Dönemin en büyük olayı: Hız. Ali ile Muaviye (ö.60/680) arasında yaşanan Sıffin Savaşı’dır. Söz konusu savaşın sebebi kimin halife olacağına dayanmaktadır. Muaviye ordusu ile Hız. Ali’nin ordusu karşı karşıya gelmiş. Hız. Ali’nin ordusu galip iken düşmanın kurnazlığı ile karşı ordu, mızraklarının başına Kur’an sayfalarını geçirerek savaşı durdurmuş ve mağlup

¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât (terimler sözlüğü)*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 189.

olmaktan kurtulmuşlardır. Ardından tahkime (hakem) gidilmiş, Hz. Ali karşıtı olanlar (Hariciler) ordudan ayrılarak kendileri dışında kalanları tekfir etmiştir. Özetini verdiğimiz bu hâdise itikâdi oluşumların ilk nüveleri sayılır. Çünkü bu savaştan sonra gruplaşmalar başlamış ve her grup haklılığını Kur'an'a dayandırmaya çalışmıştır. Bu da beraberinde birçok sorun doğurmuştur. Örneğin: Hariciler, hakem olayında “Hüküm sadece Allah'ındır” diyerek Hz. Ali'nin tahkim olayını kabul etmesini yanlış bularak onu küfür ile itham etmiştir.²

Kelâm ilminin zuhuruna etki eden faktörlerden bir diğeri ise felsefi düşünceler ve tercüme faaliyetlerdir. Yunan felsefesinin etkisi ile Hristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştlük gibi dinlerle temas edilmesiyle İslam düşüncesini sistematik olarak açıklama ihtiyacı hâsıl olmuştur.³ Bu duruma karşı farklı yöntemler geliştiren itikâdi fırkaların doğuşuna zemin hazırlanmasıyla Mu'tezile, Mürcie, Şîa, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi itikâdi mezhepler ortaya çıkmıştır.⁴

Hicri birinci asrın ortaları ile ikinci asrın başlarında İslam dünyasında yaşanan olaylara yukarıda kısmen yer verdik. Ardından çalışmamızı oluşturan Şerif el-Murtazâ'nın mensubu olduğu İmâmîyye'ye ilişkin bilgilere ver vermeye çalışacağız. Ama önce Mu'tezile ekolü hakkında genel bir bilgi vermemiz isabetli olacaktır. Çünkü Murtazâ'nın Mu'tezile ile sıkı bir bağı vardır. Buna Murtazâ'nın eserlerinde, Mu'tezile'nin görüşlerine sık sık yer vermesiyle ulaşmak mümkündür.

İslam dinin temel esasları nass ile belirlenmiştir. Bu esasları müdafaa etmek yapılacak eleştirilere yahut tahriflere karşı korumak kelâmcıların görevi olmuştur. Elbette, bu görev sadece kelâmcılara hasredilemez ama onlar, ilk safta yer alanlar olmuştur. Müdafaa ekolünün ilk temsilcileri Mu'tezile olmuştur. Mu'tezile hicri ikinci asırda Abbasiler döneminde ortaya çıkmış ve kelâmın ilk temsilcileri olmuşlardır. Genelde klasik kelâm kaynakları onların zuhurunu, Hasan el-Basrî (ö.110/728) ile Vasıl b. Ata (ö.131/748) arasında yaşanan bir olaya dayandırmaktadır. Hasan Basri'nin ders halkasında yer alan Vasıl'ın itizali ile olay meydana gelmiştir.

² Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, (İstanbul: Dem, 2015), 3.basım, 51.

³ Gölcük, Toprak, *Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*, 31.

⁴ Fethi Kerim Kazanç, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişmesine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007) 183-187.

Bir gün Hasan Basri'nin ders halkasına gelen bir şahıs, büyük günah (Mürtebib-i Kebire) işleyen bir kimsenin hükmünü sorar. Bazılarına göre işlenen bu günahtan dolayı kişinin kâfir (Hariciler), bazılarına da mü'min (Mürchie) olduğunu söyler. Soru soran kimse daha Hasan el-Basrî cevap vermeden onun öğrencilerinden olan Vasıl, atılarak böyle bir kimsenin ne kâfir ne de mü'min olduğu söyleyerek meclisi terk eder. Aslında Basri'nin kanaatini söyleyen Vasıl'a daha sonra Amr b. Ubeyd (ö.144/761) de katılarak bu yeni bir oluşumun ilk adımlarını atmışlardır.

Vasıl'ın etrafında birleşenler "ayrılanlar veya terk edenler" anlamına gelen Mu'tezili denilmiştir.⁵ Kendilerini Ehl-i Adl ve't-tevhid olarak isimlendirirler. Büyük günah meselesinde Haricî ve Mürchie karşıtı olarak ortaya çıkan bu ekol belirlemiş oldukları beş temel ilke ile tanınmaktadır. Usûl-i Hamse olarak da bilinen bu beş ilke: tevhid, adalet, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menziyeteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkeri içermektedir. Mu'tezile'nin belirlemiş olduğu bu ilkelerle daha önce salt nakilci anlayışın yerine akıl ile nakli sentezleyerek yeni bir anlayış ortaya konulmuştur.

Akabinde İslam dünyası, fetihler sayesinde sınırlarının genişlemesi ile yeni din ve kültürlerle tanışmıştır. Müslüman olan yeni milletler hem daha eski dinlerinin izlerinden tamamen kurtulamamış hem de İslam'ı anlamaya ve yaşamaya çalışmaları sebebiyle yeni bir anlayışa olan ihtiyaç baş göstermiştir. Ayrıca bu dönemde yapılan tercüme faaliyetleri ile naklin yanı sıra rasyonalist bir bakış açısına olan ihtiyaç da ortaya çıkarmıştır. Buna benzer daha birçok faktörle Mu'tezile'nin akılcı tutumu ön plana çıkmıştır. Zamanla onların bu tutumu gerektiğinde akıllı, nakle önceleyen bir anlayışa dönüşmüştür.

Rü'yetullahı nefyetmeleri, fiiler noktasında insan irâdesini sorumluluk açısından tek fâil olarak kabul etmeleri, Kur'an'ı mahlûk olarak nitelemeleri, büyük günah işleyen kimseyi ne kâfir ne de mü'min olarak görmeleri, ikisi arası bir duruş sergilemeleri ve Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeleri; benimsedikleri görüşlerdir. Mezkûr konularda Murtazâ'nın benzer görüşlere sahip olması ikisi arasında sıkı bir ilişkinin

⁵ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller-Problemler)*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 8. baskı, 40-41.

yansımasıdır. Bu ekolü temsil eden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/849), Câhız (ö.255/845), Kadı Abdulcebbâr (ö.415/1025) gibi önemli isimler olmuştur.⁶

Çalışmamız açısından ele almamız gereken diğer bir fırka da Şîa'dır. Murtazâ'nın mensubu olduğu Şîa-İmâmîyye'yi açıklamak önem arz eder. Şîa kelime olarak "tarafdar, tâbi" anlamına gelip ıstılahta Hz. Peygamber'den sonra onun makamına geçecek başka bir ifadeyle halife olacak kimsenin hem Hz. Peygamber hem de nass ile Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin tayin edildiğine inanan kimselere veya itikâdi mezhebe verilen isimdir. Kısaca halifeliğin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inananlara bu isim verilir.

Şîiliğin teşekkül süreci hicri ikinci asır olup özellikle Cemel ve Sıffin Savaşlarında Hz. Ali taraftarları olan onun yanından olanlara Şîilik denmiştir. Yine Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi esnasında meydana gelen olaylara kayıtsız kalan tevvâbun olarak bilinen gruba da Şîa adı verilir. İlk etapta siyasi olan halifelik meselesinin zamanla inanç boyutuna taşınması da bu mezhebin doğuşundaki en önemli faktördür.

Hicri ikinci asırdan sonra nass ile tayin edilen halifenin -bunlar Hz. Ali'nin soyundan gelenlerdir- masum ve günahsız olup tıpkı Peygamber gibi mucizeye sahip olduğunu ileri sürmektedir. Süreç içerisinde imamların ulûhiyeti, tenasüh ve hulûl gibi bazı aykırı fikirlerin de bu mezhebe yerleşmesi İslam inancıyla bağdaşmayan Ğulat-ı Şîa gibi oluşumları ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar mezhep bu yanlış fikirlerden kurtulmaya başka bir ifadeyle kendini izale etmeye çalışsa da imamın mucize göstermesi, gaybı bilmesi ve masumiyeti gibi fikirlerden ötürü başarılı olamamıştır. Mezhep içerisinde ortaya çıkan Zeydiye ve Murtazâ'nın da mensubu olduğu İmâmîyye kolları rasyonelleşme yoluna gitmiştir.⁷

Şîa'nın kendi içinde ayrıldığı kollarından söz etmek gerekmektedir. İmâmîyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye, itikâdi mezhepleridir. Bunun dışında kendi mezhebi ile düşünce birliğinde olmayan Ğulat denilen bir grubu da mevcuttur. Zikredilen mezhepler hakkında detaylı bilgi vermek konumuzun amacı dışındadır. Ancak

⁶ Ahmet Bardak, "Mu'tezile'nin İnanç Müdafası", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran, 2021), 31-58.

⁷ Hulusi Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 160-161.

Murtazâ'nın mensubu olduğu İmâmiyye hakkında bilgi vermekte yarar vardır. İmâmiyye'nin tevhid anlayışına baktığımızda Cenab-ı Hakk'ı zat ve sıfatlarında birlemek ve her türlü teccim ve teşbihten tenzih etmektir.

Allah'ın sıfatlarını nefyeden İmâmiyye aynı şekilde Rü'yetullahı kabul etmez. İlahi kelâmın mahlûk olduğunu söyleyerek kadîm olmasını reddeder. Tevhid ilkesinin esasları olan bu görüşler, Mu'tezile ile benzer olması dikkat çeker.⁸

Şîa'nın hüsün-kubuh teorisi akıl üzerine inşa edilmiştir. Nitekim akıl iyi ve kötüyü bilmektedir. İmâmiyye'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi maslahat ve mefsedet gereği vaciptir. İmâmeti, nübüvvet ile ilişkilendirmeleri dikkate alınması gereken bir hususken⁹ İmâmiyye'nin takiyye görüşü de ilgi çekicidir. Takiyye kişinin tehlikelere karşı inancını belli etmemesidir. Yani kendini koruması gerektiğinde aksini söylemesidir.¹⁰ İmâmiyye'nin takiyye görüşü Ehl-i sünnet tarafından benimsenmemiştir.

Şerif el-Murtazâ, İmamiyye geleneğinden ortaya çıkmış önemli âlimlerden biridir. Öncelikle İmamiyye hakkında kısa bilgi vermekte fayda vardır. İslam dinin temel itikâdi mezhebi olan İmamiyye erken dönemden itibaren varlığını sürdürmüştür. "On iki İmam" olarak nitelenen İmamiyye mezhebi Hz. Ali'nin soyundan gelenlere ruhani liderlik atfeden otoritenin adıdır.¹¹ Onlar imamları masum gördükleri gibi seçilmiş olduklarını da iddia ederler. Böylece imamın söz ve eylemlerini Kur'an'a dayadıkları için onları ilahi bilginin kaynağı olarak kabul ederler. Dolayısıyla onlara göre imâmet, neredeyse peygamberlik ile aynı statüdedir. Bunu açıkça söylemeseler de düşünceleri bu yöndedir.¹²

Biz, bu çalışmamızda yukarıda sözü edilen İmamiyye geleneğinden gelen Murtazâ'nın kelâmi görüşlerini açıklamaya çalışacağız. Çalışmamızın ilk bölümünde Murtazâ'nın ilmi şahsiyetine ve eserlerine yer vereceğiz. Özellikle kelâm alanında

⁸ Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 163.

⁹ Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 165.

¹⁰ Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 170.

¹¹ Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 207-209.

¹² Ethem Ruhi Fırlı, "İsnâaşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: İsam, 2001), 23/146; Metin Bozan, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukaseyesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 9/26 (2006), 98-100.

kaleme almış olduğu eserleri çalışmamız açısından önemlidir. İkinci bölümde ilâhiyat alanındaki görüşlerine değineceğiz. Üçüncü bölümde nübüvvet anlayışını inceleyeceğiz. Dördüncü bölümde ise ahiret ahvaline dair görüşlerini ele alacağız.

İlk olarak çalışılan konu hakkında literatür taraması yaptık. Yapılan araştırma sonucu doğru ve güvenilir verilere ulaşılmasının ardından çalışmayı oluşturacak kaynakları sıraladık. Murtazâ'ya ait çok sayıda eser mevcuttur. Bu eserlerin fikri kaynağını oluşturan onun kelâma dair görüşleri tespit etmeye çalıştık. Ardından eserlerinde kelâm ile ilgili bölümleri tercüme ederek konuları sistematik hale getirdik. Ayrıca Murtazâ'nın eserlerinde zaman zaman Mu'tezile yaptığı atıflara da değindik.

Bu çalışmada, daha çok akâid alanında diğer eserlerine göre daha öz bilgiler içeren *Şerhu'l Cümlü'l-ilm ve'l-Amel* adlı eserinden faydandık. Bununla beraber *el-Mülahhas fi Usûli'd-Din*, *ez-Zehîra fi 'ilmi'l-kelâm* ve *Tenzihu'l-Enbiya* gibi eserler de bu çalışmamızda önemli bir yere sahiptir. Mezkûr eserlerin yanı sıra onun hayatını ve görüşlerini konu alan çağdaş çalışmalar da bizim için kaynak değerindedir.

Tezimizdeki temel amacımız: Şerif el-Murtazâ'nın kelâmi görüşlerini ortaya koymaktır. O, kelâm dışında tefsir, fıkıh, şiir ve edebiyat alanında da çok yönlü ilmi bir kişiliğe sahiptir. Dolayısıyla çalışmamızın kapsamı onun kelâmi yönüyle sınırlı olacaktır. Nitekim onun tüm yönleriyle ele almak tezimizin amacını aşacaktır.

Ülkemizde Murtazâ'nın kelâmi yönünü konu edinen yeterli çalışmaların olmaması bu çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Çalışmamızda onun eserlerindeki kelâmi görüşlerinin sistemik olarak işlenmesi bu çalışmanın gelecekte yapılacak çalışmalar için değerli ve faydalı bir kaynak olarak görülmesini gaye edinmektedir.

1. ŞERİF EL-MURTAZÂ'NIN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Asıl adı Ali b. Hüseyin b. Muhammed b. Mûsa b. İbrahim b. Mûsa b. Ca'fer b. Şerif Ebu'l-Kasım Murtazâ Ali Huda Necdeyn Mevsûvî Bağdâdî olan Şerif el-Murtazâ, 355/966 yılında Bağdat'ta dünyaya geldi.¹³ Başka bir kaynakta Murtazâ'nın adı Alemü'l-Hüdâ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Mûsa b. Muhammed el-Alevî eş-Şerif el-Murtazâ olarak yer almaktadır. Şerif el-Murtazâ adıyla meşhur olmuş hemen her kaynakta o isim ile anılmıştır. Şeyh Mufid'in (ö.413/1022) öğrencisi olan Murtazâ, ondan sonra Şîa'nın önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. İlk eğitimini babasından alan Murtazâ; tefsir, fıkıh ve kelâm gibi İslami ilimlerin yanı sıra Arap dili ve edebiyatında da tanınan önemli şahsiyetlerdendir. Onun yaşadığı dönemde farklı mezhepler ve görüşler vardır. Bunun yanında önü alınmaz sapkın fikirler de mevcuttur.¹⁴ Bu açıdan siyasi ve sosyal istikrardan çok da söz edilemeyeceği aşîkârdır.

Abbasi iktidarının hüküm sürdüğü bu dönemde ilmi çalışmalar zirve yapmış ve desteklemiştir. Bağdat şehrinde pek çok âlimin ikâmet ettiği, fikirlerin kolaylıkla ifade edilebildiği ve ilim meclislerinin bulunduğu bir ortam bulunmaktaydı.¹⁵ Bunun yanı sıra ilmi münazaralara da sık sık rastlanılmaktaydı. Böyle bir ortamdan istifade eden Murtazâ, farklı alanlardan birçok âlimden ders alma imkânına sahip olmuş; bunun neticesinde tefsir, fıkıh, kelâm gibi İslami ilimlerin yanı sıra edebiyat ve hitabet alanında da yetkin birisi olmuştur.¹⁶ Murtazâ'nın Bûheyhilerin hüküm sürdüğü dönemde nakîplik¹⁷ görevine gelmesi de ilmi kimliğine etki eden önemli bir unsurdur.¹⁸

¹³ Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fi usûli'd-din*, thk. Muhammed Rızâ Ensârî Kummi, (Tahran: Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî Meclisi, 1381), 3.

¹⁴ Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 38.

¹⁵ Habib Kartaloğlu, *Şî-İmâmiye'de Aklî Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 71.

¹⁶ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 39; Kartaloğlu, *Şî-İmâmiye'de Aklî Düşünce*, 78.

¹⁷ Nakîplik: Ehl-i Beyt'in soy bilgisini koruyan ve onlara ait gelirleri topluluk adına sevk ve idare eden kimseye nakîb bu kuruma da nakîplik kurumu adı verilir. Başka bir tanımda da Hz. Ali'nin neslinden gelen seyyid (şeriflerin) meseleleriyle ilgilenmek üzere devlet tarafından tayin edilen memura bu isim verilmiştir. (Bkz. Kartaloğlu, *Şî-İmâmiye'de Aklî Düşünce*, 113; Gülgün Uyar, "Nakîb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/321.

¹⁸ Kartaloğlu, *Şî-İmâmiye'de Aklî Düşünce*, 71.

Öğrencilerinden et-Tûsî, (ö.672/1274) birçok ilmin kendisinde toplandığını ve tek olduğunu söyleyerek hocasının başta kelâm (usulü din) olmak üzere fıkıh, edebiyat (lûgat), tefsir gibi ilimlere sahip olduğunu söyler.¹⁹ İbn Hallikân (ö.681/1282) da Murtazâ'nın kelâm, edebiyat, şiir, belagat gibi birçok alanda engin bir bilgiye sahip olduğunu söyler.²⁰ Dönemim önemli ilim adamlarından olan Murtazâ hakkında başka bir öğrencisi olan Ahmed b. Ali Necâsî, (ö.450/1058) onun dönemin iyi bir hatibi, mütekellimi, şair ve edebiyatçısı olduğunu kaydederek ilmi alanda yetkin biri olduğunu söyler.²¹ Bağdat'ta kendisiyle 425 yılında, Muhammed el-Alavi al-Umari el-Nisabah (ö.495/1597), Alemu'l-Huda olan Murtazâ ile görüştüğünü söyleyerek fakih, kadı, yazar, dilinin akıcı, zeki, ilimde faziletli biri olduğunu söyleyerek övmüştür.²² Onun ilmi yetkinliğini gösteren başka bir yönü de cedelci biri olup özellikle imamet konularında ihtilafli konuları çözüme kavuşturmasıdır.²³ Onun kendisine ait seksen bin cilt kitaptan oluşan şahsi kütüphanesinin olduğu da rivayet edilmektedir.²⁴ Anlaşılacağı üzere hem onunla çağdaş olan hem de ondan sonra gelenlerin ilimde engin bir bilgiye sahip olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Şerif el-Murtazâ'nın ilmi şahsiyetinin belirgin özelliklerinden biri de hocası olan Şehy Müfid'den aldığı rasyonel akıl yürütme yöntemini belirgin olarak kullanmasıdır.²⁵ O, akli tam (kemal) olmayan birinin sem'î anlamasının zorluğuna dikkat çekmektedir.²⁶

Murtazâ'nın özellikle İmâmetin temellendirilmesi ve ma'rifetullah gibi konularda aklî muhakemeye sıkça başvurduğu görülür. O birçok konuda akla ve nakle

¹⁹ Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Faziletü'l Şeyh Cevâdî el-Kummî, (Tahran: 1422), 99

²⁰ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 4.

²¹ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 2; Tûsî, *el-Fihrist*, 100.

²² Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 2.

²³ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 3.

²⁴ Kartaloğlu, *Şîi-İmâmiye'de Aklî Düşünce*, 80; Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 41.

²⁵ Kartaloğlu, *Şîi-İmâmiye'de Aklî Düşünce*, 81; Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî 'ilmi'l-keîâm* nşr. Ahmed el-Hüseyini, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1416/1990), 170-171; Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümeli'l-ilm ve'l-'amel*, nşr. Ya'kup el-Ca'ferî el-Merâgî, (Tahran: Dâru'l Usve, 1414), 124-125.

²⁶ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümeli'l-ilm ve'l-'amel*, 124.

eşit mesafede yaklaştığı ancak olayın zor olması halinde yahut muhatabını ikna etmek için aklı, nakle öncelediği görülmektedir. Bu durum onun hocası Şeyh Müfid'den aldığı yöntemi benimsemesi, özellikle aklı esas alan açıklamalarıyla kendinden sonra gelen Şîa âlimlerin ilk öncülerinden olması bakımından önemlidir. Nitekim sözü edilen bu rasyonel yaklaşım ondan önceki Şîa ulemanın çoğunda görülmemektedir. Bu durum onun ilmi kişiliğinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Şîi kökenli olan Şerif el-Murtazâ, dönemindeki İmamiyye'nin öncüsü olarak aynı zamanda çok iyi tartışma kabiliyetine sahiptir ki bunu hocası Müfid'den öğrenmiştir.²⁷

Onun ilme merakını gösteren başka bir özelliği de evini bir ilim yuvasına (medreseye) çevirmesi ve sıkça münazaraların yapıldığı bir yer haline getirmesidir. Bu ilmi kişiliğinin bir yansıması olmakla beraber farklı alanlarda eserler kaleme alması da zengin bir ilmi literatüre sahip olduğunu göstermektedir.²⁸

Şerif el-Murtazâ, hayatının büyük bir bölümünü ilme vakfederek resmi görevlerde bulunmuş ve doğduğu yer olan Bağdat'ta 436/1044 yılında Hakk'a irtihal etmiştir. Yetiştirdiği öğrencilerinin yanı sıra onlarca eser yazmıştır. Şîa'nın önde gelen isimlerinden olan aynı zamanda Murtazâ'nin öğrencisi olan Şeyh Tûsî, El-Fihrist'te Murtazâ'ya ait 32 eserden söz eder ve bunların dışında yazılmış başka risalelerinin de olduğunu fakat önemli gördüklerini yazdığını söyler.²⁹

1.2. Eserleri

Şerif el-Murtazâ'nın farklı alanlarda birçok eser kaleme aldığı bilinmektedir. Çalışmamız açısından bağlayıcı olan ise kelâmî eserlerdir. Bu eserler açıklanarak diğer eserlerinin ise sadece isimleri verilecektir.

• *el-Mûlahhas fî usuli'd-Din*: Kelâm sahasında yazdığı hacimli eserlerinden biridir. 3 bölüm (cüz) ve 6 baktan müteşekkildir. Birinci bapta Yüce Allah'ın zâti sıfatlarına ilişkin konuları, ikinci bapta Rü'yetullahın nefyi ile birlikte selbi sıfatları, üçüncü bapta ef'al-i ibad konusunu ele almaktadır. Üçüncü bölümün dört, beş ve altıncı

²⁷ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 4.

²⁸ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 4.

²⁹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu, 2019), 129.

bablarında Yüce Allah'ın kelâm sıfatı ve irâde konuları teferruatlı işlenmiştir. Kelâma dair olan bu değerli eser Muhammed Rızâ Ensârî Kummî tarafından 1381/2002 yılında tahkik edilmiştir.

• *ez-Zehîra fî İlmi Kelâm*: Murtazâ'nın değerli kelâm eserlerinden biri olan Zahîra, Mûlahhas'ta işlenen konuların daha detaylı bir şekilde işlendiği ve eksik kalan konuları tamamladığı eseridir. Sistemantik olarak konuları işlememekle beraber genel olarak birinci bölüm; adalet, nübüvvet, imamet, emrû bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü anü'l-Münker, müsemma konularını içermektedir. İkinci bölüm ise Yüce Allah'ın bir (tek) oluşu, Mecûsî ve Hristiyanların söylemleri ile başka kelâm konularını ihtiva eder. Seyyid Ahmed el-Hüseyini'nin tahkikiyle eser 1411/1991 yılında yayınlanmıştır. Kimi araştırmacılar tarafından eser, sistemantik olarak incelendiğinde konuların işlenişi bakımından Kâdî Abdulcebbar'ın *el-Muğni* ile benzerlik göstermesinden dolayı ondan yararlandığını ileri sürmüşlerdir.³⁰

• *Cümelü'l-ilm ve'l-Amel*: Murtazâ'nın kısa ve öz olan bu eseri, bir ilmihal niteliğinde olup itikâdi ve fikhî konuları içermektedir. Eserin ilk sayfaları itikâdi konuları, sonraki kısmı ise fikhî meseleleri işlemektedir. Onun bu eseri *Resâlü'l-Şerif Murtazâ* adlı eserin üçüncü cildinde yer almaktadır.³¹

• *Şerhu'l-Cümelü'l-ilm ve'l-Amel*: Yukarıda adı geçen eseri şerh eden Murtazâ, sadece itikâda dair konuları sistemantik olarak işlemektedir. Ele aldığı konuları tevhid, adalet, nübüvvet ve imamet şeklinde sıraladıktan sonra eserin son bölümüne ecel, rızık ve fiyat konularını da eklemiştir. Yâkûb el-Caferi el-Merâğî tarafından tahkik edilen eser 1414 yılında Tahran'da basılmıştır.

• *Tenzîhu'l-Enbiya*: Nübüvvet inancını, başta Peygamber'in masumiyetini açıkladıktan sonra küçük ve büyük günahlardan uzak olduğunu delillendirerek izah etmektedir. Ardından Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Yâkûb, Hz. Yusuf, Hz. Eyüp, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed (as) masumiyetlerini inceleyerek Şîa inancına göre masum imamları açıklamıştır. Eser, Muhammed el-Kütübî tarafından 1379/1960 yılında neşredilmiş, 1988 yılında da Beyrut'ta yayımlanmıştır.

³⁰ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 56.

³¹ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 57.

• *eş-Şâfi fi'l-imâme*: Şîa'nin ilmi geleneğinde önemli bir yere sahip olan bu eser, Kâdı Abdulcebbâr *el-Muğni* adlı eserini tenkit ve imâmete yönelik yapılan eleştirilere cevap vermek amacıyla yazılmıştır. Abdüzzehrâ el-Hüseyni el-Hatip tarafından tetkik edilen eser, 1986 yılında Tahran'da yayımlanmıştır.

• *Resâilü's-Şerif Murtazâ*: Akâid ve kelâm sahasında yazılan bu önemli eser, üç ciltten oluşmakta ve her cildinde çok sayıda risale bulunmaktadır.

• *İnkâzü'l-Beşer Mine'l-Cebr ve'l-Kader*: Murtazâ, bu eserinde kaza ve kader hakkında ortaya çıkan ilk ihtilafları, bu konuda söz söyleyen mezhep ve şahısları açıkladıktan sonra kulların fiillerinin yaratılması, hidayet ve dalalet konularını incelemektedir. Bu risale Muammer Esen tarafından "Cebir ve Kader Kışkacında İnsan Özgürlüğü" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

• *el-Mukni fi'l-Ğaybe*: İmamet konularının işlendiği bu eser, Muhammed Ali el-Hakîm tarafından neşredilip 1995 yılında Kum şehrinde yayımlanmıştır.

• *Emâli'l-Murtazâ*: thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, *Dâru İhyaî'l-Kütübi'l-Arabbiye, Kahire, 1373/1954.*

• *el-Usûlü'l-i'tikâdiye*: nşr. Muhammed Hasan Ali Yâsin, *Bağdât, Matba'atü'l-Me'arif, 1954.*

• *Divânü Şerif el-Murtazâ, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1997/1417.*

• *el-Mûzıh an Ciheti i'câzi'l-Kur'ân*: nşr. Muhammed Rızâ el-Ensâri Kummî, *Mecmeü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, Meşhed, 1424.*

Bazı araştırmacıların yaptığı tespite göre yukarıda belirtilen eserlerin sayısıyla beraber günümüze ulaşan veya ulaşip yayınlanmayan toplamda 106 civarı olduğu tahmin edilmektedir. Kendisine aidiyeti ihtilaflı olan bazı eserler de bu sayının dışındadır.³²

³² Kartaloğlu, *Şî-İmâmiye'de Aklî Düşünce*, 99.

2. İLAHİYAT

2.1. Tevhid

Tevhid kelimesi sözlük olarak "yalnız, tek ve biricik" anlamındaki vahd kökünden türemiş olup "birlemek, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek" ya da "bir şeyin tek ve biricik olmasını sağlayan şey" anlamına gelmektedir.³³ İstilahî olarak Yüce Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir ve tek olduğunu zihnen ve kalben tasdik etmektir.³⁴

Mu'tezile, tevhidi açıklarken tenzihi bir metot izlemiş, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini hiçbir şeyin de O'na benzemediğini ileri sürmüştür.³⁵ Onların bu yöntemi, Yüce Allah'ın ne olduğundan çok ne olmadığını açıklayarak O'nun zaman, mekân ve beşeri tüm vasıflardan münezzehe olduğuna dayanmaktadır. Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar da tevhidi, Cebnâb-ı Hakk'ı zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birleme anlamına geldiğini söyler.³⁶ Mâtürîdî kelâmcıların tevhid anlayışı ise şöyledir: İlahî fiillerin Allah'ın zâtıyla kâim mânalar olduğu söyleyerek mânayı daha çok ön plana çıkarmış ve fiilleri de sıfat kavramı içinde zikretmişler.³⁷ Eş'arîyye'nin de aynı amaç doğrultusunda benzer tevhid anlayışına sahip olduğunu bilinmektedir.

Şerif el-Murtazâ, Allah'ın zatının tek olması üzerinden tevhidi ilkesini açıklayarak sözü edilen kelâmcıların yolunu takip ettiğini söylemek mümkündür. Ona göre Cenab-ı Hak kıdemde tek olup ikincisi imkânsızdır. Bir kadîmle beraber başka bir zat da kadîm olursa o kadîmin bütün sıfatlarda diğer kadîme benzer ve ortak olması gerekir. Ayrıca ikisinin de kendi nefsinde kâdir olma noktasında eşit olmaları zorunludur. Yine bunların güç yitirilen şeylerinin de aynı olması mecburidir. Bir şeye gücü yetebilenin o şeye gücü yetebilmesi kendi nefesine gücü yetmesinden dolayı ise o diğer gücü yetebilenin de o gücü yetebilene gücü yetebildiği şeyler konusunda ortak

³³ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*-, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 208; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi. *Kelâm Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: İsam, 2020), 7.basım, 348.

³⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 348.

³⁵ Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, haz. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 236.

³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*,

³⁷ Mevlüt Özler, "Tevhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/19.

olması gerekir. Bu durum bir zatın diğer bir zattan ayrılabilceği makul bir hükmün olmamasına (olmayışına) yol açar. Çünkü biri için var olan sıfatların ve hükmün diğeri için de aynı olmasını zorunlu kılar. Şöyle ki: Bu zatlardan biri bir cismin hareket halinde olmasını isterse diğeri ise onun sabit kalmasını, bu durumda ya birinin istediği olacak ya da ikisinin istediği olacaktır. İkisinin istediği aynı anda olması imkânsız ki bir cismin hem hareketli hem de sakin olması akıl dışıdır. Şayet birinin isteği (muradı) olmaz ise -ikisinin de her şeye gücü yetmesine rağmen- o zaman makul olmayan bir yönüyle bir fiilin imkânsızlığı ortaya çıkar. Böylesi bir durumun ortaya çıkması isteği gerçekleşmeyen kadîm oluşunu fesada uğratar. Dolayısıyla başka bir kadîm olmaz. Böylece Putperestlerin, Hristiyanların ve Mecusilerin iddia ettikleri iki zatın varlığı batıl olmuş olur.³⁸

Kısaca kelâmcıların ittifak ettikleri tevhid ilkesine göre Yüce Allah'ı zatında ve sıfatlarda birlemek, kendisine lâyık bir şekilde şirkten mutlak surette her yönüyle uzak olduğuna iman etmektir. Bir kimse Yüce Allah'ı zâtında ve sıfatlarında birlemezse muvahhid olmaz. Yani tevhidin zıddı olan şirke düşmüş olur. Dolayısıyla İslâm dininin inanç ilkelerine göre Allah'tan başka bir varlığa ilahlık (yaratılmışlık) vasfının verilmesi, tevhid ilkesini bozmaktadır.

