

T.C.
SIIRT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI
TEZLİ YÜKSEK LİSANS

EBU İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdulkadir AKBAŞ

Danışman: Doç. Dr. Seyithan CAN

SIIRT-2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	II
ÖZET	V
ABSTRACT.....	VI
KISALTMALAR.....	VII
ÖN SÖZ	VIII
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI.....	1
I. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	2
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE SINIRLANDIRILMASI.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM	4
1.ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE DÜŞÜNCE YAPISI	4
1.1. HAYATI (393-476/1003-1083).....	4
1.1.1. Doğduğu Yer	4
1.1.2. Kişiliği	5
1.1.3. Ölümü	5
1.2. İLMİ KİŞİLİĞİ	6
1.2.1. Hocaları.....	7
1.2.2. Talebeleri	10
1.2.3. Eserleri.....	12
1.3. DÜŞÜNCE YAPISI VE İSTİDLAL ANLAYIŞI	16
1.3.1. Şîrâzî'nin Bilgi Anlayışı.....	16
1.3.1.1. Bilginin Tanımı	16
1.3.1.2. Bilginin Konusu	17
1.3.1.2.1.Ma'lûm.....	17
1.3.1.2.2.Ma'dûm.....	18
1.3.1.3. Bilginin İmkânı, Kaynakları ve Çeşitleri	19
1.3.1.3.1.Zarûfî Bilgi	20
1.3.1.3.2.İktisâbî Bilgi	21
1.3.1.3.3.Nazarın Vacip Oluşu.....	21
1.3.2. Şîrâzî'nin Varlık Anlayışı.....	23
1.3.2.1. Kadîm Varlık.....	23

1.3.2.2. Hâdis Varlık	25
1.3.3. Âlem Anlayışı	25
1.3.3.1. Cevher	25
1.3.3.2. Cisim	27
1.3.3.3. Araz	27
1.3.4. Âlemin Hudûsu	29
İKİNCİ BÖLÜM.....	31
2. ŞÎRÂZÎ'NİN ULÛHİYET ANLAYIŞI	31
2.1. SIFATLAR	31
2.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi	32
2.1.1.1. Mümâselet	33
2.1.1.2. Muhâlefet	34
2.1.1.3. Mugâyeret	35
2.1.1.4. İllet	36
2.1.1.5. İsim-Müsemma	37
2.1.2. Sıfatların Taksimi	38
2.1.2.1. Nefsi Sıfatlar	39
2.1.2.1.1. Vahdaniyet	39
2.1.2.1.2. Kıdem Sıfatı	40
2.1.2.1.3. Muhâlefetü'n-Li'l-Havadis	40
2.1.2.2. Mâna Sıfatları	41
2.1.2.2.1. İlim Sıfatı	41
2.1.2.2.2. Kudret Sıfatı	42
2.1.2.2.3. İrade Sıfatı	43
2.1.2.2.4. Semî' ve Basar Sıfatı	50
2.1.2.2.5. Kelâm Sıfatı	51
2.1.2.2.6. Hayat Sıfatı	65
2.1.2.3. Fiilî Sıfatlar	66
2.1.2.4. Haberî Sıfatlar	69
2.1.2.4.1. İstivâ	70
2.1.2.4.2. Yed	76
2.1.2.4.3. Kadem	77

2.1.2.5. Allah Cisim Değildir	78
2.2. RÜ'YETULLAH.....	79
2.3. İMAN VE MUKALLİDİN İMANI.....	81
2.4. İNSAN FİİLLERİ	83
2.5. İLAHİYATA DAİR DİĞER MESELELER	84
2.5.1. Fiyatlar	84
2.5.2. Rızık.....	85
2.5.3. Ecel	86
2.5.4. Vücûb Alellah.....	87
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	90
3. ŞİRÂZİ'NİN NÜBÜVVET, AHİRET VE İMAMET ANLAYIŞI.....	90
3.1. NÜBÜVVET.....	90
3.1.1. Hz. Peygamberin Nübüvveti.....	90
3.1.2. Varlıklar Arası Efdaliyet Meselesi	91
3.1.3. İsra ve Mi'rac Mûcizesi	92
3.2. AHİRET	93
3.2.1. Cennet Ve Cehennem Ahvali	93
3.2.2. Şefaât	95
3.2.3. Havz-ı Kevser	96
3.2.4. Sırat.....	97
3.2.5. Mizan	97
3.2.6. Va'd Ve Vaîd Ehlinin Durumu.....	98
3.3. İMÂMET	100
3.3.1. Sahabenin Fazilet Açısından Sıralanışı	101
3.3.2. Hz. Ali İle Hz. Muâviye Arasındaki Mücadele	109
3.3.3. Emir Bi'l-Ma'rûf Nehiy Ani'l-Münker	114
SONUÇ.....	116
KAYNAKÇA.....	119

ÖZET

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
(EBU İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ)****Abdulkadir AKBAŞ****Danışman: Doç. Dr. Seyithan CAN****2022, Sayfa: 125+VIII****Jüri: Doç. Dr. Seyithan CAN****Doç. Dr. Fadıl AYĞAN****Doç. Dr. Hüseyin MARAZ**

“Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Kelâmî Görüşleri” ismini taşıyan bu çalışmada Şaffî-Eş'arî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Şîrâzî'nin *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* ile *Akîdetü's-Selef* adlı eserleri bağlamında kelâmî görüşleri konu edinilmiştir.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan tezin birinci bölümünde Şîrâzî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve düşünce yapısı ele alınmıştır. İلمي kişiliğinin bir parçası olan hocaları, talebeleri ve eserleri incelenmiştir. Düşünce yapısı başlığı altında onun teorik pozisyonunu ortaya koyan bilgi ve nesne tasavvuru irdelenmiştir. İkinci bölümde ise Şîrâzî'nin Allah tasavvuruna değinilmiş bu kapsamda sıfatlar, iman, rü'yetullah, insan fiilleri ve ilahiyata dair diğer meseleler vuzuha kavuşturulmuştur. Üçüncü bölümde nübüvvet, ahiret ve imâmet ana başlıkları altında Hz. Muhammed'in nübüvveti, isrâ ve mi'rac mûcizesi, sahabelerin fazilet sırası, Hz. Ali ve Hz. Mûaviye arasındaki mücadele ve ahiret ahvaline taalluk eden konulara yer verilmiştir. Sonuç bölümünde Şîrâzî'nin görüşlerinin genel değerlendirilmesi yapılmış, ulaşılan bulgularla kelâm ilmindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şîrâzî, Kelâm, Sıfatlar, Nübüvvet, İmâmet.

ABSTRACT
MASTER'S THESIS
(THE VIEWS OF ABU ISHAK AL-SHIRÂZÎ ON KALAM)

Abdulkadir AKBAS

Thesis Advisor: Assoc. Dr. Seyithan CAN

2022, Page: 125+VIII

Jury: Assoc. Dr. Seyithan CAN

Assoc. Dr. Fadıl AYĞAN

Assoc. Dr. Hüseyin MARAZ

In this study which I have named "The Views Of Abû Ishâq Al-Shîrâzî On Kalam" I have discussed his views on Kalam regarding his book *al-Ishâra ilâ Mazhabi Ahli'l-Haq* and *Aqîdetu's-Salaf* who's one of the leading scholars of the Safii-Esari Islamic theological school.

This thesis consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the first chapter I have included his life, scholar background and thought structure. His teachers, who are a part of his scholar personality, students and works are examined. Under the title of thought structure, his concept of knowledge and object, which reveals his theoretical position also examined. In the second chapter on the other hand, Sirazi's god imagination has been referred to; In that regard attributes, faith, ru'yetullah, human actions and other theological matters have been clarified. In the third chapter under the main headlines of prophecy, hereafter and imamat and the prophethood of Hz. Muhammad, the miracle of isra and mi'raj, the virtue order of sahabas, the dispute between Hz. Ali and Hz. Mu'awiyah and the matters that related to hereafter has been studied. In the conclusion, general evaluation of Sirazi's views has been drawn, with the studied evidence his place in Kalam studies tried to be decided.

Key Words: Shîrâzî, Kalam, Attributes, Prophecy, Imamate

KISALTMALAR

a.mlf	: Aynı Müellif
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİB	: Diyânet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Ö.	: Ölüm
R.A.	: Radiyallâhu anh/anha
S.A.V.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
Çev.	: Çeviren
Trc.	: Tercüme Eden
Vb.	: Ve benzeri
Vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları
Yy	: Yayın yok
YEK	: Yazma Eserler Kurumu

ÖN SÖZ

İslam temeddünün oluşumunda ilk beş asırda yaşayan ilim adamları ve onların ortaya koyduğu eserler hiç şüphesiz önemli roller üstlenmiştir. Hicri V. (XI) asırda yaşamış bir âlim olarak Şîrâzî, yetiştirdiği talebeler ve kaleme aldığı pek çok eserle öne çıkmış bir şahsiyettir. Her ne kadar fikhî yönü ağır bassa da çok yönlü bir âlim olmayı başaran Şîrâzî birçok sahada eser telif etmiştir. Kalem oynattığı alanlardan biri de kelâm ve akaid ilmi olmuştur. Yaşadığı asırda Şâfiî mezhebinin lider şahsiyetlerinden biri olan Şîrâzî'nin kelâm ve akaid anlayışını ortaya koyan akademik bir çalışmanın yapılmayışı bizi bu işe sevk eden temel saik olmuştur.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde Şîrâzî'nin hayatı ilmi kişiliği ve düşünce yapısı üzerinde kısaca durulmuştur. İkinci bölümde Şîrâzî'nin ulûhiyet anlayışı genel olarak sıfatlar, iman, rü'yetullah, insan fiilleri ve ilahiyata dair diğer meseleler vb. başlıklar üzerinden işlenmiştir. Üçüncü bölümde nübüvvet, ahiret ve imâmet anlayışı irdelenerek kelâmî görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde Şîrâzî'nin görüşlerinin genel değerlendirilmesi yapılmış, ulaşılan bulgularla kelâm ilmindeki yeri tespit edilmeye gayret edilmiştir.

Bugüne kadar yetişmemde büyük çabalar sarf eden babam ve hocam Mehmet Ramazan Akbaş'a, çalışmanın planlanması, olgunlaşması aşamasında yardım ve desteklerini esirgemeyerek her türlü kolaylığı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Seyithan Can'a en kalbi teşekkürlerimi sunarım. Ders döneminde üzerimde emeği geçen bütün hocalarıma, süreç boyunca kendisini ihmal ettiğim muhterem zevceme ve maddi-manevi desteklerini hep hissettiğim aileme teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İslâmî ilimlerin ve mezheplerin büyük ölçüde gelişimini tamamladığı ve siyasî açıdan İslâm dünyasının zirvede olduğu bir asırda yaşamıştır. Takdir edilir ki şahıs merkezli çalışmaların zorluğu bir yana İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında eser telif etmiş bir şahsiyetin usûlî'd-din/kelâm anlayışını bütün yönleriyle analiz etmek, sınırlandırılmış bir çalışmanın imkân ve sınırlarını aşmaktadır.

İnsanın zaman ve mekânla mukayyet bir varlık olması hiçbir düşüncenin mutlak olmayıp kendi döneminden bir takım izler taşımasını zorunlu kılar. Başka bir ifadeyle her düşünce/ekol kendi döneminin bir portresini sunar. Ebû İshâk eş-Şîrâzî bir âlim ve bir düşünür olarak kendi döneminde ortaya çıkan bir takım soru ve sorunlara kayıtsız kalmamış, itikadî ve amelî paradigması doğrultusunda eserler yazarak sorunları çözmeye ve aşmaya çalışmıştır. Dolayısıyla kaleme aldığı eserler, dönemin gerçeklik resminin ve onun üzerine bina edilmiş yorumların tecessüm etmiş, söze dökülmüş halleridir. Şüphesiz bu yorumlarda günümüze aktarılacak sabiteler ve umdeler olduğu gibi kendi tarihinde anlamlı kalacak bir takım yorumlar da olacaktır. Çalışmanın asıl kaynaklarını teşkil eden *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* ile *Akîdetü's-Selef* adlı eserler, Şîrâzî'nin Eş'arî kelâm ekolünün bilgi ve nesne tasavvurlarını merkeze alarak ortaya koyduğu fikir ve yorumlarının kisve-i taba bürünmüş halleridir.

Eş'arî kelâm ekolünü bir şahsiyete indirgeyerek okumak elbette ki yanlış olacaktır. Bununla beraber Şîrâzî'nin Nizâmiye medreselerinin kurulduğu bir dönemde Bağdat Nizâmiye medresesinin ilk müderrisi olması, -bırakacağı etki açısından- benimsediği teorik pozisyonun ve fikirlerin dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Çalışmamızın temel konusunu, *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* ve *Akîdetü's-Selef* adlı eserleri bağlamında Eş'arî âlimlerden Şîrâzî'nin kelâmî görüşleri oluşturmaktadır. Eş'arî mezhebinin yetiştirdiği güçlü âlimlerden biri olan Şîrâzî usûlcü ve fıkıhçı kimliğinin yanı sıra kelâmî konulara vukufiyeti ile dikkat çekmektedir.

Şîrâzî, fıkıhçı kimliğiyle öne çıkmış bir şahsiyet olsa da, *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* adlı eserinde kelâm ilminin ulûhiyet bahislerinde öne çıkan konuları

muhatap aldığı kitlelerin görüşlerini reddedecek şekilde diyalektik/cedelî bir üslupla ele almıştır. Bu itibarla Şîrâzî'nin irade ve kelâm bahislerini ve aynı şekilde haberî sıfatlar konusunu diğer bahislerden daha uzun tuttuğu görülür. Keza imamet bahsine de genişçe yer vermiştir. Şîrâzî'nin buradaki amacı eserin isminde kendisini ortaya koymaktadır. Zira dönemin tartışılan konularını ve bu konularda görüş beyan eden mezheplerin fikirlerini çürütürken Ehli hakkın görüşlerini ortaya koymak asıl amacı olmuştur. *el-İşâre* adlı eserinde muhatap aldığı kitle Kaderiyye olarak isimlendirdiği Mu'tezile, Haşviyye olarak isimlendirdiği Hanbelîler ve imâmet bahsi içerisinde Şîa olmuştur. Bununla birlikte *Akîde* adlı eserinde benzer bir amaç güderek mensubu olduğu mezhebin bilgi ve nesne tasavvurlarını dahi içine alacak şekilde kelâmî konuların hemen hemen hepsine değinmiştir. Bu sebeple Şîrâzî'nin *Akîdesi*, *İşâre*'ye nispetle daha sistematiktir ve vecizdir.

Akademide Şîrâzî'nin usûl ve fıkıh anlayışını ortaya koyan değerli çalışmalar yapılmıştır. İlimlerin bir bütün olduğu düşünüldüğünde Şîrâzî'nin kelâmî yönünü ele alan bir çalışmanın onun fikir ve düşünce dünyasını daha iyi aydınlayacağı ortadadır. Bununla beraber onun kelâmî görüşlerini ele alan akademik bir çalışmanın olmayışı yapılacak araştırmaları daha değerli kılacaktır. Her ne kadar Murat Akın'ın, "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Akâide Dair İki Eseri ve Kelâmî Görüşleri" adlı bir makalesi bulunsa da makale, teze başlandıktan sonra yayınlanmış olup makalenin birinci bölümünde kitap tanıtımı yapılmış, ikinci bölümde ise Şîrâzî'in görüşleri kısa ve yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır. Bu sebeple Şîrâzî'nin *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* ve *Akîdetü's-Selef* adlı eserlerini merkeze alarak onun kelâmî görüşlerini ortaya koyan sistematik bir çalışmanın yapılması uygun görülmüştür.

I. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmada, tasviri ve tahlili yöntem takip edilmiş bu bağlamda verinin toplanması, analiz ve değerlendirilmelerinin yapılması gibi süreçler izlenmiştir. Bu itibarla Şîrâzî'nin görüşlerinin aktarımı ile yetinilmeyip yer yer mensubu olduğu Eş'arî mezhebi ve diğer mezheplerin görüşleriyle kıyaslamalar yapılmıştır. Mukayese yönteminin tercihindeki amaç Şîrâzî'ye ait görüşlerin mezhep içindeki konumunu göstermek, varsa farklı görüşleri ortaya çıkarmaktır. Bu sayede Şîrâzî'nin hem Eş'arî

kelâmındaki yeri tespit edilecek hem de müellifin dönem itibariyle ilmi kelâmın dönüşüm geçirdiği bir asırda yaşaması, dönüşümün izlerinin daha iyi takip edilmesini sağlayacaktır. Ayrıca çalışmanın merkezine aldığımız *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* ve *Akîdetü's-Selef* adlı eserler müellife ait olup kelâmî görüşleri bu eserler ekseninde ortaya koyulmuştur. Bu sebeple müellifin konuyu ele alırken izlemiş olduğu tertibe uyulmaya çalışılmıştır. Ancak *el-İşâre* ve *Akîde*'de iç içe geçmiş meselelerin daha anlaşılır kılınabilmesi adına konuların ayrılması, düzenlenmesi yoluna gidilmiştir. Yeri geldikçe uygun başlık ve sıralama yeniden oluşturulmuştur. Ayrıca çalışmanın hacimce artmaması ve konunun vaz'ı için kelâmî mezheplerin görüşlerine kısaca değinildikten sonra müellifin beyan ettiği görüşler aktarılıp kısa bir değerlendirme yoluna gidilmiştir. Yapılan bu düzenleme ile ortaya altmış küsur farklı mesail ortaya çıkmıştır. Bu meseleler usûli-selâse olarak adlandırılan ve kelâm kitaplarının en temel konularını ihtiva eden ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret başlıkları altında sıralanmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE SINIRLANDIRILMASI

Şîrâzî'nin kelâmî görüşlerini ele alacağımız bu çalışmada, kullanacağımız temel kaynaklar büyük oranda Şîrâzî'ye ait olacaktır. Bu bağlamda Şîrâzî'nin müstakil olarak telif ettiği *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* ve *Akîdetü's-Selef* adlı eserler tezimizin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu itibarla Şîrâzî'nin kelâmî görüşlerinin tespit ve aktarımı bu iki eser üzerinden yapılacaktır. Bununla birlikte Şîrâzî'nin görüşlerinin mezhep içindeki yerini tespit etmek amacıyla İbn Fûrek'in; *Mücerredü Mâkâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî'si*, Bâkillânî'nin; *el-İnsaf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu el-Cehlu bihi* ve *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evail ve Telhîsu'd-Delâil*'i, Cüveynî'nin; *Kitabu'l-İrşâd*'ı gibi temel kaynaklardan faydalanacaktır. Bu kaynakların haricinde konuyu vaz etmek ve diğer mezhepteki görüşlerle mukayese etmek amacıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'si*, Nesefî'nin; *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-Din* 'i, Nüreddin es-Sâbûnî'nin; *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* 'i, gibi eserler müracaat edilen diğer kaynaklar arasında olacaktır. Bunların yanında kavramsal düzeyde konunun analizi için Türkçe kaynaklar arasında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kelâm konularıyla ilgili maddeleri incelenecektir. Keza konuyla alakalı klasik ve modern birçok kitaptan istifade edildiği gibi yeri geldiğinde ilgili tez ve makalelere de başvurulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE DÜŞÜNCE YAPISI

1.1. HAYATI (393-476/1003-1083)

1.1.1. Doğduğu Yer

Tam adı Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî'dir. Doğduğu ve yaşadığı yere nispetle el-Fîrûzâbâdî olarak künyelense de Ebû İshak'ın en meşhur künyesi hiç şüphesiz eş-Şîrâzî'dir. Cemâlüddîn olarak anılmakla berabere öne çıkan lakabı eş-Şehy olmuştur. Şîrâzî'nin eş-Şeyh unvanıyla anılması Bağdat'ta gördüğü bir rüyaya dayanmaktadır. Rivayete göre Şîrâzî rüyasında Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in de içinde yer aldığı bir mecliste Hz. Peygamberi görür ve kendisinden rivayet etmek için bir hâdis ister. Peygamberimiz hâdisi Şîrâzî'ye nakledeceği vakit kendisine eş-Şeyh diye hatip eder ve hâdisi nakleder. Bu rüyaya binaen Şîrâzî, Hz. Peygamberin kendisini Şeyh olarak nitelemesine çok sevinir ve bu hitabın devam ettirilmesini ister.¹

Ebû İshâk eş-Şîrâzî hicri 393 (1003) senesinde Şîraz'ın güneyinde yer alan Fîrûzâbâd beldesinde dünyaya geldi.² Şîraz, Fars topraklarının başkenti ve Fars beldelerinin ortasında yer alıp Nisâbur'a uzaklığı 220 fersahtır. Cûr şehri olarak da anılan Fîrûzâbâd, Şîraz'a yakın olup ona ait bir beldedir.³

¹ Zekeriyâ Abdurrezzak el-Mısri, *el-İmâmu 'ş-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel ve'l-Mu'tekad ve's-Suluk* (Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1413/1992), 9-11; Muhammed Hasan Heyto, *el-İmam eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 4-6; Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkafî es-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halevi ve Mahmut Muhammed el-et-Tanâhî (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1992), 4/ 215-255; İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, thk. Salâh Muhammed el-Husyemî (Katar: Vezâretu'l-Avkâf ve'ş-Şu'nû'l-İslamiyye, 2015/1436), 13/212.

² Doğum tarihinde ihtilaf olsa da güvenilir kaynaklar kabul gören tarihi hicri 393 olarak vermektedir. Bkz. el-Mısri, *el-İmâmu 'ş-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel ve'l-Mu'tekad ve's-Suluk*, 11.

³ el-Mısri, *el-İmâmu 'ş-Şîrâzî*, 9-13.