Bütün kelâm ekollerinin (Müşebbihe, Mücessime gibi sapkın fırkalar hariç) üzerinde durduğu en önemli kelâm konusu şüphesiz tevhiddir. Çünkü tevhid tüm kelâm konularının ilk basamağıdır. İslâm inancına göre bu basamak geçilmeden diğer konulardan söz etmek bir anlam ifade etmez. Şerif el-Murtazâ da bu konuda kelâmcılarla ortak düşünceye sahiptir.

2.2. Allah'ın Mevcut Oluşu

Yüce Allah'ın var olması anlamına gelen tevhid, gerek felsefi gerek teolojik sistemler olsun Allah'ın varlığını delillendirmeye dayanmaktadır. İslâm felsefecileri, varlığı mümkün, mümteni ve vâcibu'l-vücûd şeklinde ayırmış; bunlardan ilkinin varlığı ve yokluğu imkân dahilinde olan, ikincisini varlığı imkânsız olan, üçüncüsünü de varlığı zorunlu (Îlah) olarak açıklamışlardır. Bundan hareketle varlığın son bulduğu nokta vâcibu'l-vücûttur. Nitekim her bir varlık başka bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu

³⁸ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelî'l-ilm ve'l-'amel*, 78-80.

teselsül sonsuza doğru olmayacak bir noktada son bulmak zorundadır. İşte bu son buluş zorunlu ve sonsuz olan vâcibu'l-vücûta biter. Aynı şekilde kelâmcılar da farklı metodlarla hudûs, imkân, nizam ve benzeri delillerle bu anlayışı ispatlamaya gitmişlerdir.³⁹

İnsan; içinde yaşadığı evrenden hareketle fizik âleminden gayb âlemine ulaşmaya gayret etmiş, başka bir ifadeyle kendi varlığını sorgulayarak aşkın bir Yararıcıya ulaşmaya çalışmıştır. Bu noktada hem kelâmcılar hem de felsefeciler farklı metodlar geliştirerek şâhitten gâibe doğru bir dizi önermeler sunmuştur. Hudûs delili, öne sürülen bu metodlardan biridir. Allah'ın varlığını kanıtlamak için başvuru olan bu delile göre varlığın, olayın hatta bütün âlemin (evrenin) mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi bunların yok iken sonradan var olması olgusuna dayanır.⁴⁰ Dolayısıyla sonradan var olan her hâdisin, kadîm ve mevcut olan bir varlığa dayanması gerekmektedir. Maturidî geleneğinin önemli öncülerinden biri olan Ebu'l Muin en-Nesefî (508/1114); naslarda yer alan başlangıcı ve sonu olmayan, her daim var olduğu anlamına gelen *evvel* ve *âhîr* isimlerini ön plana çıkararak Allah'a mevcut denilmesinin bir sakıncasının olmadığı söyler. Çünkü mevcut'un (var olan) tanımı, varlığın her daim devam edeceği anlamına gelmektedir.⁴¹

Şerif el-Murtazâ'ya göre Allah'ın mevcut (bir varlık) olması kaçınılmazdır. Çünkü Yüce Allah'ın mevcudiyeti, O'nun kâdir ve âlim sıfatlarıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Böylesi bir ilişki ancak vücûd sıfatıyla söz konusu olabilir. Yani mevcut bir varlık ancak kâdir ve âlim olabilir. Öte yandan kadîm olanın da makdur ve mâlum olan şeylerle ilişkisinin olduğu sabit bir durumdur. Bu ilişki (bağlantı) O'nun zatına yönelik bir ilişkidir. Başka bir şey ile böylesi bir ilişkisi (bağlantısı) olan her şeyin yokluğu, o ilişkiyi akamete (kesintiye) uğratar.⁴² Murtazâ, Allah'ın mevcudiyetini kâdir ve âlim sıfatlarına râcî ederek varlığının kendi nefsinden olduğunu söyler.

Allah'ın zâtı dışında var olan her şeyin yok farz edilmesi başka bir ifadeyle var olan her şeyin bir *mevcut* ile ilgisinden dolayı var olabilmesi ile mümkün olur. Murtazâ,

³⁹ Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi (Mu'tezlenin Âlem Anlayışı)*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 61.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 208.

⁴¹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 4. basım, 34.

⁴² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümeli'l-ilm ve'l-'amel*, 49.

benzer şekilde Cenab-ı Hakk'ın mevcut oluşunu *Mūlahhas*'ta da kâdir oluşuna rücu eder. Ona göre her varlık kendi zatı dışında ilişkili olduğu başka bir varlığın var olmasını zorunlu kılan mevcut varlığa götürür. Kudret sahibi olan Allah'ın mevcut olması sabit olduğuna göre mevcut olan ile ilişkisi devam eder. Varlığın (muhtesin) hem varlığı hem de yokluğu halinde O'nun mevcudiyeti devam eder. Her durumda kadîm olan mevcudun yokluğu düşünülemez.⁴³

2.3. Allah'ın Kadîm (Ezeli) Oluşu

Kelâm terminolojisinde varlığının başlangıcı olmayan “kadîm” kavramı, Allah'ı sonlu olan hâdis varlıktan ayırmak yahut Allah için zaman mefhumunu ortadan kaldırarak sonsuzluğunu ifade etmek için kullanılır. Bu durum başka bir ifadeyle Allah'ın *ezeli* olmasıdır.

Kelâmcılar, varlığı kadîm ve hâdis diye ikiye ayırmaktadır. Sonradan var olan bütün varlıklar hâdis olduğuna göre geriye sonradan var olmayan ve başlangıcı bulunmayan kadîm varlık kalır. Buna göre yaratılan her varlık başka bir varlığa ihtiyaç duyar. O da başka bir varlığa. Bu şekilde silsilenin bir noktada son bulması aklî açıdan zorunludur. Allah için sonradan var olma ve başka bir varlıktan olma ihtimali muhaldir. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı O ilah olamazdı yahut muhtesin olurdu. Dolayısıyla tüm varlığın son bulunduğu ve varlığı kendinden olan başlangıcı, sonu bulunmayan ve sonradan (muhtesin) yaratılmışlara benzemeyen mutlak bir varlık zorunlu olarak var olmak zorundadır ki O da Yüce Allah'tır. Başka bir ifadeyle varlığı kendinden olan ve başlangıcı olmayan geriye doğru varlığın son bulunduğu ilk varlık olan Yüce Allah'tır.

Şerif el-Murtazâ'ya göre Allah'ın kadîm olması vâciptir (zorunludur). Çünkü sonradan var olan her şey kendisinde son bulur. Murtazâ, Allah'ın kadîm olmasını bir görüşünde âlemin (evrenin) sonlu olmasına dayandırarak açıklar: “Âlemin varlığı sabit olduğuna göre o ya kadîm ya da hâdistir. Onun kadîm olması mümkün değil çünkü iki kadîmin birlikte olması düşünülemez. Geriye onun muhtesin olması kalır. Her muhtesin

⁴³ Şerif el-Murtazâ, *el-Mūlahhas*, 101 vd.

de bir muhdise ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Allah'ın kadîm olması sabit olduktan sonra O'nun dışında kalan her şey muhdesdir.”⁴⁴

Başka bir açıdan âlemi değerlendiren Murtazâ: “Âlemin kadîm ile hâdis arasında başka bir seçeneğin olmamasından dolayı zorunlu olarak hâdis olur. Çünkü hâdis olanın tek başına kadîm olması imkânsızdır. Bu da her muhdesin varlığı, bir muhdise ihtiyaç duymasından dolayı âlemi zorunlu olarak muhdes kılar.” Murtazâ'ya göre her bir muhdesin bir muhdisi olmalıdır. Şayet her muhdesin bir muhdisi olmazsa bu sonu gelmeyen muhdislerin ispat edilmesine yol açacaktır ki bu da ittifakla reddedilmiştir. Çünkü zorunlu olarak tek bir kadîm olan muhdisi kabul etmemizi mutlak kılar. “Âlemin kadîm olduğunu kabul edersek kudretiyle kâdir olmasını da kabul etmemiz gerekir. Bu kudretin de cisimde olmasını gerektirir ki bu asla kabul edilmemiştir. Her yönüyle âlemin hâdis olduğu ortadadır. Mutlak surette biliyoruz ki Allah, nefsiyle (zaâtıyla) kadîm olup kudretiyle kâdir olandır.”⁴⁵

Murtazâ *el-Mûlahhas* 'ta Allah'ın kadîm olmasını -veciz bir şekilde- cisimlerin hâdis olması üzerinden açıklayarak: “Muhdes varlıklar bir kudretle kâdir oldukları için cisimleri yaratmak onların gücünü aşar.”⁴⁶ Dolayısıyla muhdes bir varlığın cisimleri yaratması muhaldir. Muhdes olmayan, ancak kâdir ve kadîm olan Allah cisimleri yaratandır. Ayrıca zâtında bulunan kadîm sıfatının sürekli olması gerektiği gibi onun yok olmasının imkânsızlığını da gerektirir. Allah zâtı itibariyle kadîmdir. Çünkü zâtı yok olan birinin kadîm olması düşünülemez. Başka bir deyişle zâtı yok olan biri hâdis olacağından kadîm değildir. O halde Cenab-ı Hakk'ın her durumda kadîm olması mutlaklıdır.”⁴⁷

2.4. Ma‘rifetullah

Kelâmcıların en çok tartıştığı konulardan biri şüphesiz Ma‘rifetullahtır. Allah'ı bilmenin imkânı Allah'ı zorunlu olarak bilinebilir veya bilinemez ile bunun vucubiyetini akle ve nakle dayandıranların ileri sürdükleri gerekçeler çerçevesinde

⁴⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 50.

⁴⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 51.

⁴⁶ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 106 vd.

⁴⁷ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 41-42.

cereyan eden tartışmalar kelâm ilmini epeyce meşgul etmiştir. Kimi kelâmcılar Allah'ı bilmenin vucubiyetini savunurken kimileri de aksini iddia etmiştir.

Eş'arî kelâmcılar, Allah'ı bilmenin hükmünü nakle dayandırarak vahiy olmadan vucubiyetin olamayacağını, aklın tek başına Allah'ı bilme ve dini hükümleri yerine getirmede yetersiz kalacağını ileri sürerek akla alet özelliğini vermişlerdir. Mâtürîdî kelâmcılar aksini iddia ederek akli ön plana çıkarmış, akleden herkesin Allah'ı bilecek yetiye sahip olduğu söyleyerek aklın bir alet değil Allah'ın varlığını ve sıfatlarını, âlemin yaratıcısının olduğunu bilecek özellik taşıdığını söylemektedirler. Onlara göre akıl naklin mukaddimi olduğundan akıl ile Allah'ı bilmenin gerekliliğini hatta zorunluluğunu esas almışlardır. Mu'tezile'nin büyük öncülerinden Kâdî Abdulcebbar da benzer şekilde akli ölçüt olarak Allah'ı bilmenin vucubiyetini savunarak zan veya terkinin câiz olmadığını ifade eder. Ona göre kötülükten sakınmanın vâcip olduğu aklen sabittir. Kötülükten korunmak da ancak bilgi ile mümkün olduğuna göre Allah'ın bilmenin vucubiyetinin benzer olduğuna hükmeder.⁴⁸

Şerif el-Murtazâ, akli kemale eren herkesi ma'rifetullah (Allah'ı bilme konusunda) mükellef tutmuştur. Ona göre vâcip olan bu durum, akıllı olan kimselerin yerine getirmesi gereken ilk vecibedir. Yani mükellef olan kişinin dinen yapması gereken ilk şey ma'rifetullah'a ulaşmak için akıl yürütmesidir. Çünkü düşünüldüğünde kişiye gerekli olan vâciblerin tümü ma'rifetullah dışında (kalması, sonraya bırakmak) mümkündür. Oysa böyle bir şey ma'rifetullah için söz konusu değildir. Ma'rifetullah'a ulaşmak için akıl yürütmenin (nazarın) sebebine gelince akıl yürütmeye ulaştıran bilginin gerekliliğidir. Bilginin gerekliliğini Murtazâ şöyle açıklamaktadır: "Akli vâcibin fiilinde bir lütuf olarak görülen sevap ve cezayı hak etme durumunun bilinmesi ancak bu bilgiye dayanır. Dolayısıyla vâcibin yalnız kendisiyle tamamlandığı şey de vâciptir."⁴⁹

Şerif el-Murtazâ, özellikle akli çıkarımla Allah'ı bilmenin yolunun nazardan geçtiğini dile getirmiştir. Ona göre akliselim ile düşünüldüğünde nazar ile Allah'ı bilmenin zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Çünkü nazar ile ilme ulaşıldığından zorunlu olarak Ma'rifetullah'a da ulaşılacaktır. Nitekim Murtazâ'ya göre ceza ve mükâfatta da

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 70.

⁴⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 123.

ölçüt akıldır.⁵⁰ Ona göre Allah'ı bilmek, aklıselim ile düşünen ve nazarda bulunan her mükellef O'na ulaşabilir. Başka bir ifadeyle nazar yoluyla elde edilen bilgi zorunlu olduğu için tefekkürde bulunan herkes Allah'ı zorunlu olarak bilecektir.⁵¹

2.5. Allah'ın Ezelden Beri Bir Olması

Yüce Allah'ın ezelde kâdim oluşunu yukarıda ifade etmiştik. Sırada O'nun ezelde tek oluşu izah edilecektir. İslam düşüncesinde tevhid ilkesi olarak tanımlanan Allah'ın birliği ve tekliği prensibi; O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması, bir cüzü, parçası ve kısmının bulunmaması, birleşme, parçalanma, kısımlara bölünme gibi hâdis varlıkların vasıflarını bulundurmaması demektir.⁵² Buna göre Allah'ın tek oluşunu her türlü beşeri vasıftan ayırmak amacıyla başka bir ifadeyle Müşebbihe ve Mücesimenin düştüğü yanlışlara düşülmemesi için O'nun sonradan var olan muhdes varlıklara benzememesidir.

Kelâmcılar Allah'ın tek oluşunu temanû deliliyle açıklayarak zât ve sıfat bakımından aynı olan iki kadîm varlığın mümkün olmadığını ortaya koymuşlardır. Temanû deliline göre iki kadîmin aynı anda olması, birinin yapmak istediğini diğerinin istememesi, aynı anda her ikisinin isteğinin gerçekleşmesi yahut birinin isteğinin gerçekleşmesi, diğerinin istediği şeyin olmaması ilkelerine dayanır. Bu ilkelerin tamamının kâdim tek olan bir varlık için geçersizliğini ortaya koyan kelâmcılar, bunlardan birinin bile O'nda bulunmasını muhal görmektedir. Çünkü herhangi birinin O'nda bulunması noksanlığı (eksikliğini) gösterir ki böyle bir şey Allah için mümkün değildir.⁵³

Şerif el-Murtazâ, Allah'ın bir tek oluşunu O'nun kadîm ve kudret sıfatlarıyla açıklamaktadır: “Eğer Allah ile beraber başka bir kadîm olsaydı o kadîmin Allah'ın sıfatlarında O'na ortak olması gerekirdi. Her birinin, diğerinin güç yitirdiğine kâdir olması lazım gelirdi. Örneğin: Onlardan biri bir cismin hareket etmesini ister, diğeri ise onun sukûnu isterse bu durumda ya ikisinin istediği olur ya da ikisinin istediği

⁵⁰ Şerif el-Murtazâ, *Cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 123.

⁵¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 123.

⁵² İsmail Şık, “Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 /2 (2010), 17-44.

⁵³ Ebü'l Hasan Eş'arî, *el-Lüma'fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2. basım, 44.

olmaz veyahut birinin istediği olur, diğerinin olmaz. Aynı anda ikisinin istediğinin olması caiz değildir. Çünkü böyle bir durumda cismin bir zaman diliminde (aynı anda) hem sakin hem de müteharrik olması gerekir ki bu muhaldir. Zâtı itibariyle kudret sahibi olan iki zâtın kudretleri, güçleri olmasına rağmen herhangi birinin istediği gerçekleşmezse makul bir sebebe dayanmaksızın fiile güç yetirememe durumu ortaya çıkar. Böyle bir durumun olması halinde onun fâsit (geçersiz) olmasını gerektirir. Dolayısıyla ikinci bir kadîmin ve kudret sahibi olan zâtın yokluğunu göstermektedir.⁵⁴ Böylece Hristiyanların, Putperestlerin, Mecusilerin ve başka bir kadîmî kabul eden her türlü fikirlerin batıl olduğu ispatlanmış olmaktadır.”⁵⁵

Murtazâ, başka bir kaynakta Allah’ın tek oluşu cisimlerde mevcut olan bölüm ve cüzlere ayrılmasının Allah için söz konusu olmadığını söyler: “Cisimlerde var olan bölünmenin kadîm varlık olan Allah’ın zâtı için mümkün değildir. Çünkü bölünme muhdes olan varlıkların özelliğidir. Kadîm ve tek olan Allah’ın, iki ve daha fazla olması imkânsızdır.” Murtazâ’ya göre Allah’ın tek oluşu O’na övgü ve yüceltmekten (ta‘zim) başka bir şey değildir.⁵⁶

2.6. Allah’ın Hiçbir Şeye Benzememesi

Şerif el-Murtazâ’ya göre Allah’ın cevher ve araz niteliği taşıyan her türlü vasıfla nitelendirilmesi (muttasıf olması) caiz değildir. Çünkü O kadîmdir, bir şeye benzemek ise hâdis olmanın gereğidir. Ayrıca cisimlerin faili de O’dur. Dolayısıyla cisim olursa cismin kendisini yapmak (yaratmak) O’na imkânsız olur.⁵⁷

Murtazâ, Cenab-ı Hakk’ın cisim olmasının caiz olmadığını söyler. Başka bir ifadeyle cismin nitelikleriyle vasıflanamaz. Eğer öyle olursa iki durumdan birine götürür. Ya O’nun muhdes olmasını gerektirir. Nitekim cisimlerin hâdis olduğu her yönüyle delillendirilmiştir. Cisimlerin bir kısmının hâdis olduğuna delalet eden şey tümünün hâdis olduğuna da delâlet eder. Dolayısıyla bu Allah’ın kıdemini iptal eden bir durumdur. Hâlbuki daha önce ifade edildiği gibi Allah’ın kadîm oluşu ispatlanmıştır ya da cisimlerin kadîm olmasını gerekli kılar. Hâlbuki cisimlerin hâdis olduğu sabittir.

⁵⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 79.

⁵⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 80.

⁵⁶ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 34 vd.

⁵⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 73.

Bu iki durumdan birine götüren şeylerin fesadı ile hükmetmek vâciptir. Bunun gerekçesi de şudur: “Cisim ve cevherlerin birbirlerine benzeyişleri (temasülü) sabit olan bir şeydir. Dolayısıyla iki benzeyişten (misilden) birini kadîm diğerinin hâdis olması muhaldir. Bu söylediğimiz Allah’ın müşahede edilen mevcut cisimler gibi bir cisim olduğu söylenirse geçerlidir. Öte yandan Allah’ın cisimler gibi olmayan, bir cisim olduğunu söyleyenlere gelince hiç şüphesiz onlar bu tabirlerinde (ibarelerinde) hata etmişler. Çünkü bunlar cisim kelimesini dilcilerinin kullanmadıkları bir manada kullanmış olurlar. Dilciler bir şeyi cisim olarak ancak o şeyin uzunluğu, genişliği ve derinliği olduğu zaman cisim olarak isimlendirirler. Bunun tersi olursa onlar bunu itibara almazlar.”⁵⁸

Allah’ın arazlardan herhangi bir arazın sıfatıyla muttasıf olması caiz değildir. Çünkü arazların tümünün hâdis olduğu ispatlanmış bir şeydir. Dolayısıyla O arazların herhangi bir özelliği ile vasıflanırsa muhdes olması vâcip olur. Allah’ın kadîm olduğu sabit olduğuna göre muhdesliği ortadan kalkar. Şunu da yine delil olarak zikredebiliriz: “Şayet O arazlardan herhangi bir şey ile muttasıf olursa -ki arazlar da bir mahalde mevcut olurlar- bu durum mekânın (mahalin) kâdemi gerektirir. Bu da fasittir. Allah’ın cisim olmadığına diğer bir sebebi de cisim ancak bir güç ile kâdir olabilir. Eğer Allah’ın kendi nefsi için de kâdir olduğunu söylersek -aralarındaki benzerlikten dolayı- bütün cisimlerin kendi nefislerinde kâdir olmaları gerekir. Hâlbuki bunun yanlışlığı malumdur. Kadîm olan Allah’ın cisimlerin faili olduğu sabit olunca O’nun cisim olmadığı gayet açıktır.”⁵⁹ Şerif el-Murtazâ Allah’ın hiçbir şeye benzememesini cevher, araz ve cisim üzerinden kadîm olmasına dayandırarak açıkladıktan sonra Allah’ın kadîm olduğu, O’nun ile beraber başka kadîmlerin olmadığı ve O’nun dışında kalan her şeyin hâdis olduğunun ispatlanması ile hiçbir şeye benzemediğini delilleriyle ortaya koymuştur.

Konunun kapsamı açısından değinilmesi gereken başka bir husus ise Kur’an’da yer alan bazı haberi sıfatların mevcudiyetidir. Buna da değinen Murtazâ, Kur’an’da yer alan ve insan ile ortak nitelik taşıyan yed⁶⁰ vech⁶¹ âyn⁶² gibi müteşabihattan olan

⁵⁸ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 74.

⁵⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 75.

⁶⁰ el-Fetih 48/10.

⁶¹ er-Rûm 30/30; el-Bakara 2/115; er-Rahmân 55/27.

⁶² el-Kamer 54/14.

sıfatları te'vil etmiştir. Sözü edilen haberi sıfatların yanlış anlaşılması halinde tevhide halel getirir. Bu noktada Allah'ı teccime varan Mücessime ve Müşebbihe gibi sapkın fırkaların varlığı hatta Allah'a şekil bile çizenlerin türemesi bilinmektedir. Bu müteşabihattan olan haberi sıfatların zahiri anlamlarının dışında doğru anlamak önem arz etmektedir. Şerif el-Murtazâ bu ayetlerden örnekler vererek şöyle açıklamaktadır: “Allah'ın eli açıktır.”⁶³ İfadesinde yer alan *el (yed)* lafzından maksat Allah'ın nimetlerinin çok olduğu ve rızıktır. “Gemi gözümüzle (gözümüzün önünde) yüzüyordu.”⁶⁴ İfadesinde yer *بأعيننا* kelimesi geminin yüzüp gittiğini Allah'ın bunu bildiği anlamını taşımaktadır.⁶⁵ “Azamet ve yüce olan Rabbinin yüzü baki kalacaktır.”⁶⁶ Ayetinde geçen yüz (*vech*) ifadesi Yüce Allah'ın zâtını ifade etmektedir.⁶⁷ Murtazâ, teşbih ve teccim ifade ettiği ayetleri öne sürüp zahir anlamlarını esas alan kişilere cevap vererek Kur'an'dan şu ayetleri örnek gösterir ve te'vil eder: “Rahman olan Allah, arşa istivâ etti.”⁶⁸ Burada istivâdan amaç oturma (mütehayyiz) anlamda değil hüküm altına almaktır.⁶⁹ “Gökte olanın sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz?”⁷⁰ Ayetinde gökte olandan kasıt Cenab-ı Hakk'ın cismani varlığı değil, melekleri ifade etmektedir. “Güzel sözler O'na yükselir.”⁷¹ Ayetindeki mana Allah'ın güzel sözleri kabul etmesi ve karşılığını vermesidir.⁷² Bu örneklere benzeyen daha birçok misal veren Murtazâ, müteşabihattan olan müphem ifadeleri te'vil eder. Dolayısıyla Allah'ın zâtı bakımından her türlü beşerî vasıftan münezzehe olduğuna vurgu yapmaktadır.

2.7. Kur'an'ın Yaratılışı Meselesi

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi Allah'ın kelâm sıfatı ile doğrudan ilişkisi vardır. Allah'ın mütekellim olmasını ayrı bir başlıkta ele alacağımızı belirtelim. Şerif el-Murtazâ, Kur'an'ı hâdis olduğunu savunmuş aksini iddia edenlere cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre Allah'ın kelâmının hâdis olmayışındaki ihtilaf, herhangi

⁶³ el-Mâide 5/64.

⁶⁴ el-Kamer 54/14.

⁶⁵ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 223.

⁶⁶ er-Rahmân, 55/27.

⁶⁷ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 224.

⁶⁸ Tâhâ 20/5.

⁶⁹ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 211.

⁷⁰ el-Mülk 67/16.

⁷¹ Fâtır 35/10.

⁷² Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 212.

bir kimsenin kendi aklî melekeleriyle bulabileceği bir husus değildir. Biz Allah'ın kelâmının hâdis oluşuna muhalefet edenleri mukallid ve delile dayanmayarak teslim olmuş kimseler olarak görüyoruz. Çünkü onlar birçok yerde mana yönünden bunu (Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu) kabul etmekle beraber bu ibareyi kullanmaktan kaçınmışlar. Allah'ın kelâmının hâdis olduğunu söylemelerine engel olan şey, bu sözün noksanlık ve eksikliği Allah'a izafe edilmesini çağrıştırmasını zannetmelerinden kaynaklıdır. Murtazâ, kelâmullahın hâdis olmadığını iddia edenlere cevap verdikten sonra neden hâdis olduğunu açıklar. Ona göre Allah'ın kelâmındaki hudûs alâmetleri cisim ve arazda bulunan hudûs alâmetlerinden daha kuvvetlidir. Çünkü kelâm bezen var olur bazen de yok olur. Bir kısmının varlığı diğer kısmının varlığına bağlı olan şey hâdistir. Ayrıca parçalanabilir (tecezzu) özelliğine sahiptir. Çünkü Allah o kelâmını muhkem olarak vasıflandırmıştır. Kur'an'da: "Hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından ayetleri sağlam kılınmış ve muhkem bir kitaptır"⁷³ ayeti buna örnektir.⁷⁴ Yine "Ne zaman Rahmândan kendilerine bir uyarı (zikir) gelse bundan mutlaka yüz çevirirler (hâdis)"⁷⁵ ayetinde Kur'an'a zikir dedikten sonra zikre muhdes bir sıfat getirmiştir.⁷⁶

Murtazâ, Kur'an'ın hâdis olduğunu ısrarla savunarak terminolojik ayırım yapmaktadır. O, *hâdis (hudûs)* ile *muhtelig* kelimelerin arasındaki farka değinerek konuyu anlaşılır kılmaktadır. Ona göre Kur'an'ın muhtelig olarak isimlendirilmesi caiz değildir. Kur'an'a muhtelig denilemez. Çünkü bu söz onun uydurulmuş (yalan) olduğunu ve söylenenin dışında bir kitap olduğunu düşündürür. Nitekim Araplar söylenenin dışına nispet edilen kasideye "bu muhtelig kasidedir" derler.⁷⁷ Bu anlamda şu ayet zikredilebilir: "Hiç şüphesiz ki o uydurmadır."⁷⁸ Bu çağrışımdan dolayı onu muhtelig olarak adlandırmaktan çekindik. O'na hudûs (hâdis) ismini verdik. Çünkü hâdis tabirinde böyle bir çağrışım bulunmamaktadır.⁷⁹ Murtazâ, Kur'an'dan başka bir örnek vererek Allah'ın Kur'an için muhdes dediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. "Şüphesiz biz onu (Kur'an'ı) okuyup anlayasınız diye Arapça söz kıldık (yaptık)."⁸⁰

⁷³ Hûd 11/1.

⁷⁴ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 423.

⁷⁵ eş-Şuarâ 26/5.

⁷⁶ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 424.

⁷⁷ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 445.

⁷⁸ Sâd 38/7.

⁷⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 89.

⁸⁰ ez-Zuhuf 43/3.

Ayetinde kılınan (yapılan) şey ancak muhdes olur.⁸¹ Murtazâ'nın Kur'an'a mahlûk değil de hâdis dediğini, muhtelig ile mahlûk kelimeleri arasındaki benzerlikten kaynaklandığını tahmin etmek hiç de zor değildir. Bu noktada mahlûk sözünün tıpkı muhtelig gibi yalan ve uydurma anlamını çağrıştırmamasından ötürü hâdis lafzını tercih etmesi de başka bir ihtimaldir.

2.8. Allah'ın Sıfatları

Sıfat konusunun ortaya çıkışı ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö.124/742) ile başlamış, ardından ona tâbi olan Cehm b. Safvan (ö.128/745) ile devam etmiştir. İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) naklettiğine göre sıfatlar konusundaki tartışmaları ilk başlatan Ca'd b. Dirhem olmuştur. Bu zat bazı aklî istidlâllere dayanarak Allah'ın sıfatlarını reddetmiştir. Daha sonra Cehm b. Safvân da onun görüşlerine katılmıştır. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) de benzer ifadelerle Allah'ın sıfatları hakkında yeni görüşler ileri süren, müteşabih ayetleri yanlış te'vil eden ve sıfat tartışmasını ilk başlatan Ca'd b. Dirhem olduğunu söyler.⁸²

Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hâdisi şeriflerde yer alan birçok kavram Allah'a nispet edilmektedir. Bunların bir kısmına isim bir kısmına da sıfat denilmektedir. Bu kavramlardan hangilerinin isim veya sıfat olduğu kelâmcılar arasında tartışılmıştır. İsim ve sıfat konusunu kelâm tarihinde ilk defa Ebû Hanife'ye (ö.150/767) ait *el-Fıkhul-Ekber* adlı eserde yer aldığı bilinmektedir. Söz konusu eserde Cenab-ı Hakk'ın doksan dokuz ismi olarak da bilinen Esmâ-i Hüsnâ ile sıfatları yer almaktadır.⁸³

Sıfat meselesi esasında İslam dinin temel ilkesi olan tevhid anlayışını etrafında tartışılmış ve zamanla sıfatları farklı yorumlayan anlayışlar ortaya çıkmıştır. Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki, Allah'ın kelâm sıfatı ve Kur'an'ın mahlûk (yaratılış) meselesinin temelinde sıfatlar konusu yer almaktadır. Öte yandan sınırsız ve sonsuz olan Allah'ı beşeri akıl ile anlamaya çalışmak ve dil ile ifade etmek konunun zorluğunu göstermektedir. Kelâmcılardan kimileri tenzihi bir anlayış benimserken kimileri de insan ile ortak nitelikler taşıyan el, yüz, sevinme ve öfkelenme gibi Kur'an'da yer alan

⁸¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 91.

⁸² İlyas Çelebi, "Sıfat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/101.

⁸³ Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, (İstanbul: Ensar, 2021), 160.

ibareleri, te'vile gitmeden olduğu gibi kabul etmiştir. Ancak sözü edilen bu iki anlayış dışında kalan ve Allah'a tam bir cisim vasfı veren fırkalar da olmuştur.⁸⁴

Ulema arasında Allah'ın zâtî ve sübutî sıfatlarla muttasıf olması hususunda ihtilaf olmamıştır. Yine naslarda yer alan istiva, yed, vech ve âyn gibi haberi sıfatların varlığı noktasında kelâmcılar arasında ittifak vardır.⁸⁵ Mezkûr konuda ileri sürülen görüşlere baktığımızda Mu'tezile, Cehmiyye ve İslam filozofları Allah'ın zâtına sıfatları nispet etmek şirk olduğunu söyleyerek bunu kabul etmenin teaddüdi kudemaya yol açacağı görüşündedir. Ehl-i Sünnet iki kanadı oluşturan Eş'arî ve Mâtürîdî ise aksine görüş belirterek Allah'ın üzerinde zâid kadîm sıfatlar nispet etmenin teaddüd olmadığını söyler. Dolayısıyla konu hakkında ileri sürülen görüşler, tevhid esasına hâlel getirmemek olduğu açıkça görülmektedir.⁸⁶ Mezkûr konunun ortaya çıkışını farklı sebeplere dayandıran bazı araştırmacılar da vardır. Bunlardan bir kısmı konunun Hristiyanlık kelâmının etkisiyle ortaya çıktığını savunur. Bu minvalde Kur'an'ın yaratılış meselesinin kaynağı da teslis inancıdır. Konu hakkında ileri sürülen diğer bir görüş de İslam'ın kendi içindeki fikri gelişmelerin bir sonucudur. Konunun yine zuhur etmesini Kur'an'dan varid olan haberi sıfatlara dayandıranlar da olmuştur.⁸⁷ Konumuz açısından değerli olan ve Şerif el-Murtazâ'nın da mensubu olduğu Şîa-İmâmîyye'nin görüşlerine kısaca yer vermek önem arz etmektedir. Şîa-İmâmîyye, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşü benimseyerek sıfatların zât üzerinde zâid olmadığını söyler. Onlara göre sıfatları zâtan ayrı olarak düşünmek şirkidir. Çünkü bu durum teaddüdi kudemaya yol açar. Dolayısıyla zât-sıfat özdeşliği benimseyen Şîa-İmâmîyye; Allah'a sıfat atfetmek O'na bir şey katmak, O'nu ikilemek anlamına geldiği için şirkidir.⁸⁸

2.8.1. Kelâm Sıfatı ve Allah'ın Mütakellim Oluşu

Kelâm ilminin tevhid konusu zât meselesinden sonra ikinci önemli konusu ve kelâmcıların çok tartıştığı konulardan biri Allah'ın kelâm sıfatıdır. Allah'ın Mütakellim oluşu farklı açılardan çokça tartışılmıştır.

⁸⁴ Arslan vd., *Sistemik Kelâm*, 168.

⁸⁵ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, ter. Mustafa Saim yeprem, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 3.baskı, 231.

⁸⁶ Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 232.

⁸⁷ Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 237-238.

⁸⁸ Nezir Maviş, "Şîa-İmâmîyye'nin İlâhî İsim ve Sıfat Anlayışı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İhya International Journal of Islamic Studies)* 5/1 (2019), 196-217.

Eş‘arî, *el-Lüma* adlı eserinde Allah’ın ezelde mütekellim oluşunu ısrarla savunmuş şu delilleri ileri sürmüştür: “Kelâm ya kadîm ya da hâdistir. Şayet kelâm hâdis olmuş olsaydı onu ya zâtında ya da kendi zâtıyla kâim olan başka bir varlıkta yaratırdı. Allah’ın onu kendi zâtında yaratması mümkün değildir. Çünkü zâtı yaratılmışlara mahal teşkil etmez. Geriye zâtıyla kâim olan başka bir varlık kalıyor ki kendi sıfatı olan kelâmın kendi varlığıyla (zâtıyla) kâim olan bir hâdiste yaratması da mümkün değil. Zâtıyla kâim olan tek varlık Cenâb-ı Hak’tır. O’nun dışında başka varlıkların zâtıyla kâim olması birden fazla kadîmî gerektirir ki bu tevhid açısından asla mümkün değildir.”⁸⁹

Bu konuda Mâtürîdî âlimlerden Ebu’l-Kâsım el-Kâ‘bî (ö.319/331) kelâm sıfatını şöyle açıklar: “Allah’ın kelâm sıfatı hâdistir. Allah’ın bu sıfatı mâna anlamını ihtiva edip yok olup var olma anlamına gelmez. Kur’an’da yer alan “gelmek” kavramı buna örnektir. “Musa’nın getirdiği kitabı kim indirmiştir”⁹⁰ ayeti buna delil teşkil eder. Bu ayette getirmekten maksat mânadır. Kâ‘bî’nin kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürdüğü bir başka gerekçesi Kur’an’ın ezberlenmesidir. Ona göre başlanıp bitirilmesi açısından hâdis olmasını gerektirir.”⁹¹

Şerif el-Murtazâ, Eş‘arî’nin yukarıdaki görüşlerinden farklı şekilde izahta bulunarak Allah’ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürerek kelâmı konuşma eylemi (fili) olarak görür ve delillendirmeye çalışır. Bu bir amaca matuftur. Oysa Allah’ın zâtı bakımından mütekellim olması demek işitilen kelâm türünden hâdis varlıkların niteliklerini taşımasını gerektirir ki bu kadîm bir varlığa aykırıdır. Çünkü kadîm olan Allah hâdislere mahal olmaz. Öte yandan Allah’ın kelâmı ile insan kelâmı arasında cins bakımından da bir fark bulunmamakta ve ispatı da mümkün değildir. Bu durumda Allah kelamının kadîm olduğunu iddia etmek beşer kelamının da kadîm olmasını gerektirir. Bu her yönüyle Allah’ın sahip olduğu zâtî niteliklerin insana yükleme anlamına gelir ki icma ile kişiyi küfre götürür. Murtazâ, farklı bir bakış açısıyla konunun aklî boyutuna değinerek Allah’ın mütekellim oluşunu ancak haber (nakil) ile bilineceğini ifade etmektedir. Ona göre Allah’ın mütekellim oluşu ancak

⁸⁹ Eş‘arî, *el-Lüma*, 62.

⁹⁰ el-En‘âm 6/91.

⁹¹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mahmud el-Matürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: (İsam) TDV, 2021), 17.basım, 140.

sem'iyat (nakil) ile binilen bir konudur. Yani akıl ile bilinecek bir konu değildir. Allah'ın kelâmı O'nun fiilidir. Çünkü izâfe (nispet) fiiliyeti gerektirir. Tıpkı dövme fiilinde olduğu gibi. Aklen Allah'ın mütekellim oluşuna delalet eden herhangi bir delil yoktur. Çünkü O'nun fiili sıfatlarını ispat etme yolu ya fiilin kendisidir ya da başka bir vasıta. Fiiline delil teşkil eden ve O'nun mütekellim oluşuna delalet eden bir sıfat veya hüküm bulunmamaktadır. Dolayısıyla akıl yoluyla bu husus ispat edilemez. O'nun mütekellim olmasının ispatı sem'iyattır. Müslümanlar Allah'ın mütekellim olması üzerine icma etmişler. Bunun ispatı icma delili ile sabittir. Allah'ın mütekellim olması sabit olunca O'nun kelâmı fiili sayılmaktadır. Çünkü bu izafe fiiliyeti gerektiren diğer izafe gibidir. Allah'ın fail oluşu, muhsin oluşu ve güzel yaratması buna örnektir.⁹²

Murtazâ, Allah'ın kelâm sıfatını ve mütekellim oluşunu Kur'an'ın muhdes oluşuyla ilişkilendirerek bu başlık altında Kur'an'dan örnekler vererek açıklamaktadır: “Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir uyarı gelse, onlar bunu alaya alarak dinlerler.”⁹³ Ona göre Allah'ın, ayette *محدثا* olarak zikrettiği kelimedeki muradı Kur'an'dır. “Şüphesiz zikri (Kur'an'ı) biz indirdik ve onu biz koruyacağız.”⁹⁴ ayetinde *الذکر* sözünden maksat Kur'an'dır. Yine “şüphesiz biz onu (Kur'an'ı) okuyup anlayasınız diye arapça söz kıldık (yaptık)”⁹⁵ ayetinde kılınan (yapılan) şey ancak muhdes olur. Murtazâ, Cenab-ı Hakk'ın mütekellim oluşuna Kur'an'dan verdiği bu örneklerle bir noktaya daha değinir. O, söz konusu ayetlerde Kur'an'ı ifade eden bazı lafızlara mahlûk demekten imtina eder. Bunun yerine hâdis sözünü tercih eder.⁹⁶ Bu konuyla doğrudan ilişkili olan Kur'an'ın mahlûku meselesini yukarıda açıkladığımız için tekrardan açıklamaya lüzum yoktur.

2.8.2. Allah'ın Âlim Oluşu

Şerif el-Murtazâ, âlemin işleyişini (yapısını) işaret ederek muhkem fiilleri yapan bir zâtın âlim sıfatına sahip olması gerektiğini belirtir. Ona göre: “Kâinatı (evreni, âlemi) var edenin âlim olması gerekir. Çünkü âlemdeki subut (düzen) ve muhkem yani sağlam ve düzenli fiil meydana getiren gözler önündedir. O hâlde

⁹² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 89-90; a.mlf, *el-Mülahhas*, 415.

⁹³ el-Enbiyâ 21/2.

⁹⁴ el-Hicr 15/9.

⁹⁵ ez-Zuhuf 43/3.

⁹⁶ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel* 91

muhkem olan bir şey ancak âlim olan bir varlık eliyle oluşabilir. Müşahede ettiğimiz âlemde iki kişi (zât) görmekteyiz. Bunlardan birinin eliyle yerli yerinde ve düzenli; güzel yazı yazma, boyama, sarraf (kuyumculuk), kumaş dokumak gibi muhkem fiiller yapmaktadır. Diğeri ise birinci şahıs ile canlı olmak, güçlü olmak gibi ortak sıfatlara sahip olmakla birlikte ilkinin yaptığı muhkem fiilleri yapamamaktadır. Bu duruma bir işi dengeli ve düzenli yapabilen kişinin o işi bu şekilde yapamayan kişiden farklı olarak kendisine has bir sıfatının olması gerekir. Sözü edilen bu durum kesinlik kazandığından dolayı dilciler böylesi bir farklılığı olan kimseleri âlim olarak isimlendirdikleri için lügavi anlam gereği bu âlemde muhkem iş yapanı âlim olarak isimlendirdik. Cenab-ı Hakk'ın bütün fiillerinde düzen, denge ve nizamın en üstün durumu meydana geldiğinden dolayı göklerin ve yerin yaratılması, hayvanların farklı şekilde ve tabiatta yaratılması ile meyvelerin belirli mevsimde ve zamanında yaratılması (vermesi) ve her çeşidin kendi çeşidinde meydana gelmesi Allah'ın âlim olduğunu gösteren muhkem fiilerindedir. Bu da Allah'ın âlim olmasını vacip kılar.⁹⁷ Neticede evrenin yapısı ve muhteşem ahengi ancak âlim olan bir zâtın eseri olabilir.

2.8.3. Hayy Oluşu

Şerif el-Murtazâ, Allah'ın âlim ve kâdir olması gibi hayy olmasının da vacip olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre: “Eğer bir zât hayy değilse onun âlim ve kâdir olması doğru değildir. Çünkü âlim ve kâdir olanın hayy olması kaçınılmazdır. Murtazâ, Allah'ın âlim olduğunu açıklarken verdiği örneğinin benzerini hayy oluşunda da verir. Ona göre müşahede âleminde iki zatı biliriz. Bunlardan biri kâdir ve âlimken, diğerrinin ise böyle olması imkânsızdır. Tıpkı cansız varlıklar ve ölen kişinin cismi gibi. Kâdir ve âlim olan zatın böyle olmayan zattan bir farkının (özelliğinin) olması gerekir. Aralarında bir fark bulunmazsa ortak özelliklere sahip olması gerekir. İşte böyle bir durumda âlim ve kâdir olan zâtı dilciler hayy olarak isimlendirdiğini görüp aklen temellendirmiş oluyoruz. Ayrıca dilin gereği olarak hayy dememiz kaçınılmaz bir durumdur.”⁹⁸

“Bir kimse sözü edilen bu iki zâtın farkı bünyesine (kalıbına) yöneliktir. Bu kalıp; (bünye) yaşlılık, kuruluk ve diğer vasıfları (nitelikleri) ihtiva ediyor. Çünkü

⁹⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 47-48.

⁹⁸ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 51.

işaret etmiş oldukları bu durum (yaşlılık, kuruluk) ölünün cisminde de var olan vasıflardır.” iddialarında bulunursa Murtazâ şöyle cevap verir: “Ölünün cisminde var olan bu vasıflarla beraber âlim ve kâdir niteliklerinin bulunması imkânsızdır (mustahildir). Bir şeyin kâdir ve âlim oluşunu kendisine bağlı olduğu bir sıfatı ispat ettiğimizde, kadîm olan da kâdir ve âlim olduğu için O’nun hayy olması vâcib olur.”⁹⁹ Murtazâ’nın izlediği yol kâdir ve âlim vasfını taşıyan bir zâtın hayy olması kaçınılmazdır. Aksi durumda hayy olmayan âlim ve kâdir olması düşünülemez.

2.8.4. Müdrük Oluşu

Şerif el-Murtazâ’ya göre kadîm olanın müdrük olmasının bilgisi, bizden herhangi birimizin müdrük olmasının ortaya konulup bu sıfatının Allah’ın kâdir, âlim, hayy, mevcut ve diğer aklî sıfatların üstünde zâid bir sıfat olduğunu açıkladıktan sonra bilinir. Başta şunu belirtmemiz gerekir ki: Bu sıfatı gerektiren şey O’nun hayy oluşudur. İdrakin vücudu değildir. Eğer O’nun hayy oluşu sabitse ve kadîmin hayy olduğunu da biliyorsak O’nun müdrük olduğuna hükmederiz. Çünkü idrak olunan şeye hükmedince kendisi müdrük olmuş olur. İçimizden herhangi birinin müdrük oluşuna delalet eden şey cisimlerden veya renklerden herhangi bir şeyi müşahede ettiğimiz durum ile bu şeyleri müşahede etmediğimiz durum arasındaki zaruri farklılığının bilgisidir. -Murtazâ’nın bu yaklaşımı cisimler arası farklılık ancak idrak ile olur ilkesine dayandığı muhtemeldir- “Sesi işitme durumu ile işitmeme durumu arasındaki farklılığı idrak ile biliriz. Yani bu iki durum arasındaki farklılığın bilgisi veya farkında olmak idrakın varlığının delilidir.”¹⁰⁰

Murtazâ’ya göre müdrük sıfatını diğer sıfatların alt sıfatı olarak değerlendirmek doğru değildir. Örneğin: “Bu sıfat, hayy sıfatının alt sıfatı olarak değerlendirilemez. Çünkü müdrük sıfatı müteceddid (yenilenen) bir sıfat iken hayy sıfatı ise müteceddid değildir. Bu sıfatı kâdir, mürid, kârih gibi sıfatlara da rücu edemeyiz. Çünkü sözü edilen bu sıfatlar var olan sıfatlardır. Yine bu sıfatı âlim sıfatına da rücu etmek de yanlıştır. Çünkü Allah idrak edilmeyen şeyleri de bilmektedir. Mesela Allah’ın kadîm olması ve kıyametin bilgisi bu türden bir bilgidir. Bunlar idrak edilen şeylerin dışındadır. Bütün bu zikredilenler müdrük sıfatının diğer aklî sıfatlardan ayrı oluşu

⁹⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 52.

¹⁰⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 53.

ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Cenab-ı Hak'ı müdrik olarak isimlendirdik.”¹⁰¹ Murtaşâ Allah'ın müdrik oluşunu insanın müdrik oluşundan ayırarak, müşahede edilen âlemin dışındaki bilgiye (idrake) de sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü kadîm olan bir zâtın buna sahip olması zorunludur.

2.8.5. Gören (Basîr) İşiten (Semi') Oluşu

Şerif el-Murtaşâ, Cenab-ı Mevla'nın semi' ve basîr olmasını vacip görür. Çünkü Allah, idrak edilen şeyleri idrak etmesi vacip ve kendisinde noksanlığın (eksikliğin) olmadığı bir hayat sahibidir. Semi' ve basîr olmasının gereği (faydası) budur. Murtaşâ'ya göre semi' ve basîr lafzından maksat şudur: “Allah mevcut olan işitilen ve görülen tüm şeyleri idrak etmesi gerekli bir sıfat kast olunur. Bu da noksansız hayy oluşuna racidir. Allah'ın hayy oluşuna getirilen delil sabit olduğunda O'nun semi' ve basîr olması vâcib olur. Dolayısıyla Allah'ı semi' ve basîr sıfatlarıyla ezelden beri haiz olmakla vasıflandırırız.”¹⁰²

Allah'ın sâmi' ve mubsîr vasıfları ise ancak mesmuât ve mubsîrâtın mevcudiyeti durumunda söz konusu olur. Semi' ve basîr ise mevcudat yokken de O bu sıfatlara sahiptir.”¹⁰³ Murtaşâ'ya göre Cenab-ı Hak ma'dûmun bilgisine sahip olduğu için O ezelde de semi' ve basîr olandır, sonucuna varmak mümkündür.

2.9. Fiiller

Fiil konusu kelâmda üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Fiili kula nispet edenler olduğu gibi cebri bir anlayış benimseyerek Allah'a isnad edenler de olmuştur. Konunun iki farklı kutupta tartışılması ise önemini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla konunun irdelenmesi gerekir. Çoğulu ef'al olan fiil, kelime olarak “yapmak, işlemek, davranış ve eylem” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak bir şeyin başka bir şey üzerindeki tesiri ya da bir müessirin bir şey üzerindeki etkisinin

¹⁰¹ Şerif el-Murtaşâ, *Şerhu'l cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 54-55.

¹⁰² Şerif el-Murtaşâ, *Şerhu'l cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 55.

¹⁰³ Şerif el-Murtaşâ, *Şerhu'l cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 56.

görülmesi şekilde tarif edilebilir. Fiil sahibine ise fâil denir. Fiil ifadesinin aynı zamanda zihni olarak da kullanıldığının unutulmaması gerekir.¹⁰⁴

Fiil konusunu ihtiva eden diğer husus ise fiillerin yaratılma meselesidir. Bu noktada kelâmcılar fiilleri iki gruba ayırmaktadır: Bunlardan ilki *ızdırârî* diğeri ise *ihtiyari* fiillerdir. Bunlardan ızdırârî filler insan irâdesinin dışında meydana gelen fiillerdir. Başka bir ifadeyle insan müdahalesinin olmadığı doğrudan Allah'ın takdiri ve yaratması ile meydana gelen fiillerdir: Duyma, görme, renk ve boy gibi fiiller bu türdendir. İhtiyari fiiller ise insanın kendi irâdesiyle tercihte bulunduğu ya da insanın seçimine bağlı olan fiillerdir. Bu tür fiillerin meydana gelmesinde asıl fâil insan olduğu ön plana çıkar. Yemek-içmek, günah-sevap işlemek, yürümek, oturmak ve benzeri fiiller teşrî irâde kapsamında değerlendirilir. Asıl tartışmayı teşkil eden kısım, ihtiyari fiillerin hangi ölçüde insan tasarrufunda olduğu ve buna Cenab-ı Hakk'ın etkisidir. Yani bu fiiller, tamamen insanın hürriyetinde mi yoksa Allah'ın etkisi mi daha çok ön plana çıkar? Ya da iki taraflı mı değerlendirmek gerekir? İşte bu noktada kelâm ekolleri farklı görüşler ileri sürerek uzlaşmamışlardır.¹⁰⁵

Fiiller üzerinde en çok söz konusu olan etken irâde meselesidir. Çünkü irâdenin etkisi beraberindeki sorumluluğu doğrudan etkiler. Ekollerin ihtilaf ettikleri başka bir nokta da mezkûr irâdenin etkisidir. Dolayısıyla irâdeyi irdelemek ardından ekollerin konu hakkındaki görüşlerine yer vermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. İrade, herhangi bir zorunluluk olmaksızın insanın mümkün iki durumdan birini tercih etmesi olarak tanımlanabilir. Bu kavramla ilgili ifade edilmesi gereken bir husus da şudur: Sınırsız ve sonsuz olan Allah'ın irâdesinin mümkün olan her şeye taalluk etmesine “kullî irâde” adı verilir. Yukarıda ifade edilen sınırlı insan irâdesine de “cüzi irâde” denir.¹⁰⁶

Mu'tezile fiillerin asıl failinin insan olduğunu yani sorumluluk ilkesini öne çıkarır. Mu'tezile'ye göre insanda var olan fiilini işleme gücü başka bir deyişle irâdesi iyiyi veya kötüyü tercih etme yetkinliğine sahiptir. İnsan tercihinin sonucu sorumlu yani fiilinin asıl failidir. İnsan irâdesi ile Allah'ın irâdesi arasındaki ilişkiye de değinen

¹⁰⁴ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “fiil” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/60.

¹⁰⁵ Arslan, Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 215.

¹⁰⁶ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 177.

Mu'tezile, insanın fiilin işlenmesinde Allah'ın etkisinin olduğunu söyleyerek Allah'ın iyi olanı murad ettiğini ifade eder. Onlar, Allah'ın kötü olanı mutlak surette emretmediğini söyleyerek insanın kötülüğü işlemede Allah'ın murad buyurmadığını söyler. Yani insanın kötü fiillerinde Allah'ın irâdesinin bir etkisi yoktur. Onlar, naklî deliller ileri sürerek bu iddialarını ispatlamaya çalışır. "Allah kulları için hiçbir zulmü istemez"¹⁰⁷ ile "Allah bozgunculuğu sevmez"¹⁰⁸ ayetlerini buna örnek gösterir.¹⁰⁹

Murtazâ, fiiler konusunda Mu'tezile ile benzer görüşlere sahiptir. O, fiili her yönüyle insana atfederek insanın sorumluluğunu ön plana çıkarır. Bu noktada bir fiilin iki failinin olamaması ve iki cihetle meydana gelmesinin imkânsızlığını ileri sürer. Yine kudret-fiil ilişkisine uzunca değinen Murtazâ, fiillerde irade hürrüyetine vurgu yaparak konuyu açıklamaya çalışır.¹¹⁰

Eş'arî'nin fiil anlayışına baktığımızda ise onun Mu'tezile ve Murtazâ'dan farklı olduğunu görüyoruz. Genel olarak Eş'arî anlayışta her şeyin Allah'ın irâdesi altında olduğu görüşü hâkimdir. Kötü ve şer olanı Allah'ın ilahlık vasfından arındırır. Eş'arî, şayet Allah'ın dilemediği bir şey gerçekleşirse O'nun noksanlığı, zafiyetini ve acziyetini gösterir ki bu da mutlak olarak muhaldir. Dolayısıyla fiil de dahîl her şey Allah'ın irâdesiyle meydana gelir. "Bir fiil veya şey üzerinde tek bir irâdenin etkili olmasını neden reddediyorsunuz?" Sorusuna şöyle cevap verir: "Allah'ın bir kimsede yarattığı istitaat ile beraber kişinin fiilini kesb etmesidir. Yani fiil iki yönlü olup fiilini meydana getiren kimse bir yandan fiilini işlemeye yönelmesi (kesb), diğer taraftan Allah'ın o fiili işleme kudretini fiil ile beraber yaratmasıdır." Eş'arî'nin bu anlayışı, fiilin bir yandan Allah'ın irâdesinden bağımsız olmadığını, diğer taraftan da kulun irâdesinin tek taraflı olarak etkili olmadığını ortaya koymaya çalışır. Anlaşılacağı üzere fiilin üzerinde iki kudret etkilidir. Naklî delillerle görüşünü desteklemeye çalışan Eş'arî: "Sizler ancak Rabbinizin dilemesi sayesinde bir şey dileyebilirsiniz"¹¹¹ "Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı"¹¹² ayetlerini zikreder.¹¹³

¹⁰⁷ el-Mü'min 40/31.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/205.

¹⁰⁹ Arslan, Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 219.

¹¹⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 92.

¹¹¹ el-İnsân 76/30.

¹¹² el-En'âm 6/112.

¹¹³ Eş'arî, *el-Lüma*, 110.

Fiil konusuyla ilgili görüşlerine son olarak yer vermeniz gereken Mâtürîdî mezhebidir. Mâtürîdî ekolü, Eş‘arî ile Mu‘tezile arasında orta bir yol bulmaya çalışır. Onlara göre ne Mu‘tezile’nin özgürlükçü anlayışı ne de Cebriye’ye yakın Eş‘arîye’nin zorlayıcı anlayışı geçerlidir. Mâtürîdî ekolüne göre “Allah’ın irâdesi kâinatın tamamına şamildir. Allah’ın mutlak irâdesini sırlandırmamak için ne tamamen insana atfetmek ne de irâdeyi insandan nefy etmek gerekir. Şayet insanın fiilin yaratıcısı olduğunu söylenirse bu durum Allah’ın yaratıcılık vasfına hâlel getirebilir. Dolayısıyla fiilin meydana gelmesinden itibaren insanın fiili irâde etmesi Allah’ın âdeti gereği fiili yaratmasıdır. Bu açıdan insanın ceza veya mükâfatı hak etmesi yönüyle sorumluluk insana verilmiştir”.¹¹⁴

2.9.1. İrade

Genel olarak fiil konusu kelâmcılar arasında Allah-insan düzleminde, cebri konjektörle irâde, itaat, fiilin faile nispeti, kesb ve ardından gelen kader gibi daha birçok konu erken dönemden itibaren tartışılmıştır. Süregelen bu tartışma hemen her dönemde varlığını korumuştur. İnsanın kendi fiillerinde mutlak irâde sahibi olduğunu ileri sürenler olduğu gibi aksini savunup insanın irâdesini hiçe sayan görüşler de mevcuttur. Sözü edilen her iki görüşü savunanların dayandığı sebepler ve ortaya çıkan sonuçlar farklı olmuştur.

Kelime anlamı “istemek ve dilemek” olan irâde bir şeyi yapıp yapmama konusunda muhayyer olma anlamına gelmektedir. Kelâm literatüründe bir zorunluluk olmaksızın yapılıp ve yapılmaması mümkün olan bir şeyi, iki taraftan birini tercih etme anlamına gelmektedir.¹¹⁵ Kısaca herhangi bir engel olmaksızın insanın seçimde bulunma gücü olarak da tanımlanabilir.

Şerif el-Murtazâ, kudret-fiil ilişkisine dikkat çekerek konuyu açıklamaya çalışır. Ona göre kudret fiilden öncedir. Çünkü kudret illet değildir. Aynı şekilde mucip (bir şeyi zorunlu kılan) da değildir. Kudrete olan ihtiyaç ile fiilin meydana gelmesi için katî surette kudrete ihtiyaç duyulur. Fiil mevcut olursa kudrete ihtiyaç kalmaz. Yani

¹¹⁴ Orhan Şener Koloğlu, *İmam Mâtürîdîye ve Mâtürîdîye Mezhebi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 75.

¹¹⁵ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 174.

fiil kudrete ihtiyaç duyar ama kudretin olması fiilin meydana gelmesini zorunlu kılacağı anlamına gelmez.¹¹⁶

Kudretin fiilden önce oluşuna delalet eden şey ve o kudretin fiil için fiili gerekli kılan bir şey olmayışına (olmamasına) delalet eder. Şayet kudret böyle olmuş olsaydı fiilde kudret yetkisine sahip kişinin muhayyerliği (seçme özgürlüğü) ortadan kalkardı. Aynı şekilde kudret gücüne sahip olanlara hüküm (zemm-medh/yergi-övgü) hak etmeleri ve o yaptığı işin güzel veya çirkin olması gibi hükümde bulunmak batıl olacaktı. Güç yetirilen şeyin de sadece Allah'ın fiili ve O'na izafe edilmesi gerekecekti, yani kula izafe edilmemesi gerekecekti. Hâlbuki o kudretin faili kuldur. Allah sadece yaratandır.¹¹⁷

Murtazâ, kudretin iki zıt ile müteallik (irtibatlı/ilişkili) olduğunu öne sürerek şu örneği vermektedir: “Bizden biri, nasıl ki sağa tarafına hareket etmesine güç yetire biliyorsa aynı şekilde sol tarafına da güç yetirebilmesi mümkündür. Bu iki durumu aynı kudrette toplamak nasıl ki doğru (sahih) ise bu ikisini ayırmak da yanlış değildir. Şayet sözü edilen bu iki zıt duruma kudrete müteallik olmasaydı kudretin fiili seçme hürriyeti ortadan kalkmış olacaktı.”¹¹⁸ Murtazâ'nın burada ifade etmeye çalıştığı şey insanın fiili yapma ve yapmama kudretine sahip olduğunu açıklamaktır. Çünkü sadece fiili yapma veya yapmama durumu olursa irâde hürriyeti ortaya çıkacaktır. Aksi halde cebrî anlayışı savunanların iddiaları doğru olacak ki bu hem Murtazâ hem de diğer kelâmcılar tarafından ittifakla reddedilmiştir.

Şerif el-Murtazâ, Cenab-ı Hakk'ın mürid oluşunu ele alarak O'nun irâdesini emir ve nehiy bağlamında da değerlendirir. Murtazâ'ya göre Allah'ın mürid ve kârih oluşu O'nun sıfatlarındandır. Çünkü Allah emretmiş (haber vermiş) ve nehyetmiştir. Emir ve haber ancak irâdeyle mümkün olabilir. Nehiy ise ancak kerâhet sebebiyle nehiy olabilir.¹¹⁹

Murtazâ'ya göre sözü edilen bu konu iki kısmı kapsar: İlk kısım kadîm olanın âmir (emreden), muhbir (haber veren), nâhiy (nehy eden), münkir (reddeden) ile

¹¹⁶ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 96.

¹¹⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 97.

¹¹⁸ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 98.

¹¹⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 57.

ilgilidir. İkinci kısım: Emir ve haberin ancak irâdeyle emir ve haber oluşu, nehyin de ancak kerâhet oluşu meselesiyle ilgilidir. Kadîm olanın âmir, muhbir ve nâhiy oluşunda ümmetin icması vardır. Çünkü bu hususta ümmet arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Herhangi biri için şunu söylemek doğru değildir: “Nasıl oluyorda siz O’nun mürid oluşuna, âmir ve muhbir oluşuna delil getirirsiniz? Hâlbuki O’nun âmir olması, mürid oluşunun sabit olmasından sonra mümkündür.” Bunun sebebini (gerekçesini) şöyle açıklarız: Daha önce O’nun âmir oluşunun bilgisine sahip olduğu ve ulaşıldığı yol ümmetin icmasıdır. Her ne kadar mürid olması bilinmese de bu her iki durumdan biri diğerine asıl teşkil etmez. Bu durum sabit olduğunda ispat ettiğimiz şey sabit olur. Emir ve haber oluşunun ancak irâdeyle sabit olmasını dedili şudur ki: Bazı ayetlerin emir sigasıyla (kiyiyle) geldiğini ama emir olmadığıyla karşılarız. Buna şu ayetler örnektir: “Dilediğiniz şeyi yapın”¹²⁰ ve “Onlardan gücünün yettiğine sesin (çağırın) ile mücadele et.”¹²¹ Burada her ne kadar emir sigası (kiyi) kullanılmış olsa da kastedilen (irâde edilen) tehditten başka bir şey değildir. Yine şu ayetler de buna örnektir; “İhramdan çıktığınızda avlanın”¹²² ve “Namazdan çıktığınızda yeryüzüne dağılın.”¹²³ Bu iki ayetten irâde edilen ibahadan başka bir şey değildir. Yani emir olmadığı açıktır. Yine şu ayetler de buna örnektir: “Aşağılanmış maymunlar olun”¹²⁴ ve “Ona benzer bir sure getirin.”¹²⁵ Ya da “İtaat ederek veya isyan ederek bize gelin.”¹²⁶ Şüphesiz bu lafızların tümü “gelin, getirin, dağılın” emir kipiyle gelmiş olsa da onlardan irâde edilen şey emir olmayıp başka bir şeydir. Nitekim bir şeyin oluşmasını veya süratle meydana gelmesini haydut Arapları azarlama ya da Araplara meydan okumayı haber vermektedir. Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz ki: Bu sigalar emir ve emrin dışındaki anlamlarda kullanılmıştır. Böylece bu sigaları emre mahsus kılma, ancak kasıt ve irâdeyle mümkündür. Nehiy ve nehyin, kerâheti gerektirdiği meselesindeki konuşmalar da emir ile aynı anlamı ihtiva etmektedir. Şimdiye kadar sunduğumuz delillerle kadîmin âmir oluşu ispat edildiğinde, açıkladığımız şeylerle de emir oluşun ancak irâde ile mümkün olabileceği, nehyin de nehiy oluşunu ancak kerâhetle mümkün

¹²⁰ Fussilet 41/40.

¹²¹ el-İsrâ 17/64.

¹²² el-Mâide 5/2.

¹²³ el-Cuma 62/10.

¹²⁴ el-Bakara 2/65.

¹²⁵ el-Bakara 2/23.