Şîrâzî'nin yaşadığı hicri beşinci asır Büyük Selçuklu İmparatorluğunun siyâsi hâkimiyet ve nüfuz açısından zirvede olduğu bir dönemdir. Sultan Alp Arslan (1063-1072) ve Sultan Melikşah (1072-1092) devrinde yaşamış bir âlimdir.⁴

1.1.2. Kişiliği

Şîrâzî fakirlik içinde yaşamıştır. Buna rağmen diğerkâm ve gönlü zengin bir ahlaka sahip olmuştur. Zengin olma fırsatı mümkün iken dünya malına değer vermemiştir. Arkadaşları tarafından çok sevilen Şîrâzî, sultanlar nezdinde değer sahibi olmuştur. Kâdî Muhammed el- Mâhânî, haccın farz oluşunun iki zat için geçerli olmadığını belirtir. Bunlardan ilki Şîrâzî, diğeri Ebu Abdullah ed-Dâmeğânî'dir. Maddi imkânsızlıklar sebebiyle hacca gidememiştir. Etrafında onu el üstünde tutacak onca insana rağmen kimseye minnet etmeyen kişiliği sebebiyle hacca gitme talebinde bulunmamıştır. Zühd ve verâsiyle öne çıkmış bir zattır. Yeri gelmiş hak ihlali sebebiyle devlet eliyle verilen yüce makamları reddedebilmiştir.⁵

Şîrâzî fıkıh, usûl, hâdis vb. birçok ilimde elde ettiği derecenin yanında ihlâsı sayesinde büyük bir üne kavuşmuştur. Ancak halkın ve sultanların bu ilgisi onun samimiyetinden hiçbir şey eksiltmemiştir. İlmiyle amel eden ihlâs sahibi bir âlim olmayı başarmıştır. Her zaman alçak gönüllü olmuş, ilim talebinde nefsinin büyük görmemiştir.⁶

1.1.3. Ölümü

Bütün hayatını ilim öğrenme ve talebe yetiştirmeye adanmış Şîrâzî evlenmeye fırsat bulamamıştır. Hicri 478 (1083) senesinde vefat eden Şîrâzî'nin cenazesi, talebelerinden Ebü'l-Vefâ İbn Akîl tarafından yıkanmıştır. Namazı hilafet merkezinde Ebu'l-Feth Muzaffer tarafından Firdevs kapısında kılınmıştır. Şîrâzî'ye duyulan hürmetten ötürü Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından namazı tekraren kılınmıştır.⁷

⁴ Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/184; Abdulkerim Özeydin, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdı", *Şarkiyat Mecmuası*, 26 (Ocak 2015), 86.

⁵ el-Mısrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel*, 23-24.

⁶ el-Mısrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel*, 32, 35.

⁷ el-Mısrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel*, 165-166; Özeydin "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdı", 92.

1.2. İLMİ KİŞİLİĞİ

Fîrûzâbâd, Şîrâzî'nin ilim tahsiline başladığı yerdir. İlk eğitimini Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den almıştır. Şîraz ilim tahsili için yaptığı ilk seyahat yeri olmanın yanında dönemin önde gelen âlimlerinden ders aldığı ve ilmi otoritesini ispat ettiği bir şehir olmuştur.⁸ Genç bir delikanlı olup on yedi yaşına ulaştığında o dönemdeki genel âdet üzere tedrisat için ilim yolculuğuna çıkmış, bu yolculuktaki ilk durağı Şîraz olmuştur. Orada birçok hocaya mülâki olmuş, Ebu Abdullah el-Beydâvî ve Ebu Muhammed Abdulvehhâb b. Râmmîn'den fıkıh dersleri almıştır. Basra'ya doğru yola çıkana kadar Şîrâz'da kalmıştır. Ancak orada ne kadar süre geçirdiği bilinmemektedir. Daha sonra Basra'ya geçmiş orada Cezerî'den fıkıh dersleri almaya devam etmiştir. Kaynaklar 415 yılında Şîrâzî'nin Basra'dan ayrılıp Bağdat'a doğru yola çıktığını haber verir.

Bağdat'ta öğrenimine devam eden Şîrâzî orada İmam Ebu Tayyip et-Tahir b. Abdullah et-Taberî'den fıkıh dersleri almıştır. Fıkıh derslerine devam eden Şîrâzî hocasının takdirini kazanmayı başarmıştır. Hocasının kadılık görevi sonrasında boşalan koltuğuna oturmuş fıkıh tedrisinde talep edilen bir hoca olmuştur. Hocasının vefatı üzerine mezhebin lideri konumuna yükselmiştir. Bu durum Şîrâzî'nin Şafîî fıkhında otorite kabul edilen bir ilim adamı olmasının önünü açmıştır.⁹

Hâdis derslerini Ebu Bekir Berkânî, Ebû Ali b. Şazzân ve Ebû'l-Ferec gibi âlimlerden almıştır.¹⁰ Dolayısıyla Şîrâzî'nin yetişme sürecinde başta Firûzâbâd, Şîraz, Gandecân, Basra ve Bağdat olmak üzere dönemin meşhur ilim merkezlerine yaptığı seyahatler ve buradaki ilim adamlarının önemli katkıları olmuştur. Giriştiği ilmi seyahatleri esnasında birçok hocayla tanışmış, onlardan fıkıh, usûl- fıkıh, hâdis, cedel vb. birçok alanda dersler almıştır.¹¹

Şîrâzî yumuşak üslubu ve derslerine verdiği ehemmiyetle talebelerin yoğun ilgisine mazhar olmuş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Selçuklu Devletinin veziri Nizâmülmülk, Şîî Fâtımîlere karşı Ehl-i sünnet akîdesini korumak ve devletin ihtiyaç

⁸ el-Mısrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 9-11.

⁹ el-Mısrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 9-13.

¹⁰ el-Mısrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 13.

¹¹ Bilal Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selam) Uluslararası Sempozyumu* (2011), 699.

duyduğu memurları yetiştirmek amacıyla Nizâmiye Medreselerini kurmuş ve Bağdat'taki medresenin başına Şîrâzî'yi getirmiştir. Şîrâzî'ye verilen bu konum birçok talebeye ulaşma imkânını beraberinde getirmiştir.¹²

1.2.1. Hocaları

Şîrâzî'nin ilmi kişiliğini ortaya koyabilmek için ders aldığı hocalarını zikretmek yerinde olacaktır. Fîrûzâbâd'da başlayıp Bağdat'ta son eren ilim hayatına birçok hoca sığdıran Şîrâzî, hilâf, cedel, usûl, hâdis vb. pek çok alanda eğitim almıştır. Şîrâzî'nin istifade ettiği hocaların çoğunluğu Şâfî mezhebinin Irak kolunun piri olarak adlandırılan Ebû Hâmid el-İsferâyânî'nin talebeleridir.¹³

Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî (437/1045)

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer'dir. Şîrâzî'nin memleketi Fîrûzâbâd'da ders aldığı ilk hocasıdır. Ebû Hamid el-İsferayânî'nin talebelerindedir. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ömer eş-Şîrâzî 437 (1045) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁴

Ebû Abdullah el-Cellâb (??)

Şîrâzî'nin 410 (1019) yılında Şîrâz'â gidip kendisinden fıkıh tahsil ettiği hocasıdır. Hatip ve fakih zatlardan biridir. Ebû Nasr el-Hayyat'ın ashabındandır. Kaynaklarda hayatı ve vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.¹⁵

Ebû Ahmed b. Hasen el-Gendecânî (??)

Tam adı Ebû Ahmed Abdurrahman b. Hüseyin'dir. Hayatı ve vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Şîrâzî'nin tabakâtında zikrettiği hocalarındandır. Ebû Hâmid el-İsferâyânî'nin ashabındandır. Kendisinden Şîrâz'da ders almaya başlamasına rağmen memleketi Gendecân'a çekilmesi üzerine hocasının ardından giderek bir süre daha onun derslerine devam etmiştir.¹⁶

¹² Özaydın, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdı", 87; Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî (476/1083)", 701-702, 710.

¹³ Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî (476/1083)", 700.

¹⁴ Heyto, *el-İmam eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 7; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel*, 113.

¹⁵ Heyto, *eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 7; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 112-113.

¹⁶ Heyto, *eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 7; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 113.

Muhammed b. Râmin (430/1039)

Tam adı Ebû Ahmed Abdulvehhab b. Muhammed b. Râmin el-Bağdâdî'dir. Şîrâzî'nin tabakâtında zikrettiği hocalarından bir diğeridir. Dârekî ve İbn Hayrân'dan dersler almıştır. Şîrâzî'nin Basra'da ve Şîrâz'da fıkıh ve usûl dersleri aldığı hocasıdır. 430 (1039) senesinde vefat etmiştir.¹⁷

İbn Fergan (438)

Tam adı Ahmed b. el-Fettah b. Abdullah'tır. Künyesi Ebû'l-Hasan olup Mevsilî olarak da anılmıştır. Şîrâzî'nin tabakâtında zikrettiği hocasıdır. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin ashabındandır. Hicri 438 yılında Mevsil'de vefat etmiştir.¹⁸

el-Harzi (??)

Şîrâzî'nin Basra'da eğitim aldığı hocalarındandır. Kaynaklarda doğumu, hayatı ve ölümü hakkında bilgi bulunmamaktadır.¹⁹

Muhammed el-Beydâvî (424/1033)

Tam adı Ebû Abdullah b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Kâdî el-Kerhî'dir. Ali ed-Dârekî'nin talebelerindedir. Şîrâzî'nin tabakât kitabında kendisinden övgüyle bahsettiği hocasıdır. Bağdat'ta ikamet etmiştir. Kerh kadılığı yapmıştır. İhtisas alanı Şâfiî fikhî ve hilaf meseleleridir. Hicri 424 (1033) senesinde vefat etmiştir.²⁰

Ebû Hatim et-Taberî (440/??)

Tam adı Ebû Hâtim Mahmud b. el-Hasan et-Taberî'dir. Kazvînî olarak da meşhur olmuştur. Şîrâzî tabakâtında hocası hakkında Ebû Hasan b. Lebbân'dan ferâiz dersleri, Kâdî Ebubekir el-Bâkillânî'den usûl-i fıkıh dersleri aldığını, Şeyh Ebû Hamîd'in ders halkasına katıldığından söz eder. Şîrâzî'nin en çok istifade ettiğini söylediği hocalarından ikincisidir. İlki Kâdî Ebû Tayyip et-Taberî'dir. Kazvînî'nin ihtisas alanı Şâfiî fikhî, hilaf, usûl ve cedeldir. Amül/Taberistan ve Bağdat'ta yaşamıştır.

¹⁷ Heyto, eş-Şîrâzî: *Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 6; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 109.

¹⁸ Heyto, eş-Şîrâzî: *Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 6.

¹⁹ Heyto, eş-Şîrâzî: *Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 7.

²⁰ Heyto, eş-Şîrâzî: *Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 6; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 107.

Ancak Şîrâzî'nin kendisinden Bağdat'ta ders almış olması daha muhtemeldir. Taberî hicri 440 senesinde vefat etmiştir.²¹

Ebû'l-Kasım el-Kerhi (447/1055)

Tam adı Ebû'l-Kasım Mansur b. Ömer el-Kerhî el-Bağdâdî'dir. Şîrâzî'nin tabakâtında zikrettiği hocalarından biridir. Şafi ulemasının büyüklerinden olup Ebu Hâmid el-İsferâyînî'nin talebelerindedir. Hocasından derlediği *Ta'lik*'i ve Şâfiî fûrû fikhına dair *el-Ğunye* adında bir eseri vardır. Hicri 447 (1055) senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.²²

Kadî Ebû Tayyip et-Taberî (450/1058)

Şîrâzî'nin ilmi kişiliğine en çok tesir eden hocasıdır. Tam adı Ebû Tayyip Tâhir b. Abdullah et-Taberî'dir. Doğum yeri Âmül/Taberistan'dır. Âmül başta olmak üzere Cürçân, Nisâbur ve Bağdat'ta dönemin önde gelen âlimlerinden ders alır. Âmül'de Ebû Ali ez-Zeccâc, Ebû Sa'd el-İsmailî, Kadî Ebûl-Kasım İbn Kecc gibi âlimlerden ders aldıktan sonra Nisabur'a doğru yola çıkar. Orada Ebu'l- Hasan el- Mâsercisî'den fıkıh dersleri alır. Daha sonra Bağdat'a gidip Ali Ebû Muhammed el-Yafî el Haverizmî'ye ulaşır. Ondan ders aldıktan sonra Ebu Hamîd el-İsferâyînî' ders halkasına katılır. Şîrâzî Bağdat'ta övgüyle bahsettiği hocasının ders halkasına katılmış kısa surede Şâfiî uleması arasında mezhebi temsil eden âlimlerden biri olmuştur. Şâfiî fikhı, usûl, hilaf ve cedel alanlarında eser bırakan Ebû Tayyip et-Taberî ardında Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi birçok âlim bırakmıştır. İmam Nevevî'ye göre hocası Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den daha fakihtir. Müzenî'nin muhtasarına dair şerhi bulunan Taberî, 450 (1058) senesinde vefat etmiştir.²³

Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Berkânî (425/1033)

Tam adı Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Gâlib'dir. Künyesi Ebû Bekir el-Havarizm'dir. Şîrâzî'nin hâdis tahsili yaptığı Bağdat'taki hocalarından biridir. Kendisinden övgüyle bahsetmiştir. Eğitim hayatının ilk dönemlerinde fıkıh ilmiyle

²¹ Heyto, eş-Şîrâzî: *Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye* 5-6; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 110.

²² Heyto, eş-Şîrâzî: *Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye* 4; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 101.

²³ Heyto, eş-Şîrâzî: *Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye* 4-5; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 111-112.

uğraşmış daha sonra hâdis alanına yönelmiştir. Hicri 425 (1033) senesinde vefat etmiştir.²⁴

Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed İbn Şâzân (426/1034)

Tam adı Hasen b. Ebubekir Ahmed b. İbrahim b. Hasan b. Muhammed b. Şâzân'dır. Şîrâzî'nin Bağdat'ta hâdis tahsil ettiği bir diğer hocasıdır. İtikatta Eş'arî amelde Hanefî'dir. Sika bir râvi olan Şâzân birçok hâdis dinleyip nakletmiştir. Hicri 426 (1034) senesinde vefat etmiştir.²⁵

Ebû'l-Ferec el-Hercûşî (422/1030)

Bağdat'ta yaşamıştır. Şîrâzî'nin hâdis eğitimi aldığı hocalarındandır. Hicri 422 (1030) senesinde vefat etmiştir.²⁶

1.2.2. Talebeleri

Hayatının büyük bir bölümünü Bağdat gibi önemli bir ilim merkezinde geçiren Şîrâzî'nin ilmi tahsil noktasındaki gayreti, döneminde otorite haline gelmesini sağlamıştır. Hocalarından Ebû Tayyip et-Taberî'nin vefatından sonra mezhebi temsil eden kişi konumuna yükselmiştir. Öte taraftan Nizâmülmülk'ün Bağdat Nizamiye Medresesini onun adına açması ve baş müderris olarak onu ataması ününe ün katmış, birçok talebe yetiştirmesine ve ders vermesine zemin hazırlamıştır. Yetiştirdiği talebelerin sayısının fazla olması hasebiyle öne çıkan bazı isimlerden bahsetmekle yetineceğiz.²⁷

Hatib el-Bağdâdî (463/1070)

Hâdisçi kimliğiyle öne çıkan Bağdâdî, doğduğu yere nispetle bu isimle anılmıştır. Hâdis tahsili için Bağdat'tan sonra Nişâbûr, İsfahan ve Şam gibi önemli ilim beldelerini gezen Bağdâdî buralarda birçok hâdis hocasıyla tanışmış ve onların yanında hâdis eğitimini tamamlamıştır. Şîrâzî, Ebu Tayyib et-Taberî ve İbnü's-Sabbâğ gibi

²⁴ Heyto, *eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 7; Zekeriyâ el-Misrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 107-108.

²⁵ Heyto, *eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 8; Zekeriyâ el-Misrî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 108-109.

²⁶ Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şîrâzî Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 98.

²⁷ Özaydın "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî", 90.

çeşitli hocalardan fıkıh dersleri almıştır. Hicri 463 (1070) senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁸

Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081)

Endülüs Malikî âlimlerinin önde gelenlerindedir. Memleketinde eğitim hayatına başladıktan sonra Bağdat'a gitmiştir. Orada dönemin en önemli âlimlerinden Şîrâzî, Ebu Tayyip et-Taberî, Abdullah Hüseyin es-Saymerî ve Ebû Abdillâh Muhammed ed-Dâmegânî gibi Hanefî ve Şâfiî âlimlerden fıkıh tahsili görmüştür. Çok yönlü bir âlim olan el-Bâcî fıkıh ilmiyle yetinmeyen Bağdat'la beraber Hicaz, Şam ve Musul gibi ilim merkezlerine giderek orada usûl, kelâm ve hâdis dersleri almıştır. Vefatından sonra geriye alanında yazdığı pek çok eser bırakmıştır.²⁹

Ebû'l Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî (482/1089)

Tam adı Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâdî el-Cürcânî'dir. *el-Meâyâ, eş-Şâfiî, et-Tahrîr* ve *Kitabu'l-Udeba* gibi önemli eserler kaleme almıştır. Basra'da Şâfiîleri temsil konumunda bulunan, hitabet ve fıkıh yönü kuvvetli bir âlimdir. Ebû Tayyip et-Taberî ve İbn Şazân'dan hâdis almıştır. Birçok muhaddis de kendisinden hâdis rivayet etmiştir. Şîrâzî'nin yanında fıkıh tahsil etmiş ve bu alanda pek çok eser telif etmiştir. Hicri 482 (1089) yılında Basra'da vefat etmiştir.³⁰

Fahru'l İslâm Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (507/1113)

Tam adı Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin b. Ömer'dir. Şâfiî usûl ve fîrûna dair birçok eser kaleme almıştır. *el-Mustazhirî, el-Mutemed, et-Terğib, eş-Şâfi, el-Umde, Şerhu'l-Şamil* bunlardan en önemli olanlarıdır. Bağdat'ta Nizamiye vb. medreselerde müderrislik yapmış olan eş-Şâşî künyesini Maverâünnehir bölgesindeki Şâş kentine nispetle almıştır. *el-Mustazhirî* adlı eserinden dolayı Mustazhirî olarak da anılmıştır. Şîrâzî'den Bağdat'ta fıkıh dersleri almıştır. Şâfiî mezhebinin lideri konumuna kadar yükselmiştir. Hicri 507 (1113) senesinde vefat etmiştir.³¹

²⁸ el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 115-116..

²⁹ el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 118-119; Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 101-102.

³⁰ Heyto, *eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 10-11; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 116.

³¹ Heyto, *eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 10; el-Mısırî, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, 121.

Ebû'l-Vefâ Ali İbn Akîl (513/1119)

Hanbeli mezhebinin büyük âlimlerindedir. Bağdat'ta dünya gelmiş, farklı ilim dallarında pek çok hocadan dersler almıştır. Şîrâzî'den münazara ilmini tahsil etmiştir. Hocasının cenazesini yıkadığı rivayet edilir. Usûl ve cedel ilmine dair eserler bırakmış, hicri 513 (1119) senesinde vefat etmiştir.³²

Kaynaklarda Şîrâzî'ye talebelik yaptığı zikredilen diğer isimler şunlardır;

Ebû Alî el-Farukî(528/1133)

Ebû Mansûr eş-Şîrâzî(493/1099)

Ebû Osman el-Abderî(493/1099)

Ebû Abdullah et-Taberî(495)

Tarhân b. Yeltekin et-Türkî(515/1121)

Ebû Kasım et-Tiflisî(532/1137)

Abdussamed en-Nisâburî(532/1137)

Ali eş-Şamil(504/1110)³³

1.2.3. Eserleri

Hicri beşinci asırda yaşayan âlimlerin genel karakteristik özelliği İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında eser telif etmeleridir. Bu asırda yaşayan bir âlim olarak Şîrâzî de kelâm, fıkıh, usûl, cedel, hilaf ve diğer alanlarda eserler kaleme almıştır. Bu bölümde kelâma dair eserleri biraz daha detaylı ele alınacak, diğer alanlarda yazdığı eserlerden sadece isim olarak bahsedilecektir.

Kelâma Dair Eserler

el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hak

Şîrâzî Bağdat'ta bulunduğu sırada Eş'arî ve Hanbeliler arasında birçok olay cereyan etmiştir. Mezhep kavgalarına kadar varan bu olaylar neticesinde meydana gelen tartışmalar birbirlerini tekfirle ithama kadar varmıştır. Eğitim ve tedris faaliyetlerini yürüten bir ilim adamı olmanın yanında Şîrâzî, siyasi ve sosyal olaylara da kayıtsız

³² Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 102-103.

³³ Bkz. Heyto, *eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 10-24; el-Mısırî, *el-İmâmu 'ş-Şîrâzî*, 121.

kalmamıştır. Birçok meselenin çözümünde bizzat müdahalede bulunmuştur. Eserini böylesi bir sosyo-kültürel ortamda yazan Şîrâzî telif gerekçesini şu şekilde açıklar:

“*Cehaletlerinden ve ne üzerine olduklarını bilmediklerinden ilmi kendi malları sayan, kendilerini nispet eden bir grup gördüm. Bunlar Ehli hakkın kabul etmediği görüşleri onlara nispet ederler. Hâlbuki sen bu görüşleri onların kitaplarında göremezsin. Bunu halkın onlara duyduğu bağlılığı koparmak için yaparlar. Onlara Ehli hakkı ebediyen tekfir ve lanet etmeyi emrederler. Ben de Ehli hakka nispet edilen bu görüşlerin yanlışlığına onların inandığı şekliyle işaret etmeyi istedim. Bununla beraber bu işe mecbur olsam da kahraman değilim, bu benim davamdır işim de değildir. Bu durumda olsam da bu alandaki eksikliğimi dile getirerek ve hak sahiplerinin yardımcılarının çok olduğuna olan inancımla işe başladım. Dalalet içerisinde olanların kabullerini içeren sözlerini topladım ki nazar ehli dönüp bunlara baksın. Ve (niyazım odur ki) Allah bu gayretimizi Ehli hak ve tevhidin sözü kilsin.*”³⁴

Eser ilk defa müsteşrik Marie Bernand tarafından “*La profession de foi d’Abû Ishâq al-Sîrâzî*” adıyla 1987 yılında Kahire/Mısır’da basılmıştır. Bazı yazma eserlerde “*Mu’tekâdû* (*Mu’tekâdü*, *Akâdetü*, *Akâ’idü*) *Ebî İshâk*” gibi isimler konmuş olsa da müstensihlere ait bir tasarruf olduğu söylenebilir. Eser daha sonra 1999 yılında Muhammed Seyyid el-Cüleyned ve Muhammed ez-Zübeydî tarafından iki ayrı tahkikli neşirle basılmıştır.³⁵ Ayrıca *el-İşâre*’nin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde *el-Mu’tekâd* isminde yazma nüshası bulunmaktadır.³⁶ Çalışmamızda kullanacağımız baskı Muhammed Seyyid el-Cüleyned’e ait tahkikli neşirdir.