¹²⁶ Fussilet 41/11.

olabileceği sabit olduğuna göre O'nun mürid ve kârih oluşu sabit (ispatlanmış) olmaktadır.¹²⁷

Murtazâ'nın irâde anlayışı iki temel prensibe dayanmaktadır: Bunlardan ilki insan irâdesidir ki kendisine önceden verilen bir kudret ile fiili yapma gücüne sahiptir. Bu kudret ile iki zıt bir arada bulunmaktadır. Yani fiili yapmayı tercih etme ya da reddetme kudretine sahip olmasıdır. Nasıl ki insan yalan söyleyebiliyorsa ya da zulüm edebiliyorsa aynı şekilde bunları yapmamayı da tercih edebilir. İkincisi ise Allah'ın irâdesidir. Cenabı Hakk'ın mürid ve kârih oluşunu O'nun sıfatlarından olduğunu söyler. Yine Allah'ın irâdesi iddia edildiği gibi emir ve nehiy oluşu mürid oluşundan sonra gelmektedir. Buna bazı ayetleri örnek veren Murtazâ, bunları delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre Allah'ın âmir ve kârih oluşu O'nun ancak mürid oluşu ile mümkündür. Başka bir ifadeyle Allah'ın emreden ve nehy etmesi ancak irâdenin sabit olması ile olur.

2.9.2. Fiilin Faile Râcî Oluşu

Şerif el-Murtazâ, fiilin faile nispetini zorunlu (ızdırari) ve ihtiyari fiil ayrımı yaparak açıklamaktadır. Ona göre insan irâdesine bağlı olmayan insan sureti (şekli), boyumuzun uzunluğu, kısalığı, gençlik ve ihtiyarlık gibi fiiler insan tasarrufunda değildir. Çünkü insanın hürriyeti veya seçim hakkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu fiiller zorunlu fiillerdir. Buna mukabil oturmak, kalkmak, hareket ve sukün gibi fiiler isteklerimiz doğrultusunda meydana geldiği için ihtiyârî (seçimlerimize bağlı olan) fiilerdir. Bu fiiller insana nispet edilir. Buna göre Murtazâ engel ve kasıt bulunmaksızın isteklerimiz doğrultusunda ahvalimize uygun olarak meydana gelen fiillerin hâdis olduğunu söyler. "Hâdis olan fiillerin yegâne faili bizleriz. İnsan fiillerinin Allah tarafından insanda yaratıldığı söylemek yanlıştır. Çünkü böyle bir iddiada bulunmak Cenab-ı Hakk'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlama imkânımızı ortadan kaldırır (zorlaştırmaktadır). Nitekim Allah'ın varlığı ve sıfatları insan fiilleri ile mukayese ederek açıklarız. Ayrıca bize ait olan fiilin bizim dışımızdaki bir zâtın fiili olarak

¹²⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 58-59.

nitelemek abestir. Dolayısıyla insan, fiillerinin yegâne faili (yaratıcısı) ve hürriyeti doğrultusunda gerçekleşen her fiilin asıl müsebbibidir.¹²⁸

Öte yandan Murtazâ, insan fiillerinin insana nispetini hüsün ve kubuh bağlamında ele alarak temellendirmeye çalışır. Ona göre yalan, zulüm ve küfür gibi insana ait olan kabih fiilleri Allah'a atfetmek O'nu çirkin vasıflarla nitelemeyi gerektirir. Oysa Cenab-ı Hak bu kabih eylemlerden müstağnidir. Yine Murtazâ'ya göre fiilin faile nispetini zorunlu kılan sebeplerden biri medh ve zemdir. Şartların vuku bulması durumunda kötülük yapanın yaptığı eylemden dolayı zem edilmesi (kınanması) aynı şekilde iyilik yapanın da yaptığı iyi eylemden dolayı medh edilmesi (övülmesi) ahlâkî açıdan bilinen zorunlu bir husustur. Şayet söz konusu olan bu fiiler kullar tarafından hâdis olmasaydı medh ve zemmin bir anlamı olmazdı. Biliriz ki bir kimsenin yaratılışından ötürü kınamak veya övmek doğru değildir. Çünkü bu ne onun bir fiilidir ne de onun tarafından hâdis olmuştur.¹²⁹

Murtazâ, bu konuyu başka bir açıdan değerlendirirken insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını imkânsız görür. Çünkü Allah fiili meydana getirmede bir illete ihtiyaç duymaz. Tıpkı cevherlerin sonradan meydana gelmesi gibi failin fiilini meydana getirmede (yapmada) ilkinen benzer olması da mümkün değildir. Çünkü fail fiilini işlemede zamanla mukayyed olduğundan kadîm olan Allah'a benzememektedir. Yine ma'dum olması bakımından Allah ile insan fiili birbirine benzememektedir.¹³⁰

Murtazâ'nın bizim fiilerimizi her açıdan insana nispet etmesindeki amacı fiilleri tamamen Allah'ın irâdesinden soyutlamaya çalışması değildir. Hüsün ve kubuh ile hayır ve şerri ayırt etme gücüne başka bir ifadeyle iyilik ve kötülüğü temyiz etme anlamındadır. Bunu Murtazâ'nın *Mûlahhas* adlı eserinin *el-keîâm fi'l-mahlûk* başlığının satır aralarında görmekteyiz. Bu başlığa bir bütün olarak bakıldığı zaman Allah ile insan arasındaki fiil ilişkisi, tek taraflı olarak ne tümüyle insana ne de Allah'a izafe edilir. Burada asıl olan insanın sorumluluklarının yani eylemlerinin farkında olması, fiili yapma irâdesini Allah'ın yarattığını bilmesi ve fiil işlendikten sonra

¹²⁸ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 450; a.mlf, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 92.

¹²⁹ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 453.

¹³⁰ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fi ilmî kelâm*, 221-222.

sonucunun insana ait olduğunun anlaşılmasıdır. Yoksa fiilin Allah'tan mı yoksa insandan mı meydana geldiği tartışması değildir.

2.9.3. Kesb Anlayışı ve Fiilin Muhdes Oluşu

Şerif el-Murtazâ, kesb anlayışını ve fiilin muhdes oluşunu açıklamadan önce (kelâm) ekollerinin konuyu uzunca tartıştıklarını açıklar. Ancak bu tartışmalar, çalışmamızın amacını aşacağından burada onlara yer vemeyeceğiz.¹³¹

Murtazâ'ya göre fiilin muhdes oluşu bizim kudretimizin hudûsuna bağlıdır. Çünkü bu bağ nefy ve ispat açısından birbiriyle ilintilidir. Başka bir ifadeyle hudûsun varlığı kudretin varlığını gerekli kıldığı gibi yokluğu da kudretin yokluğuna delâlet eder. Kudretin makdura bağlılığı ancak hudûs cihetiyle olur. Buna delâlet eden şey şudur: Makdurun hudûsu sabit (sahih) olduğunda, kudretin o makdura taalluku sahih olduğunu görürüz. Fakat makdurun hudûsu sahih olmadığına yani o makdur kudretin mevcut olan makdura taallukunun sahih olmaması ile karşılaşırız. Ona göre bu iddia ile şu sonuca varılamaz: “Bir şeyin araz olması sahih ise kudretin o araza taalluku sahih, bir şeyin araz olması sahih değilse kudretin o araza taalluku sahih değildir.” denilemez. “Çünkü arazın, araz olması yönüyle sıfatı yoktur. Dolayısıyla yukarıdaki görüş geçersiz olmaktadır. Fakat makdurun muhdes oluşu böyle değildir. Çünkü onun muhdes olma durumundan dolayı o makdurda aklî bir sıfat bulunabilir. Ayrıca kadîm olan Allah'ın cevher ve araz olması mümkün olmamakla birlikte onları icat etmeye (yaratmaya) güç yetirmektedir. Bununla birlikte kudretin taallukunu geçerli kılan şey, makdurun araz olmasının batıl oluşunu ortaya çıkarmaktadır. Hudûs haline tabi olan hudûs ve kubuh gibi sıfatlara gelince bu sıfatlar failin kâdir olmasının dışındaki sıfatlarla ilintilidir. Dolayısıyla o kudretin taalluku bu sıfatlara gerekmez.”¹³²

“Kesb teorisini iddia eden fırkanın söylemlerine gelince bu iddiaları makul değildir. Çünkü akla dayanan bir yönü yoktur. Akla dayanmayan bir şey hakkında kudretin ona bağlı olduğunu söylemek caiz değildir. Böylece bu batıl olduğuna göre kesb teorisi de batıl olmuş olur.”¹³³ Bir önceki başlıkta belirtildiği gibi fiilin muhdes olmasına delâlet eden şeyin ahlâkî açıdan fiilin övülmeyi ve kınamayı gerektirmesidir.

¹³¹ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 476.

¹³² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 95.

¹³³ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 96.

Eğer fiil muhdes olmasaydı Allah'a nispetini gerektirir ki buna göre medh ve zemm de söz konusu olmayacaktır.

2.9.4. Muhdes Fiilin Tek Olup İki Cihette Olmaması

Şerif el-Murtazâ, insan fiilinin yegâne faili (yaratıcısı) olduğunu ileri sürerek bir fiilin iki mahalde bulunmasının imkânsızlığını belirtir. Çünkü bir fiil iki yönden hâdis olamaz, iki kudretten meydana gelemez ve iki kudretten de oluşamaz. Böyle bir şey meydana gelirse mevcut olan bir şeyin hem mevcut olmasını hem de sahih olması zorunlu olur. Hâlbuki böyle bir şey mümkün değildir.¹³⁴

Murtazâ'ya göre insana ait fiili Allah'a nispet etmek Allah'ın zât ve sıfatını ispat etme durumunu ortadan kaldırır. Çünkü Allah'ın zât ve sıfatının ispatı ancak insan fiillerinde kıyas edilerek bilinebilir. Fiili sonuç bakımından değerlendiren Murtazâ kötülüğün yerilmesi ve iyiliğin övülmesi, fiilin tek yönlü olarak insanda meydana gelmesinden ötürüdür. Çünkü birine ait bir fiilin başka biri tarafından övülmesi veya yerilmesi doğru değildir. Bu doğrultuda tenzihi bir anlayış benimseyen Murtazâ, fiilin Allah tarafından yaratılmadığını ancak tek cihette (insanda) sadır olduğunu söyler. Çünkü küfür, zulüm, yalan gibi fiilleri Allah'a nispet etmek Allah'ı çirkin bir vasıfla nitelendirmeyi gerektirir. O'nu bu şekilde vasıflandırmak icma ile kişiyi dinden çıkarır.¹³⁵

2.9.5. Allah'ın Mahalsiz Murid Oluşu

Yüce Allah, bir şeyi irâde etmesi için o muhdesin ihtiyaç duyduğu niteliklere gereksinim duymaz. Allah cisim için gerekli olan zaman ve mekân gibi vasıflardan, cevhere ilişen her türlü arazlardan münezzehtir. O, kelâmcıların ittifakıyla mütehayyiz değildir.

Şerif el-Murtazâ'ya göre Cenab-ı Hakk'ın mürid oluşu mahalsiz muhdes bir irâdeyledir. Ona göre Allah'ın irâdesinin bir mahalle bağlı olmayışının delili şudur: "Tahayyüz dediğimiz şey arazların hululu için gerekli olan bir sıfattır. Tahayyüz özelliği Müstahsil olan bir şeyi kendisinde arazların hululu (sabit olması) mümkün

¹³⁴ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 454.

¹³⁵ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 455 vd.

değildir. Başka bir ifadeyle tahayyüz özelliği sonsuz olan Allah için söz konusu olmadığından arazların O'na bitişmesi veya hululu mümkün değildir. Şu sabit bir durumdur ki bir şeyin bir şeyde hululu taalluk ile irtibatlı olmadığı sürece anlaşılmaz. Buna örnek siyahlık, cevherin altında mevcut olmasıyla beraber cevhere hulul etmesi, cevherin ise siyahlıkta hal olmamasının sebebi (yönü) cevherin mütehayyiz siyahlığın ise mütehayyiz olmaması cihetiyledir.”¹³⁶

Murtazâ, fiillerin mahallini de açıklayarak fiilerimizin iki yönlü olduğunu söyler. Bunlar *mübaşir* ve *mütevellittir*.¹³⁷ Murtazâ, fiillerin kendi mahallinde kendilerine yönelik bir güç ile ortaya çıkmasına mübaşir adını verir. Aynı şekilde bir fiilin etkisiyle başka bir fiilin ortaya çıkmasını da mütevellid fiil olarak tanımlar. Mütevellid fiili de kendi içinde ikiye ayıran Murtazâ ilkinin sebebin mahallinde mevcut olan fiil, diğerini de sebebin mahallinde mevcut olmayan fiil olarak tanımlar. İlkinin örneği, bir düşünce ve araştırmadan mütevellid olan fiildir. Başka bir deyişle o bilgiye ve o bilgini oluşumuna sebep olan mahalde bilgi olarak ortaya çıkar. Kısaca bilgi o mahalde ortaya çıkar. İkincisine örnek ise hareketlere ve hareketlerin dışındaki bir etkiye dayanarak oluşan fiillerdir. Sözü edilen fiilin ortaya çıkması fiile etki eden bir mahalde, fiilin sonuç itibariyle etki ettiği diğeri ise başka bir mahalledir. Murtazâ bu noktada sözü, Allah'ın fiilleri noktasına getirir. “Kadîm olan Allah, her ne kadar müsebbibe muhtaç değilse de fiilleri tevlid yoluyla yapar. Yani Allah'ın fiillerinde mübaşir fiil yoktur. Çünkü Cenab-ı Hak ihtira‘ özelliğine sahiptir. Bilindiği gibi muhteri‘ fiilin tanımı failsiz fiilin ortaya çıkması demektir.”¹³⁸

2.9.6. Allah'ın Mahalsiz Hâdis Olanı Yaratması

Şerif el-Murtazâ'ya göre Allah, hâdis bir irâdeyle mahalsiz mürid olandır. Murtazâ; Allah'ın irâdesinin hâdis, aynı şekilde yarattığının da mahalsiz hâdis olduğunu savunur. Allah'ın mürid oluşu linefsihi (zâti ile) değildir. Şayet onun dilemesi zâtıyla olmuş olsaydı yalan, zulüm ve abes olan her şeyi dilemesi gerekli

¹³⁶ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 381.

¹³⁷ Mübaşir: İnsanın doğrudan meydana getirdiği fiillere denir. Mastarı tevlid olan mütevellid kavramı ise sözlük anlamı bir şeyden sonuç itibariyle başka bir şeyin meydana gelmesini ifade eder. Terim olarak mütevellid bir vasıta veya sebebe bağlı olarak kulların fiillerini dolaylı yoldan meydana getirmesidir. Başka bir ifadeyle kulun, ihtiyârî fiillerini meydana getirmede Allah'ın müdahalesinin olmamasıdır. Bkz. Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 351.

¹³⁸ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 474-475.

kıldardı ki bu durum Allah'ın kabih olanı da dilemesini gerektirirdi. Dolayısıyla böyle bir irâdeye sahip olan düşünen (akleden) herkes için noksandır.¹³⁹ Allah böyle bir şeyden, irâdeden (kabih olanı dilemeden) müstağnidir. Aynı şekilde irâde edilenin (cismin) hâdis olup sürekli yenilenen olması zâtî olmasını geçersiz kılar. Neticede Murtazâ Allah'ın bir mahalde bulunmayan, kadîm ve ma'dum bir irâde ile değil hâdis irâde ile mürid olduğunu belirtir.¹⁴⁰

Şerif el-Murtazâ, Allah'ın zâtî bakımından kadîm olmasını esas alarak O'nun mahalsiz hâdis olanı yaratmasının bir amaca matuf olmadığını söyleyerek açıklamaya çalışır. Ona göre zâtî bakımından kadîm olan bir varlıktan bir amaç doğrultusunda fiil meydana gelmez. Çünkü O'nun bir amaca matuf olarak mürid olması mümkün değildir. Fiil bir amaç doğrultusunda murad edilenden sadır oluyorsa bu ancak muhdes için mümkün olur. Çünkü mütehayyiz bir varlık bir gaye doğrultusunda fiilini meydana getirir. Oysa Allah bir amaç doğrultusunda mürid olan değildir. Çünkü o kadîm olduğundan böyle bir şeye ihtiyaç duymaz. Böylece Cenâb-ı Hak, mahalsiz hâdis olanı yaratandır. Yani O'nun irâdesiyle meydana gelen fiil illetsiz olup mahalsiz hâdis olanı meydana getirmesidir.¹⁴¹

2.9.7. Teklif

Şerif el-Murtazâ'ya göre teklif, Müridin (Allah'ın) kendisinde meşakkat ve zorluğun bulunduğu bir şeyi başkasından irâde etmesidir. Her ne kadar o fiili şahsa bildirmemiş olsak da başkasından meşakkatli bir fiil irâde ettiğimizde o kişi mükellef olarak anılmaktadır.¹⁴²

O, başka bir tanımda ise teklif bir gayeye matuf olması gerektiğini belirtir. Gaye olmazsa teklifin abes olduğunu, bu gayenin de fayda sağlaması gerektiğini söyleyen Murtazâ, mükellifin (Allah'ın), mükellefe (insana) teklifi hak ettiği ödüle (sevaba) ulaşmasını sağlamasıdır. Mükellifin mükellefe zarar içeren bir teklifte bulunması düşünülemez. Çünkü bu kabihtir. Kabih olan şey de insan fiilinin bir sonucudur. Murtazâ'nın zikrettiği bu tanımların yanı sıra teklifi farklı şekilde tanımayanlara da yer

¹³⁹ Şerif el-Murtazâ, *el-Mülâhhas*, 88.

¹⁴⁰ Şerif el-Murtazâ, *el-Mülâhhas*, 373, 378.

¹⁴¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 59-60; a.mlf, *el-Mülâhhas*, 370 vd.

¹⁴² Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 151.

vermiş bunları eleştirmiştir. Bunlardan biri şudur: “Teklif, teklif edenin (mükellifin) fiilin vucubunu veya o fiilin hüsnü üzerine zait olan sıfatı ya da aynı fiilin kabih oluşunu bildirmesidir.” Murtazâ bu tanımda, irâdeyi teklifin hüsn yönünü şart koştukları ve irâdeye, teklifin tanımında yer vermedikleri gerekçesiyle bu tanıma karşı çıkmaktadır.¹⁴³

Murtazâ, hem mükellif hem de mükellefte bulunması gereken bazı şartlar öne sürmüştür. Bunlardan mükellifte bulunması gereken şartları şöyle sıralamaktadır: Allah’ın hâkim olması, kendisinde kabih bir fiilin oluşmadığından emin olunması ve vâcibi ihlal etmemesi gerektiğidir. Böylece teklifte kubhun olmayışının bilinmesi gerekmektedir. Yine Allah’ın teklif sonucu sevaba kâdir olması vaciptir. Allah’ın ibadeti gerekli kılan bir şeyi insana vermesi gerekir ki teklifte bulunmasının bir anlamı olması başka bir ifadeyle ödül (sevap) vermeye kâdir olması lazımdır. Ayrıca Allah’ın teklif noktasında engelleri ortadan kaldırmaya muktedir olması ve mükellefe fiilini meydana getirmesine imkân tanınmasına güç yetirmesi gerekmektedir.¹⁴⁴

İkinci sırada yer alan mükellefte bulunması gereken şartlar ise şöyledir: Teklife güç yetirebilir olması en önemli şarttır. Çünkü gücünün yetmediği bir şeyi (teklif-i mâ lâ yutâk) mükellefe yüklemek kabihtir. Diğer şart mükellefe teklif edileni bilmesi veya bilme imkânına sahip olması gerekir. Teklif edilen fiilin hikmetli bir şekilde yapılması gerekir ki bu da ancak bilen biri için gerçekleşir. Başka bir ifadeyle yaptığı vâcip olan fiilin karşılığını alması (sevabı) bilerek ve farkında olarak yapmakla mümkün olur. Çünkü kabih olan fiilden imtina (alıkoyma/uzaklaşma) etmekle sevap kazanır. Kısaca fiilinin teklif olduğunun farkında olması lazımdır. Yoksa işlediği fiilin boşa gitmesinden emin olunmaz. Bu da kâmil akla ihtiyaç duyduğunu bildiğimizde mükellefin kâmil akıl (ehliyet) sahibi olması gerektiği sabit olur.¹⁴⁵

2.9.8. Teklifte Aslah Meselesi

Aslah kelimesi, "kişi için faydalı ve sevinç verici olmak" anlamına gelip terim olarak "kullar hakkında en iyi, en faydalı ve en uygun olan" demektir.¹⁴⁶ Aslah meselesi

¹⁴³ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 152-153.

¹⁴⁴ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 156-157.

¹⁴⁵ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 181-182.

¹⁴⁶ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 36.

ilk olarak Mu‘tezili kelâmcılar İbrâhim en-Nazzâm (ö.220/835) Ebü’l Hüzeyl el-Allaf (ö.235/849) arasında başlamış, zamanla Eş‘arî ve diğer kelâmcılar arasında da devam etmiştir. Allaf, Allah’ın kulları için en uygun olanı yaratmasının vâcip olduğunu savunurken Nazzâm ise uygun olanı (salâh) yaratmasının gerekliliğini ileri sürmüştür.¹⁴⁷ Eş‘arî ve hocası arasında yaşanan üç kardeş meselesi de bu minvalde tartışılmıştır.¹⁴⁸

Şerif el-Murtazâ’ya göre teklifin dışında kalan dünyevi konularda aslaha uymak vâcip değildir. Eğer dünyevi konularda aslaha göre davranmak vâcip olsaydı bu durum sonu gelmeyen işlerin (şeylerin) vacip olmasına yol açardı. Bu durum da kadîm olan Allah’ın bütün hallerde vâcibi ihlal etmesi söz konusu olurdu.

Teklifin dışında kalan konuları da başka bir ifadeyle dünyevi işlerde aslah menfaatleri ve kubuhtan soyutlamış lezzetler oluşturmaktadır. Buna göre aslah fiili, kadîm olan Allah için vâcip değildir. Murtazâ sözlerine şöyle devam etmektedir: “Menfaatler ve lezzetler fiillerin cinslerinden kabul edilir. Kadîm olan Allah, nihayeti olmayan bütün cinslere kâdirdir. Şayet aslah dünyevi konularda O’nun için vâcip olsaydı o zaman Allah’ın sonu gelmez şeyleri aslaha uygun olarak yapması gerekirdi. Bu muhal olduğuna göre buna sürükleyen şeyde imkânsız olur. Ayrıca dünyevi konularda aslah vacip olursa kadîm olan Allah’ın vâcibi ihlal etme durumunun hiçbir surette ayrılmayacağı sonucuna götürür. Böylece kadîm olanın vâcibin ihlal etmesi söz konusu olurdu.”¹⁴⁹

Murtazâ, insanın arzu ve istekleri ile kadîm olan Allah’ın dilemesini kıyas ederek Allah için aslahın söz konusu olup olmadığını farklı bir örnekle izah etmeye çalışır. Ona göre: “İnsanın istekleri doğrultusunda Allah’ın aslah olanı yaratması iddiasında bulunmak asılsızdır. Çünkü insana o arzuları veren kadîm olan Allah olduğu

¹⁴⁷ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 36-37.

¹⁴⁸ Üçkardeş meselesi: Mu‘tezile geleneğine mensup olan Eş‘arî hocası Cübbâi ile yaptığı münazaralar sonucu ayrıldığı ileri sürerken kimi kaynaklar da bu meselenin kurgu olduğu kaydedilmektedir. Gerçek şu ki bu konu kelâm eserlerinde, Mu‘tezile’nin adl prensibi bağlamında yer almıştır. Buna göre Eş‘arî hocası Cübbâi’ye; biri mü’min, biri kâfir diğerinin ise daha çocukken ölen üç kardeşin durumunu sormuş. Hocası ilkinin cennete gireceği ikincinin cehenne üçüncünün ise cennete giremeyeceği fakat azap da görmeyeceğini söyler. Bu cevaba itiraz eden Eş‘arî üçüncünün, Rabbim bana ömür verseydi salihlerden olurdu, derse ne söylenir? Hocası Cübbâi Allah’ın kendisi için en uygun olanı (Aslah) takdir ettiğini söyler. Bkz. Mehmet Bulut, “İhve-i Selâse” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 6-7.

¹⁴⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 109.

gibi O'na aslah olanı vâcip kılmak nihayetsiz (sonu gelmez) isteklere götürür. Bu da muhaldir.”¹⁵⁰

Murtazâ, yukarıda yapılan izahın yanı sıra aslah meselesini dini konulara teşmil ederek açıklar. Ona göre aslah Allah'ın bahşettiği lütuftur. Yani dini bir hususun mükellefe teklif edilmesi her zaman sonlu olmak zorundadır. İbadet cinsinden olan taatların (namaz, oruç gibi) sonlu olması bir lütuftur. Şayet sözü edile taattan fazlası istenirse veya teklif edilirse bu lütuftan olmadığı gibi vâcip değildir. Bununla beraber kişinin dilediği kadar ibadet etme isteği ve kendisine bir sınırlama koymaması tercihinin bağlı olup lütuftan değildir. Öte yandan aslah konusu farklı bir boyutuna değinen Murtazâ: “Eğer aslah Allah'a vâcip olsaydı, kadîm olan Allah'ın bize yaptığı ihsan ve ikramına karşılık bizden O'na şükür ve ibadet etmemizin de bir anlamı olmazdı. Yani bunu hak etmezdi. Çünkü vâcip olan şeye karşılık teşekkür etmek gerekmez. Şükür gerekliliği iyilik yapanın, yapıp yapmayacağı hususunda vâcip olmayana veya tercihe bırakılındır.” Bu durumu Murtazâ şöyle bir örnekle açıklar: “Borçlunun borcunu ödemesi ve yanında bulunan emaneti sahibine vermek, teşekkürü gerektirmez. Çünkü bunlar onlar için vâciptir. Öyleyse aslahı dinde Allah'a vâcip kılsaydık bize kaybettiklerimizin yerini doldurması ve sevap vermesi (lütufta bulunması) teşekkürü gerektirmez.”¹⁵¹

Murtazâ kâfire teklifi irdeleyerek açıklar. Ona göre: “Kâfire teklif hüsündür. Kâfirin küfür üzere olduğunu bildiği halde teklif etmesi hüsündür. Çünkü teklifin hüsün olması ona imana giden yolu açmaktır. Allah'ın kâfirin küfrünü bilmesi ona teklif etmesinde kabihlik yoktur. İman etmeyeceklerini bildiğimiz halde onları bir araya toplayıp aynı anda dine davet etmek hüsündür. Tıpkı birinin yemek yemeyeceğini bildiğimiz halde onu yemeğe davet etmek gibi. Aynı şekilde dini kabul etmeyeceğini bildiğimiz halde onu dine davet etmek gerekir. Bu durumda hüsün ve kubuh olanı bilmenin yolu zandır. Zan ise burada bilgi ihtiva eder.”¹⁵²

Akıl ile teklif arasındaki ilişkiye değinen Murtazâ bunu şöyle açıklamaktadır: “Teklifin kesilmesinin / kalkmasının akıl ile bir alakası yoktur. Ancak akıl; ölüm,

¹⁵⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 110.

¹⁵¹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 339-340.

¹⁵² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 102.

bayılma, delirme ve uyku halinde teklifi ortadan kaldırır. Diğer şekilde teklifin akıl ile izah edilecek bir yönü yoktur.”¹⁵³

Murtazâ’ya göre, “Kâdir olmayan birine teklif etmek aciz birine teklif etmek gibi kabihdir. Nasıl ki gücü yetmeyen bir çocuğa ağır bir yükü kaldırmasını istemek kabih ise âmâ (kör) birinden okumayı istemek de kabihdir. Buradaki amacımız Mücebbireyi ilzam etmektir. Çünkü onlar; kâfir iman etmeyeceğinden dolayı kâfirdir, der. Onların bu dediği gibi olursa o zaman teklif kabih olur. Bunu söyleyen kimse dinden çıkar.”¹⁵⁴ Özetle Murtazâ’ya göre dini bağlayıcı olmayan konularda Cenab-ı Hak için aslâh olanın söz konusu olmadığını, dini meselelerde ise teklif edilenin insan için lütuf olduğunu ve sonlu olması açısından aslah olduğunu söylemesi anlaşılır olacaktır.

2.9.9. Hüsün ve Kubuh

Hüsün ve kubuh teorisinin kaynağı iyi ve kötünün akılla mı yoksa vahiy (nakil) ile mi bilineceğine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle hüsün ve kubuhun mahiyeti ve ölçüsü esas alınarak tartışılmıştır. Bu meselenin tanımı: "Faili övülmeye veya yerilmeye layık kılan inanç, düşünce ve davranış" şeklindedir. Bundan hareketle kelâm ilminde iyilik ve kötülüğün ilahi irâde ve sıfatla olan ilişkisi ile dünyevi kötülük, nimet verene şükür ve benzeri konuların dayanağı akıl mı yoksa vahiy mi? Tezine (görüşüne) dayanır.¹⁵⁵ Kelâmın önemli konularından biri olan hüsün kubuh meselesi ilk olarak Mu‘tezile kelâmcıları Ebu’l-Huzeyl el-Allaf ile Nazzâm arasında tartışıldığı bilinmektedir.

Şerif el-Murtazâ’nın hüsün ve kubuh konusu iki teoriden yola çıkılarak açıklanır ise isabetli olacaktır. Bunlardan ilki kaynağı olup fiilin kendi yapısından mı yoksa başka bir şeyden mi hüsün ve kubuh niteliği taşımaktadır. Diğer teori ise epistemolojik yönüyle ilgili olup bilinmesine yöneliktir. Yani hüsün ve kubuhun dayanağı akıl mı yoksa vahiy (nakil) mi tezine ilişkindir.

¹⁵³ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 104.

¹⁵⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 100.

¹⁵⁵ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 150.

Murtazâ hüsün ve kubuhun kaynağını şöyle açıklar: “Bir şeyin hüsün veya kubuh olması hem insan hem de Allah katında değişmez. Yani hüsün, hüsün ve kubuh, kubuh olduğu zorunlu olarak bilinir. Başka bir ifadeyle Allah’ın bir şeyi hüsün olarak emretmesi veya bir şeyi kabih olduğu için yasaklamasından değil bilakis hüsün ve kubuh olan o şey kendi yapısından kaynaklanır. Örneğin yalanın, zulmün ve nankörlüğün kabih olması Allah’ın nehy etmesi ile değil kendi yapısından kaynaklıdır. Çünkü bu zorunlu olarak bilinir. Neticede bu hem Allah hem de kul için değişmez bir durumdur. Şayet böyle olmasaydı münkir olan Berâhime ve Melâhim’in yalanın, zulmun ve nankörlüğün kabih olduğunu bilmesi mümkün değildi. Aynı şekilde vahye muhatap olanların da içki ve zina gibi fiillerin kabih olduğu bilmelerine imkân yoktu. Çünkü esas olan bir şeyin sadece emir ve nehiy ile değil akla yerleşik olan ve fiilin kendi yapısında barındırdığı hüsün ve kubuh oluşudur.”¹⁵⁶

İkinci teori ise hüsün ve kubuhun dayanağı akıl mı, vahiy mi? Murtazâ fiilleri zorunlu ve iktisabi olarak ikiye ayırdıktan sonra yalan, zulüm ve nankörlüğün kabih olduğunu bilmek zaruridir. Çünkü bu inkâr edilemez. Diğerleri ise görünürde kabih olduğu halde ancak biraz düşünüldüğünde başka bir ifadeyle akıl yürütme (nazar) ile bilinir. Çünkü görünürde kabih ama Cenab-ı Hak o fiilde bizler için maslahatı celp mefsetedi def etmesi, O’nun faili mutlak olmasıyla bilinir. Örneğin yalanın kabih olduğu zaruri olarak bilinir. Ancak yalanın bir zararı önlemesi veya maslahat gereği söylenmesi ancak müktesep (nazar) yoluyla kabih olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla her ne kadar zorunlu olarak bazı fiillerin kabih ve hüsün olduğu bilinse de vahye olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Çünkü Allah faili mutlaktır.¹⁵⁷

Hüsün ve kubuh teorisi bağlamında şunu belirtmek önem arz etmektedir; ilk defa Murtazâ’nın hüsün ve kubuh konusunu Şîî kelâmına dahil ettiği ileri sürülmekte ve Şîî kelâmının rasyonelleşmesinde büyük payı olduğu iddia edilmektedir.¹⁵⁸ Murtazâ’nın hüsün ve kubuh teorisini Şîî kelâmına taşıdığı düşünüldüğünde, onun kendinden önceki Şîî âlimlerin düşünce geleneğinden farkını ortaya koymaktadır. O bununla farklı bir yol izlediğini ve olayları farklı yorumladığını söylemek yerindedir.

¹⁵⁶ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 319-320.

¹⁵⁷ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*,309; a.mlf, *Resâilu ‘ş-şerif el-murtazâ*, 177.

¹⁵⁸ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi*, 130.

2.9.10. Allah Kabih Olanı Yaratmaz

Şerif el-Murtazâ, Allah'ın kabih olan fiilden tenzih etmemiz için önce O'nun buna güç yetirip getiremediğini açıklamak gerektiğini söyler. Ona göre eğer Allah'ın kabih yaratmaya gücü yoksa -ki bu görüşü Nazzâm ve taraftarları savunmaktadır- O'nu kabih bir fiili yapmaktan tenzih etmemizin bir anlamı yoktur. Dolayısıyla Allah'ın kabih olanı yaratmaya kâdir olması vâciptir. O'nun kabih olanı yaratmaya kâdir olmasının delili şudur: Allah kendi nefsinde her şeye kâdirdir (linefsihi). Allah kendi nefsinde kâdir olduğuna göre bütün cinslere de kâdir olması gerekmektedir. Aynı şekilde tüm cinslere bağlı olan durumlarda kâdir olması lazımdır. Buna bir sınırlama yoktur. Bu durum sabit olduğuna göre kabih olan bir tür veya herhangi bir durumda olabilir. Her iki durumda da Allah kâdirdir.¹⁵⁹ Aynı şekilde insanın kabih olana kâdir olması gibi Allah; bir vakitte, bir mahalde, bir cinste, birden fazla cüzleri yapabilir. Bizler ise bu sayılan şartlardan ancak birini yapabiliriz. Nasıl ki bizim kabih olanı yapmaya güç getiriyorsak Allah da bunu yapmaya kâdirdir. Şayet böyle olmasa bu durum tenakuz olur.¹⁶⁰

Hüsün-kubuh meselesi bağlamında Şerif el-Murtazâ'nın kabih fiili insana isnad ettiğini açıklamıştık. O, Cenâb-ı Hakk'ın her türlü kabih ve kerih şeyden münezzehe olduğuna vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde bu durum hemen bütün kelâmcılar için aynıdır. Murtazâ, Allah'ın kabih fiili yapmasının şartı kabih olan fiile kâdir olması gerektiğini söyler. Nasıl ki iyiyi yaratmak için iyi olana kâdir olması gerekiyorsa kabih olana da Allah'ın kâdir olması gerekir. O kabihini yaratmaya muktedir olduğuna göre bundan münezzehtir. Aynı şekilde bir şeye güç yetirmek ile yaratmak ayrı şeyler olduğu gibi bir şeyi yapmak onun zıttını da yapmaya Allah muktedirdir.¹⁶¹

Allah, kötü olanı lizatîhi âlim olduğu için bilir ve ona muhtaç değildir. Dolayısıyla Allah kötü olanı ezeli ilmi gereği zâtıyla bilen ve onu yaratmaya muktedir olduğu halde bundan müstağnidir. Çünkü O'nun adalet esası gereği O böyle bir şeyden uzaktır.¹⁶² Bunu şehâdet âlemine kıyas eden Murtazâ şöyle bir örnek verir: "Nasıl ki bir kimsenin kötülüğü bilmesi ve ona güç yetirebildiği halde onu tercih etmiyorsa

¹⁵⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 83-84.

¹⁶⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 85.

¹⁶¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 73-74.

¹⁶² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 85.

Allah'ın da kabih olanı yaratmaya muktedir olması ve bundan tenzih edilmesi gerektiği zorunlu olarak bilinen bir olgudur.”¹⁶³

2.9.11 Rızık ve Rızık Sınırı

Şerif el-Murtazâ rızık, faydalanan bir kimsenin kendisinden faydalanmasının mümkün olduğunu ve kimsenin onu bundan engellemeyeceği şey olarak tanımlar. Yani Murtazâ, rızık bir şeyden *faydalanma* ve başkasının mani olmayacağı şey olarak belirtir. Dolayısıyla rızık olarak isimlendirilen şey mülk olabileceği gibi mülk olması caiz olmayan bir şey de olabilir ki esas olan *faydadır*. Rızık bu tanımı kabul edildiği takdirde Allah'a rızık tabiri ıtlak edilemez. Çünkü Cenab-ı Hak'ın bir şeyden faydalanması asla söz konusu değildir. Yine Allah merzuktur denilemez. Çünkü Allah rızık ile türeyen bir kelime ile vasıflanamaz, O bundan beridir.¹⁶⁴

Murtazâ'ya göre haram olan bir şey rızık değildir. Çünkü Cenab-ı Hak onu yasaklamış ve ondan faydalanmaktan sakındırmıştır. Bir kimse başkasının mülkiyeti altında olan bir şeyden faydalanacağı gibi başkasının rızıkını da yiyebileceği inkâr edilemez. Fakat onun elde ettiği yahut rızıklandığı şey kendisinin bizzat tasarrufunda olmadığı için haramdır.¹⁶⁵ Öte yandan Allah bize rızık olarak verdiği şeylerden infak etmeyi buyurmakta ve infak edenleri övmüştür. O'nun haram olan bir şeyi övmüş olması muhaldir. Dolayısıyla haram olan rızık değildir. Kur'an'da yer alan: “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaretin dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin.”¹⁶⁶ ve “Allah'ın lütfundan rızık talep edin.”¹⁶⁷ ayetlerini kanıt olarak sunar. Rızık izafiligi hususuna da değinen Murtazâ rızık hem Allah'a hem de insana izafe eder.

Rızık cisim olması hasebiyle ondan faydalanılması ve yenilebilmesi Allah'tan olduğu ve yarattıklarına verdiği bilinen bir durumdur. Böylece rızık Allah'a izafe edilmesi vâcib olur. Rızık bir cismin tasarrufu bakımından değerlendirilmesi ise rızık insana izafe edilmesidir. Malın tacirin elinde olması veya işverenin çalışanlarına

¹⁶³ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 338

¹⁶⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 245-246.

¹⁶⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 247.

¹⁶⁶ en-Nisâ 4/29.

¹⁶⁷ el-Cuma 62/10.

ücret vermesi bu duruma örnektir.¹⁶⁸ Murtazâ, rızkın ulaşılır ve başkasının tasarrufunda olmayan bir şeyin de rızık olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Haram olanın rızık olmadığını, bununla Murtazâ'nın aslında helal ve haramın sınırlarını da belirttiği söylemek mümkündür.

Eş'arî, Cebriyye ve Mu'tezile'nin rızık görüşlerine değinen Murtazâ, aralarında bir ittifakın olmadığını söyler. Eş'arî ve Cebriyye rızık ister helal ister haram olsun yenilen (gıda türünden) bir şey olduğunu ileri sürer. Her ne kadar insan gasp yoluyla bir malı (yiyeyeceği) elde etse dahi başkasının rızkını yiyemez. Mu'tezile'nin rızık tanımı ile Murtazâ'nın tanımı neredeyse aynıdır. Onlar rızkın kendisinden faydalanmanın caiz olduğu ve herhangi bir kimsenin onu engellemeyeceği şey olduğunu ifade eder. Bundan hareketle haram rızık değildir. Çünkü haram yiyen kimse başkasının rızkını yemiştir.¹⁶⁹

2.9.12. Allah'ın Görülme Meselesi (Rü'yetullah)

Rü'yetullah meselesi, kelâm konusunun en çok tartışılan konularından biridir. Rü'yerullahı mümkün görenler olduğu gibi O'nun hiçbir şekilde görülemeyeceğini savunlar da olmuştur. Şunu başta belirtelim ki bu görülme meselesinin çoğunlukla ahirette olacağı ve bunun keyfiyeti etrafında cereyan edeceğidir. Ancak Hz. Musa'nın Rabbini görmek istemesi ve bu bağlamda yapılan tartışmaların da olduğu göz ardı edilmemesi gerekir.

Şerif el-Murtazâ, Allah'ı görmek için bazı şartların gerektiğini öne sürmüştür: "Şahid âlemden gaybî âleme kıyas yaparak rü'yeti izah etmeye çalışır. Ona göre Allah'ı gözle görmemiz caiz değildir. Çünkü Allah'ı görebilmek için görmemizi sağlayan engellerin ortadan kalkması gerekir. Gözlerin sağlıklı olması lazım. Buna rağmen bilmemiz gerekir ki Allah duyu organlarımız (havaslarımız) ile idrak edilemez."¹⁷⁰ Kadîm olan Allah görünmüş olsaydı biz O'nu görürdük. Çünkü O'nu görmek zatî sıfatlarına bağlı ve O'na has bir özelliktir. Bizden biri kendi varlığını sağlam olan duyularının aracılığıyla, sağlıklı olduğunda ve engellerin ortadan kalkmasıyla görür. Böylece bir şeyin görünür olabilmesi için bu şartların taşınması

¹⁶⁸ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 456-458.

¹⁶⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 247.

¹⁷⁰ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 34-35.

gerekir. Başka bir ifadeyle gören ile görünen arasında bir engelin olmaması lazımdır. Yine gören ile görünen arasında bir mekân da yoktur. Ancak sözü edilenlerin tamamı bizde vardır. Çünkü var olan şey mevcut olup mahalsiz bir şekilde havaslarımızın sağlıklı olması halinde görebiliriz. Ayrıca cisimlerin görülebilmesi için uzaklık ve yakınlık şarttır. Ya da o cisimlerin renklerini ayırt etmek için gereklidir.¹⁷¹

Zikrettiğimiz bu şartlar bizde veya Cenab-ı Hak'ta mevcut olsaydı Allah'ı görürdük. Bu mümkün olmadığına göre Allah'ı nefsi itibariyle görmek imkânsızdır. Bu yöntemle şöyle bir sonuca ulaşırız: “Biz bir şeyin inanç boyutunda neyi idrak edeceğimiz ile neyi idrak edemeyeceğimizin farkını anlarız. Yani itikâta neyi idrak edeceğimizin mümkün olduğunu anlar, kadîm olan Allah'ın idrak etmemizin imkânsızlığını biliriz. Bizim idrak etmemiz imkânsız olan şeyler ile idrak etmemiz mümkün olan şeyin cisimlere has özellikler olduğunu anlarız.”¹⁷²

Murtazâ yaptığı bu açıklamalarla ru'yeti imkânsız görür. Rü'yeti mümkün görenlere de şöyle cevap verir: “Bizim gören şeyleri görebilmemiz için Allah'ın bize idrak gücü vermesiyle mümkündür. Allah bize bunu verirse görürüz vermezse göremeyiz. Kadîmde Allah'ı görmek için bize böyle bir idrak verilmemiştir. Böylece rü'yetullah mümkün değildir. Rü'yeti farklı bir izahla da açıklamaya çalışan Murtazâ, sözlerine şöyle devam eder: “İdrak mana ile değildir. Var olan şeyin idrak etmemiz onun varlığının göstergesidir. Eğer Allah'ın idrak edilmesine bir mana verirsek bu bizi şüpheyeye düşürür (götürür). Bu da sonsuz olan şeyin idrak etmemize cevaz verir.” Murtazâ sözlerini şu örnekle destekler: “Sura üfleme malûm ancak sur'un nasıl bir şey olduğu yani keyfiyeti meçhuldür. Buna rağmen rü'yeti mümkün görenler bir safsata içindedir. O hiçbir şekilde idrak edilemez.”¹⁷³ Sem'î (nakli) delillere de yer veren Murtazâ, “Gözler O'nu göremez hâlbuki O gözleri idrak eder”¹⁷⁴ ayetini örnek verir. Yine Hz. Musa'nın Allah'tan “Rabbim bana kendini göster seni göreyim.”¹⁷⁵ ayetini örnek göstererek rü'yetin imkânsızlığını aynı ayetin devamında dağın yerinde duramamasını delil göstererek açıklamaya çalışır.¹⁷⁶

¹⁷¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 76.

¹⁷² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 77.

¹⁷³ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 78.

¹⁷⁴ el-En'âm 6/103.

¹⁷⁵ el-A'râf 7/143.

¹⁷⁶ Şerif el-Murtazâ, *el-Mülahas*, 243 vd.

Murtazâ, konu hakkındaki görüşünü belirttiikten sonra rü'yeti mümkün gören ve görmeyenlerin görüşlerine yer verir. Mücessime fırkası, Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görüleceğini savunmaktadır. Ehl-i sünnetin çoğu, Mürcie, Mu'tezile olan Dırar bin Amr; Allah'ın ahirette görüleceğini savunur. Onlar bu görüşlerini ispatlamak için Kur'an'dan bazı ayetler sunmaktadırlar. Adl ehli Şia ve Mu'tezile ise Allah'ın görülmesini inkâr etmişler. Eş'arî rü'yeti ilim hükmünde saymış hatta ilmin bir çeşidi olduğunu ileri sürmüştür. Bazı Eş'arî büyükleri rü'yetin sıhhatine yönelik aklî bir delilin olmadığını itiraf etmişler. Aynı şekilde Ebu Mansur el-Matûridî de bunu söylemiştir. Rü'yet (görme), görülende herhangi bir etki yapmadığı gibi görmekle de görende bir etki oluşturmaz.¹⁷⁷

Rü'yetullah konusunda fırkalar arasında tam bir mutabakat sağlanamamış, rü'yeti mümkün görenler olduğu gibi karşı çıkanlarda olmuştur. Bu konuda Eş'arî, Cenâb-ı Hakk'ın görülebileceğini yaratma üzerinden açıklamaya çalışarak kendilerine muhdes (cisim) üzerinden yöneltile eleştirilere cevap vermektedir. Her görünenin muhdes olması gerekmez. Şayet durum böyle olmuş olsaydı görenin (Allah'ın) da muhdes olması gerekirdi. Bunun imkânsızlığını muhataplarımız da kabul etmektedir. Yine bu âlemde cevher ve cismin niteliklerini taşımayan bir mevcudun (muhdâsin) varlığını şahide kıyas ederek biliyorsak aynı şekilde rü'yette mümkündür.¹⁷⁸

Mâtûridî, Eş'arî'nin görüşlerini büyük orada benimsemekle birlikte görmek ile idrak etmenin farklı olduğunu söyler. Ona göre rü'yet mümkün ancak idrak imkânsızdır. Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdı Abdulcebbâr *Şerhu'l usulü hamse'de* rü'yetullah meselesinin kendileri ile Eş'arîler arasında cereyan ettiğini belirtmektedir. Allah'ın görülmesinin ancak cisim olarak mümkün olacağını söyleyen Kâdı, hem naklî hem de aklî deliller ileri sürerek görmenin imkânsızlığından söz eder. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi caizdir.¹⁷⁹ Aynı şekilde "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder*"¹⁸⁰ ayetini delil gösterip uzun bir izhata bulunarak bu ayette Allah'ın zâtının görmesini nefyederek görmekten kastın övgü olduğu ve

¹⁷⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 77.

¹⁷⁸ Eş'arî, *el-Lüma*, 77-83

¹⁷⁹ el-A'râf 7/143.

¹⁸⁰ el-En'âm 6/103.

ümmetin buradaki görmenin medîh sadedinde vârid olduğu hususunda ittifak halindedir.¹⁸¹

Kâdî aklî deliller de rü'yetin imkânsızlığını: “Bizler bir duyu organı olan göz ile görebilmekteyiz. Göz ile gören ise baktığı nesneyi ancak karşısında, karşısındakine hulûl etmiş veya karşısında olma kapsamında iken görebiliriz. Halbuki Allah nesnelerin karşısında, onlara hulûl etmiş ya da bu kapsamda olmasının caiz olmadığı kesindir.” Sözleriyle açıklayarak görmenin karşıda bulunan mütehayyiz bir mevcut (muhdes) ile ancak mümkün olacağını savunmuştur.¹⁸²

Rü'yetullah, kelâmın en çok tartışılan konularından biridir. Konun zorluğu, her iki görüşü savunan kelâmcıların görüşlerini dayandırdıkları aklî ve nakli delillerin olmasından kaynaklanmaktadır. Yine ileri sürülen istidlal yöntemlerinin kendi kulvarında haklılıklarını ortaya koyması konun zorluk derecesini gösteren farklı bir boyuttur. Murtazâ konuyu daha çok aklî değerlendirip rü'yeti imkânsız görür. Onun bu görüşünü destekleyen nakli dedillerin varlığı haklılığını desteklemektedir.

2.10. Şerif el-Murtazâ'nın Kozmolojik Görüşleri

Kozmoloji, evrenin yapısını ve işleyişini inceleyen bir ilimdir. Kelâmda Kozmoloji konusu ilk dönem İlahiyat, nübüvvet ve semiyat konularını kapsayan *celîlu'l-keâm*dan sonra ikinci önemli konusunu oluşturan cevher, araz ve cisim konusunu inceleyen *dâkîku'l-Kelâm* başlığı altında ele alınmıştır.

Kelâmcıların amacı İslam akidesini kozmolojik delillerle savunarak Allah'ın varlığını ve birliğini delillendirmeye çalışmaktır. Bu konu, müteahhirin döneminde yoğun olarak işlenmiş ve İslam akidesini güçlendirmiştir. Kozmolojinin kelâmın inceleme alanına girmesine başka bir ifadeyle kelâmın konusu olmasına etki eden bazı faktörler olmuştur. Bunlardan biri, filozofların Allah'ın kadîm olmasını kabul etmekle beraber eşyayı ve onların farklı birleşimlerinin bir araya gelmesiyle heyûla adı verilen kadîm bir maddeden oluştuğunu savunmalarıdır. Buna benzer şekilde Cenab-ı Hakk'ın

¹⁸¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 374 vd.

¹⁸² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 400.

kadîm olmasıyla birlikte âlemin de zaman itibariyle kadîm olduğunu iddia etmeleridir.¹⁸³

Diğer bir faktör ise filozofların ileri sürdükleri âlemin kadîm ve sonsuz olan cevherlerden meydana geldiği görüşüdür. İlkçağ Yunan filozoflarından olan Demokritos, bu görüşü atom kuramı üzerine inşa ederek âlemin ezeliğini savunmuştur. Yine tercüme faaliyetleriyle mezkûr fikirlere benzer başka düşünceler ile felsefi eserlerin İslam dünyasıyla tanışması ve Hint, Sâbî ve Dehriyye gibi yabancı kültür ve dinlerin etkisini göstermesidir.¹⁸⁴ Örneğin: Dehriyye'nin, "Tanrı'nın kendinden daha büyük veya kendisine denk bir Tanrı yaratma gücüne sahip mi?" Aynı şekilde "Tanrı tüm âlemi bir hardal tanesine sığdırma gücüne sahip mi?" Bu ve benzeri sorular her ne kadar mantıksız olsa da kelâmcılar buna kayıtsız kalmamış kozmolojik deliller ile cevap verme zorunluluğu hâsıl olmuştur.¹⁸⁵ Bu sebeple fiziğin alanına giren bazı konuların inanç boyutuna taşınmasıyla nass temelli kendi içinde tutarlı ve mantıklı cevap vermek İslam inancı açısından önem arz etmektedir. Şayet bu tür sorular cevapsız kalırsa İslam inancı savunmasız gibi algılanacak ki bu hiçbir dönemde olmamıştır. Şerif el-Murtazâ'nın eserlerine baktığımızda yukarıda sözü edilen tartışmaların -ki bu tartışmaların çoğu kelâmcılar ile felsefeciler arasında yaşanmıştır- cereyan ettiğini görüyoruz. Onun döneminde âlemin kadîm ve hâdis olması düzleminde tartışmalar yaşanmıştır.¹⁸⁶

Murtazâ ilmi yetkinliği ile dönemin fikri merci olarak görülmüş, zor meselelerde sorular ona yönetilmiştir. Şam'a Kerâcî adında gelen bir şahıs âlemin kıdemi konusunda filozoflarla yaptığı tartışmada yetersiz kalmış, konuyu Murtazâ'ya götürmüştür. O konu hakkında müstakil bir risale kaleme alarak cevher, araz ve cisim ekseninde cevaplandırmıştır.¹⁸⁷ Anlaşılacağı üzere Murtazâ kozmolojiye kayıtsız

¹⁸³ Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, (Ankara: Bilgesina Yayınevi, 2022), 2.baskı, 33.

¹⁸⁴ Ahmet Bardak, *Ebü İshâk el-İsferâyânî Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 81-82.

¹⁸⁵ Sabine Schmidtke (ed.), *İslam Kelâmı*, çev. Orhan Şener Koloğlu vd. (İstanbul: Küre yayınları, 2020), 461.

¹⁸⁶ Ali b. Hüseyinu'l-Mevsûvî Âlemu'l-Hudâ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu'l-keâm)*, thk. Haydar Beyâtî (Kum: Müessesetu't-Tab'î ve'n-Neşri, 1442), 2/399.

¹⁸⁷ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu'l-keâm)*, 402.

kalmamış *dâkiku'l-Kelâm* konularını açıklamıştır. Sonraki başlıklarda konuya ilişkin onun görüşlerine yer verilecektir.

2.10.1. Âlem Hakkındaki Görüşleri

Murtazâ'nın âlem hakkındaki görüşlerine yer vermeden önce âlemin ne olduğunu veya nasıl tanımladığını açıklamada fayda var. Allah'ın zâtî sıfatları dışında kalan her şeye âlem adı verilir. Başka bir ifadeyle âlem cevherler ve arazlardan oluşan mevcut olan ya da madum halinde olup sonradan mevcut olan her şeye âlem demek mümkündür.¹⁸⁸ Cevherlerin bir araya gelmesi cisimleri meydana getirir. Arazlar ise cevherlere ilişerek varlığa çıkar. Dolayısıyla âlem, sonradan var olan cevherlerin bir araya gelip oluşturduğu cisimlerden ve cisimlere ilişen arazlar ile var olan ve Cenab-ı Hakk'ın zâtı dışında kalan her şeye âlem adını vermek yanlış olmasa gerek. Âlemin kadîm ve hâdis olma meselesi kelâmcılar ile felsefeciler arasında tartışılmıştır. Tartışmaların dozu o kadar artmış ki çoğu zaman tekfir noktasına bile varmıştır.¹⁸⁹

Murtazâ, âlemin hâdis olduğunu noktasında kelâmcılardan ayrılmamış onların yolunu izlemiştir. Onun bu düşüncesini müdafaa eden eserleri (risaleleri) mevcuttur.¹⁹⁰ Yine âlimlerin, âlemin kîdemî konusunda fikri merci olarak görmeleri ve ona danışmanları hem Murtazâ'nın ilmi yetkinliği hem de konunun ne denli önemli olduğunu gösterir.

Murtazâ, âlemin kîdemini sanatkâr ile sanatı arasındaki düzlemde açıklamaya çalışır. Şüphe duyulan ezelde, sanatkârın sanattan önce olmadığına dikkat çekmiştir. Diğer bir şüpheli mesele olan sanatkârın ve sanatının ezeli ve kadîm olmasının ispatının çabası vardır. Özellikle filozofların ileri sürdüğü bu iddialara Murtazâ üç ihtimal ileri sürerek bu iddialara cevap vermiş ve konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bunlardan biri, sanatın sanatkârdan önce olduğu; diğeri, sanatın sanatkârdan sonra olduğu; sonuncunun ise sanatkâr ile sanatının ezeli ve kadîm olmasıdır. Murtazâ öne sürülen bu iddialara (öncüllere) teker teker cevap verir. Ona göre ilki icma ile batıldır. Çünkü bu muhaldir. İkincisi ise önem arz eder ki şüphe sahibinin iptal etmesine dikkat çektiği

¹⁸⁸ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşad (İnanç Esasları Klavuzu)*, ter. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 35.

¹⁸⁹ Şerif el-Murtazâ, *Resâilu's-şerif el-murtazâ*, , nşr. Seyid Ahmed el-Hüseynî, (Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerîm, 1405), 3/396.

¹⁹⁰ Şerif el-Murtazâ, *Resâilu's-şerif el-murtazâ*, 403.

ihtimaldir. O da batıldır. Çünkü sanatkârın sanattan önce olması ya belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir zaman dahilinde olur ya da belirlenmeyen ve sınırlandırılmayan zaman ile olur. Eğer sanatkârın sanatında belirli bir zaman dahilinden önce olursa bu zaman dilimi sanatkârın ve sanatın arasında fasıla olabilecek bir zamansa yani o sanat, o zamanın sonunda gerçekleşirse ve bu zamanın sonsuz olduğu düşünülürse bu şu anlama gelir: O sanatın bu sonsuz zaman dahilinde hiç gerçekleşmeyeceği tahakkuk olur. Yani bu sanat hiç olmayacaktır. Bunun batıl olduğu açıktır. Çünkü ortada gerçekleştirilen bir sanat vardır. Geriye son ihtimal kalıyor ki doğru olan da odur. Sanatkârın ezeli, sanatının ise kıdeminin olduğudur.¹⁹¹

Murtazâ bu konuyu iki aşamalı ele aldığı görülmektedir. İlk aşamada mezkûr şüpheye genel bir cevap vermiştir: “Bu minvalde sanatkâr, ister kadîm olsun ister hâdis olsun fail olduğundan dolayı sanattan önce olması gerekir. Yine failin şanın gereği kâdir olduğudur. Aynı şekilde kâdir olan da mevcut olana tesiri bulunması lazımdır. Eğer o mevcut kendi başına mevcut olmuş olsaydı failden müstağni (bağımsız) olurdu. Dolayısıyla kâdirin -mevcut olandan- vücuttan önce olması gerekir. Diğer aşama ise kadîm olan sanatkârın sanatta belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir zamandan önce olması gerekir. Eğer O belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir zamandan önce olsaydı kadîm olan sınırlandırılmış bir zaman ile mukayyet olurdu. Bu durumda O’nun hâdis olmasını gerektirirdi.”¹⁹²

Murtazâ âlemin hâdis olması gerektiğini savunan sözlerini özetleyecek olursak: O âlem ile Cenab-ı Hak arasındaki bağı sanatkâr ile eser arasındaki ilişki ile açıklayarak eserin sanatkârdan önce olmasının imkânsız olduğunu söyler. Aynı şekilde sanatkârın zaman açısından eseri ile sınırlandırmanın geçersizliğini ortaya koyarak sanatkârın müstakil ve hür olduğunu temellendirir.

2.10.2. Cevher

Cevher, sözlük olarak “değişmeyen, öz varlık” anlamına gelir. Kelâmcılar cevheri ıstılahi olarak kendi başına var olan ve değişmeyen başka bir ifadeyle mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) ve başkası vasıtasıyla olmayan şey olarak tarif eder.

¹⁹¹ Şerif el-Murtazâ, *Resâilu’ş-şerif el-murtazâ*, 404.

¹⁹² Şerif el-Murtazâ, *Resâilu’ş-şerif el-murtazâ*, 405.

Cevhere, bölünmesi açısından kendi içinde kısımlara ayrılarak bölünebilen cisim, bölünmesi mümkün olmayan son haline de cüz-i lâ yetecezzâ veya cevher-i ferd adı verilmiştir. Basit ve mürekkep yönüyle de ikiye ayrılan cevher; akıl ve nefislerde olana basit, cisimlerde olana ise mürekkep adı verilmiştir.¹⁹³ Müteahhirin dönemi kelâmcıların ilki aynı zamanda filozof kimliğiyle de tanınan Gazâlî (ö.505/1111), cevherin mütehayyiz özelliğine vurgu yaparak onu “kendi nefsi ile kaîm olan” şeklinde tanımlar.¹⁹⁴

Filozofların cevher tanımı ise kelâmcılardan bir hayli farklıdır. Onlara göre varlık bir şeyde (mevzûda) bulunup bulunmaması bakımdan ikiye ayrılır. Bir konuda (mevzû) bulunmamasından ötürü cevher adını alır. Bir şeyde bulunması yönüyle, söz konusu cevherin “taşıdığı” varlık açısından araz olarak isimlendirirler. Filozofların cevhere ilişkin bu yaklaşımı (açıklamaları) konu ile cevherin aynı anlamı ihtiva etmesinden ötürüdür.¹⁹⁵

Cevherin madumda bir şey olup olmaması da tartışılmıştır. Söz konusu tartışma cevhere olan yaklaşımdır. Basra Mu‘tezilesi, cevherin madumda bir şey olduğunu ileri sürer. Bağdat Mu‘tezilesi ise aksini iddia ederek cevherin mevcuda geldikten sonra cevher olduğunu ifade eder. Ancak madum halinde ona bir “şey” denilebilir. Murtazâ, az önce ifade edilen Basra Mu‘tezilesi ile aynı düşüncede olduğunu belirtir. Murtazâ Bağdat Mu‘tezilesine şu soruları yönelterek: “Eğer cevher madumda da cevher ise onu hâdisliğe getiren ne yapmıştır? Olayların ve mevcudatların sıfatları kendisinden başka bir şey midir? Şayet başka bir şey ise onun âdeminde de bir şey olduğunu söyleyerek onları ilzam eder. Şayet bir şey değilse failin gerçekte hiçbir şey yapmadığı ortaya çıkar.”¹⁹⁶

Murtazâ, ardından müddeilerin cevher hakkındaki itirazlarını sıralar: “Sizin düşünceniz mücbirenin sözü gibi tevil edilir. Çünkü siz cevherin fiili ile cevher olmadığını iddia ediyorsunuz. Aynı şekilde sanatkârın sanatı ile bir şey olmadığını iddia ediyorsunuz ancak fail onu mevcuda getirmiştir. Size, cevherin icadı (meydana

¹⁹³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 69.

¹⁹⁴ İmam Gazâlî, *Mekâsîdu'l-felâsife (Filozofların Maksatları)*, ter. İsmail Karagözoğlu, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 128-129.

¹⁹⁵ İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450.

¹⁹⁶ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu'l-keîm)*, 463.

gelişi) cevher gibi mi yoksa başka bir şey mi? Diye sorduğumuzda mücbirenin kesbe verdiği cevaptan başka birşey duymuyoruz.” Ardından Murtazâ bu itirazlara cevap verir: “Bizim cevher dediğimiz şey mevcuda geldiğinde bir yere haiz olması (mütehayyiz) demektir. Çünkü zatlar iki cihettedir. İlki vücuda geldiği andan itibaren tahayyüz olandır. Diğerisi ise vücutta (mevcut) olmasına rağmen tahayyüz olmayandır. Araz ve kadîm olan Allah gibi. Birincisini faydalı ve doğru bir şekilde ifade ederek ona cevher adını verdik. Cevher âdem halinde de yine ona cevher adını verdik. Çünkü tahayyüzden öncede bir hâl üzere olması icab eder. Bundan ötürü cevhere, kendisi ve cinsi için cevher olduğunu ifade ettik. Bunu delili ise mevcut olan mütehayyiz bu sıfatlardan hali olamaz. Tersisi de olamaz ve değiştirilemez. Ne ise odur. Âdemde olduğunda onun bir sıfatı olmalı ki mevcuda gelince aynı sığata haiz olsun ve bunu devam ettirsin.”¹⁹⁷

Murtazâ, cevher konusunu rü’yetullah bağlamında da değerlendirir ve açıklamalarını farklı bir eserinde şöyle ifade eder: “Biz cevheri kendi nefsi ile kaîm ve idrak edilmesini kabul etmiyoruz. Çünkü böyle olsaydı cevher mekân ve mahalden müstağni (bağımsız) olurdu. Cevheri idrak eden istidlal ile onu idrak eder. Çünkü cevher mütehayyizdir. Cevheri idrak etmek onu mütehayyiz sıfatından ötürü idrak eder. Âdemlik cevheri görünür olmaktan çıkarır. Çünkü âdemlik idrak sıfatının karşıtıdır. Oluşumda vücudun sıfatları oluşmuştur. Akabinde açıklamalarını sürdüren Murtazâ, “Eğer Allah’ın rü’yetide vücud illet ise tüm mevcudatı görebilirdik. Âdemlik cevherin hareket etmesini engeller. Vücutta cevherin hareketi tashih edilir. Yani cevher vücutta müteharrik özelliğine sahiptir.”¹⁹⁸

2.10.3. Araz

Mütekellimler, önce cevherin varlığını ve yapısını ispatlamış ardından cevhere ilişkin ve cevhersiz olamayan arazı açıklamışlardır. Kelime olarak “meydana çıkan ve zuhur eden” anlamına gelen araz hem kelâm hem de felsefede “cevher ve cismin geçici niteliklerini taşıyan, kendi başına var olmayan ve mevcudiyeti başkasına bağılı olan şey” olarak tanımlanır. Bu tanımdan arazın varlığı kendi başına olmayıp cevher ve cisme bağılı olduğunu anlaşılmaktadır. Arazı farklı şekilde tarif eden

¹⁹⁷ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu’l-keîâm)*, 467-468.