Şîrâzî telif gerekçesi ve kendisini bu işe sevk eden manevi dayanakları yani hâdisleri zikrettikten sonra eserine “ilk vacip olan; nazar” başlığıyla giriş yapar. Nazarın vücûbiyetini akli ve nakli delillerle temellendirmeye çalışır. Açtığı bir diğer başlık “mukallidin imanı”dır. Bu bahiste ise taklidi imanın caiz olup olmadığı, usûlde taklidi iman, fûrûda taklidi iman konularına değinir. Ulûhiyyet bahsine geçmeden kısa bir giriş yapan Şîrâzî üçüncü bir başlık altında “âlemin hudûsu” meselesine değinir. Sonrasında vahdaniyet sıfatıyla Allah’ın sıfatları meselesine başlar. Bu konu atında “burhan-ı temanu” delili üzerinden yaratıcının tek olmasının gerekliliği üzerinde durur. Sırasıyla kıdem, muhâlefetün li’l-havadis, Allah’ın cisim olmayışı, sıfatlarının ezeliyeti, ilim

³⁴ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli’l-Hâk*, thk. Muhammed Seyyid el-Cüleynid (Kahire: el-Mektebutu’l-İskenderiyye, 1999), 108.

³⁵ Aybakan, “Ebû İshâk eş-Şîrâzî”, 39/185.

³⁶ Murat Akın, “Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Akâide Dair İki Eseri ve Kelâmî Görüşleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 357.

sıfatı, kudret sıfatı, irade sıfatı, sem ve basar sıfatı, kelâm sıfatı, hayat sıfatı, zat-sıfat ilişkisi, haberî sıfatlar (istiva-yed-kadem) başlıkları altında, sıfatlar ve onlara dair hükümleri izah eder. Ancak daha çok irade, kelâm ve haberî sıfatlar üzerinde durmaktadır. Özellikle bu üç sıfat üzerinden Kaderiyye ve Müşebbihe olarak eleştirdiği Mu'tezile ve Hanbelilerin görüşlerini ele alıp tek tek çürütme yoluna girer. Sıfatlar meselesini bitirdikten sonra “Hz. Muhammed’in nübüvveti kıyamete kadardır” şeklinde bir başlık açarak, Hz. Muhammed’in nübüvvetini temellendirmeye çalışır. Aynı başlık altında İsrâ ve mi'râc mucizelerinin aklen cevazı üzerinde durur. Nübüvvet meselesini kısa tuttukten sonra “sahabenin fazileti” başlığı kapsamında İmâmet konusunu işler. Hz. Ebubekir’in diğer sahâbelerden daha faziletli/üstün oluşunu (efdaliyet) uzunca bir şekilde nakli ve akli delillerle açıklamaya çalışır.

Akâdetü's-Selef

Eser ilk defa yine Marie Bernand tarafından “*La profession de foi d'Abû Ishâq al-Sîrâzî*” adıyla 1987 yılında Kahire/Mısırda yayınlanmıştır. Hacim olarak küçük olan bu eser yaklaşık 12-13 sayfadır. Bunun yanında çalışmamızda kullanacağımız baskının tahkikli neşri Abdülmecîd Türkî'ye aittir. Bu metin, müellif tarafından tahkikli bir neşri yapılan *el-Ma'ûne fi'l-cedel*'in başında yer almaktadır.³⁷ Türkî eserin 469/1077 yılından sonra yazıldığını kaydetmektedir.³⁸ Kâtip Çelebi de bu eseri *Akâdetu eş-Şeyh Ebî İshâk* olarak zikreder.³⁹ Ayrıca eserin Paris Vataniye Kütüphanesinde ve İstanbul Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesinde yazma nüshası bulunmaktadır. Keza bu kitabı Carl Brokelmann, *Akâdetu veya Akâdetu's-Selef* olarak Şîrâzî'ye nispet eder.⁴⁰

Akâde, yaklaşık 38 fasıldan oluşur. Her bir fasılda farklı konulara değinmeye çalışan Şîrâzî “Bil ki bütün mahlûkat ve havâdis üç kısma ayrılır, dördüncü bir kısım yoktur.” cümlesiyle başlar.⁴¹ Müellif sırasıyla cisim, cevher ve araz kavramları üzerinde durur. Bu fasıllar altında insanın sahip olduğu bütün vasıfların/özelliklerin araz olduğu ve dolayısıyla geçici olduklarını açıklamaya çalışır. Cisim, cevher ve araz konularını

³⁷ Aybakan, “Ebû İshak eş-Şîrâzî”, 39/186.

³⁸ Abdül'l-Mecîd et-Türkî, *Mukaddime Şerhu'l-Luma'* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 1/55.

³⁹ Kâtip Çelebi-Mustafa b. Abdillâh Hâcî Halife el-İstanbulî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmeyi'l-Kutub ve'l-Fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî,1999), 2/109.

⁴⁰ et-Türkî, *Mukaddime Şerhu'l-Luma'*, 1/54-55.

⁴¹ Ebû İshâk İbrahim b. Alî eş-Şîrâzî, *Akâdetü's-Selef*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), *el-Me'ûne fi'l-Cedel* içinde, 91.

bitirdikten sonra isim ve müsemma konusuna değinir. İsim ve müsemmanın aynı şeyler olduğunu savunur. İki şeyin misil, zıt ve gayr oluşunu ele alır. Faslı bitirdikten sonra da sıfatları nefsi ve mâna sıfatları olmak üzere ikiye ayırır. Tanımlarını vererek neler olduğundan bahseder. Konunun devamında illet, sıfat-mevsuf, fiilî sıfatlar meselelerine yer verir. Bilgi ve nesne tasavvuruna ilişkin ele aldığı konular; mevcûd: kadîm-hâdis, ma'lûmât: mevcûd-adem, ma'dûmun çeşitleri ve zarûrî ilimdir. Ele aldığı diğer başlıklar ise Allah'ın mâsiyeti kazâ ve takdir etmesi, insan fiilleri, kudret fiil ilişkisidir. Ahiret hayatına taalluk eden konular arasında rû'yetullah, kabir hayatı, sorgu melekleri, kabir azabı, ecel, ölüm konularına değinir. Haramın rızık oluşu, aslahın vacip olmayışı, emir bi'l ma'rûf nehiy ani'l münkerin vacip oluşu, imanın mahiyeti ele aldığı muhtelif konulardır. Hz. Peygamberden sonra insanların en faziletlisi, meleklerin mi nebilerin mi daha faziletli olduğu, istivânın anlamı ve keyfiyeti gibi konular Şîrâzî'nin *Akîde* 'sinde yer verdiği başlıklardır.

Fıkha Dair Eserleri

et-Tenbîh fî Furûi 'ş-Şâfi

el-Mühehezzeb fî 'l Mezheb

Fıkıh Usulüne Dair Eserleri

et-Tebşıra fî Usûli 'l-Fıkıh

el-Lüma' fî Usûli 'l-Fıkh

Şerhu 'l-Lüma'

Cedel İlmine Dair Eserleri

el-Mulahhas fî 'l-Cedel fî Usûli 'l-Fıkıh

el-Ma'ûne fî 'l-Cedel

Munâzarat

Hilaf İlmiyle İlgili Eserleri

en-Nüket fî Mesâili 'l-Muhtelife fiha Beyneş-Şâfi ve Ebî Hanife

Muhtasar fî ma İhtelefe fihi Ebû Hanîfe ve 'ş-Şâfi 'î

Hâdis Dair Eseri

el-Mulahhas fi'l-Hadis

Diğer Alanlara Dair Eserleri

Tabakatu'l-Fukahâ

el-Hudûd

*Nusahu Ehli'l-İlm*⁴²

1.3. DÜŞÜNCE YAPISI VE İSTİDLAL ANLAYIŞI

Şîrâzî'nin düşünce yapısının daha iyi anlaşılması bilgi ve nesne tasavvurunun bilinmesinden geçer. Bu sebepten dolayı kısa da olsa onun bilgi ve varlık teorisini ele alacak bir başlığın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şîrâzî'nin bilgi ve varlık yaklaşımı *el-İşare* ve *Akîdetu's-selef* adlı eserleri üzerinden ilgili konular etrafında işlenecektir.

1.3.1. Şîrâzî'nin Bilgi Anlayışı

1.3.1.1. Bilginin Tanımı

Bilgi (ilim) kavramı lügatte; nesnenin hakikat ve mahiyetini kavramak, idrak etmek anlamlarına gelir.⁴³ Terim olarak; vakiya mutabık kesin inançtır. Bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi, bir şeyi olduğu gibi idrak etmek, nesnedeki gizliliğin kaldırılması, tümellerin ve tikellerin kendisi ile bilindiği yeti, nitelik olarak da tanımlanmıştır.⁴⁴ Fahreddin er-Râzî bilginin tanımdan uzak, tanıma ihtiyaç duymayan bir kavram olduğunu belirtmiştir.⁴⁵

Bilgi tanımlarında öznenin mi nesnenin mi yoksa aralarındaki ilişkinin mi esas alınacağı konusunda bir uzlaşma olmadığından farklı tanımlamalar yapılmıştır.⁴⁶

⁴² Bkz. Heyto, *el-İmam eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*, 10-24; el-Mısri, *el-İmâmu's-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel*, 128-162.

⁴³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 149-150; İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/109.

⁴⁴ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 160-161.

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mealimu Usuli'd-Din*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Lübnan: Daru'l-Kitab el-Arabiyye), 22.

⁴⁶ Cemalettin Erdemci, "Bilgi Teorisi", *Sistemik Kelâm*, ed. Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 15- 16.

Mu‘tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr bilgiyi; “Âlimin istediği şeye yönelik nefsinin sükûnetini gerektiren mâna⁴⁷” olarak tanımlamıştır.⁴⁸

İmam Eş‘arî‘ye isnat edilen tanımda ise o ilmin anlamı ve hakikatini “kendisiyle âlimin ma‘lûmu bildiği şey olarak” tarif etmiştir.⁴⁹ Bir diğer rivayette, “ona sahip olan kimsenin âlim olmasını gerektiren şeydir.” şeklinde tanımladığı görülür.⁵⁰

Şîrâzî‘ye gelince o ilmi: “âlimin kendisiyle ma‘lûmu bildiği şey” olarak tanımlar. Âlim ise “ilim sahibi olandır.” Ma‘lûma gelince o da “âlimin ilmiyle bildiği şeydir.”⁵¹ Şîrâzî‘nin bu tanımda mezhebin kurucu lideri olan İmam Eş‘arî‘ye muvafakat ettiği görülmektedir.

1.3.1.2. Bilginin Konusu

1.3.1.2.1. Ma‘lûm

Ma‘lûm, ism-i meful kalıbında bir sıfat olup ilm kökünden türemiştir. Bilinen, ilmin kendisine taalluk ettiği nesne anlamlarına gelmektedir.⁵² Mütekaddimûn kelâmının konusu mevcûd iken müteahhir dönemin kelâmcıları, kelâm ilminin konusunu genişleterek mevcûttan ma‘lûma çevirmişlerdir.⁵³ Zira onlara göre ma‘lûm, ma‘dûmla beraber mevcûdu da içerdiğinden kapsamı daha geniştir.⁵⁴

Şîrâzî, ma‘lûma tabi olan konuları mevcûd ve ma‘dûm olmak üzere iki ayırmaktadır. Ona göre mevcûd, bir şey olup sabit ve kain olandır. Ma‘dûm ise yokluk ve şey olmama halidir. Bunun delili lügat ehlinin bir şeyi ispat etmeye kalktıklarında onun için şeydir ifadesini kullanmaları ve nefyini belirtmek istedikleri bir konu için ise ters bir tutum takınarak şey olmadığını dile getirmeleridir.⁵⁵

⁴⁷ Mana kavramı zattaki sıfat ve nitelermelerin tabiatını açıklamak için kullanılan bir kavramdır. Araz kavramı içerisinde ele alınan bu kavram bilgi teorisi söz konusu olduğunda “lafızlarla kast edilen şey, zihni suretler” olarak tanımlanmıştır. Bkz. Cürçânî, *Ta‘rîfât*, 235.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî Ebvâbu‘t-Tevhid ve‘l-Adl*, thk. İbrahim Medkur (Kahire), 12/13.

⁴⁹ Ebû Bekir Muhammed Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Mâkâlâti‘ş-Şeyh Ebi‘l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayeh (Kahire: Mektebetu es-Sekafetu‘d-Diniyye, 2005), 5.

⁵⁰ Ebu‘l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü‘l-edille fi usûli‘d-Din*, thk. Kelûd Selame (Dimaşk, 1990), 1/6-8.

⁵¹ Şîrâzî, *Akîdetü‘s-Selef*, 93.

⁵² Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 204.

⁵³ Fadıl Ayğan, “Ma‘lum”, *Sistematik Kelâm*, ed. Fadıl Ayğan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 77-78.

⁵⁴ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 204.

⁵⁵ Şîrâzî, *Akîdetü‘s-Selef*, 98.

Şîrâzî'nin, ma'lûmâtı mevcûd ve ma'dum olarak ikiye ayırıp yaptığı tanımlamalar ve temellendirmeler mezhep imamlarından Bâkillânî'nin tanım ve temellendirmelerine oldukça benzerdir. Şîrâzî'nin bu meselede olduğu gibi ilerde birçok meselede görüleceği üzere Bâkillânî'nin kitaplarını mütaala ettiği ve ondan etkilendiği görülür.⁵⁶

1.3.1.2.2. Ma'dûm

Ma'dum ism-i meful kalıbında olup âdem kökünden türemiş bir sıfattır. Kök anlamı, “bulunmamak, kaybetmek” olarak verilmiştir. İsm-i meful kalıbındaki âdem “varlığın zıddı, yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmadın önceki hali, var olmayan” anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁷

Kelâm geleneğinde ma'dûm ve şeyiyeti meselesi üzerinde ilk duran Mu'tezilî kelâmcılar olmuştur. Onlar her ne kadar âlemin yokluktan meydana geldiğine inanmış olsalar da ma'dûmun bir şey olduğunu ve zihin dışında bir varlığının olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile'ye göre ma'dûmlar Allah'ın bilgisinin taalluk ettiği bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla Mu'tezile, ma'dûmu var olmayan ma'lûm olarak tarif etmiştir.⁵⁸

Ehl-i sünnet kelâmcıları ise ma'dûmun mevcudiyetini mümkün görseler de ma'dûma ontolojik bir gerçeklik vermemiş ve onu leyse bi-şey' şeklinde tanımlamışlardır.⁵⁹ Kelâmcıların çoğunluğu varlık ve mahiyeti ayırsa da İmam Eş'arî varlık ve mahiyeti bir birinden ayırmayarak her ikisinin aynı olduğunu buradan hareketle de âlemin bir mahiyet olmaksızın yokluktan vücuda geldiğini dile getirmiştir.⁶⁰ Bu düşüncüyü savunan ma'dûmu zihni bir kavram olarak gören Ehl-i sünnet kelâmcıları, ilâhi ilim ve iradeye taalluk noktasında ma'dûmu ma'lûmun bir konusu olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber ma'dûm'un ihsas edilememesinden dolayı “basar” sıfatına konu teşkil etmeyeceği ayrıca söylenmiştir.⁶¹

⁵⁶ Bkz. Kadî Ebûbekir Muhammed et-Tayyib Bakillânî, *el-İnsaf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu el-Cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000), 15.

⁵⁷ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 200-201.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1/356-357.

⁵⁹ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 200-201.

⁶⁰ Fadıl Ayğan, “Ma'dûm”, *Sistematik Kelâm*, ed. Fadıl Ayğan. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 83-86.

⁶¹ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 200-201.

Şîrâzî *Akîde* sinde müstakil bir fasıl açarak ma'dûm konusu işler. O ma'dûmu bilgiye konu olması açısından dört bölümde ele alır. İlki önceden var olup yoklukları bilinendir. Geçmiş zaman ve milletleri buna örnek olarak verir. İkincisi ise şuan olmayıp varlığa gelmeleri aslen mümkün olmayan ma'dûmlardır. Zıtların bir arada olmaları ve bir cismin aynı anda iki mekânda bulunması buna verilen örneklerdir. Üçüncüsü aklen olması mümkün olup var olmayan durumlardır. Aslen yaratıcının makdûrâtına konu olabilecek hususlar iken yaratıcının yapmayacağına dair haber vermesiyle ma'dûmiyeti kesinleşenler. İkinci bir dünyanın yaratılması, meâd ehlinin dünyaya tekrar dönüşü gibi muhal olmayan hususlar verilebilecek örneklerdir. Dördüncüsü ise hali hazırda olmayıp varlığa gelecekleri kesin olan hususlardır. Ahiret hayatına taalluk eden haşr, neşr, hisâb, ikâb, ba's ve azap gibi aşamalar örnek olarak verilebilir.⁶²

Şîrâzî'nin ma'dûm konusuna bilgi nazariyesi bağlamında yer vermesi, konuyu kelâmcıların işleyişi doğrultusunda ele aldığını gösterir. Bununla beraber ma'dûm için yapmış olduğu tasnifler mezhep imamlarından biri olan Bâkillânî'nin tasnifiyle benzerlik gösterir.⁶³

1.3.1.3. Bilginin İmkânı, Kaynakları ve Çeşitleri

Kelâm ilminin kuruluş itibariyle asıl maksadı itikadî ilkeleri savunmak ve temellendirmek olmuştur. Dolayısıyla beşeri bilginin imkânını ortaya koyarak dini bilgiye alan açmak öncelikli amaç olacaktır. Bu düşünceyle hareket eden kelâm âlimleri eserlerine “şeylerin hakikati sabittir” cümlesiyle başlayarak eşyanın hakikatini ispata girişmişlerdir. Bu yaklaşımın altında varlığın hakikatini teslim etmeden ona dair bir yorum olan bilgidен bahsedilemeyeceği düşüncesi yatmaktadır. Dahası varlığa dayandırılmadan insan bilgisinin imkânını temellendirmek kelâmcılara göre mümkün değildir.⁶⁴

Klasik kelâm kitapları bilgi konusuyla başlar. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâm ekolleri de şeylerin hakikatinin sübutunu bir aksiyom gibi ele alıp bilgiyi mümkün

⁶² Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 98-99.

⁶³ Bkz. Kadî Ebûbekir Muhammed et-Tayyib Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evail ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 35-36.

⁶⁴ Temel Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları 2018), 296-297.

kabul etmişlerdir. Öncelikle bilgiyi en temelde kadîm ve muhdes olarak ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır. Kadîm bilgiyle Allah'ın bilgisini, muhdes bilgiyle de canlı mahlûkların bilgisini kastetmişlerdir. Muhdes bilgiyi kendi içerisinde duyu, haber ve akıl olmak üzere üçe ayırıp bilgi kuramlarını beşeri ve ilahi bilgiye yer verecek şekilde inşa etmişlerdir.⁶⁵

Şîrâzî'nin *el-İşâre* ve *Âkide* adlı eserlerinde bilginin imkânı ve kaynakları konusuna değinmeden doğrudan çeşitleri konusuna geçiş yaptığı görülmektedir. Şîrâzî'nin imkân ve kaynaklar konusunu atlayarak bilginin çeşitleri konusunu ele alması bu bahisleri zımnen kabul ettiğinin göstergesidir.

1.3.1.3.1. Zarûrî Bilgi

Kelâmcılar, bilgiyi Allah ve insan açısından ikiye ayırdıktan sonra insanın bilgisini ifade eden muhdes bilgiye “ilmin sebepleri” başlığı altında yer verirler. Duyu, haber ve akıl olarak formüle ettikleri bu kaynakları bilgiye ulaştıran araçlar olarak görürler.⁶⁶

Zaruret, zarar kökünden türetilmiş bir isim olup kaçınılmaz olanı ifade etmek için kullanılır.⁶⁷ Eş'arî'nin, zarurete ilim bağlamında verdiği anlam; “insanın kendisinden kaçamadığı ve herhangi bir çaba göstermeden haber verdiği şey” şeklinde olmuştur. Ayrıca kaynaklarda Eş'arî'nin zarurete “ihtiyaç” ve “bir işi yapmaya zorlama/mecbur bırakma” anlamlarını verdiği de zikredilir. Öte yandan Eş'arî, “bütün ilimler, zarûrî ve kesbidir.” diyen Mu'tezile'nin ilim tasnifini, Allah'ın ilmini kapsamadığından eksik bulur.⁶⁸

Şîrâzî de muhdes bilgiyi zarûrî ve iktisâbî olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutar. O, zarûrî ilmi şöyle tanımlar; insan için çaba sarf edilmeden elde edilen ilimdir.⁶⁹

⁶⁵Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tercüme; Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2019), 58-70; Sa'düddin e-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, tercüme; Talha Hakan Alp (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 51-102; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, tercüme; Bekir Topaloğlu (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 49-51; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Din*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları 2016) 32-57; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 32-35, Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları), 2015.

⁶⁶Sâbûnî, *el-Bidâye*, 49.

⁶⁷Cürcânî, *Ta'rifât*, 142.

⁶⁸İbn Fûrek, *Mücerred*, 7.

⁶⁹Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 96.

O'nun bu tanımının Eş'arî ekolünde yer alan zarûrî bilginin tanımına uyduğu görülmektedir.

1.3.1.3.2. İktisâbî Bilgi

Şîrâzî'nin mükteseb diye isimlendirdiği nazari ilim, insanın zihinsel bir çaba ile elde ettiği ilimdir. İnsanın kendini ve bedenindeki hastalıkları bilmesi, semanın yukarıda, yerin altında olduğunu bilmesi ve beş duyuyla algıladığı ilimler zarûrî ilme verilebilecek misallerdir. Mükteseb bir diğer ismiyle kesbi ilimde fikir ve düşünce ilme tekaddüm eder. İlim, fikir ve istidlâlin akabinde meydana gelir. İnsanın bir yaratıcısının olduğunu bilmesi ve bu yaratıcının yarattıklarına teşbih açısından muhâlefet etmesi bu tür bilgilerdendir. Kesbi bilginin bütün neveleri fikir, nazar veya istidlâlin öncelik etmesine ihtiyaç duyar. Kesbi ilim mütekellimler nezdinde nazari ilim olarak da isimlendirilir.⁷⁰

Şîrâzî'nin zarûrî ilim ve kesbî ilim tanımlarının, klasik kelâm kaynaklarında geçen tanımlarla uyduğu görülmektedir. Zarûrî ilmi de kendi içerisinde bedihi ve hissi olarak ayırması Eş'arî kelâmcıların tasnifleriyle uygunluk arz eder.⁷¹ İlave olarak Şîrâzî, zarûrî ilme fikir ve düşüncenin tekaddüm etmediğine dikkat çeker. Ona göre iktisâbî ilmin özelliği fikir ve düşünce sonrasında meydana gelen ilim olmasıdır.⁷²

1.3.1.3.3. Nazarın Vacip Oluşu

Nazar sözlükte; bakmak, görmek, düşünmek, tartışmak, bekletmek, ihmal etmek gibi anlamlara gelir.⁷³ Terim olarak gözün (basar) veya akıl gözünün (basiret) bir nesneyi görmeye ve (nesnenin hakikatini) idrak etmeye koyulmasıdır.⁷⁴

İslâm âlimlerinin tamamı Allah'ı bilmenin vacip oluşu hakkında ortak bir fikir paylaşmıştır. Nazar ehli de kendi aralarında nazarı vacip kılanın ne olduğu konusunda

⁷⁰ Şîrâzî, *Akâdetü's-Selef*, 96.

⁷¹ Bağdâdi, *Usûli'd-Din*, 34-35.

⁷² Şîrâzî, *Akâdetü's-Selef*, 96.

⁷³ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 932-933; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, neşr. Ahmed Faris (Beyrut: Daru Sadr, 1993), 5/215-220.

⁷⁴ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, neşr: (Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, yy.), 642-643.

ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler nazarı vacip kılanın şeriat olduğunu dile getirmişse de Mu'tezile bunun ancak akıl ile olacağını iddia etmiştir.⁷⁵

Şîrâzî *el-İşâre* kitabının telif gerekçesi ve maksadını belirttikten sonra “Nazar: İlk vacip olan” başlığıyla konuya giriş yapar. Ona göre akıl ve baliğ olmuş mükellefe düşen ilk işin, Allah'ı bilmeye yöneltecek düşünce ve çıkarıma dair bir çaba içinde olmasıdır. Şîrâzî nazarin vacip oluşunu şöyle temellendirir: Allah bizi ibadetle yükümlü kılmıştır. İbadetin sahih şartı ise niyettir. Niyet olmadan ibadet olamaz. Niyet olarak ifade edilen şey ise kasıttır. Kastın yapılan işe bilinçli bir katılım olduğunu gördüğümüzde kişinin bilmediği bir şeye yönelmesinin imkânsız olduğunu söyleriz. Bu durum bizi nazar ve istidlâlin zorunluluğuna götürür. Zira vacibe götüren şeyde vaciptir. Binaenaleyh Allah'ı bilmek vacip ise Allah'ı bilmeye bizi sevk eden düşünce ve çıkarımlar da vaciptir. Sonuç olarak kastın yani niyetin sahih olabilmesi için öncelikle Allah'ı bilmeye dair düşünsel bir çaba içinde bulunmalıyız. Nazarin vacip oluşuna getirdiği nakli deliller: “De ki: “Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?”, “Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan?”, “İçtiğiniz suyu düşündünüz mü?”, “Onu buluttan siz mi indirdiniz yoksa biz miyiz indiren?”, “Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına ve göğün nasıl yükseltildiğine bakmıyorlar mı?” ayetleridir.⁷⁶ Ayrıca Şîrâzî, Yüce Allah'ın Hz. İbrahim'e ittibayı emreden ayetini⁷⁷ delil göstererek bütün Müslümanların yaratıcıyı bulma noktasında Hz. İbrahim gibi bir düşünsel çaba⁷⁸ içine girmesini ittibanın bir gereği, parçası olduğunu söyler.⁷⁹

Nazar ve istidlâli inkâr edenin, inkâr ettiğiyle kalmayacağını böyle bir kimsenin nazarı inkâr ederken giriştiği bu işin ya bir delille ya da bir delil olmaksızın veyahut taklid üzere olduğunu belirtir. Şayet delil olmaksızın inkâr ederse bu durumun kabul edilemeyeceğini, taklid yoluyla inkâr ederse de taklid yoluyla inkârın diğer bir taklide üstünlüğü olmadığından tercih sebebi olamayacağını söyler. Geriye kalan delil

⁷⁵ Mahmûd Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't-Tevhîd*, thk. Avdullah Câd Hicâzî (Mecme'ul-Buhûs el-İslâmiyye, yy.), 60; Seyfeddîn Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Daru'l-Kutüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye 2004), 1/125.

⁷⁶ Yûnus 10/101, Vâkıa 56/58-60, Gâşîye 88/17-18, En'âm 6/76, Hac 22/78.

⁷⁷ “.....ceddiniz İbrahim'in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce de hem de bu Kur'an'da Müslümanlar adını verdi...” Hac Suresi 22/78.

⁷⁸ “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca da ben batanları sevmem, dedi.” En'âm Suresi 6/76.

⁷⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 111.

yoluyla inkâr yoluna girmesi durumunda ise delilin nazardan ayrı olmadığı düşünüldüğünde bu tavrı kendisinin nazarı kabul ettiğini ortaya çıkarmış olur.⁸⁰

1.3.2. Şîrâzî'nin Varlık Anlayışı

Vücud (varlık) kavramı sözlükte; “bulmak, olmak, dönüşmek” gibi anlamlara gelen mastar bir kelimedir.⁸¹ Kelâm âlimleri vücudun tasavvurunun apaçık (bedihi/apriori) olduğunu bu sebepten tanımının yapılamayacağını söylemiştir.⁸² Teftâzânîye göre varlığa, “oluş”, “sübut”, “tahakkuk” ve “şey olmak” gibi yapılan tarifler lafzi tariflerdir. Etkin ve edilgin, kadîm ve hâdis şeklindeki tasniflerinden yola çıkarak yapılan tarifler ise mevcuda delaletleri doğru olsa da kapalı tariflerdir.⁸³

İmam Eş'arî, varlık anlayışını mevcûd, ma'dûm ve mutlak mevcûd kavramları üzerine inşa eder. O mevcûdu, bir faile ihtiyaç duyan ve duymayan açısından iki kategoride ele alır. Ona göre muhdes mevcûd, bir var edicinin var ettiği şeydir. Mevcûd-ı mutlak yani Allah ise bir faile ihtiyaç duymadan var olandır. Onun için ma'dûmiyet ve müntefiyet söz konusu değildir. Allah'ın mevcûd olması bizim bilgimize konu olması açısından ma'lûm olmasını da gerektirir. Eş'ari, muhdes varlıkları, evveli olan mevcûd olarak tanımlar. Evveli olmayan ezeli, sabit mevcûd ise Allah'tır.⁸⁴

Şîrâzî, varlık kategorilerini “mevcûd” ve “ma'dûm” ayrımı üzerinden temellendirmiştir. Ona göre mevcûd, bir şey iken ma'dûm şey değildir. Bu noktada nâib, kâin ve şey olmak mevcûdla eş değer anlam taşır. Ona göre bir şey olmamak ise yoklukla aynı anlamı ifade eder.⁸⁵

1.3.2.1. Kadîm Varlık

Kelâm ilminin varlık ve bilgiye ilişkin nazariyelerinin en temelinde yer alan kadîm-hâdis ayrımı, müttekaddimûn kelâmcılarının Allah'ın varlığını ve âlemle olan

⁸⁰ Şîrâzî, *el-İşâre*, 111.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/445.

⁸² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I/ 462-463; Fahreddîn er-Râzî, *Kitabu'l-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 42-42..

⁸³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fi 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 124-126; Mahmud Kaya, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/139; Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 339.

⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 25.

⁸⁵ Şîrâzî, *Akâdetü's-Selef*, 97.

ilişkinini açıklamada kullandıkları hudûs metafiziğinin kaynağını oluşturur. Kadîm, Allah'ın varlığının başlangıcının olmaması iken hâdis sonradan meydana gelme anlamında Allah'ın dışındaki mevcûdâtı ifade eder.⁸⁶

Kadîm, varlığa ilişkin bir kavram olup “varlığı kendinden olan, üzerinden yokluk geçmeyen” mevcûd için kullanılırken mukabili olan muhdes kavramı “varlıkta başkasına ihtiyaç duyan, üzerinden yokluk geçen” mevcûd anlamına gelir. Başlangıcı olmayan, evvel ve ahir olan tanımlamalarının da kadîm için kullanıldığı söylenir.⁸⁷

Şîrâzî'ye göre ontik düzlemde bütün mevcudat en temelde kadîm ve hâdis olmak üzere iki grupta ele alınır. Kadîm, Yüce Allah ve zâtına ait sıfatlardır. Şîrâzî'ye göre kadîm olmak varlıkta bütün mevcudata tekaddüm etmektir. Her şey onunla başlamış olup onun varlığının başlangıcı ve sonu yoktur. Ona göre kadîm mevsuf ve sıfat olmak üzere iki çeşittir. Mevsuf olarak zikredilen Yüce Allah'ın kendisidir. Sıfat ise Allah'ın ilmi, kudreti, kelâmı, sem‘ ve basarı, azameti, celâl ve bekâsı olmak üzere zâtına taalluk eden özelliklerdir. Kadîm olarak bu sıfatlar hep vardı ve hep var olacaklardır. Allah'ın fiilî sıfatlarına gelince ezeli olmayıp sonradan Allah'ın kendileriyle nitelendiği sıfatlardır. Fiilî sıfatların yokluğu mümkün olup bazen nitelenip bazen nitelenmeme durumu olağandır.

Allah'ın hâlik (yaratan), rezzâk (rıзык veren), mümit (öldüren) ve muhyi (dirilten) olarak nitelenmesi buna örnektir. Görüldüğü üzere bu sıfatlar Allah'ın mahlûkatı yarattıktan sonra kendisiyle nitelendiği sıfatlardır. Dolayısıyla fiilî sıfatlar kadîm ve ezeli değildir. Diğer fiilî sıfatlar için de benzer hükümler geçerlidir. Bu sıfatların vasıflandırılması anlaktır. Bu sebepten Allah'ın ölümden sonra tekrar dirilmesi (bâis), mahşerde insanları toplaması (haşir) ve yayması (naşir) gibi ahiret hayatına taalluk eden sıfatlarla Allah'ın nitelenmesi o zaman vukuu bulacağından dünya hayatında nitelemek doğru değildir. Sonuç olarak Allah'ın fiilî sıfatları için vücut ve yokluk düşünülebilir. Zâtî sıfatların ise herhangi bir yön itibariyle yoklukları caiz değildir. Bu durum zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasındaki farktır.⁸⁸

⁸⁶ el-Hadid 57/3.

⁸⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, 222-223.

⁸⁸ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 97-98.

1.3.2.2. Hâdis Varlık

Muhdes yok iken sonradan var olandır. Her başlangıcı olan veya üzerinden yokluk geçen olarak da tanımlanır. Muhdes varlık müellef cisim, cevheri ferd ve (cevherlerde ve cisimlerde mevcûd) arazlar olmak üzere üç grupta ele alınır.⁸⁹

Şîrâzî'nin bütün mevcudatı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırması tüm kelâmcıların varlığa dair ortak tasavvurudur. Şîrâzî'nin, kitaplarını tetkik ettiğini düşündüğümüz Eş'arî kelâmcılarından Bâkillânî'nin de mevcudatı kadîm ve muhdes olarak ikiye ayırdığı görülür. Kadîm olanı kendi içinde Allah'ın zâtı ve sıfatları olmak üzere iki kısımda, muhdes olanı cisim, cevher ve araz olmak üzere üçe kısımda ele alır.⁹⁰

1.3.3. Âlem Anlayışı

Kelâmcıların çoğunluğu âlemin unsurları olarak cevher, araz ve cismi kabul etmiştir.⁹¹ Söz konusu ayrılık bu unsurların tanımı, özellikleri, hükümleri, tasnifi ve sayısının ne olduğu konularındadır. Her bir mezhep kendi perspektifinden unsurların mahiyeti ve özelliklerine dair görüş beyan etmiştir. Mezhepler arası ihtilaf olduğu gibi mezhep içinde de muhalif görüşler bulunmaktadır. Şîrâzî'nin de bu şekilde bir tasnife gittiği görülmektedir.

1.3.3.1. Cevher

Farsça “gevher” kelimesinden Arapçaya geçen “cevher” kavramı, “kadîm veya hâdis olsun kendi başına bulunan” ve “hakikat ve zat” olmak üzere iki anlamda kullanılır.⁹² Cürcânî'ye göre cevher, bir mahiyet olup ayanda bulunduğu bir mevzuda bulunmayandır. O cevheri, heyula, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş nev'e indirger. Bunları da kendi içerisinde mücerret olan (soyut) ve olmayan şeklinde iki kısımda inceler. Mücerret olanı tedbir ve tasarruf bakımından bir bedenle ilişkisi olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır. Bedenle ilişkili cevhere akıl derken ilişkili

⁸⁹ Şîrâzî, *Akâdetü's-Selef*, 97-98.

⁹⁰ Bkz. Bakillânî, *el-İnsaf*, 16.

⁹¹ Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezilenin Alem Anlayışı* (İstanbul: Endulus Yayınları, 2020), 143-144, 150.

⁹² Muhammed Ali et-Tahânevî, *Keşşâfû Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996), I/602; İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/450; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 59.

olmayanı nefis olarak tanımlar. Mücerret olmayanı da mürekkep olan ve mürekkep olmayan olarak iki kısımda ele alır. Mürekkep olana cisim olmayana da hal veya mahal der. Hal olanı suret; mahal olanı heyula olarak tanımlar. Başka bir tasnifte cevherleri basit ruhani ve basit cismani olarak ikiye ayırır. Basit ruhani olan akıllar ve mücerret nefislerdir. Basit cismani cevherler ise anasırlardır. Bununla beraber cins ve fasıldan oluşan zihni mürekkepler ve zihni ve harici cevherlerin terkihiyle meydana gelen müvellidât-ı selâse de cevherlerin kısımları arasında zikredilir.⁹³

Eş'arî kelâm âlimleri cevheri mümkünün kısımlarından görüp hâdis kabul etmiş; onu zatıyla mütehayyiz (mekânda yer kaplayan/uzamsal olan) ve ayrıca şekli olmayan olarak tanımlamışlardır. Eş'arîler, bir veya birkaç yönden bölünmeyi kabul edene cisim; bölünmeyi kabul etmeyene cevher-i ferd (cüz-i lâ yetezezâ) demişlerdir. Gazzâlî gibi mücerret varlığı kabul eden âlimler cevheri; zatıyla mütehayyiz, arazi mütehayyiz olanda bir hal, mücerredi ise hal ve mütehayyiz olmayan şeklinde tanımlamışlardır.⁹⁴

Mâtürîdî âlimler de aynı şekilde âlemin unsurlarını cevher, araz ve cisim olarak kabul etmekle beraber farklı bir tasnife dikkat çekerler. Onlara göre âlem âyan ve arazlardan müteşekkildir. Âyan, cevher ve cisim olandır. Cevher ve cisim olmayan ise arazdır. Âyanın basit olanı cevher iken birleşik olan ise cisimdir. Bunun yanında “kendi başına kaim olanı” âyan, “başkasıyla kaim olup” cevhere ilişeni de araz olarak tanımlarlar. Burada Mâtürîdîlerin cevherde tedâhül (girişimlilik) özelliğinin var olduğu vehmine düşmemek adına cismi müstakil/ayrı bir unsur olarak kabul etmediğini görüyoruz. Çünkü onlara göre cisim birleşik cevherdir ve cisimlerde tedahül özelliği yoktur. Ayrıca Eş'arîler kendi nefsi ile kaim olmayı, var olmada başkasına ihtiyaç duymamak olarak algıladıklarından bu tabirin Allah'tan başkası için kullanılmasını doğru bulmamışlardır. Mâtürîdîler ise kendi başına kaim olmayı başkasına muhtaç olmama anlamında değil de “bir mahalle ihtiyaç duymaksınız var olan” anlamında kullandıklarını beyan ederler.⁹⁵

⁹³ Cürcânî, *Ta'rifât*, 108-109.

⁹⁴ Tahânevî, *Keşşâf*, 602-603.

⁹⁵ Nesefî, *Tebîrât*, I/44-45.

1.3.3.2. Cisim

Şîrâzî, bütün mevcudatı ve hâdis varlıkları cisim, cevher ve araz olmak üzere üç kısımda ele alır. Ona göre cisim telif, terkip ve cem edilmiş olup en az iki cevherden oluşmaktadır. Cevher ise bölünmeyen son parçadır. Arazlarla mualllel olup onlardan ayrılmamaktadır. Şîrâzî meseleyi anlaşılır kılmak için hardal tanesi üzerinden bir örnekleme yapar. Verdiği örnekte hardalın son parçası kalana kadar bölmemizi ister ve kalan son parçanın cevher olduğunu söyler. Hardal için geçerli olan bu hükmün odun, taş, sema, gökyüzü, yeryüzü insan ve diğer cismanî varlıklar için de geçerli olduğunu belirtir. Dolayısıyla en az iki cevherin telif ve cem edilmesi bizi cisme ulaştırır. Aynı şekilde cisim üç ve dört boyutlu da olabilir.⁹⁶

1.3.3.3. Araz

Sözlükte, “zamâna bağlı olmayanı, gelip geçeni” ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.⁹⁷ Kelâmî bir terim olarak araz, varlığa gelip geçene bir mevzuyla ihtiyaç duyan, bir mahalle kâim olan varlıktır. Bir cisme hulul edip, onunla vücuda gelen renk buna örnek verilebilir.⁹⁸ Mütakellimler arazın varlığını ispat etmede birçok delile başvursalar da⁹⁹ çoğunluğuna göre arazın varlığı duyu, müşahede ve akli zaruretlerle bilindiğinden dolayı ayrıca ispat edilmelerine gerek yoktur.¹⁰⁰

İmam Eş'arî arazı, “cevherle mevcut olan” şeklinde tanımlar. Arazın cevherdeki bir hal olduğu görüşüne karşı çıkar. Tanımda dikkat çektiği hususlardan biri de arazın cevherle kaim ve cevherde sakın olmadığı konusudur. Ayrıca Eş'arî'ye göre araz iki zıt sıfatta bulunmaz, onun özelliği tek bir vakitte bulunmasıdır.¹⁰¹ Bâkillânî ye göre araz “bekası mümkün olmayıp cevherlerde ve cisimlerde bulunandır.”¹⁰²

⁹⁶ Şîrâzî, *Akâidetü's-Selef*, 91.

⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/165; İsfahânî, *el-Müfredât*, I/429; Nesefî, *Tebşıra*, 49.

⁹⁸ Cürçânî, *Ta'rifât*, 192.

⁹⁹ Bkz. Bakillânî, *Temhîd*, 38-41.

¹⁰⁰ Nesefî, *Tebşıra*, 61; Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. İnsaf Ramazan (Beyrut: Daru Kuteybe, 2003) 24-25; Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 129.

¹⁰¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 275.

¹⁰² Bakillânî, *Temhîd*, 38; *el-İnsaf* 16.

İmam Mâtürîdî ise arazı cisimlerde bulunan hal ve sıfat olarak tanımlar.¹⁰³ Mâtürîdî bir kelâmcı olan Nureddin Sâbûnî de arazı; “başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁴

Şîrâzî’ye göre ise araz cevherin sıfatıdır. Cevhere ve cisimlere ait her özellik araz kabul edilir. Siyah, beyaz ve diğer renkler; hareket, sükûn ve yükselme; boyut, cehalet, acizlik; ölüm ve hayat dâhil cisimlerde bulunan bütün özellikler arazdır. Benzer şekilde semî, basar, irâde, kerahet, körlük, sehavet, gaflet, rıza, muhabbet, şehvet gibi duyu ve duygular da araz olarak kabul edilir. Sayılan sıfatlardan her birinin araz olarak isimlendirilmesindeki ortak nokta ise her birinin iki vakitte bir yerde bulunamamasıdır. Tek vakitte bir yerde bulunan bu arazlar başlangıç olarak hâdistirler. İkinci vakitte ise tekrar yok olurlar. Şîrâzî’ye göre kelâm âlimleri, hâdis varlıkların sahip olduğu bu özellikleri araz olarak isimlendirme noktasında ortak bir beyanda bulunmuşlardır. Dolayısıyla her bir kelâmcı hâdis varlıkları müellef bir cisim, arazla nitelenen bir cevher olarak kabul etmiştir. Şîrâzî’ye göre cismin hakikati müellef olmasıdır. Cismin tanımını şöyle verir: “Her müellef olan cisimdir, her cisim de müelleftir.” Cevhere yaptığı tanım ise şudur: “Arazilara yüklem olup parçalanamayan son parçadır.”