¹⁹⁸ Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 257.

Mâtürîdî ise Cenab-ı Hakk'ın varlığını delillendirmek için araz yerine 'sıfat' kelimesinin kullanılmasını İslami terminoloji açısından daha doğru (uygun) olduğunu söyler.¹⁹⁹ O arazı iki şekilde tanımlar: İlkinde "cisimlerde var olan haller ve sıfatlar" ikincisinde ise "yok iken sonradan ortaya çıkan şey" olduğunu belirterek birincisinde 'sıfat' kavramına yer verdiği görülür.²⁰⁰

Bazı ihtilaflar bulunmakla beraber Mütakellimler, arazlarda bulunması gereken bazı özelliklerde uzlaşmışlardır. Arazların kendi başına ayakta duramamaları; arazın, arazı taşıyamaması ve Eş'arî kelâmında arazın sürekli olmaması bunlardan birkaçıdır.²⁰¹

Mutezile'de baki olan ve olmayan arazlar şeklinde tasnif vardır. Bunlardan lazım itimad, bakidir; mücteleb itimad baki değildir. Renk baki iken, şehvet değildir. Benzer örnekleri arttırmak mümkündür. Yine arazın bir mahalle bağlı olması da onun başka bir özelliğidir.²⁰²

Eş'arî ekolünün önemli isimlerinden olan Abdulkâhîr el-Bağdadi, cisimlerin türlerini olan suret, renk, tat, koku ve başka özellikleri taşımasını sağlayan arazlar olduğunu ileri sürer. Bağdadi'ye göre renk, tat, koku ve şekil vasıfları cisme kazandıran başka bir deyişle mezkûr nitelikleri cisme veren arazlardır.²⁰³

Murtazâ'nın araza ilişkin görüşlerine, Ebu Reşid en-Nisaburî'nin (ö.440) arazların nevelerini kaleme aldığı risalesindeki değerlendirmelere yaptığı düzeltmeler ile ulaşmaktayız. Murtazâ, Nisaburî'nin risalesinde bazı eksiklerin olduğunu ileri sürerek düzeltmeye gider. Bu doğrultuda onun arazı açıklayan görüşlerine yer verdiği görülür.

Murtazâ, mütakellimler arazları yirmi iki bölüme ayırdığını söyleyerek bunları açıklar. Bunlardan on tanesinin bizim kudretimizde olduğunu söyler. Kalan on ikisi ise kadîm olan Allah'ın kudretindedir. Bizim gücümüz dahilinde olanlar kevn, itimad,

¹⁹⁹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 34.

²⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/337.

²⁰¹ Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 78

²⁰² Bardak, *Ebû İshâk el-İşferâyânî Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, 88.

²⁰³ Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 3. baskı, 203.

elem, ses, telif, itikâd, nazar, zan, irâde ve kerâhettir. Bunlardan ilk beşi duyu organlarının (havasların) fiillerinden diğeri ise kalbî fiilerdir. Allah'ın kudretinin mahiyetinde olan arazlar ise hayat, kudret, şehvet, nifar (nefret), renkler, rutubet, sertlik, sıcaklık, soğukluk, tat, koku ve faniliktir.²⁰⁴ Murtazâ, Nisaburî'ye ait olan araz ile ilgili yukarıdaki taksimatı zikrettikten sonra iki konuda onun yanıldığını belirtir: Bunlardan ilki arazların nevilerini sayarken yapması gereken başka taksimatı unutmuştur. İkincisi ise arazın taksimatını yapınca bazı örnekler ve kısımları unutmuştur.²⁰⁵

Murtazâ yukarıda sözünü ettiği arazın çeşitlerini ve eksik olarak gördüğü kısımları tamamlamaya çalışır. Murtazâ'ya göre bu eksikliklerden biri hal üzerinde olan vucubiyet ve hal üzerinde olmayan vucubiyettir. Cisim ve cevherlerin hâdisliğinin delili olan ve delil teşkil etmeyen kısım, diğeri ise önemli taksimatlar ve önemli örnekleri zikretmediğine dikkat çekmiştir. Yine Nisaburî, arazları taksim ederken arazların mütemasil, muhtelif ve zıt olanlarını zikretmiş ancak mütemasilleri zikrederken soğuk-sıcak, rutubet-sertlik gibi taksimat yapmaktan gafil olmuştur.²⁰⁶

Özetle Murtazâ'nın arazalara ilişkin görüşü arazların çeşidi olan renk, tat, koku, soğuk, sıcak ve benzeri kısımları ile insan gücünde olan kevn, itimad, elem gibi arazlar ile Allah'ın kudretinde olan hayat, kudret ve fanilik benzeri arazlardan müteşekkil olduğu görülmektedir.

2.10.4. Cisim

Cisim, “cesed, beden, gövde” gibi anlamlara gelip terim olarak “iki cevherin birleşmesinden meydana gelen veya en az bir duyu organıyla algılanan maddi şey” olarak tanımlanır.²⁰⁷ Buna göre cisim, cevher ve araz niteliği taşıyan herşeyle muttasıf olması zorunludur.

Murtazâ; cevher, araz ve özellikle cisim konusunu eserlerinde rü'yetullah başlığında işlemesi dikkat çekicidir. O cismin özelliklerini açıklayarak Cenab-ı Hak'tan Rü'yetullahı nefy eder. Başka bir ifadeyle Rü'yetullahın imkânsızlığını,

²⁰⁴ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu'l-keâm)*, 441.

²⁰⁵ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu'l-keâm)*, 442.

²⁰⁶ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu'l-keâm)*, 443.

²⁰⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 74.

cismin muhdes olmasını temellendirerek açıklar. Murtazâ bu konuda şu açıklamalara yer verir: “Herhangi bir tür -ki bu türden kasıt arazi taşıyan türdür- zorunlu ya da istidlali olarak bilinmesi onu muhdes kılar. Yani o tür hâdistir. Şayet bu sözü edilen Allah’a benzemiş olsaydı bunlar muhal bir şekilde kadîm olur ve muhal olarak Allah’ın türü olurdu. Bu da Allah’ın hâdis olmasını gerektirdi ki ittifakla reddedilmiştir.”²⁰⁸

Murtazâ cismin hâdisliğini açıklar. Ona göre cisimler muhdestir. Çünkü cisimler kadîm olmayıp sonradan olmuştur. Cismin hâdis olmasını gerektiren bazı sebepler (gerekçeler) vardır. Bunlardan ilki cisimlerin dışında (haricinde) manaların varlığıdır. Murtazâ, manaların varlığını cismin sukun ve hareket etmesine dayandırarak cismin bir cihetten başka bir cihete intikal etmesi ya mananın varlığı ve yokluğu ya cismin varlığı ya da hudûsudur. Başka bir ifadeyle cisimlerin bir taraftan bir tarafa intikal etmesi cisimlerin halleri ve şartlarına bağlıdır.²⁰⁹ Murtazâ, cisim hakkında yaptığı bu açıklamalar ile cismin hareket ve sukun hallerine yer verir.

İkincisi: “Manaların muhdes olmasıdır. Murtazâ’ya göre manaların yokluğu caizdir. Çünkü cisim bir cihetten başka bir cihete intikal ettiğinde ya önceki durum (hal) üzeredir ya başka bir duruma geçmiştir ya da âdemliği söz konusudur. Tüm bu durumlar cismin hâdisliğini ispatlar”.²¹⁰

Üçüncüsü, “Cismin manadan ayrı mülâhaza edilmemesidir. Bunun dalâleti şayet cisim manalardan hali (ayrılması mümkün) ise bu durumda cisim var olmasına rağmen âlem cihetlerinin herhangi bir cihette var olmamasına sürükler.

Son kısım ise muhdeslerden önce var olmayan bir şeyin muhdesler gibi muhdes olmasını gerektirir. Zorunlu bilgi ile iki zattan her biri, o iki zattan birinin vücudu (varlığı) diğerinin varlığına takaddüm etmiş olup onlardan birinin bir vakitte (belirli bir zamanda) mevcut oluşu bizi şu sonuca götürür: İlk zatın varlığı ikinci zatın vücud bulduğu vakitten öncedir. Başka bir deyişle zatlardan biri diğerine takaddüm etmiştir.”²¹¹

²⁰⁸ Şerif el-Murtazâ, *el-Mülâhhas*, 212.

²⁰⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 39-40.

²¹⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 41.

²¹¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 42.

Şerif el-Murtazâ'nın felsefeciler ile cevher, araz ve cisim üzerinden yapmış olduğu tartışmalara yer vermek konumuz açısından önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim felsefeciler; heyulayı, cevher ve cisimden farklı tanımlamaktadır. Dolayısıyla konu önem arz etmektedir. Murtazâ felsefecilerin iddialarını zikrettikten sonra cevaplar: "Cisim, cevher ve arazın hâdis olduğuna yönelik delil getirildiği halde cisim, cevher ve araz olmayan bir şeyin varlığını iddia edip -ki bu heyûlaydır- Allah'ın eşyayı ondan icat ettiğini ileri sürenlere nasıl cevap verilmelidir?"

Murtazâ buna şöyle cevap verir: "Bir şeyin, muhdes olmayan bir şeyden oluştuğu iddiası fesadı açık olup mümkün olmayan bir söylemdir. Çünkü muhdes hakikatte madum iken mevcut olandır. Farz edelim ki bir şey muhdes olmayan başka bir şeyden (gayrdan) ihdas edilmiştir. O vakit o şeyin o gayrda mevcut saymamız gerekir. Böyle bir durum gerçekte muhdes olmayacak ve gerçek anlamda yokluktan (âdemden) de mevcut olmayacaktır. Bu da şöyle anlaşılmaktadır: O şey muhdestir ve o şey muhdes değildir. Bu söylem çelişkili ve anlamsızdır." Ardından Murtazâ, cevherlerin ve cisimlerin hâdis olduğuna hükmetmenin sebebinin bunların arazlardan oluşmadığını ve vücud yönüyle de arazlara tekaddüm etmemesi olduğunu söyler. Dolayısıyla bir muhdese tekaddüm etmeyen şey de o muhdes gibi sonradan yaratılmıştır.²¹²

Murtazâ ikinci bir açıklamaya yer vererek arazı, onların iddialarına karşı açıklar. Cisimlerin hudûsuna, kendisinin hudûs ile varmış olduğumuz arazlara gelince: "Cevher muhdestir fakat varlığı bir şeyden değil ve bir şeyden de icad edilmemiştir. Felsefecilerin meyletmiş oldukları heyûladan da yaratılmamıştır. Böylece cevherlerin ve cisimlerin tıpkı arazlar gibi muhdes olması gerekmektedir. Çünkü muhdes olma hususunda kendisini geçmeyen bir şeyin başka bir ifadeyle kendisinden önce olmayan bir şeyin hâdis olması yönüyle o şey ile aynıdır."²¹³ Murtazâ felsefecilere yönelik eleştirilerine devam eder: "Zatlar ve sıfatlar yönüyle kendisinde bir hükümde bulunmayan bir şeyin ispatı caiz değildir. Onun nefyi (yokluğu) kaçınılmazdır. Çünkü ispat edilirse bu bilinmezliklere sürükler. Ayrıca bu sonu olmayan zatların ve sıfatların ispatına da götürür."

²¹² Şerif el-Murtazâ, *Resâilu'ş-şerif el-murtazâ*, 331.

²¹³ Şerif el-Murtazâ, *Resâilu'ş-şerif el-murtazâ*, 332.

Murtazâ, felsefecilerin bir diğler iddialarından olan heyûlayı, ispat edip onun âlemin aslı olduğunu, cisimlerin ve cevherlerin ondan ihdas edildiğini (var edildiğini) savunanlara itiraz eder. Onlara şöyle cevap verir: “Heyûla olarak isimlendirilen o madde, heyûla olarak adlandırılması, mevcut olan bir şey olması kaçınılmazdır. Çünkü mevcut sizlere göre ya bilfiil ya da bilkuvve mevcuttur. Madum ise sizlere göre bilkuvve veya Allah’ın ilminde mevcut olandır. Vücut öyle bir şeydir ki idrak edilen zatların idrakı durumunda akla gelendir. Nitekim bir cismin mütehayyiz olduğunu idrak eden kimse onun vücudunun ve sübutunun zaruriliğini de bilir. Renkler ve diğler müdrikatta da durum farksızdır.” Tartışmayı sürdüren Murtazâ, “Heyûla sizin tanımladığınıza göre mevcuttur, denilirse şöyle cevap verilir: O zaman heyûlanın mütehayyiz olması gerekir. Çünkü mütehayyiz olmayan birşey, mütehayyiz olan bir şeyden oluşmaz ya da meydana gelmez. Nitekim arazlar mütehayyiz olmadıkları için mütehayyiz bir şeyin arazlardan meydana gelmediği bilinen bir husustur. Eğer heyûlayı kabul edenler bu söylediklerimizi doğru olduğunu kabul ederlerse -yani heyûlanın tahayyüz olduğunu ikrar ederlerse- o zaman heyûla cevher cinsinden olduğu ispat edildiği gibi cevher olmadığını söylemek de batıl olur. Böylece heyûlanın hâdis olduğu da ispatlanmış olur. Çünkü cisimlerin hudûsu için ileri sürülen delil, heyûlayı da kapsayacak ve heyûlanın hem cevher olmadığı hem de hâdis bir şeyden de olmadığına dair görüşler onun batıl olduğunu kanıtlanır.”²¹⁴

Murtazâ, müddeilerin son görüşlerine de yer vererek onları ilzam eder. “Şayet iddia sahipleri heyûla madumdur deseler onlara şöyle cevap verilir: Mademki heyûla madumdur onun kıdemini (başlangıcının olmadığını) ispat edip hudûsu ondan nefyemeyi size olanaklaştıran şey nedir? Çünkü söz konusu bu iki vasıf (kıdem, hudûs) ancak mevcut olan bir şey üzerinde nöbetleşen vasıflardır. Yani mevcut olan bir şey kıdemi ve hâdisliği olur. Böyle bir durumda tezata düşersiniz. Allah madum olan heyûladan mevcut olan cevherleri ve cisimleri yaratmıştır.”

Murtazâ, arazların durumunu da açıklayarak konuyu nihayete erdirir. Ona göre arazlardaki durum da cevherlerden farksızdır. Şayet böyle olursa her şeyin heyûla sayılması gerekir. Çünkü takip edilen yöntem aynıdır. Murtazâ’ya göre heyûlayı iddia edenlerin sözleri muğlaktır. Oysa onlar sözlerinin açık olduğunu söyleseler de bundan

²¹⁴ Şerif el-Murtazâ, *Resâilu’ş-şerif el-murtazâ*, 333.

uzaktır.²¹⁵ Murtazâ her yönüyle cismin hâdis olduğuna vurgu yaparak heyûlayanın da kîdem ve hudûs vasfına haiz olduğunu açıklayarak kadîm olmasını geçersiz kılar.

2.10.5. Zaman ve Mekân

Hudûs özelliği taşıyan her şeyin zaman ve mekânla ilişkisi vardır. Çünkü kadîm olan Allah'ın dışında kalan tüm varlık, zaman ve mekânla mukayyetir. Dolayısıyla zaman ve mekân da cisme iliştiği için hâdistir. Bu konuda farklı tanımlar yapılmışsa da hudûsunda ihtilaf yoktur.

Zaman kavramını Eş'arî *Makalat* adlı eserinde *vakit* olarak ifade eder. Akabinde yapılan farklı tanımlara yer verir. Kimileri vakti, tayin etmek anlamına geldiğini söyleyerek feleğin hareketleri olduğunu iddia ederler. Kimileri de vakti, araz olarak tanımlayarak onun ne olduğunu söylemekten çekinmiş ve “hakikatini anlamayız” demişlerdir.

Ebü'l-Huzeyl el-Allaf da bir iş (amel) ile diğer bir iş arasındaki mühlet olup her vakitte belirli bir fiil meydana geldiği görüşündedir. Aynı şekilde mekân konusunda yapılan tanımlar da şöyledir: Ulemadan bir grup bir şeyin mekânı, o şeyi taşıyan ve kendisine dayandığı şey olarak tarif etmişlerdir. Başka bir grup ise bir şeyin mekânı o şeyin temas ettiği şeydir. İki şey birbirine temas ettiği zaman birbirlerinin mekânı olduklarını ileri sürmüşlerdir. Diğer bir grup da bir şeyin mekânı o şey ona dayanıp dayanamamanın önemi olmayıp onu düşünmekten alıkoyan şey olduğunu söyler. Yine ulemadan kimine göre mekân bir şeyin nihayete ermesi iken kimisi de hava olup tüm eşyanın onda olduğunu söyler.²¹⁶ Ulemanın hem zaman hem de mekân konusunda yapılan tanımlarına bakıldığında bir uzlaşma sağlayamadığı görülmektedir. Dolayısıyla zaman ve mekânın ulema arasında göreceli ya da değişken olduğunu söylemek mümkündür.

Eş'arî kelâmcılardan Ebû İshâk el-İsferâyânî, Felsefecilerin Allah'ın âleme zaman değil zât bakımından tekaddüm ettiği görüşüne karşı çıkmış, Cenab-ı Hak ile âlem arasında hem zaman hem de mekân yönüyle bir zorunluluğun olmadığını

²¹⁵ Şerif el-Murtazâ, *Resâilu 'ş-şerif el-murtazâ*, 334.

²¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 614.

söylemiştir.²¹⁷ İsferyânî'nin bu itirazından anlaşılacağı üzere zaman ve mekân konusunda ittifak sağlanamamıştır.

Kelâmcıların, özellikle zaman tanımlarına baktığımızda olaylara bağlı olarak mutlak zaman fikrini benimsemedikleri görülür. Onların bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Zaman ve olaylar birbirine bağlı olduğu için olay olmadan zamandan söz edilemez. Zaman ile mekân iç içedir. Hem zaman hem de mekân somut niteliğe sahiptir.

Zaman ve mekân konusunda güncel kaynaklarda yer alan şu özet bilgi çok manidardır: Zaman-mekân ile hareket, evrenin var olmasıyla beraber varlığı kabul edilen birbirine bağımlı kavramlardır. Hareket, zaman ve mekâna ihtiyaç duyduğu gibi mekân, zaman ve hareketin varlık sebebidir. Nitekim âlem bir bütün olarak mekân olup zaman ve hareket de bu mekân ile ortaya çıkmıştır.²¹⁸

Murtazâ'nın zaman ve mekâna dair görüşlerini âlemin hâdis olması ve felsefeciler ile yaptığı tartışmaların satır aralarında tespit ediyoruz. Onun eserlerini incelediğimizde sistematik kozmoloji konularını işlemediğini görmekteyiz. Dolayısıyla kozmoloji konularına ulaşmanın ayrı bir çaba gerektirmesi muhakkaktır. Murtazâ'nın zaman yaklaşımına yukarıda âlemin kıdemi bağlamında temas edilmiştir. O, âlem hâdis olmasını Cenabı Hakk'ın ezeli olmasına dayandırarak açıklamaktadır. Ona göre âlem ile yaratıcı arasında öncelik ve sonralık bakımdan zaman mefhumu vardır. Yani eser sanatkârdan önce olamaz. Çünkü bu ittifakla muhaldir. Aynı şekilde eser ile sanatkâr ile beraber de olamaz. Çünkü her halükârda aralarında bir öncelik ve sonralık (kıdemin) olması zorunludur. Aynı şekilde zaman sonsuz olarak düşünülürse eserin bu sonsuz zaman dahilinde tahakuk etmesi muhal olur. Çünkü bu eserin olmayacağı anlamına gelir. Oysa ortada var olan bir eser var. Dolayısıyla ileri sürülen bu zaman anlayışı batıl olur. Geriye son seçenek kalır ki yine eser ve sanatkâr örneğinde ele alındığı gibi sanatkârın her durumda sanattan önce olması mutlaktır. Yine zaman bakımından var olan âlem, belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir zaman ile varlığını sürdürmektedir. Eğer Cenab-ı Hak'ı benzer şekilde sınırlandırırsak O, zaman ile mukayyet olur ve tevhid ilkesine hâlel gelir. Dolayısıyla Allah'ın her durumda

²¹⁷ Bardak, *Ebû İshâk el-İsferyânî Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, 91.

²¹⁸ Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 116-117.

zamandan müstağni olması zorunludur. Yani Allah hem zât hem de zaman bakımından âleme tekaddüm etmiştir.²¹⁹ Murtazâ'nın ileri sürdüğü tüm bu öncüllerinin sonucu Allah'ın kıdem bakımından ezeli oluşudur. Kelâmcılar her ne kadar mekân tanımında ittifak sağlamamışlarsa da ortak görüşe göre tahayyüz özelliğinden hâli olmadığı noktasında birleşmişlerdir.

Murtazâ, özellikle Müşebbihe, Mücessime ve bazı Kerramilerin, Allah'ın arşa istiva ettiği görüşünü ileri sürmelerini reddetmiştir. Bu konuda diğer kelâmcıların görüşlerine de ayrıca yer vererek onların bu iddialarını geçersiz kılmaya çalışmaktadır.²²⁰

Murtazâ, cevherin özelliklerini açıklarken onun madumda bir şey olduğunu başka bir ifadeyle madumda da cevher olduğunu ileri sürer. Mevcuda çıktığında aynı niteliğini koruyarak tahayyüz özelliğini ön plana çıkarır. Yani ona mekân özelliğini atfederek onu mekân ile mukayyet kılar. Çünkü cevher ve cisim, her durumda bir mekândan hâli olamaz. Murtazâ zatlari ikiye ayırarak Cenab-ı Hakk'ın hudûsunun olmadığını, O'nun dışında kalan her şeyin hem zaman hem de mekân ile mukayyet olduğunu, hâdis olmasından ötürü zorunlu görür.²²¹

Murtazâ felsefecilere ile yaptığı tartışmada onların heyûlayı âlemin aslı olarak ileri sürmelerini ilzam ederek heyûlaya ilişkin cismin tahayyüz özelliğini öne sürerek hâdis olan bir şeyin kadîm olan bir şeye ilişmesinin imkânsızlığını savunur. O, bu savunmada heyûlayı mekân ile mukayyet kılarak kadîm olmasını imkânsız kılar.²²² Dolayısıyla Murtazâ, mekânın hâdis olan bir şey için hemen her durumda olmasının gerekliliğini verdiği örneklerle ortaya koymasını görebilmek mümkündür.

2.10.6. Hareket ve Sukun

Cismin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi veya bir halden başka bir hale geçmesi onun hareketlilik halini yahut değişkenliğini gösterir. Kelâmcıların yaygın görüşüne göre cisim, cevher ve arazlardan oluşur. Cismin niteliğini oluşturan ve ona değişkenlik özelliğini veren araz da onun hareketliliğini ifade eder. Yine cismin mekâna bağlı meydana gelen halleri, onun hareket ve sukunu, araz türünden

²¹⁹ Şerif el-Murtazâ, *Resâilu 'ş-şerif el-murtazâ*, 404.

²²⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 74.

²²¹ Şerif el-Murtazâ, *Resâil ve mesâil (Resâilu'l-kelâm)*, 468.

²²² Şerif el-Murtazâ, *Resâilu 'ş-şerif el-murtazâ*, 333.

nitelikleridir. Bu minvalde İslam filozofları hareketi yani tüm oluş ve fesadı ayaltı âleme hasreder. Kelâm âlimleri ise hareketin evrenin her yerinde olabileceğini belirterek İslam filozoflarından farklı düşünmüşler. Tüm cisimlerin hareket halinde olduğunu ileri süren Kelâmcılardan farklı olarak Mu‘tezili âlim en-Nazzâm, sukunu da bir tür hareket olarak kabul eder ve bunu “itimat hareketi” olarak isimlendirir. Kelâmcılar, hareketi araz olarak kabul edip sürekli değişkenlik göstermediğini ileri sürer.²²³

Şerif el-Murtazâ, cismin hâdis olmasının özelliklerinden olan hareket ve sukun az önce ifade edildiği gibi cismin hallerinden sayar. O cismin bir cihetten (yönden) başka bir cihete (yöne) hareket etmesini bir sebebe bağlar. “Şayet gerektirecek bir sebep olmasaydı cismin hareket etmesi olmayacaktı. Eğer bir sebep varsa bu cismin ya nefsi ya da vücudu yahut hâdisliği olur ki cismin faili olmaktan hali olamaz. Bu intikalin kendiliğinden vücut olması imkânsızdır. Çünkü söz konusu cismin o cihete intikal etmede bir sebep vardır.”²²⁴

Murtazâ, cismin hareket ve sukununu âdemliği ile ilişkilendirerek açıklamalarına devam eder: “Cismin âdemliği caiz değildir. Çünkü cisim âdem olmuş olsaydı intikali muhal olurdu. Aynı şekilde cismin bir taraftan başka bir tarafa geçmesi diğer bir ifadeyle yer değiştirmesi onu fail yapmaz. Çünkü tüm sıfatlar cisme değil faile taalluk eder. İşte buna kadir olan zatına da kadirdir. Aynı şekil bir sözü haber ve emir yapan biri konuşmaya da kadirdir. O cisim bir fail ile intikal etmişse bunu intikal ettiren fail kendi nefisini de intikal ettirebilir.”²²⁵

2.10.7. Allah’ın Cisim Olmasının İmkânsızlığı

Şerif el-Murtazâ, Cenab-ı Hakk’ı her türlü beşeri ve noksan sıfatlardan tenzih eder. Aynı şekilde hâdis vasfını taşıyan cevher ve cisim niteliğinden uzak olduğunu açıkça ortaya koyar. O yukarıda yer verilen cevher ve cismin özelliklerini açıklayarak cisme ilişen arazın da hâdis olduğunu ifade eder. Yapılan tüm bu

²²³ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 128.

²²⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 40.

²²⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 41.

açıklamaların gayesi Allah'ın sonradan yaratılan hiçbir şeye benzemediğini, O'nun her türlü şekilden ve hâdis vasfını taşıyan mahlûkattan farklı olduğunu ispatlamaya çalışır.

Murtazâ bu minvalde şu açıklamalara yer verir: “Kadîm olan Allah'ın cevher, cismin ve arazların sıfatıyla muttasıf olması caiz değildir. Çünkü sözü edilen cevher, cisim ve ona ilişen araz hâdistir. Ayrıca Allah cisimlerin failidir. Cismin, cisim olanın fiilini meydana getirmesi muhaldir.”²²⁶

Murtazâ, Cenab-ı Hakk'ın cisim olmasının imkânsız olduğunu söyler. Şayet Allah cisim olursa şu iki durumdan biri veya ikisi de mümkün olur: İlki O'nun muhdes olmasını gerekli kılar ki cismin hudusunun özelliklerini açıkladığımız için burada ayrıca yer vermeye gerek yoktur. Cisimlerin bir kısmının hudusuna delâlet eden delil tümünün de hâdis olmasına delil teşkil eder. Bu da Allah'ın kıdemliğinin batıl duruma düşürür. Oysa kıdem vücutuna dair delilleri daha önce zikretmiştik.

Diğeri ise cisimlerin kıdemine yol açar. Cisimlerin kıdeminin imkânsızlığı ile cisimlerin hudusuna dair gerekçeler (deliller) de yukarıda sıralanmıştır. Söz konusu bu iki duruma veya birine yol açan bir şeyin fesadına hükmetmek gerekir. Bundan hareketle bu sonuca varmamızın nedeni şudur: Cisimler ve cevherler birbirlerine benzerler. Birbirine benzeyen iki şeyden birinin kadîm, diğerrinin muhdes olması muhaldir. Allah'ın arazlardan herhangi birinin sıfatıyla bitişik olması caiz değildir. Çünkü arazların tümünün hudûsu sabittir. Şayet arazlardan birinin sıfatı O'nda bulunursa muhdes olması gerekir ki kadîm olan Allah'a muhdes bir şeyin ilişmesi imkânsızdır.²²⁷

²²⁶ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 73.

²²⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 74-75.

3. NÜBÜVVET

3.1. Nübüvvetin İspatı

Kelâm ilminin ilahiyattan sonra en önemli konusu nübüvvettir. Yüce Allah'ın varlığı, tekliği, sıfatları ve fiilleri ispatlandıktan sonra sıra Cenâb-ı Hakk'ın insanlarla olan iletişimini sağlayan nübüvvet makamının gerekliliğini, peygamberde bulunması gereken nitelikler ve onu diğer insanlardan ayıran vasıf(ları)nı ortaya koymak gelir. Ayrıca İslamın ilk döneminden itibaren nübüvvet makamına karşı çıkan ve nübüvvet makamını amacından saptıran akımların ortaya çıkmasından dolayı nübüvveteye ayrı bir önem atfetmiştir. Epistemik yönden Berâhimeye, teolojik ve siyasi açıdan Gulât-ı Şîa'ya yönelik rediyye ve nübüvvet savunusu yapılmıştır. Özellikle Gulât olarak bilinen ve Şîa içinden çıkan bu firkalara cevap verme ihtiyacı doğmuştur. Bu amaçla birçok araştırma yapılmış, konu farklı açılardan ele alınmıştır.²²⁸

Şerif el-Murtazâ'ya göre Allah'ın peygamber göndermesi dini meselelerde bizim lehimize olan ve aklın delalet etmediği maslahat ve lütufları, bazı konularda ise bizim aleyhimize olan mefsedetini bildiğinden (peygamber göndermesi) vâcib olmuştur. Peygamberin tasdiki, başka bir ifadeyle delili mucize göstermesidir. Murtazâ bu açıklamasından sonra nübüvveti reddedip imkânsız olduğunu söyleyen bazı Berâhime mensuplarının görüşlerine cevap vererek nübüvvetin delillerini sıralar. Yine Berâhime'den başka bir kısım da nübüvveti Allah'ın güç yitirmesi bakımından mümkün görürler ama güzel (hoş) karşılamazlar. Çünkü bunu abes görürler. Onlar şöyle iddiada bulunurlar: "Peygamberin getirdiği şey ya akla muvafiktir ya da akla muhaliftir. Eğer o getirdiği şey akla muvafiksa nübüvvetin faydası yoktur. Çünkü akıl bu konuda yeterlidir. Eğer o getirdiği şey akla muhalif ise o zaman bunu reddetmek gerekir. Çünkü akla muhalif olan her şey batıldır."²²⁹

Murtazâ, Berâhime'nin bu görüşlerini zikrettikten sonra onlara cevap verir. Peygamber göndermenin cevazına delalet eden şey şudur: "Cenab-ı Hak bizler için bazı fiillerde (namaz, zekât gibi) maslahatın olduğunu bazı fiillerde ise (zina, livata, içki içmek gibi) mefsedetini olduğunu bilmesi mümteni bir şey değildir. Bu noktada

²²⁸ Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 59.

²²⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 169-170.

maslahat ve mefsedet olana akıl ile ulaşmak mümkün değildir. Mademki Allah mahlûkatı mükellef kılmışsa O onlara maslahatı ve mefsedeti bildirmesi gerekir. Bu da ancak bir peygamber göndermekle tamamlanmış olur”. Onların başka görüşlerine de yer veren Murtazâ şöyle devam etmektedir: “Neden Allah onlarda maslahat ve mefsedeti zorunlu bilgi olarak yaratmamıştır?” söylemlerine ise şöyle cevap verir: “Çünkü teklif zorunlu bilginin yaratılmasını engellenmektedir. Dolayısıyla zikredilen bu hususlar sabit olduğuna göre peygamber göndermenin gerekliliği sabit olmuş olur.”²³⁰

Şerif el-Murtazâ, nübüvvetin ispatını yukarıda zikredilen iddialara cevap vererek ortaya koyduktan sonra mucizeye de aynı başlık altında yer verir. Ona göre peygamber olduğunu iddia edenin mucize göstermesi lazımdır. “Mucize Allah’ın fiili olmakla birlikte müeddinin iddiasını tasdik etmesi gerekir.”²³¹ Biz bu başlıkta mucize ile ilgili açıklamaların bu kadarıyla iktifa edip aşağıda mucizeye ayrı bir başlık açacağız.