Her parçalanamayan son parça cüzdür, her cevher de parçalanamayan son parçadır.” Araza geldiğinde ise onu; “peş peşe iki vakitte vücudu sahih olmayan” olarak tanımlar. Ona göre peş peşe iki vakitte vücudu sahih olmayan her şey araz konumundadır. Şîrâzî bazı arazların tanımını şöyle verir: İlim, “âlimin kendisiyle mâlûmu bildiği şeydir.” Âlim ise “ilim sahibi olandır.” Mâlûma gelince o da “âlimin ilmiyle bildiği şeydir.” Şîrâzî hareketi şöyle tanımlar: “bir mekândan başka bir mekâna geçiş/intikaldir.” Şîrâzî’nin kudrete verdiği tanım ise şöyledir: “Kâdirin kendisiyle maddûra güç yetirdiği şeydir.”¹⁰⁵

Şîrâzî’nin cismin tanımında müellef oluşuna, cevherin tanımında cevher-i ferde, arazında tanımında ise beka özelliğinden yoksun oluşuna dikkat çekmesi, Eş’arî kelâm okulunun âlem tasavvurunu benimsediğini gösterir.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 75-83.

¹⁰⁴ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 56.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 91-93.

1.3.4. Âlemin Hudûsu

Âlem kelimesi “eser, alamet” anlamına gelen *alm* kökünden türemiştir. Bu mastardan türemesi durumunda yaratıcının varlığına götüren nişan, alamet anlamına gelir. Ayrıca “bilmek, meşhur” olmak anlamına gelen *ilm* kelimesiyle ortak köke sahiptir. İlim, sahibinde ilmin varlığına delalet eden şeydir. Dolayısıyla âlem, cevherler ve arazları ihtiva eden feleklere verilen isimdir.¹⁰⁶

Kelâmcıların ıstılahında Yüce Allah’ın zâtı ve sıfatları dışında kalan bütün mevcudat için kullanılır.¹⁰⁷ Kelâmcılara göre cevher ve araz olsun âlemin bütün unsurlarının parçalı yapıda olması, varlığının yokluğuna eşit olması (mümkün varlık) bir müessire, varlığı zâtından zorunlu olan bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu gösterir.¹⁰⁸

Cevher araz nazariyesinden hareketle âlemin hâdis olduğu görüşünü ilk dile getiren kişilerin Câd b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Amr b. Ubeyd, Ca’fer es-Sâdık olduğunu iddia edenler olduğu gibi¹⁰⁹ bu teorinin ilk defa Ebü’l-Hüzeyl el-Âllaf tarafından ortaya konulup sistemleştirildiğini savunanlar da olmuştur.¹¹⁰ Ehl-i sünnet kelâmcıları içerisinde ise araz terimi ilk defa kullanan kişinin İbn Küllab el-Basrî olduğu söylenmiştir.¹¹¹

Mütekaddimûn Eş’arî kelâmcılarından olan Şîrâzi, selefleri gibi yaratıcının varlığı ve âlemle olan ilişkisini hudûs kavramına başvurarak izah etmiştir. Ona göre Ehli hak âlemin bir Sâni’ tarafından yaratıldığını, muhdes bir varlık olduğunu ve yokluktan varlığa geldiğini söylemiştir. Şîrâzi’ye göre âlem için hayat, semî‘ ve basar sıfatlarına sahip olduğunu farz etsek bile âlemin kendisi buna güç yetiremediğinden yani hiçbir şey kendi varlığının sebebi olamadığından âlem kendi başına var olmuştur, denilemez. Aynı şekilde varlığında, kendi varlığının sebebi olmadığı gibi yokluğunda da -hiçbir şey olmadığından- kendi varlığının sebebidir, denilemez. Şayet kendi varlığının sebebi olsaydı onun bugün var olmasını yarın var olmasına tercih etmemizi

¹⁰⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 446-448.

¹⁰⁷ İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşad ilâ Kavâti’il-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih (Kahire: Mektebetu es-Sekafetu ed-Diniyye, 2009), 24.

¹⁰⁸ Çağfer Karadaş, “Eş’arî Kelâm Okulu”, 117-118.

¹⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/338; Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi*, 146.

¹¹⁰ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebü’l-Hüzeyl Allaf*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 199-200.

¹¹¹ Yavuz, “Araz” 146.

gerektirecek bir liyakat sebebi gerekecekti. Hâlbuki böyle bir tercih sebebinden bahsedemeyiz. Aynı şekilde onun yarın ki varlığının bugünkü varlığından daha iyi olduğunu söyleyeceğimiz bir delilimiz de yoktur. Keza beyaz oluşunun siyahtan, siyah oluşunun beyazdan üstün olduğunu belirleyeceğimiz ölçütümüz de yoktur. Bütün bu durumlar âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir muhassısın varlığına işaret eder.

Kısacası Şîrâzi âlemdeki değişim ve farklılıktan hareket ederek bir farklılığın diğer farklılıktan daha üstün olmadığını bu sebeple birinin varlığını diğerinin varlığına tercih edecek bir tercih edici/muhassısın varlığının zorunlu olduğunu belirtir. Bu konuya delil olarak getirdiği ayet şudur; “Onun varlığının delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bütün âlemler için ibretler vardır.”¹¹²

¹¹² Şîrâzi, *el-İşâre*, 113-114.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞİRÂZÎ'NİN ULÛHIYET ANLAYIŞI

2.1. SIFATLAR

Sıfat kavramı sözlükte; zâtın ahvaline delalet eden isim olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle zâtı tanıtan emarelerdir. Birinin uzun, kısa, akıllı veya ahmak olması buna örnektir.¹¹³ Kelâmî bir terim olarak sıfat, yaratıcının bilinmesini sağlayan nitelik, mânadır.¹¹⁴ Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın zâtından bahsederken sıfat kavramını kullanmamaktadır. Sıfat yerine Allah'ı niteleyen övgü ifadeleri olarak "esmâ-i hüsnâ" kavramını kendisine nispet eder. Kur'ân, müşriklerin Allah'a izafe ettiklerinden Allah'ı tenzih etmek için sıfat kelimesi yerine "vasafe" fiilini tercih etmiştir.¹¹⁵

Kelâm ulemâsı Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzehe olduğu noktasında görüş birliği içerisindedir. İhtilafa neden olan konu Kur'an'da Allah'a nispet edilen bir takım sıfatların ontolojik statüsü ve zatla olan ilişkisindedir.¹¹⁶

Şîrâzî'ye göre sıfat; mevzufa hükmü vacip kılan şeydir. İlim sıfatı üzerinden düşündüğümüzde âlimin, âlim oluşunu gerektiren mâna iken, kelâm sıfatı bağlamında düşündüğümüzde mütekellimin mütekellim oluşunu gerektiren mânadır. O kudret ve hareket sıfatını da müteharrik ve kâdir olanı müteharrik ve kâdir olarak isimlendirmeyi gerektiren mâna olarak kabul eder ve diğer sıfatları da bu şekilde açıklar.¹¹⁷

Şîrâzî'nin sığata dair yaptığı bu tanımla ahval teorisine yakın durduğu görülmektedir. Çünkü hal savunucuları Allah'ın kâdir, âlim vb. halleri için mâna

¹¹³ Cürçânî, *Ta'rifat*, 138-139.

¹¹⁴ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

¹¹⁵ Seyithan Can, "Allah'ın Sıfatları", *Sistemik Kelâm*, ed. Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 135-136.

¹¹⁶ Mevlüt Özler "İlahi İsim ve Sıfatlar, 242-243; Bkz. H. Sabri, Erdem, "Ma'nevi Sıfatlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 69-72

¹¹⁷ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 93.

sıfatlarını yani kudret ve ilim sıfatını bir illet olarak kabul eder. İlet bahsi içerisinde bu konu daha detaylı ele alınacaktır.¹¹⁸

2.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi

Zât-sıfat ilişkisi Şîrâzî'nin ele aldığı konulardandır. Şîrâzî, zât-sıfat ilişkisinde “sıfatlar, Allah’ın zâtının aynıdır veya zat, sıfatların aynıdır demeyi caiz görmez.” Ona göre Ehl-i hak Allah’ın zâtı, sıfatlardan ayrıdır demediği gibi sıfatlar da Allah’ın zâtından ayrıdır, demez. Çünkü sıfatlar Allah’ın zâtının kendisi olsaydı tek bir sıfatın diğer sıfatlarla nitelenmesi caiz olurdu. Sıfat sıfatla kâim olmadığından bu görüşü kabul etmek doğru değildir. Şayet Allah’ın zâtı sıfat olsaydı, Allah sıfatlarla mevsuf olamazdı. Çünkü sıfat mevsufa zait bir mânadır. Ayrıca sıfatların Allah’ın zâtının gayrı/dışında bir şey olmasını kabul etmek zâtı, sıfatlardan başka görmektir. Bu durum da birini diğerinden ayırmakla sonuçlanır. Bu sebeplere binaen bu görüşlerden hiçbiri kabul edilemez. Söylenecek şey sıfatların Allah’ın zâtının ne aynı ne gayrı olduğuyla beraber ezeli ve ebedi olarak Allah’ın zâtıyla kâim olduğudur.¹¹⁹

Şîrâzî'nin dönemin sıfat anlayışından etkilendiğini gösteren konulardan biri de vasıf ve sıfat arasında yaptığı ayrımıdır.¹²⁰ Her bir kavramı farklı şekillerde tanımlayan Şîrâzî'ye göre vasıf: “Zeyd âlim ve müteahhîrdir” sözünde olduğu gibi konuşan kişinin kelâmında ortaya çıkan durumdur. Bu sebeple sadece bir nitelemedir. Sıfat ise mevsufta (zâtta) mevcûd bir mânadır. Yani niteliktir. Ona göre vasıf sadece bir söz, bir niteleme olup niteliğin yani sıfatın kendisi değildir. Şîrâzî'nin bu ayrımla eleştirdiği zümre Mu'teziledir. Zira Mu'tezile, Allah zatıyla âlim, zatıyla kâdir demek suretiyle niteliği (sıfat) bir tarafa bırakıp nitelemeyle (vasıf) yetinmektedir.¹²¹ Şîrâzî'nin karşı çıktığı nokta ise âlim ve kâdir bir zâtın ancak kendisinde bulunan ilim ve kudret sıfatıyla âlim ve kâdir olacağıdır. Dolayısıyla nitelik (sıfat) olmaksızın nitelemenin (vasıf) bir değer ifade etmeyeceğini söylemeye çalışır. Bu itibarla o vasıfı, “mevsufta bulunmayan ancak

¹¹⁸ Detaylı bilgi için bkz; Osman Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008), 60; Mahmûd Ebû Dakîka, *el-Kavlü’s-Sedîd fî İlmi’t-Tevhîd*, 148-149.

¹¹⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 149-150; Müteahhîrûn Ehl-i sünnet kelâmcıları, zat-sıfat ilişkisinde “sıfatlar, Allah’ın zâtının ne aynıdır ne gayrıdır.” şeklinde dile getirilen ve görünürde tenakuz içeren bu ifadeyi açıklarken bu cümlelerin itibari olduğunu, sıfatların harice nispetle zâtın aynı, zihne yani mefhuma nispetle zâtın gayrı olduğunu belirtirler. Bkz. Mevlüt Özler, “İlahi İsim ve Sıfatlar”, 248.

¹²⁰ Bkz. Bakillânî, *Temhîd*, 244-247.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed Hüseyin (Beyrut: Daru İhya el-Turasi'l-Arabi, 2001), 127-131.

mevsuftan bahseden ve vâsıfın haberinde ortaya çıkan şey” olarak tanımlar.¹²² Nihayetinde Şîrâzî, zâтта bulunmayıp kelâmıda ortaya çıkana vasıf derken sıfatın, zâтта bulunan bir mana olduğunun altını çizer.

2.1.1.1. Mümâselet

Sözlükte, “benzerlik, denklik” anlamlarına gelen *misl* kelimesinden türetilmiştir.¹²³ Terim olarak mümâselet; iki varlığın türleri dolayısıyla mahiyetleri açısından ortak olma durumudur.¹²⁴

Mümâselet, Mu'tezile'nin kadîm sıfatların reddi için başvurduğu bir ilkedir. Onlara göre iki varlık arasındaki aynılık ve farklılık ilişkisini belirleyen temel illet, nesnelere en özel vasıfta ortak olmalarıdır. Dolayısıyla en özel vasıfta birleşen bütün sıfatlarda da birleşmek zorundadır. Bu ilkedен hareket eden Mutezilî âlimler, ilâh olmanın en özel vasfını “kadîm” olarak belirledikten sonra mâna sıfatlarına kıdemiyet atfetmekle onların ilâh seviyesine çıkartılacağını iddia eder. Tevhide aykırı bu durum üzerinden sıfatlarının kadîm olamayacağını savunurlar.¹²⁵

Eş'arîler, mümâseleti “nefsi sıfatların tamamında ortaklık” olarak tanımladıkları için bir yöndeki yani en özel vasıftaki benzerliğin yeterli olmayacağını düşünürler.¹²⁶ Onlara göre en özel vasıftaki ortaklık genel bir vasıfla bozulabilir. Eş'arîler'in burada dikkat çektiği nokta ayrışmanın sadece özel bir vasıfla değil genel bir vasıfla da olabileceğidir.¹²⁷

Sıfatlar meselesi bağlamında tartışılan misleyn ve zıddeyn konularını Şîrâzî de ele alır. Ona göre misleyn; birinin diğerinin yerine geçebildiği ve birine caiz olan hükümlerin tamamının bir diğerine de caiz olduğu iki şey arasındaki denklik durumudur. Zıddeyn ise eş zamanlı olarak tek bir mekânda bulunmaları mümkün olmayandır. Dolayısıyla misleyn ve hilafeyn de olsa aynı mekânda bulunmaları mümkün olmayan her şey zıt olarak kabul edilir. Arazlardan misleyne iki kuvvet ve iki

¹²² Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 93.

¹²³ İsfehânî, *el-Müfredât*, 596-597.

¹²⁴ Tahânevî, *Keşşâf*, 1451.

¹²⁵ Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 144-147.

¹²⁶ Tahânevî, *Keşşâf*, 1451.

¹²⁷ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 148.

beyaz örnek verilebilir. Şîrâzî'ye göre bunlar misil olsa da tek bir vakitte tek bir mekânda bulunmaları mümkün olmadığından aynı zaman da zıddeydir.¹²⁸

Özetle Şîrâzî, kadîm ve hâdis varlıklara ait sıfatlarda görünürde birtakım benzerlikler bulursa da -ontolojik farklılaşmadan dolayı- bunların mümasil olamayacağını ifade etmeye çalışır. Dahası mümasil de olsa aynı anda tek bir mekânı paylaşamayan her varlık zıt kabul edilir.

2.1.1.2. Muhâlefet

Muhâlefet ise iki varlık arasında mahiyet açısından ortaklığın bulunmamasına denir.¹²⁹ Esasında mümâselet konusunun devamı niteliğindedir. Zira aynı olmayan varlıklar farklıdır.

Muhalif varlıklar Şîrâzî'nin de değindiği konulardan biridir. Ona göre iki varlığın muhalif olması demek birinin diğerinin yerine geçememesidir. Gerek ontik düzlemde olsun gerekse hüküm bağlamında olsun biri için geçerli olan bir vasıflandırmanın diğeri için geçerli olmamasıdır. Mesela siyahla bir mekân hareket etmediği gibi hareketle de bir mekân siyah olmaz. Öyleyse siyah beyazın, beyaz da hareketin yerini dolduramıyorsa bu varlıklar zorunlu olarak muhalif addedilir. Daha önce ifade edildiği gibi misleyn, hilafeynin tam zıddı olarak kabul edilir. Misleynde iki hareket iki siyahlık gibi birinin diğerinin yerine geçebilmesi, biri için geçerli olan hükmün bir diğeri için de geçerli olması şeklindeki ortak bir niteleme söz konusudur. Çünkü bir mekânı siyah kılmak bir diğeri siyahla mümkündür. Aynı şekilde bir mekânın hareketli olması için hareketler arasında bir fark yoktur.¹³⁰

Şîrâzî hilafeyni iki kısma ayırır. Birinci kısımda siyah-beyaz, kâdir-aciz ve âlim-cahil gibi birbirine zıt arazları zikreder ve bunların bir arada bulunamayacağını belirtir. İkinci kısımda ise birbirine muhalif olsa da ilim ve siyahlık gibi zıt olmayan arazlara yer verir. Çünkü bir şeyin aynı anda hem siyah hem âlim olması mümkündür. Şîrâzî kudret ve hareketin misil değil muhalif olduğunu belirterek her ikisinin tek bir mahalde varlığını mümkün kabul eder. Keza Şîrâzî her şeyin farklı yönler itibariyle

¹²⁸ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 93-94.

¹²⁹ Tahânevî, *Keşşâf*, 1451.

¹³⁰ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 94.

birbirine farklılık gösterebileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla farklı sebeplerle birbirinden ayrılan şeyler müteğayır olarak kabul edilir.¹³¹

2.1.1.3. Mugâyeret

Ehl-i sünnet kelâmcıları “sıfatlar Allah’ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır” demek suretiyle zat-sıfat arasındaki ilişkide sıfatların kadîm olduğuna dikkat çekmekle beraber sıfatları zattan ayırmayarak kadîm varlıkların çokluğu sorununun önüne geçmişlerdir. Onlara göre sıfatlar kendi zatlarıyla değil, Allah’ın zâtıyla kadîmdir. Dolayısıyla kadîm bir zatla birlikte bulunan sıfatların kadîm oluşu tevhide zarar vermez.¹³² Bu noktada Ehl-i sünnetin sıfatların Allah’ın zâtından ayrı olmadığını belirtirken başvurdukları kavram “gayr”dır. Çünkü onlara göre gayriyyet zaman, mekân veya vücud-âdem itibariyle ayrılan veya birbirinden farklı olan varlıklar için kullanılabilir. Hâlbuki Allah’ın zâtıyla sıfatları arasında böyle bir ayrılık düşünülemez.¹³³

Şîrâzî’nin de benzer kaygılarla gayriyyet konusuna yer verdiğini görüyoruz. O da selefleri gibi şeylerdeki farklılaşmanın/mufarakatın sebebini zaman, mekân ve varlık-yokluk olmak üzere üç kategoride ele alır. Zamanda mufarakat ile başlayan Şîrâzî bunu her iki varlığın farklı zamanlarda vücuda gelmesi şeklinde açıklar. Bir diğeri mekânda mufarakattır. O da iki cevherin, iki cismin aynı mekânı işgal edememesidir. Bu sebepten Zeyd’in Amr’in mekânında vücudu mümkün değildir. Her biri için iki ayrı mekânın varlığı zorunludur. Zıt varlıklar da bu kategoride ele alınır. Sonuç olarak mekânda farklılaşan varlıkların tek bir mahalde bir araya gelmelerini kabul etmek doğru değildir. Varlık ve yoklukta mufarakat ise ontolojik olarak birinin varken diğeri yok sayılabilmektedir. Mesela Zeyd’in esmer oluşu söz konusu iken hareketin yokluğu düşünülebilir. Özetle iki varlığın farklı zaman ve mekânlarda ve yine farklı varlık kategorilerinde bulunmaları onların müteğayır olduklarını gösterir.¹³⁴

¹³¹ Şîrâzî, *Akîdetü’s-Selef*, 93-94.

¹³² Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüma’ fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyği ve’l-Bida’*, thk. Hammud Ğuraba (Matbaatu Mısıriyye, 1995), 26-31; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 125-128.

¹³³ Mevlüt Özler, “İlahî İsim ve Sıfatlar”, 247; Mugayeret konusu hakkında geniş bilgi için bkz. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 161-167.

¹³⁴ Şîrâzî, *Akîdetü’s-Selef*, 93-94.

2.1.1.4. İlet

Sözlükte; Bir mahalle hulul edip onu değiştiren mâna olarak tabir edilir. Onunla mahallin durumu istemsizce değişir. Hastalığa illet denmesinin sebebi de budur. Çünkü hastalığın bedene girmesiyle kişinin hali kuvvetten zaafa dönüşür. Ayrıca “bir nesne veya olayın meydana gelmesini sağlayan ve onun haricinde bulunan müessir” olarak da tanımlanır.¹³⁵

Ahval teorisini¹³⁶ benimseyen kelâmcılar illeti, mahalline hükmü zorunlu kılan sıfat olarak tanımlar. Dolayısıyla illetin tahakkukuyla malûl vücuda gelir. Buradaki zorunluluk, aklı mülazemet cinsindedir.¹³⁷ Cüveynî tabii alanda illiyeti Eş’arî kelâm okulunun mutlak kudret anlayışı doğrultusunda reddetse de sıfatlar bağlamında illeti, iki varlık arasındaki bağın zorunluluğunu ifade eden bir kavram olarak düşünür. Söz gelimi Allah’ın âlim, kâdir, mürîd oluşunu bir hâl olarak kabul ederek o hâllerin vücudunu sağlayan ilim, kudret ve irade gibi sıfatları illet olarak görür. Böylelikle Cüveynî, meanî sıfatları hallerin illetleri olarak gösterir. Bu yüzden zâtı niteleyen (vasıf) isimlerden bahsediliyorsa bu isimlerin mastar formları (sıfat) da kabul edilmek zorundadır.¹³⁸

Şîrâzî’ye göre illet, hükmün ve vasfın varlığı kendisiyle mümkün olan her sıfattır. Yokluğuyla hüküm ve vasıf da yok olur. Aynı zamanda hükmün olduğu yerde illet, illetin olduğu yerde de hüküm vardır, denilir. O halde âlimin, âlim oluşunu gerektiren ilim illete örnektir. Ne zaman ki ilim ortadan kalkar, o kişinin âlim olarak vasıflandırılması da doğru olmaz. Semi, basar, kudret, kelâm vb. sıfatlarda canlıların semi, basir, kâdir ve mütekellim olarak vasıflandırılması için gereken illetlerdir. Sonuç olarak mevsufta hüküm veya hal gerektirmeyen hiçbir sıfat illet kabul edilmez.¹³⁹

¹³⁵ Cürçânî, *Ta’rîfât*, 201; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 150.