3.2. Peygamberlerin Sıfatları ve Mucizeleri

Acz kökünden türeyen mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin, benzerini insanların getirmekten aciz kaldığı olağanüstü (tabiatüstü) olay demektir.²³² Nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan her peygamberin mucize göstermesi gerekmektedir. Bu konuda ulema arasında ittifak vardır. Dinin dayanağı nübüvvet, nübüvvetin dayanağı ise mucize olduğu için mucize nübüvvet açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla mucize nübüvvetin tasdikidir.

Şerif el-Murtazâ, peygamberliğin delilinin mucize olduğunu belirttikten sonra mucizeye bazı şartlar getirerek açıklamaktadır. Mucizenin özelliği, âdeti yıkması yani olağanüstü olmalıdır. Peygamberin davasına mutabık olması ve ona bağlı bulunması, kendi cinsinden veya özelliğinden diğer insanlar tarafından yapılması imkânsız olan bir şeyi göstermesi gerekir. Bu da Allah’ın fiili olması veya Allah’ın fiiline rücusudur.

²³⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 171.

²³¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 172.

²³² Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 241.

Murtazâ, bu şartları öne sürdükten sonra konuyu biraz daha genişletir: “Mucizenin manası, mucize olan bir şeyin olağanüstü olması lazımdır. Çünkü mutata olan bir şey iddia edilenin doğru olduğuna dair kendisiyle delil getirme mümkün değildir. Mesela bir kimse nübüvveti iddia ederse kendisinin bu konudaki doğruluğuna (sıdk) güneşin doğudan doğduğuna delil getirirse bu getirdiği delil, doğru söylediğine delalet etmez. Çünkü güneş zaten doğudan doğduğu bilinir. Fakat aynı müeddi güneşin batıdan doğacağına delil getirirse bu delili yerindedir. Çünkü batıdan güneşin doğması olağanüstüdür. Mucizenin diğer bir özelliği ise müeddinin iddia ettiği şeye uygun düşmesidir. Bunun anlamı şudur: Bir kimse nübüvveti iddia edip bunun akabinde ölüyü dirilttiğini iddia ederse ölüyü diriltmek ona şarttır. Ölüyü diriltmenin dışında olağanüstü bir şeyi delil getirirse iddiasında mutabık olmaz. Mucizenin başka bir özelliği ise diğer insanların onun cinsinden bir şeyi ortaya koymalarının imkânsız olmasını gerektirmesidir. Örneğin: Ölüyü diriltmek. Çünkü ölüyü diriltmek Allah’tan başkasının güç yetiremeyeceği bir şeydir. Diğer bir şartta mucizeye sadece Allah’ın güç yetirebileceği bir şey yani Allah’ın fiili olmasıdır. Dağların yerinden sökülmesi buna örnektir.”²³³

Mu‘tezilenin mucize hakkındaki görüşüne değinen Murtazâ, iddia edenin doğruluğuna delalet eden şey Allah’ın imkân tanınmasıdır. Yani Allah’ın mümkün olmayan bir fiile imkân tanınmasıdır. Bu görüşe karşı Murtazâ onun doğruluğuna delâlet eden şey harikulade olayların kendisiyle meydana geldiği kudret fiili olduğunu söyler.²³⁴

Murtazâ, nübüvvetin delilini Hz. Muhammed’in peygamberliğini örnek göstererek açıklamayı sürdürmektedir: “Allah, Hz. Muhammed’in tasdikini Kur’an ile delillendiriyor. Kur’an’ın Hz. Muhammed ile ortaya çıktığı mutlak olarak (zorunlu) bilinir. Yine Kur’an’ın Arap ve diğer milletlere meydan okuması ve Kur’an karşı çıkanların ne kadar çok olduğu bilinen zorunlu bir bilgidir. Az da olsa düşünen biri Kur’an’a karşı çıkılmasının imkânsızlığını anlar. Eğer bu imkânsız olmasaydı Kur’an meydan okunacak ve olağanüstü olduğu bertaraf edilirdi. Ancak Kur’an’ın Allah’ın fiili olması hasebiyle peygamberi tasdik etmiş ve ona karşı koymayı imkânsız kılmıştır.

²³³ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 173.

²³⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 174.

Kur'an'ın Allah'ın fiili olması ve ona karşı koymayı imkânsız kılması onun mucize olduğunu açıkça gösterir. İşte buna Sarf denir. Böylece peygamberin mucize delili sarf olmuştur.²³⁵

Peygamberimizin geçmiş peygamberlerin varlığını haber vermesi ve tasdiki ancak O'nun bildirmesiyle olmuştur. Ayrıca geçmiş peygamberlerin şariatlarının nesh edilmesi aklen caizdir. Çünkü maslahat gereği şariatın nesh edilmesi caizdir. Diğer şariatlar Peygamberimiz ile mensuh olmuştur. Peygamberimizin nübüvvetinin sıhhati ve delili bu söylediklerimiz olmakla birlikte geçmiş peygamberlerin şariatların nesh edilmediği söyleyenleri Kur'an yalanlıyor".²³⁶

Nübüvvetin başka bir dedili ise peygamberlerin mâsum olmasıdır. Murtaşâ'ya göre tıpkı Allah'ın mucize göstermede peygamberi tasdik ettiği gibi peygamberin günahattan mâsum olması gerekir. Peygambere yalan isnadında bulunmak kabihdir. Çünkü Allah'ın yalancıyı tasdik etmesi ve onu peygamber olarak görevlendirilmesi düşünülemez.²³⁷ Murtaşâ'ya göre nübüvvetin önemli bir delili de Peygamberimiz ahlakıdır. O'nun ahlakının güzelliği tehaddi konusunda fazla bir söze gerek bırakmamıştır.²³⁸

3.3. Kur'an'ın İ'cazının Nübüvvete Delili

Şerif el-Murtaşâ'ya göre nübüvvete delâlet eden mucizenin özelliklerini, kendi içinde nasıl tutarlı olması gerektiğini yukarıda açıklamıştık. Şayet sözü edildiği gibi tutarlı değilse bu kabihdir. Kabih olan bir şeyin de kabul edilmesi mümkün değildir.

Murtaşâ ardından Kur'an'ın i'cazına yer verir: "Allah peygamberin sıdkına Kur'an'ı delil kılmıştır. Çünkü Kur'an peygamber tarafından ortaya konulması yani Kur'an'ın peygamberle zuhuru zaruri bilgidir. Peygamber Arapları ve diğer milletleri Kur'an ile mücadeleye girişimlerine yönelik meydan okumaları zarurete yakın bir bilgidir. Onların Kur'an'a karşı muaraza yapamamış olmaları veya yapmamaları ve bir sonuç elde edememeleri zarurete yakın bilgidir. Çünkü bunun imkânsızlığını az da olsa

²³⁵ Şerif el-Murtaşâ, *Cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 78.

²³⁶ Şerif el-Murtaşâ, *Cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 79.

²³⁷ Şerif el-Murtaşâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 17-18.

²³⁸ Şerif el-Murtaşâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 176.

akleden (düşünen) bilir. Eğer Kur'an'la muaraza etmek mümkün olmasaydı yenik düşeceklerdi. Bunun imkânsızlığı harikulade olmasa o dönemde onunla mücadeleye girişmeye de herhangi bir delil olmayacaktı. Böylece Kur'an'ın Allah'ın fiili olup Peygamberi tasdik etmesi mucizedir. Yahut o toplumun ona muaraza etmekten aciz kalması Peygamberin nübüvvetine delalet eden bir alamettir.”²³⁹

Murtazâ, akabinde Kur'an'ın i'cazına delalet eden ayetlere yer verir: “Uydurma dediğiniz sürelerden on süreye benzer sure getirin.”²⁴⁰ “Buna benzer bir sure getirin.”²⁴¹ “İnsanlar ve cinlerin tamamı toplansa ve birbirlerine destek olsa dahi bu Kur'an'ın bir benzerini bile getiremezler.”²⁴² “Bunu yapamazsınız, asla yapmayacaksınız da.”²⁴³ Bu ayetler açıkça tehdidi ayetleridir. Buna karşılık vermemişler. Bundan da zorunlu bir bilgi ortaya çıkar. Eğer bu tehdidi ayetlere karşı konulmuş olsaydı bu hüccet olarak kabul edilirdi. Bu da Kur'an'ı şüpheye düşürürdü. Bu durum hüccet olan şeyin nakledilmesi, şüphe taşıyan da terk edilirdi. Bilindiği üzere böyle bir şey nakledilmemiştir. Eğer nakledilseydi bize ulaşırdı.”²⁴⁴

“Müseylimetu'l-Kezzâb, Esved el-Ansî ve Tuleyha el-Esdî'den nakledilen sözler Kur'an'a benzerliği bile olmadığından onunla boy ölçüşemez. Aksine bu sözleri işiten bunların ne başı ne de sonu olduğunu fark eder. Yani bunun anlamsız bir şey olduğunu anlar. Peygambere karşılık vermemelerinin sebebi aciz kalmalarıdır. Delili ise var güçleriyle Kur'an'ı söndürmek ve ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bunu şiir, düz yazı ve söz ile yapamayınca Peygamberi öldürmeye yeltenmişler. Biz de biliyoruz ki eğer onlar şiir veya yazı ile mücadele edebilselerdi daha zor olan savaşa başka bir ifadeyle güç ile mücadele etmezlerdi. Çünkü onlar şiirleriyle ve diğer yazdıklarıyla övünürlerdi. Nitekim akıl zor olanı kolay olana tercih etmez.”²⁴⁵

Kur'an'ın nüzul olduğu bir dönemde belagat ve fesahatin zirvede olduğu böylesi bir ortamda Kur'an'a karşı koyamamalarının sebebi aciz kalmalarıydı. Bu da Kur'an'ın olağanüstü olduğunu gösteriyor. Karşı çıkanlardan bazıları da Kur'an'ın bu

²³⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 175.

²⁴⁰ el-İsrâ 17/13.

²⁴¹ el-Bakara 2/23

²⁴² el-İsrâ 17/88.

²⁴³ el-Bakara 2/24.

²⁴⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 176-177.

²⁴⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 178.

mucizevi yönünü ne şiire ne de kehanete nispet ediyor onu sihre dayandırıyor. Her halükârda Kur'an mucizevi olduğunu ispatlanmış olmaktadır.²⁴⁶

Murtazâ, Kur'an'ın mucize oluşunun fesahatinde mi yoksa gaipten haber vermesinde mi ya da başka bir özelliğinden dolayı mı? Bunları dikkate almaz. Çünkü esas olan Kur'an'ın herkes için ittifakla mucize olduğunu kabul edilmesi ve tasdikidir. İhtilaf edilen ise Kur'an'ın hangi yönüyle mucize olduğudur. Bizim için bu önemli değildir. Onun mucize oluşunu ve doğruluğunu (sıdk) ispatlamaktır. Bunu da yaptık.²⁴⁷

3.4. Önceki Peygamberler

Şerif el-Murtazâ, geçmiş peygamberlerden haberdar olmayı (varlığını) Hz. Muhammed'den bize ulaşan mütevatir haber ve Kur'an'a dayandırmaktadır. Murtazâ, Hz. Muhammed'in geçmiş peygamberlerin nübüvvetini bildirdiğinden dolayı tasdik ettiğimizi ve bildiğimizi söyler. Ona göre eğer Peygamberimiz bildirmemiş olsaydı onları tanıyacak bilgimiz olmayacaktı.

Geçmiş peygamberlerin nübüvvetini bilmemiz ancak Peygamberimizin bildirmesiyle olur. Çünkü öncekilerin bilgisine, Peygamberimizin bildirdiği haber ile ulaşabiliriz. Murtazâ bu noktada haberin sıhhatini irdeler. O haberi iki kısma ayırır: Âhad ve mütevatir. Âhad haber, peygamberlerin bilgisine ulaşmak için delil olamaz. Çünkü âhad haber araştırmacılara göre bir bilgiye ulaşmak için delil ifade etmez. Murtazâ'nın âhad haberi delil olarak kabul etmemesinin nedeni bu bilgide zan veya yanılma ihtimalinin bulunması ve kesinlik arz etmemesi ile şüphe içermesidir.

Haberin diğer kısmı olan mütevatir o da ikiye ayrılır. İlki mütekellimlerin çoğuna göre bilgiyi ifade eder. Şüphe içermeyen bilgi olması gerekir. Buna tarihi olaylar, padişahlar ve ülkelerin varlığı örnektir. Biz geçmiş peygamberlerin nübüvvetini bu şekilde biliriz. Nübüvveti iddia eden herkesin hem nübüvvetlerinde hem de gösterdiği mucizelerinden şüphe duyulabilir. Ancak zikrettiğimiz şekilde

²⁴⁶ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 179.

²⁴⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 180.

güvenilir haberciden -ki bu Peygamberimizdir- nakledilen haberden şüphe duyulmaz.²⁴⁸

Mütevatinin diğer kısmı ise istidlal ile bilinebilir. Onun da şartları vardır. Haberi aktaranlar yalan üzere anlaşacak ve rivayet edilen habere şüphe (hile) karışacak bir grubun olmaması gerekir. Aynı şekilde verdikleri haberi zorunlu olarak bilmeleri lazımdır. Zikrettiğimiz şekilde haber aldıkları kaynaktan haberdar (iletişimin) olması gerekir. Sözü ettiğimiz bu şartlar Hristiyan ve Yahudilerde yoktur. Çünkü onlar Hz. Musa (as) döneminden nakledilebilecek bir haber (iletişim) vasıtaları yoktu. Murtaşâ zikrettiği bu duruma bir örnek verir: “Buhta Nasır denilen kişi Yahudileri öldürüp neredeyse yok edecek derecede, onlardan hüccet sayılacak fakat nakledilmeyecek kadar az bir grup kaldı. Başka bir ifadeyle mütevatir derecesine ulaşmayan az bir grup kaldı. Sözü edilen bu gruptan rivayet edilen haberin her ne kadar kesinlik (delil) arz etmese de caiz görülmüştür. Ancak onların bu naklettikleri hüccet olmaz. Bu konuda Hristiyanların durumu da Yahudilere benzerdir. Çünkü Mesih, Hristiyanların anlattıklarından anlaşılacağı üzere istikrarlı değildi. Ondan delil alan gruplar arasında kopukluk vardır. Benzer şekilde Hristiyanlar arasında tartışmasız İncili şu zikredilen dört kişiden almışlar: Matta, Luka, Yuhanna ve Markus. Bu dört kimsenin naklettikleri bilgiler batıl olabilir ve kendi aralarında yalan üzere ittifak edebilir ve hile karıştırmış olabilirler.”²⁴⁹

Hristiyan ve Yahudilerin naklettikleri delillerin kesinlik arz etmediği gibi ilmi değeri de yoktur. Bilgi değeri olmadığı için önceki peygamberlerin nübüvveti onların delilleriyle bilinmez. Önceki peygamberlerin nübüvveti ancak Kur’an’da geçtiği gibi “O Peygamber gerçeği (hak olanı) getirmiştir. Allah’ın önceki elçilerini de tasdik etti.”²⁵⁰ Onların nübüvvetini Peygamberimizin naklettiği ve Kur’an’ın anlattığı şekilde tamamen (cümleten) ve tafsilen ikrar etmek gerekir. Başka ayette şöyle buyurur: “Onların kıssalarından bazılarını sana (vahyettik) bildirdik bazılarını da sana

²⁴⁸ Şerif el-Murtaşâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 181.

²⁴⁹ Şerif el-Murtaşâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 182.

²⁵⁰ es-Sâffat 37/37.

bildirmedi.”²⁵¹ Böylece geçmiş peygamberlerin nübüvveti tevatür yoluyla nakledilen haber ve Kur’an’da yer alan ayetlerle sabit olmuş olur.²⁵²

3.5. Peygamberlerin Günahsızlığı Hakkında İhtilaflar

Şerif el-Murtazâ, insanların peygamberler hakkında ihtilafa düştüklerini belirterek konuyla ilgili düşüncesini açıklar: “Şîa’ya göre peygamberlerin küçük büyük tüm günahlardan asi olması caiz değildir. Bu ne nübüvvetten önce ne de nübüvvetten sonra olması fark etmez. Hâdis ehli ve Haşviyye’ye (hâdisçilere) göre nübüvvetten önce büyük günah işlemleri caizdir.²⁵³ Bunlardan bazılarında göre nübüvvet esnasında büyük günah işlemleri ve yalan söylemeleri caizdir. Kimisi nübüvvet ile beraber günah işlemesi aşikâr olmaması kaydıyla caizdir. Kimisi de hem nübüvvetten önce hem de nübüvvetten sonra günah işlemlerini caiz görür. Bu konuda Mu‘tezile ise nübüvvetten önce ve sonra peygamberleri küçük büyük tüm günahlardan sakındırma noktasında tam ittifak sağlanamamıştır. Bundan sonra onlar arasında ihtilaf derinleşerek bir kısım peygamberlerin küçük günah işlemlerini caiz görmekle beraber bunu bilerek mi yoksa bilmeyerek mi işlediğinin ayrılığına düşerler. Bir grup ise bu iddiayı yalanlar peygamberler günahı biliyor ama işlemiyorlar. Onlar bunun te’vilini yapıyorlar. İşledikleri ufak şeylere günah diyorlar veya günah olarak yaptıkları şeyler bilmedikleri şeylerdir.”²⁵⁴

Murtazâ, “Bizim Mu‘tezile ile düştüğümüz ihtilaf şudur: Peygamberlerin küçük günahlara -bazısının- caiz demelerinden kaynaklıdır. Ceza gerektirmeyen günahkâr sakıt olur (affedilir). Çünkü peygambere ceza gerektirmeyen günahları işlemesi caizdir. İhtilaf ettiğimiz bu noktada Mu‘tezili Ebu Ali el-Cübbâî şu görüştedir: Küçük günahlara ceza gerekmez. Bu görüşü mana yönünden Şîa destekler (onaylar). Çünkü Şîa peygamberlere bütün günahları yasakladığı gibi peygamberlerin günaha ulaşması bile batıldır. Madem peygambere günah ve ceza yasaksa o halde tüm günahlar onlara yasaktır. Şîa ve Mu‘tezile arasında devam eden diğer bir ihtilaf ise günahların silinmesidir (ihbad). Şayet ihbad batıl olursa mutlaka ittifak etmemiz gerekir.

²⁵¹ el-Mü’min 40/78

²⁵² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 182-183

²⁵³ Not: Murtazâ’nın burda sözünü ettiği Hâdis ehli grubun kim olduğunu hakkında bilgi vermemiştir. Fakat Haşviyye’yi te’vili reddeden hâdisçiler olarak niteler.

²⁵⁴ Şerif el-Murtazâ, *Tenzihu'l-enbiyâ*, 15-16.

Peygamberlerden günah sakıt olmaz. Onlardan günah sakıt olmadığı için onlara ceza gerekir. Burda asıl olan günah işleyip işlememeleridir. Mu‘tezilenin savunduğu küçük ve büyük günah işlenmesinin caiz olduğunu kabul etsek bile onların bu söylediği yine doğru değildir.”²⁵⁵

Murtazâ, peygamberlerin gûnahtan tenzih edildiğinin diğere delilin mucize olduğunu söyler. Şayet mucize nübüvveti ve risâleti iddia eden iddiasının tasdiki için gerçekleşmişse Allah’ın *sen benim resulüm ve benim tarafımdan gönderilmişsin* anlamına gelir. Bu mucize Allah tarafından gönderilen iddia sahibinin yalandan men edilmesi gerekmektedir. Allah yalancıyı tasdik etmez. Çünkü yalancıyı tasdik etmek kabihtir. Aynı şekilde yalan müeddinin büyük günah işlemesine yol açar ki mucize buna mani olur (nefy eder). Zaten mucizenin amacı peygamberlerin nübüvvetinin tasdiki ve iddiasının doğruluğunun delilidir. Peygamberden yalan ve günaha bulaşmayı nefy eder.²⁵⁶

Şerif el-Murtazâ’ya göre peygamberlerin gûnahtan beri olduklarını yukarıda açıkladık. Murtazâ, devamında bazı peygamberleri zikrederek gûnahtan uzak olduklarını açıklamaktadır. Bizde bunlardan üçü ile iktifa ediyoruz. Murtazâ’nın mevzu bahis ettiği peygamberlerin tümünü konu edinmek bu çalışmamızın amacının aşar.

Hiz. Âdem’in günah işlediğini iddia edenler, Allah’ın kendisine yasakladığı ağaca yaklaşmasıyla başlar. Bu doğrultuda tartışmalar yaşanmış yapılan itirazlara Murtazâ cevap vermektedir: “Cenab-ı Hak Hiz. Âdem’e yasak ettiği ağaca yaklaşmaması gerektiğini emretti O, bu emri ihlal ederek günaha bulaştı. Çünkü ayette Allah şöyle buyurmaktadır: *وعصى آدم ربه فغوى* “Âdem Rabbine karşı geldi günaha işledi.”²⁵⁷ Bu ayette Hiz. Âdem’in yolunu şaşırması ve asi (masiyet) olduğunun delilidir. Bu iddialarda bulunanlara Murtazâ cevap verir: “Masiyet yani asi olmak emre muhalefet etmektir. Emir de emreden hâkimin (Allah’ın) emrettiği şeyi vâcip ve mendup şeklinde olabilir. Âdem’in o ağaçtan yememesi mendup cihetiyle olabilir.

²⁵⁵ Şerif el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 17.

²⁵⁶ Şerif el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 17-18.

²⁵⁷ Tâhâ 20/121.

Bunu yapmakla bir fazileti (nafileyi) terk etmiş olur. Bu da kabih değildir. Yani nafileyi terk edene asi denilmez. Hz. Âdem bunu yapmakla günah işlemiş olmaz.”²⁵⁸

Hz. Nuh Rabbine yakarıшта bulunarak: “Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da benim ailemdendir (ehlimdendir). Ey Rabbim! Senin vaadin elbette haktır. Sen hâkimlerin en adilisin.”²⁵⁹ Ayetinde oğlunun kurtuluşunu istemesinden Hz. Nuh’un yalan söylediği iddia ediliyor. Murtazâ buna iki vecihle cevap verileceğini söyler. İlki: Allah’ın Hz. Nuh’a o senin ehlinden değil demesi, bu nesep (soy) nefyi değildir. Bilakis burada Allah’ın kendilerini kurtaracağını vaad etmesi değildir. Çünkü ‘Canlılardan her birinden iki eş ile -daha önce hakkında hüküm verilenler hariç- aileni ve iman edenleri gemiye bindir.’²⁶⁰ ayetinde boğulacak ve helak olacak ehlini istisna etmiştir. Böylece Hz. Nuh’un söylediği benim oğlum benim ehlimdendir demesi senin vaadin haktır demesi sahih (doğru) bir söylem olduğu ortaya çıkar. İkincisi ise ‘Allah’ın senin ehlinden değildir’ demesi senin dininden değildir anlamına gelir. Yani oğlunun soyundan değil dininden olmamasıdır.”²⁶¹

Hz. İbrâhim hakikati bulma arayışındayken “Gecenin karanlığı kaplayınca ‘Rabbim budur’ dedi. Yıldız batınca ‘batanları sevmem’ dedi.”²⁶² Bu ayetlerin zahirine bakıldığı zaman Hz. İbrâhim’in bazı vakitlerde yıldızları ilaha edindiği ortaya çıktığını iddia edenlere Murtazâ şöyle cevap verir: “Hz İbrâhim’in bu sözleri söylediği vakit bir arayış içindeydi. Zamani gelince kemalî akla ulaştı, doğru (vâcip) olanı araştırdı ve aklî çıkarımlarda bulunmaya başladı. Çünkü O, ma‘rifetullah ile doğmadı. O, kemal akla ulaştığı vakit ma‘rifetullahı kesb yoluyla öğrenerek hakikate ulaştı. Bunun diğer bir açıklaması ise Hz. İbrâhim’in zan ile hareket etmesidir. Tefekkür eden kimse önce zan ile hareket eder. Bazen asılsız olana itibar edebilir. Sonra delil ve akıl ile zan ve asılsız olandan geri dönerek doğru olanı bulur. Bu da kabih değildir.”²⁶³

Şerif el-Murtazâ zikrettiğimiz bu peygamberlerin dışında Hz. Yakup, Hz. İshak, Hz. Yusuf, Hz. Şuayb, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Yunus, Hz.

²⁵⁸ Şerif el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 24-25.

²⁵⁹ Hûd 11/45.

²⁶⁰ Hûd 11/40.

²⁶¹ Şerif el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 35-36.

²⁶² el-En’âm 6/76-77.

²⁶³ Şerif el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 39-40.

İsa'yı sırayla aynı ekseninde açıklamaktadır. Bunların her birine ayrı ayrı yer vermek konumuz açısından mümkün değildir.

3.6. Hz. Muhammed'in Günahdan Tenzih

Şerif el-Murtazâ, Duha suresinde yer alan “Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?”²⁶⁴ ayetinde Hz. Muhammed'in delâlet üzere olduğu başka bir ifadeyle dinden saptığı söylemlerinin iddia edildiği gibi olmadığını söyler. Ardından ayeti te'vil ederek birkaç farklı şekilde açıklamaya çalışır:

“Bunlardan ilki: Söz konusu olan dalâlet, Hz. Muhammed'in nübüvvet görevinden dolayı şaşırıldı. Başka bir anlatımla İslam dinin kendisine inmesini ve topluma tebliğ etmesi gerektiğine şaşırılmıştır. Buradaki şaşırma Allah'ın kendisine verdiği nimetlere karşı şaşırma anlamına da gelmektedir. Eğer söylendiği gibi delâlet olsaydı Peygamberin, gelen o şeriatı kabul etmeyip sırt çevirmesi gerekirdi. Hâlbuki iddia edildiği gibi olmadı. Hz. Muhammed sadece şaşkınlık yaşadığı görülmektedir.

İkincisi: Burada söz edilen dalâlet maişet (geçimini) kazanmada sıkıntı çekenin şaşırmasıdır. Bu da Allah'ın kendisine rızık vererek geçimini sağlamasını temin ettiği için hidayet anlamına gelir. Yine bu minvalde: Senin kavminin sana hakkını vermediklerinden yani seni hakkıyla barındırmadıkları için dalâlet ifade eder.”

Murtazâ'nın üçüncü açıklaması ise şu ifadelerle yer verir: “Seni hicret esnasında Mekke ve Medine arasında yolunu kaybettiğini gördü ve seni düşmanlarından koruyarak sana doğru yolu gösterdi. Eğer sözü edilen sure Mekki ve bu ayetler hicretten önce nazil olmasaydı bu görüş gerçeğe daha yakındır. Bununla beraber şöyle zorlayıcı bir te'vile de gidilebilir: Araplar mazi siğayla geleceği işaret eder. Burada ووجدك kelimesi ‘seni gördü’ şeklinde olan kelime ‘ileride seni yolunu şaşırılmış olarak görecektir.’ anlamına gelir.”²⁶⁵

Murtazâ, Hz. Muhammed ile ilgili Kur'an'da yer alan bazı ifadelerin yanlış anlaşılacağı ihtimaline karşı veya Peygamber aleyhinde bazı iddialar öne sürmek için

²⁶⁴ ed-Duhâ 93/7.

²⁶⁵ Şerif el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, 150-151.

mezkûr ayetleri te'vil ederek O'nu gûnahtan tenzih eder. Dolayısıyla gûnahı Peygambere lanse edecek her türlü söylemlerin önüne geçmiş olur.



4. AHİRET

Kelâm ilminin üç temel esasından (usûl-i selâseden) biri ahirettir. İslâm dinin ve diğer ilahi dinlerin temel şartlarından biri de “ahirete iman”dır. Ahiret, ölümden sonra başlayan sonsuz hayat olup insanı bekleyen durumu ve sonu anlatmaktadır. Bu, kıyametin kopmasıyla başlar içinde ebedi kalmak üzere -bazı ihtilaflar olmakla beraber- cennet ve cehennemle sonlanır. Dolayısıyla inanç ilkelerinden biri olan ahirete imanın gereği hususunda İslam uleması arasında ihtilaf olmamıştır. Ancak ahirette günahkâr ve büyük günah işleyen kimsenin durumu ile şefaath meselesi ve benzeri konularda epeyce tartışmalar yapılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ahiret ahvali olarak bilinen bu durum aslında itikâdi mezheplerin ortaya çıkış noktalarından biridir. Özellikle büyük günah işleyeninin durumu ile cennet ve cehennemin ebedi olması üzerine çokça tartışılmıştır.

Şerif el-Murtaza, ahiret ahvaline farklı bir perspektiften bakarak cennet ve cehennem ehlinin teklifin (sorumluluğunun) olup olmaması bakımından ele almaktadır. Ona göre iddia edildiği gibi hem cennet hem de cehennem ehli için sorumluluğun tümüyle olmayacağıdır. Çünkü böyle bir durum söz konusu olursa cennet ehlinin yeniden meşakkatle sorumlu tutulmasının Allah’ın verdiği söze aykırı olacağı, cehennem ehli için de tövbe ederek günahından kurtulmaları mümkün olacak ki bu da Allah’ın vaadine aykırı bir durum doğuracağıdır.²⁶⁶

Benzer bir durum olan ahiret ehlinin fiillerinde muhtar veya cebrin olmasıdır. Murtazâ; ahirette fiilleri işlemede cebrin söz konusu olmadığını söyleyerek kabih bir fiili işlemenin muhal olduğunu belirtir. Allah’ın kötü bir fiilin ahirette işlenmesini yasaklandığını gerekçe olarak belirtir.²⁶⁷ Şerif el-Murtazâ’nın ahirette ileri sürdüğü diğer bir konu ise ma’rifetullahtır. O, ma’rifetullahı ahiret ehli için zorunlu görür.²⁶⁸

4.1. Şefaath Meselesi

Bu konunun çıkış noktası, Hz. Muhammed’in, siddıkların, şehitlerin ve salih kulların ahirette günahkâr Müslümanlar için şefaathçi olup olmamasıdır. Başka bir

²⁶⁶ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 524.

²⁶⁷ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 523 vd.

²⁶⁸ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 525-526.

ifadeyle Allah'ın izin verdikleri kimselerin günahkâr Müslümana şefaathçi olması, salih Müslümanın ise derecesinin yükseltmesidir. Şu kadarı malumdur ki şefaatin Allah'ın izni ile olacağıdır. Bu konuda Kur'an'da "O'nun iznin olmadıkça katında hiçbir kimse şefaath edemez"²⁶⁹ ayeti mucibince şefaatin Allah'ın dilemesi dışında gerçekleşmeyeceği mutlakdır. Bu konuda Ehl-i sünnet, en azından imanı kalbi olarak tasdik eden kimselerin şefaate mazhar olacağını söyler.²⁷⁰ İslam uleması genel olarak Hz. Peygamberin Allah katında Müslümanlara şefaathçi olacağını fakat kâfirlere olmayacağı noktasında ittifak etmişlerdir.

Asıl tartışma, küçük ve büyük günah işleyen Müslümanın tövbe etmeden öldüğünde durumunun ne olacağıdır. Burada dört farklı görüş ileri sürülmüştür. İlki: Mu'tezileden Ebu'l-Hüzeyl'in de benimsediği şefaath yalnızca küçük günah işleyenler içindir. İkincisi: Şefaatin yalnızca mü'min olarak ölenler için olduğu, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölenleri kapsamadığını ileri süren çağdaş bazı düşünürler ile Hariciler ve Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü savunmuştur. Üçüncüsü: Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'arîyyenin savunduğu şefaatin büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen Müslümanlar için hak olduğudur. Son grup ise "Şefaatin kimleri kapsayacağını ve mahiyetini biz bilmeyiz." bu konuyu ifade eden ayetleri müteşabih olarak kabul etmek gerektiğini savunan son dönem âlimleri Muhammed Abduh (ö.1905) ve Reşid Rıza (ö.1935) gibi isimlerdir.²⁷¹

Şerif el-Murtazâ, önce fırkaların şefaath hakkındaki görüşlerine yer verir ardından kendi görüşünü açıklar. Ona göre Peygamberin ahirette şefaathçi olmasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat şefaatin kimler için olacağına dair görüş birliği sağlanamamıştır. Zeydiyye, Hariciler ve icma ile Mu'tezileye göre şefaatin amacı salihlerin derecelerini yükseltmek ve onlara fayda sağlamaktır. Aynı şekilde tövbe edip cezayı hak etmeyen yani tövbe ile cezası düşenler de şefaath hak eder. Mezkûr fırkalara göre şefaath zararı önlemek değildir. Çünkü şefaath, salihler ve tövbe edenlere mahsustur. Onun günahkâra faydası yoktur. Mürcie mezhebinde ise konu hakkında görüş birliği sağlanamamıştır. Onlar şefaatin usulünde (yöntem-metodunda) ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre şefaath zararı önlemekten başka bir şey değildir. Bazıları ise salihlerin

²⁶⁹ el-Bakara 2/255.

²⁷⁰ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 313.

²⁷¹ Arslan, Bozkurt. *Sistemantik Kelâm*, 408.

mertebelerini arttırmak olmadığını savunur. Bazıları da şefaatin amacının zararı gidermek olduğunu savunur. Çünkü onun asıl amacı faydayı arttırmak değil zararı önlemektir.²⁷²

Şerif el-Murtazâ, şefaatin muhtemel anlamları üzerinden konuyu irdeler. Ona göre şefaathâ ya asiler (günahkârlar) ya da salihlerin derecesini (mertebesini) yükseltmek anlamına gelir. Bu ihtimalleri sıraladıktan sonra şefaatin salih kimselerin derecesini yükseltmek için mümkün olmadığını söyler. Şayet böyle bir durum olsaydı Peygamberin bize şefaathâ olabileceği gibi bizim de O'nun derecesini yükseltmemiz için şefaathâ olabilmemiz mümkün olurdu. Böyle bir durum icma ile muhaldir. Çünkü Peygambere şefaathâ olmak hiç görülmemiştir.²⁷³

Öte yandan Murtazâ'ya göre şefaatin amacı, bir zararı (günahı) gidermek içindir. Dolayısıyla şefaathâ ahirette sevapları arttırıp Müslümanın derecesini yükseltmek için değildir. Şefaatin asıl amacının bir zararı bertaraf etmek ve asi kimseler için yapılan şefaathâ olacaktır. Yani Murtazâ, şefaatin asi olup sonradan tövbe edenler için olduğunu yoksa günahkârdan cezanın düşürülmesinin söz konusu olmadığını belirtir.²⁷⁴

Şunu da belirtelim ki Murtazâ şefaathâ hakkını Peygamberle beraber Emirü'l-Mü'minine de tanır. Ona göre Peygamber ile beraber Emirü'l-Mü'minin, Ehl-i Bey'ten inananlar da şefaathâ olacak ve Allah onların şefaathâ ile birçok kişiyi kurtaracaktır.²⁷⁵ Murtazâ'nın Peygamber ile beraber Emirü'l-mu'minini de şefaathâ olarak görmesi ve masum olan imamlara da şefaathâ hakkını tanıması mensubu olduğu Şia düşüncesinden kaynaklandığını tahmin etmek hiç de zor değildir.

4.2. Asi ve Günahkâr Kişinin Durumu

İtaatten ayrılmak, söz dinlememek çoğunluğun görüşüne muhalif olmak anlamına gelen mâsiyet, tıpkı isyan kelimesine benzer şekilde mastardır. İtaatin karıştı olarak bilinen bu kavram, Kur'an-ı Kerim'de ve hâdislerde muhtelif anlamlarda

²⁷² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 157.

²⁷³ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 156.

²⁷⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 155.

²⁷⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 158.

kullanılmıştır. Mutlak anlamda kullanıldığında daha çok Allah'a ve peygambere karşı gelmek anlamını taşır. Kelâmcılar genel olarak kişiyi işlenen mâsiyetleri sebebiyle ahiretteki durumunu tartışmışlar.²⁷⁶

Şerif el-Murtazâ, itaat ile mâsiyet arasında bir çelişkinin olmadığını söyleyerek bunu açıklamaya çalışır. O, sonuç (netice) itibarıyla konuyu ele alarak bir kimsenin kalben iman ettiğini fakat uzuvlarıyla fıskı işlemesini mümkün görür. Aynı şekilde bir eliyle sadaka vererek itaatte bulunduğu gibi diğer eliyle de başka birinin malını gasp edebilir veya bir yetime tokat atabilir. Dolayısıyla itaat ile mâsiyet aynı anda beraber bulunması mümkündür. Şayet itaat ile mâsiyet karşıt olmuş olsalardı ikisinin bir arada bulunması imkânsızdı. Tıpkı ilim ile cehalet, siyah ile beyazın bir arada bulunması gibi. Yine Murtazâ'ya göre mâsiyet ile itaatin aynı anda (birlikte) olması mümkün olmasa da şu caizdir ki birinden sonra diğerinin işlenmesi mümkündür. Bu, birinin diğerini ortadan kaldırmasını gerektirmez. Yani mâsiyetin itaatı geçersiz kılmadığı gibi ikisi arasında bir tenakuz da yoktur.²⁷⁷

Şerif el-Murtazâ, işlenen günahın dolayı Yüce Allah'ın kişiden cezayı kaldırması (iskat) minneti (keremi) açısından daha faziletli olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ceza tamamen Allah'ın hakkı olduğu gibi onu kaldırması da tasarrufundadır. Bu yüce Allah'ın şanına yaraşır bir durum olup bir zararı (olumsuzluğu bertaraf etmesi açısından) daha güzeldir ki borç meselesine benzer. Yani alacaklı dilerse hakkından vazgeçer bağışlar dilerse de hakkını alır. Murtazâ, Mürcie ve Basra ile Bağdat Mu'tezililerin görüşlerine de yer verir: "Akıl cihetiyle, Mürcie ve Basra Mu'tezilesi'nin görüşü cezanın günahkâr kimseden kaldırılması caizdir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi buna muhalefet etmiştir. Onlar ne akli ne de sem'î olarak affi caiz görmüştür. Murtazâ bu iki görüşten Basra Mu'tezilesinin görüşünü benimser ve (bunu borç meselesine hamlederek) akli bir dayanak ile açıklar. Nasıl ki alacaklı hakkını almaktan vazgeçebilirse ceza da Allah'ın hakkı olup mücrime vermeyebilir. Fakat aynı durum sevap için geçerli değildir. Çünkü sevabı Allah'ın vermesi gerekir."²⁷⁸

²⁷⁶ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 225.

²⁷⁷ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 147-148

²⁷⁸ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 144-147

Şerif el-Murtazâ, günahkârın bağışlanmasına da değinerek şu ifadelere yer verir: “Allah’ın günahkârı bağışlaması (affetmesi) cezalandırmasından daha iyidir (makbuldür). Başka bir ifadeyle Allah’ın affi cezaya tercih etmesi daha faziletlidir. Çünkü affetmek, Allah’ın kul üzerindeki hakkı olup zararı defetmesi açısından daha makbuldür. Murtazâ bu durumu alacaklının alacağından vazgeçmesine benzetir. Yani alacaklı kendi alacağından (hakkından) vazgeçmesi daha erdemli bir tutumdur.”²⁷⁹

Murtazâ konuyu biraz daha aklî bir zemine oturtmaya çalışır. Ona göre aklî açıdan cezanın affedilmesi veya cezanın düşürülmesi daha faziletlidir. Bu görüş icma ile Mürcie, Eş‘arî ve Basra Mu‘tezilesine aittir. Aksi yönde görüş belirten Bağdat Mu‘tezilesi ise hem aklî hem de sem‘î açıdan günahların affedilmesi düşünülemez. Basralılar, sem‘î yönden affin men edildiğini söyleyerek Bağdat Mu‘tezilesine karşı çıkarlar. Fakat aklî açıdan onlara katılarak cevaz verirler. Murtazâ bu iddialardan affin cevazını şu sözlerle açıklamaya çalışır: “Allah’ın hakkı olan bir şey ile Allah’ın üzerine hak (vâcip) olan bir şeyin ayırt edilmesi gerekir. Burada mükâfat (sevap) Allah’ın üzerinde bir haktır. Bununla beraber mükâfatın sakıt olmasıyla o hak sakıt olmaz. Çünkü bu Allah’a ait bir hak değildir. Borçlu birinin borcunu ödemediği borcunun sakıt olduğunu söylemesine benzer ki bu anlamsızdır. Buna bir örnek daha veren Murtazâ şöyle ifade eder: Anne ve baba küçük çocuğa bakma hakkından vazgeçemezler. Bu çocuğun onlar üzerinde hakkıdır. Aynı şekilde bizden (mükellef) birinin karşılık (bedel) alma konusunda hem insanlardan hem de Allah’tan alma hakkı vardır. Buna rağmen bu hak düşürülmek istense bile bu düşmez. Çünkü bu hakkın düşüp düşmemesi olamaz. Alacaklı olan birisi borcunu alıp almamakla muhayyer olduğu ancak borcunu tahsil ettiğinde borçluya bir zarara dokunacağı aşikârdır. Ceza da tüm yönleriyle borca benzer. Onun sakıt edilmesi daha güzel bir şeydir.”²⁸⁰ Murtazâ’ya göre zararın bertaraf edilmesi açısından günahların affedilmesi, cezalandırılmasından daha makbuldür. Dini vecibelerin tümünde affin cezaya tercihi, zarar açısından daha faziletlidir.

Asi, günahkâr ve fâsiğın ahiretteki durumunu açıkladıktan sonra sırada yapacakları tövbeye yer vermek gelir. Fasık işlediği fısıktan (fucurdan) sonra mükellef

²⁷⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 144.

²⁸⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 145-146.

olmasının kabih olmaması için mutlak olarak yaptığı fiilin cezasının tövbe ile ortadan kalkması gerektiğini söyleyen Murtazâ, nasıl ki çok sevabın az olan günahı (cezayı) düşürüyorsa tövbe de günahın cezasını düşürdüğünü ileri süren muhaliflerin görüşünü kabul etmez. Murtazâ'ya göre tövbe ile ceza arasında bir tenakuz olmadığı için tövbe, cezayı ortadan kaldırmaz. Tövbenin cezayı düşürmesindeki sebep, tövbenin kendisinin hak ettiği sevaptan dolayı değildir. Bilakis kişinin mâsiyete düşmesinin engellenmesi yahut günaha karşı direnişidir.²⁸¹

Muhaliflerin teklif iddialarına cevap veren Murtazâ, fasığın işlediği kabih fiilden dolayı bir çıkış yolunun olması gerektiğini savunur. Şayet işlediği günahı izale edecek bir yol yoksa fasık bu durumda çözümsüz kalacaktır ki teklif bu noktada kabih olur. Dolayısıyla tövbenin kendisi ile değil Yüce Allah'ın tövbenin kabul edilmesi ve cezanın düşürülmesi Allah'tan bir tefaddüldür yani Yüce Allah'ın bahşettiği nimet ve ihsanıdır.²⁸²

Tövbe gerekli bir itaat olduğundan kabih (çirkin) olandan alıkoyar. Yani tövbe ile insan çirkin olandan bir nevi günahı ısrar etmez ve ondan uzaklaşarak sevabı hak etmiş olur. Şu var ki tövbe ile aklen cezanın düşmesi gerekli bir husus değildir. Ancak Allah'ın fazlı (keremi, cömertliği) ile bu mümkündür. Murtazâ ayrıca ceza ile sevabın bir arada olmasını mümkün görürken sevap ve cezanın da birbirine etkisinin olmadığı iddia eder.²⁸³

Şerif el-Murtazâ, sevap ve ceza ile masiyet ve itaatin beraber olmasını câiz görür. Yani iki tezat aynı anda birlikte olması mümkündür. Mu'tezilenin ekseri itaat ile masiyet beraber olmayacağı görüşünde olduğunu söyleyen Murtazâ, buna karşı çıkarak şu ifadelerle delillendirmeye çalışır: "Masiyet ile itaat arasında tezat yoktur. Nitekim bizden biri kalbiyle Allah'a iman eder diğer taraftan diğer uzuvlarıyla fıskî işler. Bu muhal değildir. Keza bir yandan itaat ederek sadaka verir diğer taraftan masiyet olarak milletin malını gasp eder. Bu şekilde taat ve masiyeti birlikte yapmış olur. Eğer bunları birbirine aykırı olsaydı ikisini bir arada yapmak muhal olurdu." Ona müstehak olan sevap ve ceza arasında da aykırılık yoktur. Çünkü müstehak olan ancak

²⁸¹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 149.

²⁸² Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 148.

²⁸³ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 147; a.mlf, *ez-Zehira fî ilmi kelâm*, 526-528.

madum olur. Yokluk halinde ise aralarında zıtlık olamaz. Şayet bunları bir arada yapmak imkân dahilinde değilse onlardan her biri, yapanın sonucuna varması câizdir. Fiilde beraber yapılmasının muhal olması birinin iptalini (geçersiz olmasını) gerektirmez. Tıpkı sevabı, teklif ile beraber yapmanın doğru olmadığı gibi. Teklifin kalkmasında o fiili iptal etmez. İyilik ve kötülük ile masiyet ve itaat gibi iki müstehak olan meselede olmazsa zikrettiğimiz gibi birinin diğerini iptal etmesi söz konusu değildir. Bu da ikisinin beraber sabit olduğunu gösterir.²⁸⁴

Murtazâ kâfirin durumuna da değinir. Ona göre kâfirin cezalandırılması icma ile kesinlik arz etmektedir. Çünkü o iman etmemiştir ve onun bağışlanması mümkün değildir.²⁸⁵ İttifakla hem tövbenin hem de bağışlanmanın şartı iman olduğunu mutlaktır. Fasığın (iman ehlinin) fışından dolayı cezalandırılması konusunda kesinlik yoktur. Bilakis Cenab-ı Hakk'ın onu bağışlaması ve ihsanda bulunması veya Hz. Peygamberin şefaatiyle mümkündür. Aynı şekilde aklen fasığın affedilmesini caiz görmekle beraber nassta yer alan kesin bir cezalandırma da söz konusu değildir.²⁸⁶

4.3. Fasık Kişinin Durumu

Fasık kelimesi, sözlükte “kabuğundan çıkmak ve sınırı aşmak” gibi anlamlara gelir. Bu sözcük terim anlamda fışk ya da füşûk kelimesinden türeyen bir sıfat olup “haktan sapan, Allah'ın emirlerine uymayan, asi mü'min veya kâfir” olarak tanımlanır.²⁸⁷

Büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumunun ne olacağına farklı cevaplar veren İslam uleması ve tabi oldukları ekoller ortak bir noktada anlaşamamışlardır. Ehl-i sünnete göre fasık olan kimsenin ahirette cezasını çektikten sonra cennete konulacağını, Mürcie doğrudan cennete gireceğini, Hariciler ise doğrudan cehennemlik olduğunu savunur.²⁸⁸

²⁸⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 146-147.

²⁸⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-cmel*, 149.

²⁸⁶ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmî kelâm*, 502.

²⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Fasık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/203.

²⁸⁸ Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 98.

Mu‘tezilenin doğuşuna sebep olan büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumu ise onun beş temel ilkesinden biri olan *el-Menizle beyne'l-menzileteyn* prensibine dayanır. Yani onlar büyük günah işleyen ne kâfir ne de mü'min olacağını ikisi arasında bir yerde (fasık) olduğunu ileri sürer.

Şerif el-Murtazâ, bu konuda, kâfirin katî surette cezalandırılacağını icma (nass) ile sabit olduğunu söyler. Fasık olan kimse aynı zamanda ehli salat ise kâfir gibi katî surette cezalandırılması söz konusu değildir. Çünkü aklen günahın bağışlanması caizdir. Aynı şekilde fasığın bağışlanması hususunda nassta varid olmuştur. Fakat kesin olarak cezalandırılması ile ilgili nassta doğrudan bir hüküm yer almamıştır.²⁸⁹

Murtazâ'ya göre ister küfür sebebiyle ister fisk sebebiyle olsun cezayı hak eden kimsenin affedilmesi aklen caizdir. Dolayısıyla katî surette nassa dayanan kâfirin cezalandırılması dışında affin fâsık için de câiz olduğunu kabul etmek gerekir. Bu konuda kâfirin ittifak ile cezalandırılması gerektiği açıktır. Fakat fasık kimse cezalandırılması hususunda ise kesin bir şekilde cezayı gerektiren sem'i bir dayanak olmadığı gibi bu konuda ittifak da yoktur.²⁹⁰

Anlaşılan o ki Murtaza'nın fâsığın cezayı hak etmesi konusunda kesin bir kanıya vardığını söylemek güçtür. O, fasığın cezalandırılmasına temkinli yaklaşır. Fakat aklî açıdan fâsığın affedilmesini câiz gördüğünü de gözden kaçırmamak gerekir. Fasığın durumu değerlendiren Mürcie ile Murtazâ'nın bir kesişim noktasının olduğunu belirtmekte fayda var. Mürcie büyük günah işleyen kimsenin imanları dolayısıyla mü'min fakat işledikleri büyük günah sebebiyle fasık olarak niteler. Mezkûr fırka, “iyi amel küfre faydası olmadığı gibi imanla beraber kötü amel de zarar vermez” prensibine dayanarak fasığın bu durumu ahirette Allah'a havale ederek bir hüküm vermekten çekinmiştir.²⁹¹

Murtazâ, fasık kişinin cennetlik mi yaksa cehennemlik mi olduğunu söylemekten imtina etmiştir. Ona göre bu konuda bir hüküm vermek için hem aklî hem de naklî bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla sonucu Allah'a havale eder.

²⁸⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 150.

²⁹⁰ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 151.

²⁹¹ Sönmez Kutlu, “Mürcie” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2006), 32/41-45.

4.4. Ecel

Ecel sözlük olarak “belirlenmiş zaman ve muayyen bir süre” terim olarak “Cenab-ı Hakk’ın her canlı için belirlediği yaşama süresi ve o sürenin son bulunduğu ölüm vakti” olarak tanımlanır. Kelâm âlimleri, ecel konusunu kader ekseninde tartışmışlar. Mu‘tezile âlimlerinin bir kısmı iki ecelden söz ederken (Bağdat) diğer bir kısmı da tek ecelin olduğunu (Basra) söylemişlerdir. Herhangi bir dış müdahale olmaksızın gerçekleşen ecele ecel-i müsemmâ, bir etkene bağlı olarak (öldürme gibi) gerçekleşen ecele de ecel-i kazâ adını vermişlerdir. Fakat Ehl-i sünnet anlayışında Allah nezdinde ecel her canlı için belirlenen zamandan ibaret olduğu bunun takdimi ve te’hîrinin mümkün olmadığıdır.²⁹²

Şerif el-Murtazâ, ecel denilen şeyin aslında vakit olduğunu söyler. Yani vakit hâdis olup başka bir şeyin son bulunduğu ve kendisine bağlı olandır. Ölüm eceli veya öldürmenin eceli kendisinde gerçekleştiği vakittir. Şayet öldürülen öldürülmemiş olsaydı onun yaşayacağı vakte ecel denilmez. Bir şeyi farz etmekle ecel meydana gelmez. Takdir ile bir şeyin mülk ya da rızık olmayacağı gibi (olmaz). Murtazâ’nın bu görüşüne karşın bazı Mu‘tezile bilginleri farz edilen vakte ecel demişlerdir. “Ölüm zamanını takdir eden ancak O’dur. O’nun katında bir ecel daha vardır.”²⁹³ ayetini delil göstererek yüce Allah’ın iki ecel takdir ettiğini savunurlar. Murtazâ buna itiraz ederek bu iddianın doğru olması ancak takdiri ecelin de kabullenmekle olur. Aynı şekilde bu iddiayı kabul edersek farz ettiğimiz bir şeyin bize mülk ve mubah olması gerekir ki bunu kimse kabul etmez. Başkasının malı takdir edilerek (farz ederek) mülk edilmez. Aynı şekilde başkasının hanımı, eşi ölürse veya boşarsa farz edilerek bana caizdir söylenemez.²⁹⁴

Ecel bağlamında tartışılan önemli bir konu da öldürülen kimsenin durumudur. Başka bir ifadeyle öldürülen kimsenin yaşayıp yaşamamasıdır. “Öldürülen kimse şayet öldürülmeseydi yaşar mıydı?” “Eğer öldürülmüşse eceliyle mi öldü yoksa başka bir sebepten dolayı mı öldü?” Bu ve benzeri sorulara kelâmcılar farklı cevaplar vermiştir.

²⁹² Topaloğlu vd., *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 83.

²⁹³ el-En’âm 6/2.

²⁹⁴ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 241-243.

Şerif el-Murtazâ, öldürülen öldürülmezse başka bir vakte kadar yaşamasını câiz görür. Çünkü Cenab-ı Hak yaşamasına gücü yettiği gibi öldürülmesinden de bihaber değildir. Burada öldürülme ile Allah'ın kudreti sınırlandırılmaz. Öldürülenin yaşaması yahut ölümüne ihtimal verilmesi Allah'ın her iki duruma da güç yetirmesidir. Dolayısıyla öldürmenin meydana gelmesi Allah'ın kudretini sınırlandıran bir durum değildir. Murtazâ, Cebriyye'nin "Öldürülen öldürülmemiş olsaydı kesinlikle yaşayacak" görüşüne yer vererek eleştirir. Yine Mu'tezilenin bir kısmı (çoğu) Cebriyye ile aynı görüştedir. Mu'tezilenin diğer bir kısmı (muhakikleri) ise "Şayet öldüren öldürülmemiş olsaydı hem yaşaması hem de ölmesi câizdir ki doğru olanda budur. Çünkü bu iki husustan birini tercih edecek bir delil yoktur. Dolayısıyla esas olan her iki durumu da kabul etmektir. Bu iki durumdan birini tercih etmek için hem aklı hem de nakli delile ihtiyaç vardır. Böyle bir şey de söz konusu değildir."²⁹⁵

Murtazâ, öldürülenin kesinlikle öldürülmemesi durumunda yaşayacağını ileri sürenlerin iddialarını çürütmeye çalışır. Ona göre öldürme olmasaydı öldürülenin kesin bir şekilde yaşayacağını bilemeyiz. Çünkü yaşayacağına dair kesin bir delil (sebepe) yoktur. Nasıl ki Allah, öldürülmesine güç yetiriyorsa yaşamasına da güç yetirendir. Murtazâ'nın ileri sürdüğü başka bir gerekçe de şudur: "Öldürmek ya da yaşatmak maslahata tabidir. Öldürülmemiş olma durumunda maslahat onun öldürülmesine yönelik olmuş olabilir. Dolayısıyla öldürülmesi Allah'a vâcip olmuş olur. Yine maslahat yaşatması da olabilir ki o zaman da Allah'a vacip olur. Bu iki durum gaybidir bilinemez. O yüzden her iki duruma ihtimal vererek katî surette birini tercih etmiyoruz. Murtazâ'nın ileri sürdüğü diğer bir gerekçe de öldürülenin kesin olarak yaşaması durumunda failin (öldürenin) suçsuz olacağıdır. Böyle bir durumda fail işlediği fiilden (öldürmeden) dolayı zemminden (cezasından) söz edilemez."²⁹⁶

²⁹⁵ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 243.

²⁹⁶ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu'l-cümelü'l-ilm ve'l-amel*, 244-245.

SONUÇ

Şii-İmamiyye'ye mensub olan Şerif el-Murtazâ, ilmi yetkinliğe sahip bir isimdir. Tefsir, fıkıh, hâdis ve özellikle imamet teorisini temellendirmek amacıyla kelâm alanında çok sayıda eser kaleme almıştır. O, sadece dini ilimlerde değil aynı şekilde edebiyat ve hitabet alanında da eserle yazmış ve farklı alanlara da hâkim olan zengin ilmi kişiliğe sahip olmuştur. O, İmamiyye'nin süregelen geleneğinden sıyrılarak nass eksenli aklî metodları her konuda ön plana çıkarmıştır. Onu diğer âlimlerden farklı kılan özelliği rasyonel yöntemleri nass ile uzlaştırarak konulara açıklık getirmesidir.

Murtazâ, Allah'ı her türlü araz ve cisim özelliği taşıyan vasıftan tenzih ederek açıklamaktadır. Bunu ma'rifetullah bağlamında ele alan Murtazâ, aklî kemale eren her bireyi mükellef tutar. Çünkü onun düşüncesinde akıl, nass olmadığı vakit tek başına hüccet olabilir. Dolayısıyla Allah'ın varlığına ulaşıldıktan sonra O'nun sıfatlarını başka bir ifadeyle emir yasaklarının anlaşılması daha kolay olacaktır.

Murtazâ; fiilleri, Allah'ın insana önceden verdiği istitaata dayandırarak insanı sorumlu tutar. Çünkü kul fiilinin faili olmazsa cebrî anlayış ortaya çıkacak bu durum fiilin faili kul değil Allah olmuş olacak ki bu da kişiyi küfre götürür. O, bu durumu anlaşılır kılmak için fiili her yönüyle kula nispet eder. Aynı şekilde fiilin tek failinin yine kul olduğunu ısrarla vurgular. Çünkü fiilin iki failinin olması ona göre sorumluluk açısından imkânsızdır.

Murtazâ'nın kozmolojik görüşleri âlemin hâdis olup Allah'ın kadîm olmasına dayanır. Yani Cenab-ı Hak, ezeli ve ebedi olup O'nunla beraber hiçbir şey kadîm değildir. Her şey sonradan var olmuştur. Bu konuda fesefecilerin ileri sürdüğü heyûlanın âlemin özü olduğu iddiasını da sebepleriyle geçersiz kılar.

Murtazâ'nın teklif anlayışı, Allah'ın insanın maslahatı ve mefsedeti açısından gerekli görür. Çünkü ancak nass ile kul sevap ve cezayı hak eder. Bunun akıl ile anlaşılabilir bir tarafı olmadığını belirtir. Bu bağlamda kâfire teklifi de ele alan Murtazâ, teklifin hüsün yönünü ön plana çıkarır.

Murtazâ, Allah'ı her türlü cismani vasıftan arındıran rü'yeti mümkün görmez. Çünkü akıl, insana sınırlı olmasını öğrettiği gibi Allah'ın zatını görmeyi de imkânsız kılar. Murtazâ'ya göre Allah, hâdis niteliği taşıyan her türlü vasıftan münezzehtir olduğu için rü'yet mümkün değildir.

Murtazâ'nın nübüvvet anlayışında peygamberlerin mâsum olmasına dayanır. O peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra her türlü günahattan uzak olduğunu söyler. Aynı şekilde nübüvvetin tasdiki olan mucize de Allah'ın fiili olup insanların benzerini yapmaktan niçin aciz kaldığını açıklayarak bunu gerekli kılan ön şartları sıralar.

Murtazâ'nın ahirete ilişkin görüşleri başta şefaath olmak üzere asi ve günahkârın durumu üzerine inşa edilmiştir. O, şefaath meselesine ayrı bir önem vererek şefaath zararı giderme olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle müminin derecesini arttırmaz asi ve günahkâr olan müslümanların menfaatine olduğunu açıklar. O bunu sebepleriyle izah etmeye çalışır. Onun asi ve günahkâr olanın durumu hakkında ileri sürdüğü görüşler de nass ile beraber rasyonel bir zemine dayanır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. trc. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: TDV Yayınları, 3.baskı, 2015.
- Arslan, Hulusi- Bozkurt, Mustafa. *Sistemantik Kelâm*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Bardak, Ahmet. *Ebü İshâk el-İsferâyânî Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Bardak, Ahmet. "Mu'tezile'nin İnanç Müdafası", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 16/38, 2021.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım. *Fazlü'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus: Dârü't-Tûnusiyye, 1974.
- Çelebi, İlyas "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37/100-106, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bozan, Metin "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukaseyesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 9/26, 2006.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. baskı, 2022.
- Bulut, Mehmet "İhve-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/6-7, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitabu't-Ta'rifât (terimler sözlüğü)*. çev. Arif Erkan İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşad (İnanç Esasları Klavuzu)*. ter. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Dem, 3.baskı, 2015.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Bilgesina Yayınevi, 2.baskı, 2022.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. *el-Lüma'fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'a*. çev. Kılıç Aslan, vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. haz. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi "İsnâaşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/142-147, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi 2001.
- Gazâlî, İmam. *Mekâsidü'l-Felâsife (Filozofların Maksatları)*. ter. İsmail Karagözoğlu, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*. Konya: Tekin Kitabevi, 8.baskı, 2014.

- Kâdı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu, 2013.
- Kartaloğlu, Habib. *Şî-İmâmîye'de Aklî Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Kazanç, Fethi Kerim “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişmesine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2007.
- Koloğlu, Orhan Şener. *İmam Mâtürîdiye ve Mâtürîdiye Mezhebi*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Kutluer, İlhan “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/440-455, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam, 17. basım, 2021.
- Maviş, Nezir. “Şîa-İmâmîyye'nin İlâhî İsim ve Sıfât Anlayışı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019) 196-217.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu, 2019.
- Nesefî, Ebu'l Muin. *Bahrü'l Kelam*. çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Öz, Mustafa. “Şerif el-Murtazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/586-588, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi 2010.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/18-20, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Schmidtke, Sabine (ed.), *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. çev. Orhan Şener Koloğlu, vd. İstanbul: Küre yayınları, 2020.
- Şerif el-Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi. *Resâilu's-Şerif el-Murtazâ*. nşr. Seyid Ahmed el-Hüseynî, C.3, Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerîm, 1405.
- Şerif el-Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi. *el-Mûlahhas fî usûli'd-din*. thk. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî. Tahran 2002.
- Şerif el-Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi. *ez-Zehîra fî 'ilmi'l-Kelâm*. nşr. Ahmed el-Hüseynî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslami. Kum, 1990.
- Şerif el-Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi. *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-'amel*. nşr. Ya'kup el-Ca'ferî el-Merâğî. Tahran: Dâru'l Usve, 1414.
- Şerif el-Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin b. Muhammed Mevsuvi. *Tenzîhu'l-Enbiyâ*. nşr. Muhammed el-Kütübî. Beyrut: 1988.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyinü'l-Mevsûvî Âlemu'l-Hudâ. *Resâil ve Mesâil (Resâilu'l-Kelâm)*. thk. Haydar Beyâtî. Kum: Müessesetu't-Tab'î ve'n-Neşri, 1442.

- Şık, İsmail. “Burhan-ı Temanû’ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 10 /2 (2010).
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam terimler sözlüğü*. İstanbul: İsam, 7. basım, 2020.
- Tûsî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Hasan. *el-Fihrist*. thk. Fazîletü’l Şeyh Cevâdî el-Kummî Tahran: 1422.
- Uyar, Gülgün, “Nakîb” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/321-322, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fasık”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/202-205, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said “fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/59-64, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi (Mu‘tezlenin Âlem Anlayışı)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : KAZUT, Bayram
Uyruğu : T.C
ORCID :

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet
Doktora
Yüksek Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı	2024
Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Bölümü	2018

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2016	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip

Yabancı Dil

Arapça

Yayımlar

.....

Hobiler

Manevi Rehberlik, Araştırma-İnceleme, sosyal faaliyetler



T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu

Öğrenci Bilgileri

Adı-Soyadı	Bayram KAZUT
Öğrenci No	21920003012
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Statüsü	(X) Yüksek Lisans () Doktora

Tez Bilgileri

Başlığı/Konusu	Şerif el-Murtazâ ve Kelâmi Görüşleri
----------------	--------------------------------------

Tez Orijinallik Raporu Bilgileri*

Sayfa Sayısı (Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümleri)	104
İntihal Tespit Programı	TURNİTİN
Benzerlik Oranı (%)	8
Tarih	28/05/2024

* Orijinallik raporu, aşağıdaki filtreler kullanılarak oluşturulmuştur:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimizi ve yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerin doğru olduğunu beyan ederiz.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

	Danışman	Öğrenci
Adı Soyadı	Ahmet BARDAK	Bayram KAZUT
İmza		
		Tarih 14/10/2024