¹³⁶ Kelâm ilminde zat-sıfat ilişkisini izah etmede başvurulun bir teoridir. Ahval, hal kelimesinin çoğuludur. Hal savunucularının bazıları hali zatla kaim bir sıfat olarak kabul ederler. Varlık ve yoklukla nitelenemeyen ara bir kategori olarak görürler. Âlim olmak bir hal ise bu halin illetini ilim olarak verirler. Mevcûd olmamakla beraber itibari bir varlığa sahiptir. Halin ma’lûmun bir konusu olup olmaması tartışmalıdır. Halin illetinin zât mı yoksa mana sıfatları mı olduğu tartışılan bir diğer husustur. Detaylı bilgi için bkz; Osman Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008). 59-64.

¹³⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 912-915. Tahânevî, *Keşşâf*, 1213; Mahmud Ebû Dakîka, *el-Kavlü’s-Sedîd*, 148-149.

¹³⁸ Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, 60, 66.

¹³⁹ Şîrâzî, *Akîdetü’s-Selef*, 96.

Bakillânî ve Cüveynî'nin ahval teorisini benimsedikleri¹⁴⁰ düşünüldüğünde Şîrâzî'nin dönemin mevcûd sıfat anlayışından etkilenerek ahval teorisine sıcak baktığı görülmektedir.

2.1.1.5. İsim-Müsemma

İsim-müsemma ilişkisi, sıfatlar konusunun devamı niteliğinde kelâm literatüründe yer edinmiştir. Kelâm âlimleri naslarda Allah'a isnad edilen isim ve sıfatlar üzerinden isim-sıfat, isim-tesmiye ve isim-müsemma ilişkilerini bir mesele olarak tartışmıştır.¹⁴¹

Meselede bahsi geçen terimler; isim, müsemma ve tesmiyedir. İsim, üç zamandan biriyle olmayıp kendi nefsinde bir mânaya delalet eden sözcüktür.¹⁴² Müsemma, ismin karşılığına konulduğu/verildiği varlıktır. Tesmiye ise isme bir mânanın konulmasıdır.¹⁴³

İsim-müsemma meselesinde ayrışma noktası ismin müsemmanın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu hususudur. Tabi olarak söz konusu ayrılıkta tartışma, ismin delalet ettiği mânanın neye tekabül ettiğiidir. Onu o yapan yönden zâtın kendisine mi tekabül eder? Ya da zata arız olup ondan haber veren ve kendisini doğrulayan bir özellik üzerinden mi zata tekabül eder? Yoksa tartışma söz gelimi “at” lafzını oluşturan harflerin özel bir hayvanın kendisi olup olmadığı meselesi değildir.¹⁴⁴

Eş'arî, ismin delalet ettiği mânanın yaratıcının kendisine mi yoksa dışındaki bir varlığa mı delalet ettiği konusunda üç görüş öne sürer. Bunlardan ilki delaletin bizzat yaratıcının zâtına olduğudur. Allah lafzını örnek olarak verir, bu noktada isim-müsemmanın aynıdır. İkincisi ise ismin müsemmanın gayrına delalet ettiğiidir. Buna verdiği örnek ise Hâlik, Râzık gibi Allah'ın fiilî sıfatlarıdır. Son olarak isim ile

¹⁴⁰ Şehristânî, Bakillânî'nin ahval teorisini kabulde tereddüt yaşadığını, önceleri reddetse de daha sonra kabul ettiğini, Cüveynî'nin ise önce savunduğunu sonrasında reddettiğini öne sürer. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kutûbu İlmiyye,1992), 82; a.mlf., *Nihayetü'l-İkdâm*, nşr. el-Ferid Ceyyûm (Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 2009),127.

¹⁴¹ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İlam Araştırma Dergisi* 3/1(1998), 103.

¹⁴² Cürcânî, *Ta'rîfât*, 40.

¹⁴³ Tahânevî, *Keşşâf*, 181.

¹⁴⁴ Tahânevî, *Keşşâf*, 181-182.

müsemma arasındaki nispetin zâtın ne aynına ne da gayrına delalet ettiğini söyler. Âlim, Kadîr gibi esma sıfatlarının bu grupta yer aldığını belirtir.¹⁴⁵

Kâdî Abdülcebbâr isim ve müsemmanın aynı olmadığını bunun kabul edilmesi durumunda necaset kelimesini telaffuz edenlerin ağızlarının pislmesi, helvadan bahsedenenlerin ağızlarının tatlanması, ateşten bahsedenenlerin ise ağızlarının yanması gerektiğine dikkat çekerek bu durumun hakikate zıt olduğunu kaydeder.¹⁴⁶

Şemseddîn es-Semerkindî buradaki ihtilafın lafzi düzeyde olduğunu, isim ile bir şeye delalet eden lafzın kendisinin kast edilmesi durumunda elbette isim ile müsemmanın farklı şeyler olduğunu; şayet isim ile müsemmaya delalet eden medlul/mana kast ediliyorsa bu durumda isim ile müsemmanın aynı olduğunu ifade eder.¹⁴⁷

Şîrâzî isim ile müsemma aynı şey değildir diyen Mu'tezile'ye muhâlefet ederek isim ile müsemmanın aynı olduğunu bu sebepten Allah ismi ile Allah'ın zâtının kast edildiğini söyler. İlaveten her nesnenin ismi ile nesnenin kendisinin de aynı şeyler olduğunu belirtir.¹⁴⁸

2.1.2. Sıfatların Taksimi

Şîrâzî sıfatları, nefsi ve mâna sıfatları olmak üzere iki kategoride ele alır. Mâna sıfatı, haberde zâta dönen zâta zait/başka bir mânadır. Bir şeyin kâdir, alîm, semî', basar, mürid ve mütekellim olduğu ifade edildiğinde mevsufta sabit olduğu anlaşılan ilim, kudret, sem, irade, basar ve kelâm gibi sıfatlar mâna sıfatlarıdır. Sıfatı nefsi ise kendisiyle zat dışında başka bir şeyin anlaşılmadığı mânadır. Mesela bir şeyin var olduğu söylendiğinde bu kelâmdan hâsıl olan mâna yine zâtın kendisine döner. Kısaca Şîrâzî'ye göre zâtın kendisi hakkında konuşulan şey nefsi sıfat olarak kabul edilirken varlığı zattan ayrı düşünülen bu bakımdan zata zait bir mâna olan şey ise mâna

¹⁴⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk, Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Alemi'l-Kutub, 1998), 4/337; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâi'l-Hüsna*, thk. el-Ceffan vel-Cabî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 34.

¹⁴⁶ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", 112.

¹⁴⁷ Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, thk, Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Riyad: yy.), 397.

¹⁴⁸ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 93.

sıfatıdır.¹⁴⁹ Şîrâzî'nin *Akîdesinde* sıfatlar için verdiği bu tasnif, muasırı olduğu Cüveynî'nin sıfat tasnifi ile benzerlik arz etmektedir.¹⁵⁰

2.1.2.1. Nefsi Sıfatlar

2.1.2.1.1. Vahdaniyet

Sözlükte, “bir, yegâne, tek” anlamındaki *vahd* kökünden türetilen bir sıfattır.¹⁵¹ Terim olarak bölünmeyi kabul etmeyen şekilde tarif edilse de varlığı bedihi olup tanımlanmaya ihtiyaç duymaz.¹⁵² Açık bir tariften ziyade çokluğun (teaddüd/kesret) zıddı olarak kullanılır. Zâtta, sıfatta ve fiilde vahdet olmak üzere üç nevi bulunur. Zâtta vahdet, zâtın hiçbir cüzden meydana gelmemesi ve vücudunda tek olması şeklinde iki kısım ile tanımlanır. Zâtın mürekkep oluşu parçaların bir diğer parçalara ihtiyacını gerektireceğinden muhaldir. Sıfatta vahdet de aynı şekilde iki çeşittir. İlki kadîm zâtın sahip olduğu sıfatların benzerinin hâdis varlıkta olmamasıdır. İkincisi zâtın tek bir cinsten iki sıfata sahip olmamasıdır. Yaratıcıya iki kudretin nispet edilememesi buna örnektir. Fiilde vahdet ise tasarrufta kendisine ortak bir varlığın bulunmamasıdır.¹⁵³

Şîrâzî, âlemin hudûsu üzerinden Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra yaratıcının “vahdaniyet” sıfatıyla konuya giriş yapar. O, âlemin muhdisi Allah'tır ve o bir ve tektir. Onun tek oluşuna delil “Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır.” (Bakara 2/163) ayetiyle “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.” (Enbiya 21/22) âyetlerini delil olarak getirir. Müellifin zikrettiği son ayet üzerinden yapılan temellendirme kelâm literatüründe ‘burhân-ı temânu’ olarak geçer. Şîrâzî'nin kendisi de bu delili kullanarak ortak vasıf ve varlığa sahip iki zat arasında geçen işlerin düzen üzerine olamayacağına dikkat çeker. Çünkü ilâh vasfına sahip her iki varlık bir şeyi istediğinde üç ihtimal söz konusu olacaktır. İhtimallerden ilki, ikisinin muradının da gerçekleşmesidir. İkincisi ise her ikisinin muradının gerçekleşmemesidir. Sonuncusu ise birinin muradı gerçekleşirken bir diğerinin muradının gerçekleşmemesidir. İlk ihtimal yani her ikisinin muradının gerçekleşmesi ise imkânsızdır. Çünkü ilâhlardan biri, bir cismin dirilttilmesini isterken

¹⁴⁹ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 95-96.

¹⁵⁰ Cüveynî, *İrşad*, 35-36.

¹⁵¹ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-Vasit*, 1016; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdaniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428.

¹⁵² Tehânevî, *Keşşâf*, 1773-1774; Razî, *Kitabu'l-Mülâhhas fi'l- Mantık ve'l-Hikme*, 114-117..

¹⁵³ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İlmi't-Tevhîd*, 217.

diğeri ölümünü dileyebilir. Birbirine zıt iki isteğin aynı anda var olamayacağı mesela insanın aynı anda hem diri hem ölü olamayacağı göz önünde bulundurulduğunda tek bir ilâhın isteğinin gerçekleşeceği kesindir. Bu durumda da isteği gerçekleştirmeyen ilâh olmaktan çıkacaktır. Çünkü ilâh olmanın şartlarından biri dilemesi ve dilediğini var etmesidir. İkinci ihtimal yani her ikisinin muradının gerçekleşmediği durum ele alındığında muratları gerçekleşmeyenlerin ilâh olamayacağı açıktır. Bu ihtimallerin tamamı değerlendirildiğinde Allah'ın bir ve tek olduğu anlaşılacaktır. Görüldüğü üzere Şîrâzî irade çatışmasına dayanan temânu' delilini kullanarak Allah'ın bir ve tek olduğunu ispat yoluna gitmiştir.¹⁵⁴

2.1.2.1.2. Kıdem Sıfatı

Kadîm, varlığın iki sıfatından biri olup üzerinden yokluk geçmeyen varlık için kullanılır. Filozoflar kıdemi zâtî ve zamanî olarak iki kısma ayırıp âlemin zaman itibariyle kadîm olduğunu iddia etseler de kelâmcılar kıdemin tek nesnesini Allah olarak gördükleri için bu sıfatın yalnızca Allah için kullanılacağı konusunda ittifak etmiştir. Kıdem sıfatının öne çıkan özelliklerinden biri de varlığında başka bir varlığa ihtiyaç duymamasıdır.¹⁵⁵

Şîrâzî'ye göre Ehli hak, Allah'ın kadîm olduğunu, zâtının ezeli yani bir başlangıcının olmadığına inanır. Yaratıcının başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur, o ebedîdir. Ona göre bu durum böyle olmak zorundadır. Aksi takdirde Allah'ın ezeli ve ebedî olmadığını düşünmek onun muhdes olmasını gerektirir. Muhdes varlık ise var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyar. Dolayısıyla muhdisin muhdes olmasını kabul etmek var olması için başka bir yaratıcıya ihtiyaç duymasını kabul etmektir. Bu durum ise kişiyi içinden çıkılmaz ve sonu gelmez bir teselsüle/zincire götürür ki bu da muhaldir.¹⁵⁶

2.1.2.1.3. Muhâlefetü'n-Li'l-Havadis

Kelâm âlimleri "Allah'tan nefyedilmesi gereken sıfatlar" başlığı altında Allah'ın yarattığı varlıklara benzemediğini, noksan sıfatlardan tenzih edilmesi

¹⁵⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 114.

¹⁵⁵ Tahânevî, *Keşşâf*, 1305-1306.

¹⁵⁶ Şîrâzî, *el-İşâre*, 115-116.

gerektiğini birçok hüküm bağlamında dile getirmiştir.¹⁵⁷ Cüveynî, “muhâlefetün li'l-havadis” sıfatını müstakil bir sıfat olarak nefsi sıfatlar grubuna ekler.¹⁵⁸ Daha sonra ne yaratıcının ne de hadis varlıkların hiçbir şekilde birbirine benzemediklerini vurgular. Çünkü ona göre mümasil/denk varlıklar birbirlerinin yerine geçebilir.¹⁵⁹

Allah'ın yarattığı varlıklardan farklı olması anlamına gelen “muhâlefetün li'l-havâdis” Ehli hakkın yaratıcıyı tenzih bağlamında kullandığı bir sıfattır. Şîrâzî'ye göre bu sıfat Allah'ın hiçbir şeye benzememesinin yanında, hiçbir şeyin de ona benzememesidir. Çünkü herhangi bir şeyin Allah'a benzediğini dile getirmek o şeyin kadîm olduğunu iddia etmektir. Allah'ı bir şeye benzetmekse yaratıcının hâdis olduğunu söylemekle eş değerdir. Allah için düşünüldüğünde her iki durum da muhaldir. Bu gerçeği ifade eden ayeti kerime şudur; “..Ona benzer hiçbir şey yoktur, O her şeyi işitir, her şeyi görür.” (Şûrâ 42/11)¹⁶⁰

Şîrâzî'nin müstakil bir sıfat olarak “muhâlefetün li'l-havâdis” yer vermesi ve bu başlık altında yaptığı izahatlar, Cüveynî ve Bâkillânî'nin sıfat anlayışından etkilendiği yönündeki tezimizi doğrular niteliktedir. Zira “muhâlefetün li'l-havâdis” sıfatını kavramsallaştırıp Ehl-i sünnetin nefsi sıfatlar grubuna ekleyen kişi Cüveynî olmuştur. Şîrâzî de bu yeniliği devam ettirmiştir.

2.1.2.2. Mâna Sıfatları

2.1.2.2.1. İlim Sıfatı

İlim, bir şeyi hakikatiyle idrak etmektir. Cüzî olanı idrak etmeye marifet dendiği gibi küllî olanı bilmeye de ilim denmiştir. Bu yüzden Allah'ı bilmeyi ifade ederken “marifet” kelimesi tercih edilir.¹⁶¹ İlahî bir sıfat olarak ilim, eşyaya taallukla onu olduğu şekliyle ihata eden ezeli bir sıfattır. Başka bir tarifile bütün mevcûd ve ma'dûmun zıddına mahal vermeden olduğu şekliyle bilinmesini sağlayan özelliştir. Muhakkik âlimler, Allah'ın ilminin tüm malûmâta nispetini eşit gördükleri için, onun ilminin her şeyi ihata ettiğini savunurlar. Söz gelimi ister mevcud ister ma'lûm olsun,

¹⁵⁷ Bkz. Bakillânî, *Temhîd*, 38-41; Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 2/59-82.

¹⁵⁸ Metin Yurdağür, “Muhâlefetün li'l-Havâdis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/428.

¹⁵⁹ Cüveynî, *İrşad*, 39-43.

¹⁶⁰ Şîrâzî, *el-İşâre*, 116.

¹⁶¹ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 624.

vücuda gelişleri vacip, müstehil veya caiz olsun, cüzi- külli, sonlu-sonsuz her şeyin Allah'ın ilmine konu olduğunu belirtirler.¹⁶²

Şîrâzî'ye göre ilim, “âlimin kendisiyle ma'lûmu bildiği şey”dir. Âlim ise “ilim sahibi olandır.” Ma'lûma gelince o da “âlimin ilmiyle bildiği şeydir.”¹⁶³ Şîrâzî'ye göre diğer sıfatlar da olduğu gibi Allah'ın kadîm tek bir ilimle âlim olduğuna inanır. Onun ezeli ilmi bütün mahlûkata taalluk eder, hiçbir varlık onun ilminin dışında kalmaz. Zira Allah'ın ilim sıfatıyla mevsuf olmadığını düşünmek ilmin zıddı olan cehalet sıfatıyla mevsuf olduğunu düşündürür. Dahası cehalet sıfatı bir kere Allah'a nispet edildi mi kadîm bir sıfat halini alır. Kadîm sıfatların yokluğu ise muhaldir. Dolayısıyla Allah'a cehalet yakıştırmak onun bir daha âlim olamayacağını söylemektir. Bu ise yaratıcı için bir noksanlıktır. Hâlbuki Allah kemal sıfatlarıyla mevsuf olup eksiklik bildiren her türlü sıfatlardan münezzehtir. Nitekim Yüce Allah bu hakikati şöyle dile getirmiştir: “..Allah her şeyi bilmektedir.”(Hucurât 49/16) ve yine Yüce Allah şöyle buyurmuştur; “...Onu ilmiyle indirdi..”(Nisâ 4/166)¹⁶⁴

2.1.2.2.2. Kudret Sıfatı

Kudrete sözlükte; güçlenmek, güç yetirmek, hâkim olmak, ölçmek, yüceltmek, düzeltmek, hüküm vermek gibi anlamlar yüklenir.¹⁶⁵ Kudret, insana nispet edildiğinde insanın bir fiilî yapmasını sağlayan halin ismi olarak anılır. Ayrıca insana ait kudrete kesbiyet ve sorumluluk eşlik eder. Kudretin Allah'a nispetinde ise acziyetin kendisinden kaldırılması murat edilir. Mutlak kudret; dilediğini eksik veya fazla olmadan hikmet çerçevesinde yapan anlamında sadece Allah için kullanılır. İnsan -bir yönüyle- aciz bir varlık olduğundan mutlak kudretin kendisine nispeti caiz değildir.¹⁶⁶

Şîrâzî'nin kudrete verdiği tanım ise şöyledir: “Kâdirin kendisiyle maddura güç yetirdiği şeydir.”¹⁶⁷ Ehli hakka göre Allah kadîm tek bir ilimle âlim olduğu gibi kadîm, ezeli tek bir kudretle de kâdirdir. Var olma noktasında Allah'ın kudretine konu olan (maddûrat) hiçbir varlık onun kudreti dışına çıkamaz. Çünkü kudretin zıddı acziyettir. Allah'ın ezelde kudretle mevsuf olmadığını söylemek yaratıcının, kudretin zıddı olan

¹⁶² Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 2/28, 32, 35-36.

¹⁶³ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 91-93.

¹⁶⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 118.

¹⁶⁵ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 718; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/76-80.

¹⁶⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 510-511.

¹⁶⁷ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 91-93.

acziyetle sıfatlandığını söylemekle eş değerdir. Daha önce ilim sıfatında zikrettiğimiz üzere, acziyeti bir kere de olsa kabul etmek acziyetin kadîm bir sığata dönüşmesi için yeterlidir. Kadîm sıfatların yokluğu ise muhal olduğundan bu durum hiçbir zaman yaratıcının kâdir olarak isimlendirilmeyeceğı sorununu doğuracaktır. Bunu kabul etmek Allah için eksikliği kabul etmektir. Allah ise her türlü eksiklikten uzaktır. Onun buyurduğu şekilde; “..Allah her şeye gücü yetendir.” (Âl-i İmrân 3/29). Şîrâzî bu bahiste son olarak zâtî sıfatlar için öne sürdüğü bütün delil ve çıkarımların, ilim ve kudret sıfatı için de geçerli olduğunu söyler.¹⁶⁸

2.1.2.2.3. İrade Sıfatı

İrade kavramı sözlükte, nefsin bir fiili dilemesi, ona meyletmesi ve fiille bulunan mâna olarak tanımlanır.¹⁶⁹ Terim olarak canlı varlıkta fiilın kendisiyle vaki olduğu bir hali gerektiren sıfattır. Ayrıca sadece ma'dûma taalluk edip işin varlığa gelişinde onu tahsis etme özelliğı gösterir.¹⁷⁰ İlahi bir sıfat olarak irade, kadîm bir sıfat olup yaratıcının zâtıyla kâimdir. Kendisiyle mümkün varlıklar varlık, yokluk, miktar, zaman, mekân ve cihet itibariyle tahsis edilir.¹⁷¹

Kelâm âlimleri Allah'ın mürid oluşu hususunda ortak görüş beyan etmiştir. Söz konusu ihtilaf iradenin mâhiyeti hakkındadır.¹⁷²

Şîrâzî'ye göre Ehli hak, Allah'ın ezeli, kadîm bir irade ile mürid oluşuna inanır. Âlemde var olan hayır-şer, fayda-zarar, sağlık-hastalık ve itaat-mâsiyet gibi her türlü şey onun irade ve kazası ile vücuda gelir. Onun iradesinin taalluk etmediğı bir şeyin vücuda gelmesi imkânsızdır. Bunun aksini düşünmek yani Allah'ın izni ve iradesi olmadan bir şeylerin vücuda gelmesi onun için eksiklik ve acizliktir. Nitekim ayette Yüce Allah “..dilediğini yapan yalnızca odur.” (Burûc 85/16) başka bir ayette “ Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse kalbine darlık ve sıkıntı verir.” (En'âm 6/125) şeklinde buyurarak mutlak irade sahibinin kendisi olduğu hakikatini net bir şekilde vurgulamıştır.¹⁷³

¹⁶⁸ Şîrâzî, *el-İşâre*, 118-119.

¹⁶⁹ Tahânevî, *Keşşâf*, 131-132.

¹⁷⁰ Cürcânî, *Ta'rifât*, 30.

¹⁷¹ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 37.

¹⁷² Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 94; Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't-Tevhîd*, 37.

¹⁷³ Şîrâzî, *el-İşâre*, 119.

Meseleyi Kaderiyye olarak isimlendirdiği Mu'tezile'ye getiren Şîrâzî onlarla bu konuyu tartışmanın, kelâmı uzatacağını belirtse de Mu'tezile'nin bu meseledeki kanaatini dile getirmekten geri durmaz. Ona göre Mu'tezile, aklın bazı şeyleri vacip kılması, güzel görmesi ve çirkin görmesini kabul ederek aslında Allah'ın mutlak mânada irade sahibi olduğunu inkâr etmiştir. Şîrâzî'ye göre akla bir şeyleri zorunlu kılma, güzel görme ve çirkin kılma görevi yüklenmez. Ona göre hüsün ve kubuhun kaynağı akıl değil şeriattır. Şeriatın güzel gördüğü güzel; çirkin gördüğü çirkin kabul edilir. Meseleyi temellendirme adına getirdiği “..biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz.” (İsrâ 17/15) ayetini şöyle yorumlar: Bu ayette Allah, azaba iman peygamberin gönderilişine bağlamıştır, iman peygamberin gönderilişinden sonra vukuu bulacaktır. Öyleyse ‘cevâb-ı şart’ gelmeden yani peygamber gelmeden ispat olmadığı gibi inkâr da olmayacaktır. Şîrâzî'ye göre bu ayetten anlaşıldığı üzere azaba iman aklın etkinlik alanına girmediğinden akıl sahiplerinin böyle bir bilgiye sahip olması noktasında zorunluluk yoktur. Bilakis zorunluluk ve sorumluluk Allah tarafından bir nebının gelmesiyle başlar.

Şîrâzî'ye göre akıl, akıllı bir kimse için yalnızca bir sıfattır. O da Allah'ın bir mahlûku olarak muhdestir. Zâtının varlığını kendinden olmayıp hay, kâdir, âlim ve mütekellim de değildir. Onun durumu bundan ibarettir. Dolayısıyla aklın, akıl sahipleri ve başkaları için haram kılma ve çirkin görme noktasında bir şeyleri zorunlu kılması doğru değildir. Keza onun, alanına girmeyen şeyleri bilmesi de mümkün değildir. Şîrâzî'ye göre akıl bütün ilimleri bilemez bu durum onun alanının sınırlılığına işarettir. Mesele bu kadar açık iken aklın zorunluluğuyla fiillerin güzel ve zorunlu hale dönüştüğü söylenemez. Aynı şekilde onun yasaklamasıyla çirkin ve haram olmaz. Hatta akıl diğer ilim ve hâdis varlıklar gibi yaratılmış olduğundan onun bir şeyleri mubah kılma yetkisi bile yoktur. Şîrâzî konunun devam eden bölümlerinde şöyle bir tez öne sürer; Peygamber gelmeden önce insanlar için akıl cihetinden bir zorunluluk olsaydı, bu onlar için tek başına geçerli bir mazeret olurdu. Halbuki ayette “...peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın” (Nisa 4/165) buyrulmuş peygamber gelmeden önce itiraz hakkına sahip insanın, peygamberin gönderimiyle birlikte bu hakkının tükendiğine işaret edilmektedir. Aklın böyle bir işlevi olsaydı şöyle denmesi gerekirdi; “İnsanların akıldan sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın.” Ayrıca aklın yasaklama-emretme, güzel-çirkin

kılma hakkı olsaydı peygamberin gelişiyle böyle bir hak devam ederdi. Ayette ise itiraz sadece peygamberin gönderimine bağlanmıştır. Bu da gösteriyor ki fiiller konusunda hüküm verme yani hüsün-kubuh aklın değil naklin etkinlik alanına girer. Ona göre bütün bu iddialar geçersiz kılındıktan sonra bahsi geçen konularda aklın bir tesiri olmadığı ortaya çıkmıştır.¹⁷⁴

Şîrâzî, “Allah’ın mâsiyeti murat etmesi ve yaratmasından sonra hangi gerekçeyle cezayı kula müstahak görüyorsunuz?” şeklinde gelen bir soruya başka bir soruyla karşılık verir ve şöyle sorar; Siz Allah’ın taati, irade ve halk ettiğini kabul ediyor musunuz? Karşı taraf Allah’ın taati irade ve halk etmediğini söyledikleri vakit “O her şeyin yaratıcısıdır.” (En’âm 6/102) ayetini inkâr edip Allah’ı yalancı çıkartıklarından kendileriyle konuşmayıp susmanın daha iyi olacağını söyler. Şayet evet kabul ediyoruz, Allah taati irade ve halk eder, derlerse bu sefer de onlara şu soruyu sormamızı ister: “Nasıl oluyor da Allah’ın murat ettiği ve yarattığı taatin sevap ve derecelerini kendilerinize nispet ediyorsunuz da Allah’ın murat ettiği ve yarattığı bir diğer şey olan masiyetin günah ve cezalarını üzerinize almıyorsunuz.” Şîrâzî’ye göre bu soruya verilecek her türlü cevap kendilerini doğrulayacaktır. Sonuç olarak Allah’ın ontolojik hâkimiyetindeki üstünlüğü mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasını sağlar. Allah’ın irade ettiği ve yarattığı mâsiyet ve itaatten hareketle kuluna ceza veya ödül vermesi onun adaletine ters bir durum değildir. Şîrâzî’nin bu konuda delil olarak getirdiği habere göre Allah, Eyüp peygambere “Ben senin teninde bulunan her kılının altında sabır yaratmasaydım, sabretmezdin” buyurmuştur. Allah’ın Eyüp peygamberi Kur’an’da “ Gerçekten biz onu sıkıntılara dayanıklı bulduk, O ne güzel bir kuldu!..” (Sâd 38/44) haber ve ayetine binaen Allah’ın sabrı irade etmesi ve yaratmasıyla beraber kuluna nispet etmesi ve bu doğrultuda onu övmesi, itaatle beraber mâsiyetin yani her türlü fiilîn mutlak mürid ve yaratıcısının Allah olduğunu gösterir.¹⁷⁵

Şîrâzî’ye yöneltilen itirazlardan biri de şu şekildedir: “Bir efendinin kölesine bu kabı kır dedikten sonra onu cezalandırması onu zâlim yaptığı gibi Allah’ın mâsiyeti murat etmesi sonrasında kulunu cezalandırması onu zâlim yapmaz mı?” Şîrâzî bu itiraza şöyle cevap verir; Zulmün hakikati haddi aşmaktır. Efendinin kölesine bu kabı kır

¹⁷⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 119-121.

¹⁷⁵ Şîrâzî, *el-İşâre*, 120-121.

dedikten sonra onu cezalandırması onu zâlim kılar. Çünkü Allah hakka girmeyi yasaklamıştır. Şîrâzî şöyle devam eder: Efendinin zâlim oluşu emir ilemdir. Hâlbuki Allah mâsiyeti murat etmişse de emretmediğinden zâlim sayılamaz. Zira emir, iradeden başka bir şeydir. Ve insan iradeye değil emre muhatap olduğundan sadece verilen emirle mesuliyet altına girer. Hâsılı kelâm Şîrâzî verdiği bu cevapta emir ve iradeyi ayırarak insanı mesul kılan olgunun emir olduğunu ve Allah'ın mâsiyeti emretmediğine binaen kişinin mesul olamayacağını söyler. Eğer mesuliyet emirle değil muratla olsaydı kul Allah'ın muradının dışına çıkamayacağından cebir altına girerdi. Bu durum ise zulmü doğururdu. Dolayısıyla insanın mesuliyetinin olmadığı bir konuda Allah'ı zâlim görmek abestir. Bunların yanında Allah kötülüğü emretmese de murat eder. Allah'ın emrine isyan eden insanları düşündüğümüzde emir ve iradeyi ayıran noktalardan biri de Allah'ın her emrettiği vücuda gelmezken her murat ettiğinin vücuda gelmesidir. Emir ve iradeyi ayıran Şîrâzî aralarındaki farkı göstermek için şöyle bir örnek verir: Sözleri dinlenmeyen bir efendi bu durumu ispat için kölesine “ şu işi şöyle yap” der. Her ne kadar görünüşte bir emirde bulunmuş olsa da bu emirden muradı o işi yapması değil yapmayacağını ispat etmektir. Bu örnekte görüldüğü üzere murat ile emir aynı şeyler değildir. Allah'ın muradının muhalifi olmazken emrinin muhalifi olur. Buna misal şeytanın secdeyle emir olunması ve secdeyi kabul etmemesidir. Şayet emir ve irade aynı şeyler olsaydı şeytan Allah'ın muradının dışına çıkamazdı. Ve yine her ikisinin benzer olduğunu kabul etmek şeytanın muradına erdiğini fakat Allah'ın muradına eremediğini söylemektir. Bu durum ise acziyet ifade ettiğinden Allah için muhaldir. Sonuç olarak bu misaller gösteriyor ki irade ve emir benzer olmayıp farklı mahiyetlere sahiptir. ¹⁷⁶

Şîrâzî'ye göre Allah'ın mâsiyeti murat ettiğinin bir delili de günahkârın günah işleyeceğini bilmesi ve mâsiyeti engelleyebilecek durumda olmasına rağmen günahkâr ve günah arasına girmemesidir. Dolayısıyla günahkârın herhangi bir engellemeye maruz kalmadan günah işleyebilmesi, Allah'ın günahkârı günahı ile baş başa bırakması, günahını işlemesi noktasında ona izin verdiğinin delilidir. Bu izin, Allah'ın iyilik ve kötülüğe mani olması veya kendi haline bırakması noktasında iradenin engellenme ve terk edilmesi şeklindeki iki yönlü bir tezahürün sonucudur. Bu sebeple Allah'ın kötülüğü murat etmesi yani izin vermesi sonrasında işleyeni cezalandırması onu zâlim

¹⁷⁶ Şîrâzî, *el-İşâre*, 122-124.

kılmaz. Çünkü kötülüğün vücuduna rağmen Allah'ın kötülüğü murat edemediğini söylemek, ontolojik hakimiyete sahip/mülk sahibi bir varlığın bu hakimiyetini kullanamadığını söylemektir ki bu durum apaçık bir acziyet ve mağlubiyettir.

İrade ile ilgili görüşlerini beyan ettikten sonra Şîrâzî, Kaderiyyenin yani Mu'tezile'nin adalet görüşüne değinir ve şöyle der: "Her ne kadar Mu'tezile'nin maksadı Yüce Allah'ın kullara karşı adaletini ortaya koymak olmuşsa da bu girişim yaratıcının acziyeti ile sonuçlanmıştır." Müşebbihe de benzer bir aşırılığa kaçarak Allah'a el, göz nispet etmiş ve Allah'ı yarattığı varlıklara benzetmiştir. Ona göre teşbih ve tenzihteki aşırılık naslara ve icmâya aykırıdır. "sizler ancak Rabbinizin dilemesi ile dilersiniz" (İnsan 76/30) ayetinde ümmet Allah'ın dilediği şeyin vukua geleceği, dilemediği şeyin ise vukua gelmeyeceği noktasında icmâ etmiştir. Keza Allah'ın diğer ayetlerde olduğu şekliyle "dalaleti" "hidayeti", "suçu/yanlışı", "hayır ve şerri" kendine nispet etmesi Allah'ın her şeyi irade ve halk ettiği/yarattığının bir delilidir. Şîrâzî, İblisin "Rabbim! Benim sapmama imkan/izin verdiğin için.." (Hicr 15/39) sözünün hikâye edildiği ayete işaret ederek "iğva/saptırma" fiilinin her ne kadar müridi ve failinin Allah olduğunu söylese de sonuçlarını Allah'a nispet etmeyi doğru bulmaz. Çünkü fiil'in sorumluluğunun Allah'a nispeti kabul edildiği vakit şeytanın secdeden yüz çevirmesi sebebiyle zem ve lanet edilmesi anlamsız olurdu. Bu açıdan Şîrâzî, Eş'arî çizgiyi takip eden bir kelâmcı olarak kesbin kula ait olduğunu, kesp edilen fiil'in ise Allah'ın muradı ve halkıyla vücuda geldiğini savunmuştur. Ona göre fiile yönelim/kesp konusunda özgür olan varlıklar yaptıklarından aynı derece sorumludurlar. Hatta Şîrâzî mensubu olduğu Eş'arî kelâmcıların iğva gibi kötü bir fiilî yaratması konusunda şeytanın Allah'ı zulümle suçlamamasını delil göstererek Kaderiyyeye karşı susmanın onlarla konuşmaktan daha doğru olduğunu söyler. Çünkü ona göre yaratmak ve kesp/yapmak aynı şeyler olsaydı ilk itiraz eden kişinin şeytan olması gerekirdi. Allah'ın iğva/saptırma fiilini yaratması ve bunu murat etmesine rağmen şeytanın bu fiil'in kötü sonucu karşısında Allah'ı suçlamaması, fiil'in yaratıcısının Allah olduğunu göstermekle beraber şeytanın fiilî kesp etmesi yani ona yönelmesi ve onu istemesi kendisini sorumlu kılmıştır.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Şîrâzî, *el-İşâre*, 124-127.

Ayrıca “Allah kulları için küfre razı olmaz” (Zümer 39/7) ayetini delil getirerek Allah’ın küfrü murat etmediğini iddia edenlere karşı verdiği cevapta Şîrâzî şunları söyler; “Evet Allah küfrü irade eder ama mümin kulları için küfre rıza göstermez.” Görüldüğü üzere Şîrâzî verdiği bu cevapta “irade” ve “rıza”yı ayırarak her irade edilende Allah’ın rızasının olmadığını söylemeye çalışmıştır. Bu noktada iman gibi Allah’ın emrettiği şeylerde hem rızası hem muradı varken küfür gibi emrine aykırı olan şeylerde muradı olsa da rızası vardır denilemez. Dolayısıyla Şîrâzî dakik bir ayrıma giderek irade ile emrin aynı şeyler olmadığını söylediği gibi irade ve rızanın da farklı şeyler olduğunu göstermiştir.

Şîrâzî konunun devamında Allah’ın Hz. Musa’dan hikâye ederek naklettiği “Dedi ki: Bu şeytanın işidir.” (Kasas 28/15) ayetini öne sürerek eğer fiilî yaratan Allah olsaydı ayette yapılan iş şeytana nispet edilmezdi. Şeklinde kendisine yöneltilen itiraza verdiği cevap şudur; Ayette şeytana nispet edilen işin kendisi değil fiilin benzeme yönüdür. Dolayısıyla ayetten murat yapılan işin şeytan tarafından yaratıldığı değildir. Buna delil Hz. Musa’nın ifade ettiği “bu iş senin imtihanından başka bir şey değildir.” (A’râf 7/155) ayetidir. Ayrıca Şîrâzî’ye göre insanın bütün fiilleri arazdır. İnsan yaratma noktasında gerçek anlamda kudret sahibi olsaydı bazı şeyleri yaratmaya değil her şeyi yaratmaya kâdir olması gerekirdi. Ve yine arazların yaratılması ile cisimlerin yaratılmasında bir fark yoktur. Çünkü arazlar yokken var olurlar, bu mahiyette olanlar var olmak için bir muhdise ihtiyaç duyarlar. Cisimler içinde aynı hükümler geçerlidir. Dolayısıyla insanın arazları yaratmaya dair bir kudreti olsaydı bu kudretini kullanıp bir cismi yaratmaya da güç yetirmesi gerekirdi. Bu sebeplerden tutarlı olmak adına mahlûk varlıklara, bazı varlıkları yaratma noktasında kudret tavsif eden tamamına bu kudreti tavsif etmelidir. Bu durum ise Allah’la beraber başka varlıkları “halık/yaratıcı” olarak görmektir.

Şîrâzî’ye göre Kaderiyye’nin bu görüşü Üzeyr’i ve İsa’yı ilâh kabul eden Yahudi ve Hristiyanların görüşlerinden daha kötüdür. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlar Allah ile beraber birer tanrı daha kabul ederken kulların yaratıcı olduğunu kabul edenler yaratılanlar sayısınca ilâh kabul etmiş olurlar. Kaderiyye irade ve halk noktasında kulları ve Allah’ı bir gördüğünden Mücessime ile benzer bir inanışa sahip olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsileridir” demek suretiyle bu hakikate işaret etmiştir. Zira Mecûsiler bilindiği üzere evrende iyilik ve kötülüğü

yaratan hâkim iki güç kabul ederler. Mu'tezile kötülüğün failini insan olarak gördüğünden ve Allah'ın kötülüğü yaratmadığını savunduğundan Şîrâzî onların Mecûsîler gibi düalist bir tanrı tasavvurunu benimsediklerini iddia eder.

Allah'ın günahları yaratmaya güç yetirdiğini söylemekle Şîrâzî'yi Kaderiyye olarak görenlere verdiği cevap şudur; "Dokumacılık mesleğini yapmayan birini sizin dokumacı olarak isimlendirmeniz –nefsü'l-emirde/hakikatte- o kişiyi dokumacı yapmaz. Çünkü dokumacı dokuma işini yapandır. Bizim de Allah'ın masiyete güç yetirdiğini söylememiz Kaderiyye olarak isimlendirmemizi doğru kılmaz. Bilakis Kaderiyye "kendi nefislerinde güç görenlerdir." Görüldüğü üzere Şîrâzî, kelâm literatüründe Kaderiyye olarak isimlendirilen grubun kader inancını inkâr ettiklerinden değil bilakis Allah'la beraber kula kudret atfettikleri için böyle bir isimlendirilmeye maruz kaldıklarını savunur. Ona göre Peygamberin Kaderiyye'yi Mecusi olarak isimlendirmesi de bu sebeptir. Çünkü Mecûsîler nâr ve nûr olmak üzere düalist bir tanrı tasavvuruna sahiptir. Kaderiyye'nin kulun Allah gibi yaratıcı olduğunu iddia etmesi onların Mecûsîlere benzeyen yönüdür.¹⁷⁸ Fikrimce Eş'arî kelâm âlimlerinin kulun kendi fiilini yaratma görüşünde Mu'tezilî âlimlere verdikleri bu tepkinin sebebi mütekellimlerin Allah-âlem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklarken kullandıkları hudûs metafiziğinin bir gereğidir. Meşşâî filozofların aksine kelâm âlimleri Allah dışındaki bütün varlıkların sonradan yaratıldığına inanır. Bu sonradan yaratılma durumu insan ve âlemi tanrıdan ayıran en önemli özelliktir. İnsana kendi fiilini yaratma imkânının verilmesi tanrı ve insanı birbirine yakınlaştırır. Ne var ki Eş'arî kelâm âlimlerine göre parçayı yaratan bütünü de yaratmalıdır. Bir defaya mahsusen insanın yaratıcı olduğunu mümkün görmekle böyle bir vasıfta bir daha sınırlandırma yoluna gidilmeyeceğini düşünürler. Mu'tezilî âlimler ise insanın diğer sıfatlarındaki eksiklik ve sınırlılığının kudret sıfatı içinde geçerli olduğunu dolayısıyla yaratıcının basîr olmasıyla insanın basîr olmasını bir görmedikleri gibi Allah'ın hâlik/yaratıcı olmasıyla insanın hâlik/yaratıcı olmasını da bir görmediklerini söylerler.

Şîrâzî irade bahsini bitirmeden önce mensubu olduğu ehl-i tevhidin görüşünü desteklemek niyetiyle küçük bir anekdotta bulunur. Kaderiyye ile yapılan bir münazaraya atıfta bulunarak "Kaderiyyeden biri ağaçtan bir yaprak kopararak söyler

¹⁷⁸ Şîrâzî, *el-İşâre*, 127-129

der: ‘Bunu ben kopardım ve bu işi ben yarattım.’ Tevhid ehli ise ona şöyle cevap verir: ‘İş senin söylediğin gibiyse kopardığın gibi yaptığın şeyi geri al. Çünkü bir şeye güç yetiren onun zıddına da güç yetirir.’ Bu sözden sonra Kaderiyye’nin kopardığı yaprak elinde kaldı.” Şîrâzî’nin naklettiği bu örnekleme Ehli hakkın Kaderiyye’ye karşı öne sürdükleri delillerden biri de işi yapanın zıddına da güç yetirebilmesinin gerekliliğidir.

Şîrâzî eserin başında dile getirdiği aciyetini hatırlatarak muhalifleriyle tartışmak suretiyle irade bahsini daha fazla uzatmak istemediğini belirtip, konuyu kapatmak ister. Kendisi ifade ettiklerinin kısa olduğunu bilse de Ehli hakkın mezhebine işaret etme noktasında yeterli olduğunu ve bu maksadı başardığını temenni ederek sözlerine son verir. Bu temenniden sonra bir diğer konu olan semî ve basar sıfatlarına geçiş yapar.¹⁷⁹

2.1.2.2.4. Semî’ ve Basar Sıfatı

Sem’in mastar ve fiil kullanımları ortak olmakla beraber sözlükte “işitmek, anlamak, kulak” gibi anlamlara gelmekte daha çok kulak vasıtasıyla seslerin idrak edildiği bir kuvve olarak tanımlanır.¹⁸⁰ Basar kelimesi de görmeyi sağlayan organa verilen isimdir. Basiret ise kalple görmek olup kendisiyle eşyanın hakikatının bilindiği kutsi bir kuvvedir.¹⁸¹ Müslüman düşünürler Allah’ın semî’ ve basîr olduğu konusunda ittifak etmiştir.¹⁸²

Ehl-i sünnet âlimlerine göre Allah semî’ ve basîrdir. Onun sem’i ve basir oluşunun delili hayat sahibi olmasıdır. Zira normal şartlarda canlı varlıklarda mevcut nesnelere işitmeyi ve görmeyi engelleyen herhangi bir mani yoksa canlı varlıkların işitmesi ve görmesi gerekir. Yaratıcının da canlı bir varlık olduğu ve sağırılık, körlük gibi kusurlardan uzak olduğu düşünüldüğünde Yüce Allah’ın işiten ve gören olmasını düşünmek hatalı değildir.¹⁸³ Ayrıca Allah’ın semî’ ve basîr oluşunun bir diğer delili bu sıfatların kabul edilmemesi durumunda körlük ve sağırılık gibi zıtlarının Allah için düşünülecek olmasıdır. Yaratıcının bunlardan münezzehe olduğu ortadadır.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 129

¹⁸⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, 318-319.

¹⁸¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 62; Cürçânî, *Ta’rîfât*, 66.

¹⁸² Tahânevî, *Keşşâf*, 974.

¹⁸³ Eş’arî, *el-Luma’*, 25.

¹⁸⁴ Bakillânî, *Temhîd*, 46; Bakillânî, *el-İnsâf*, 35-36.

Kelâmcıların sıfatlar bahsinde tartıştığı konulardan biri de sıfatların taalluk alanıdır. Basar ve sem' sıfatları özelinde onların taalluk alanını bütün mevcudat olarak zikrederler. Çünkü madum ihsas edilemediğinden basar ve sem sıfatlarının taalluku dışında kalır. Gazzâlî sem' ve basar sıfatını ilme indirgeyenlere karşı bu sıfatların her birinin farklı hakikatlere sahip olduğunu kişinin işitmeyle elde ettiğini görmeyle, aynı şekilde görmeyle elde ettiğini de bilmeyele elde edemeyeceğini söyleyerek keyfiyetinin Allah'a bırakılması gerektiğini savunur.¹⁸⁵

Şîrâzî, Allah'ın kadîm, ezeli bir işitmeyle işittiğine ve yine kadîm, ezeli bir görme ile gördüğüne inanır. Ebediyete kadar da bu iki sıfatla nitelenir. Çünkü bu iki sıfatın yok olması durumunda zorunlu olarak Allah için bu sıfatların ziddiyeti yani Allah'ın sağır ve kör oluşu düşünülür ki bunlar kusur ve acziyet ifade ettiğinden muhaldir. Nitekim ayette “Muhakkak ki Allah hakkıyla işiten ve görendir.”(Hac 22/61) Ve “..ben işitir ve görürüm.” (Tâha 20/46) buyrulur.¹⁸⁶

2.1.2.2.5. Kelâm Sıfatı

Sözlükte “yaralamak”, “duyularla idrak edilen tesir” anlamlarına gelen *kelm* mastarından türemiş bir isim olup dilcilerin ıstılahında nefsin kendisiyle tatmin olduğu, tam ve anlamlı cümleler şeklinde tanımlanmıştır.¹⁸⁷ İlahî bir sıfat olarak kelâm, harf ve ses türünden olmayıp yaratıcının nitelendiği tek ve ezeli bir sıfattır.¹⁸⁸

Ehl-i sünnet ekolü, kelâm sıfatının Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğunu, lafzi kelâmın gerektirdiği ses, harf, takdim ve tehirden uzak bir mahiyet taşıdığını ifade etmiştir.¹⁸⁹ Aynı şekilde Allah'ın kelâma güç yetirdiği halde istemeyip susması veya güç yetirememesi gibi bir takım eksikliklerden münezzehe olduğunu ifade etmişlerdir. Bu özellikleri taşıyan kelâmı, kelâm-ı nefsi şeklinde tanımlamışlardır. Kur'an gibi lafzi kelâmın iltizami ve örfî bir şekilde kelâm-ı nefsiye delalet ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre Kur'an için vadî medlul, okunan ve telaffuz edilen manadır. Mu'tezile ile Ehl-i sünnet ekolü lafzi kelâmın hâdis olduğu konusunda ittifak içerisinde

¹⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 15.

¹⁸⁶ Şîrâzî, *el-İşâre*, 130

¹⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/523-524; İsfehânî, *el-Müfredât*, 566.

¹⁸⁸ Abdullatif Harputi, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 158.

¹⁸⁹ Orhan Şener Koloğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 62-64.

olmuştur. Ayrılığa neden olan görüş, Mu'tezile'nin kelâmı lafziden başka bir kelâmı yani nefsi olanı kabul etmemesidir.¹⁹⁰

Şîrâzî'ye göre Allah kadîm, ezeli ve ebedi bir kelâmıla müttekellimdir. Yarattılmış, muhdes olması bu kelâmın özelliklerinden değildir. Ayrıca o yalan içeren ve uydurma her sözden halidir. Allah ezelde müttekellim olduğu gibi ebediyete kadar da müttekellimdir. Allah'ın müttekellim olmadığını söylemek beraberinde zıddı olan dilsiz ve sessiz oluşunu akla getirir ki bu yakıştırma acziyet ve kusur ifade ettiğinden Allah için muhaldir. Yaratıcının müttekellim oluşuna delil şu ayetlerdir; “..ve Allah, Musa ile gerçekten konuştu.”, (Nisâ 4/164) “..Ben vahiylerimi göndermek ve konuşmakla insanlar arasında sana seçkin bir yer verdim..”(A'râf 7/144), “Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al..”(Tevbe 9/6) Görüldüğü üzere Yüce Allah bu ayetlerle kelâm sıfatını kendisine nispet etmiştir. Allah'ın zâtının kadîm olması ve kelâm sıfatını zâtına nispet etmesi, sahip olduğu sıfatların da kâdemini gerektirir. Ona göre Allah'ın kelâmı ezeldir, mahlûk değildir. Konuya “Kur'an'ı Rahman öğretti. İnsanı o yarattı.”(Rahman 55/3-1) ayetini delil olarak getirir. Şîrâzî'ye göre şayet Kur'an mahlûk olsaydı ayette ‘insan yaratıldı.’ denildiği gibi ‘Rahman Kur'an'ı yarattı.’ denilmesi gerekirdi. Allah'ın insan için mahlûk nitelemesinde kullanmasına karşın Kur'an için benzer bir ifadeyi kullanmaması insanın mahlûk, Kur'an'ın ise mahlûk olmadığına delalet eder.¹⁹¹

Şîrâzî'nin istidlalde bulunduğu naslardan biri de “Bilesiniz ki halk/yaratma da emir/buyurma da yalnız ona aittir.”(A'râf 7/54) ayetidir. Ona göre ayette zikri geçen ‘emir’ Allah'ın kelâmı, Kur'an'dır. Dolayısıyla Kur'an mahlûk olsaydı Allah'ın “ Halk ve halk” ona aittir demesi gerekirdi. Bu durum kelâmda tekrarı gerektireceğinden abesle iştigaldir. Ayrıca ayette ‘emir’ ve ‘halk’ kelimelerinin arasını Arapçada farklı kelime ve cümleleri birbirine bağlayan “vav” harfiyle ayırması “emir ve halkın” farklı mahiyetlere sahip şeyler olduğunu gösterir. Bu sebepten halk mahlûk iken Allah'ın kelâmı kadîm ve ezeldir. Getirdiği nakli delillerden biri de “Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.” (Nahl 16/40) ayetidir. Şayet Allah'ın “ol” kavli mahlûk olsaydı bu kavil, kendisinden önceki bir kavle ihtiyaç duyardı, muhtaç

¹⁹⁰ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 2/49-50.

¹⁹¹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 130-131.

olunan kavil de başka bir kavle ihtiyaç duyacağından bunu devam ettirmek sonuna varılamaz bir teselsüle götürür ki bu durum yani sona ulaşamama mahlûkların varlığa gelemeyişleriyle sonuçlanırdı. Bunun da muhal olduğu açıktır. Çünkü Allah mahlûkatı mahlûk bir sözle değil kadîm bir sıfatla var eder. O da bizim ifade etmeye çalıştığımız Allah'ın “ol” sözüdür.¹⁹²

Şîrâzî'ye yöneltilen itirazlardan biri de şu şekildedir; “Kun” emri ‘kaf’ ve ‘nun’ harflerinden meydana gelir. Bununla beraber diğer harfler gibi bu harfler de belli mahreçlerden çıkar. Allah ise bundan münezzehtir. Çünkü mahreçten çıkan lafızlar arasında öncelik sonralık ilişkisi vardır. Bahsi geçen ‘kun’ emrindeki ‘kaf’ ve ‘nun’ harflerinden ‘kaf’ harfinin telaffuzu durumunda ‘nun’ harfinin yokluğu söz konusudur. Aynı şekilde ‘nun’ harfinin telaffuz ettiğimiz vakit ise ‘kaf’ harfi ma’dûm haline bürünür. Dolayısıyla Allah için lafız ve mahreç düşünülemez. Bir diğer sebep de Mushaflarımızda gördüğümüz ‘kaf’ ve ‘nun’ harfleri cisimlerden oluşmaktadır.

Bilindiği üzere bu harflerin maddesi bazen mürekkepten bazen mavi taştan oluşturulur. Aynı şekilde mescitlerde görüldüğü şekliyle bazen alçı bazen kiremit üzerine bu harfler nakşedilir. Hal böyle iken nasıl olurda Kur’ân’ın mahlûk olmadığını söyleyebilirsiniz?

Şîrâzî bu itiraza doğru bir şekilde cevap vermemiz gerektiğinin üzerinde durur. Aksi takdirde verdiğimiz cevapların daha büyük sorunlar doğuracağına dikkat çeker. Bu sebepten Şîrâzî'ye göre ilk olarak Kur’an harflerinin cisim ve renkler gibi mahlûk varlıklardan oluştuğunu göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Hal böyle iken kadîm olduklarını iddia etmemiz doğru değildir. Çünkü seslerle beraber harflerin kadîm olduğunu söylemek âlemin kadîm olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Ayrıca kadîmin muhdes bir varlığa hulul etmediği düşünüldüğünde harflerin kadîm olduğunu iddia etmek Hristiyanların savunduğu şeyi iddia etmek olur. Zira onlar Allah'ın kadîm olan kelimesinin Hz. İsa'da vücut bulduğunu iddia ederler. Dolayısıyla Kur’ân harflerinin mahlûk olmadığını savunmak Hristiyanların kendilerinin bile iddia etmediği Hz. İsa'nın kadîm oluşu inancına götürür ki bu büyük bir gaflettir. Hâsılı kelâm ‘kaf’ ve ‘nun’ harflerinin kadîm olduğunu iddia eden biri farkında olmadan birçok yaratılmış varlığa

¹⁹² Şîrâzî, *el-İşâre*, 131-132.

kadîm statüsü kazandırmış olacağından bütün harflerin mahlûk olduğu sonucu kesin bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Şîrâzî'ye göre hulûl düşüncesini savunan Müşebbihe ile Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenler Kur'an'ın harf ve seslerden ibaret olduğu söylemi üzerinde ortak bir kanaate sahiptir. Müşebbihe, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanlarla benzer bir söylem içerisine girmiş olsa da tesmiye noktasında Ehli hak gibi Kur'an'ın kadîm olduğunu beyan etmiştir. Hâlbuki inanca duyulan güven kalp iledir, dil ile tesmiye değildir. Bu sebepten her ne kadar Müşebbihe, Kur'an'ın kadîm olduğunu söylemiş olsa da yanlış temeller üzerinden bu kanaate ulaşmıştır. Müşebbihe'nin Kur'an'ın lafız ve seslerle kadîm olduğunu savunması kadîm ve muhdes varlıklar arasındaki farkı bilmemesinden kaynaklanır. Bu cehaletleri harflerin ve seslerin de kadîm olduğu gibi yanlış bir kanaate sahip olmalarına yol açmıştır. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre Ehli haktan biri Müşebbihe ile konuşacağı vakit, başlangıçta onlardan kadîm ve hâdis varlık arasındaki farkı açıklamalarını istemelidir. Şayet bu farkı bilmiyorsa ona karşı susmak konuşmaktan daha evladır. Ayrıca o kişiye bu farkı öğrenmesi gerektiği söylenir. Çünkü Şîrâzî'ye göre Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasının zemininde kadîm ve hâdis varlıkların ne olduğu ve ne gibi özelliklere sahip olduğunu bilmemek yatar. Bu sebepten farklı varlık kategorilerine sahip bu varlıklar arasındaki fark bilinmeden mesele hakkında doğru bir tasavvurun oluşması beklenemez ve sahih bir kanaate ulaşmak da mümkün değildir.

Şîrâzî, harflerin ve seslerin hâdis varlıklara ait özellikler olduğunu bu sebeple Müşebbihe ve Kaderiyye'de olduğu şekliyle Allah'ın kelâmı sesler ve harflerden ibarettir, görüşünün Ehli hak tarafından kabul edilemeyeceğini belirtir. Ona göre sesler ve harfler insana nispet edilir ve onlar yardımıyla Allah'ın kelâmı okunur ve anlaşılır hale gelir. Kaf ve nûn gibi bütün harfler vasıtasıyla okunan ve anlaşılan mâna Allah'ın kelâmıdır. Bu harfler olmadan Allah'ın kelâmının anlaşılması mümkün değildir. Hz. Musa'nın İbranice, Hz. İsa'nın Süryanice ve Hz. Davud'un Yunanca dillerinden anladığı -farklı ses ve harflere sahip olsa da- Allah'ın ezeli kelâmıdır. Çünkü Allah'ın kelâmı farklı dillere sahiptir denilemez. Dillerin beşeri bir olgu olması, bu dillerin ifade ettiği anlamın Allah'ın ezeli kelâmı olduğunu gösterir. Buna verilebilecek örnek Arapların yaratıcıyı Allah olarak isimlendirmelerine karşın Acem ve Türk dillerinde bu isimlendirmenin farklılaşabilmesidir. Lafızda farklılık söz konusu olsa da misdakları

aynıdır. Bilindiği üzere farklılık ve ihtilaflar hâdis varlıklara ait özelliklerdir. Buna binaen yaratıcının kendisinde bu tarz bir farklılık olmadığı gibi kelâmında da çeşitlilik söz konusu değildir. Dolayısıyla dildeki çeşitlilik insana ait özellikler olup yaratıcıya atfi doğru değildir. Dillerin kadîm olduğunu söylemek kişinin cehalet ve ahmaklığına işaretler. Çünkü Arapça konuşulduğu vakit İbranice var değildir. Süryanice ve Yunanca da aynı durumda olup var değildirler. Yok olabilen bir şeyin kıdeminden bahsetmek muhaldir.¹⁹³

Şîrâzî'ye yöneltilen itirazlardan biri de şu şekildedir; “Allah’ın kelâmı sesler ve harflerden oluşmuyorsa işittiklerimizi anlamamız nasıl mümkün olur, dahası sesleri ve harfleri yok sayan biri ilâhî kelâmı nasıl işitir?

Şîrâzî'ye göre Allah’ın kelâmını işitmekten kasıt onun kelâmına dair bilgimizdir. Her ne kadar varlık cisim, cevher ve arazlardan meydana gelse de Allah’ın varlığına dair bilgimiz nasıl ki cisim, cevher ve arazlardan müteşekkil değilse onun kelâmını işitmeyi de mahlûkların seslerini işitmekle bir tutmak doğru değildir. Şîrâzî buradaki tutumunda, her iki varlık arasındaki ontolojik farklılığı esas alarak mutlak bir kıyasın geçerli olamayacağını söylemeye çalışır. Ayrıca Şîrâzî, Kaderiyye (Mu'tezile) ile konuştuğu vakit Allah’ın kelâmını işitmeyi onun kelâmını bilmeye kıyas ederken Müşebbihe (Hanbeliler) ile konuştuğunda Allah’ın kelâmını işitmeyi onu görmeye kıyas eder. Kısacası Şîrâzî Allah’ın varlığına dair bilgimizle eşyanın varlığına dair bilgimizin bir olmadığını öne sürerek Kaderiyye'ye cevap vermiş olurken, Eşyaya dair rüyetimizle Allah'a dair rüyetin bir olmadığından hareketle de Müşebbihe'ye cevap vermiş olur. Bir başka ifadeyle Şîrâzî Allah’ın zâtının varlık olsa da cisim ve cevher olmadığını öne sürerek onun kelâmının da Kaderiyye ve Müşebbihe'nin iddia ettiği şekliyle sesler ve harflerden oluşmadığını izah etmeye çalışır. Bu konu üzerinden rüyetullah meselesine de kısaca değinen Şîrâzî, Kaderiyye'nin rüyetullahı kabul etmediğini, Müşebbihe'nin ise kabul ettiğini bu sebeple bu itiraza cevap verirken rüyetullah meselesini kullandığını dile getirir.

Ve yine ona göre hariçte gördüğümüz bütün varlıklar için bir cisim ve sınırlılık geçerli iken Allah’ı ahirette görmenin bir cismi veya sınırlı bir varlığını görmek gibi olmadığını söyler. Ona göre Allah bize kendisini görecekimiz bir görme yarattığı gibi

¹⁹³ Şîrâzî, *el-İşâre*, 131-134.

diğer varlıkların seslerinden farklı olarak onun kelâmını olduğu şekliyle idrak edeceğimiz bir işitme de yaratmıştır. Şîrâzî'ye göre bunun delili, Cebrail meleğin Hz. Peygamberin huzuruna geldiğinde Peygamberin onu görmesine karşın Peygamberle birlikte olan sahabelerin Cebrail'i görmemesi ve işitmemesidir. Her ne kadar görünüşte Hz. Peygamberin görmesiyle sahabelerin görmesi bir olsa da farklı sonuçlar elde edilmiştir. Hz. Peygamber Cebrail meleği görse de sahabeler görememiştir. Keza ölüm meleği ölüm döşegindeki birinin canını almaya geldiğinde canı alınacak kişi meleği görürken etraftakilerin meleği görememesi, cinlerin bizi görürken bizim onları göremeyişimiz konuya dair diğer delillerdir. Buna binaen Şîrâzî bugün sahip olduğumuz yetiden farklı olarak Allah'ın dilediği vakit bizde kendisini göreceğimiz ve kelâmını işiteceğimiz görme ve işitme yetilerini yaratacağına inanır. Bu öyle bir görme ve işitme yetisi ki sadece kendisine verilende zuhur eder. Hz. Süleyman'la görünürde ortak bir işitme ve idrak yetisine sahip olsak da onun kuşların dilinden anlaması Allah'ın benzer organ ve yetilerde farklı özellikler yaratabileceğinin kanıtıdır.¹⁹⁴

Şîrâzî kendisine yöneltilebilecek muhtemel itirazlardan biri olan "Siz Allah'a kıraat ve makrû' olmak üzere biri hâdis diğeri kadîm olan iki farklı şey izafe ediyorsunuz." İddiasını kabul etmemekle birlikte bu şüphenin sahiplerinin Kaderiyye ve Müşebbihe olduğunu beyan eder. Ona göre Allah'ın kelâmı için sahih olarak tasavvur edilen tek hakikat okunan mânanın kadîm oluşudur. Kaderiyye Allah'ın kelâmı için düşünülecek tek hakikatin kıraat olduğunu ve bu kıraatin hâdis olduğunu beyan ederken Müşebbihe ise kıraatin kadîm olduğunu dile getirir. Şîrâzî konuya şöyle açıklık getirir: İnsanın işitme anında iki farklı şeyi tek şeymiş gibi işitmesi ve daha sonra bunları delille ayırabilmesi mümkündür. Mesela insanın siyah cisim ve siyahlık gibi iki farklı olguya baktığında onları tek şeymiş gibi müşahede edip daha sonra onları delille ayırabilmesi nasıl mümkün oluyorsa Allah'ın kelâmıyla, işittiğimiz sesler ve harflerin de aynı olmadığı delille ayırt edilebilir bir konudur. Çünkü siyahlık bir araz olup hariçte kendi başına var olamaz, bir cisme ilişir ve o cisim siyah olarak nitelenir. Hâlbuki gayet iyi bilinir ki cismin siyah olarak nitelenmesi siyah cisimle siyahlığı bir kılmaz. Siyah olan nesne bir cisim iken siyahlık bir arazdır.

¹⁹⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 134-136.

Şîrâzî daha önce tahrir ettiği gibi Allah'ın kelâmının kadîm, ezeli olduğunu hep var olduğu gibi daima da var olacağını dile getirir. Böyle bir kelâmın bazen varlıkla bazen yoklukla nitelenemeyeceğini belirtir. Kıraat dışında Allah'ın kelâmının insana izafe edilmesini doğru bulmaz. Kıraat ve okunan şeyin (makru) bir birinden farklı şeyler olduğunu tekrar vurgular. Nasıl ki zikir ve mezkur; ilim ve ma'lûm farklı şeyler ise ve ma'lûmun kadîm olması ilmi kadîm kılmadığı gibi zikir de mahlukla var olup onun sıfatıdır. Bizim Allah'a dair bilgimiz de böyledir. Çünkü sıfat mevzufa takaddüm etmez. Dolayısıyla kıraatimiz ve kitabetimiz bizimle var oldukları için mahlûktur. Şîrâzî'ye göre hulul düşüncesine sahip Müşebbihe taifesinden herhangi biri kitabetin kadîm ve kâtipten önce var olduğunu ve aynı şekilde kıraatin kadîm ve kâri den önce var olduğunu iddia ederse onlara sorulacak soru şudur: "O zaman siz hiçbir şey yapmamışken okuyucuyu neye dayanarak cünüp halinde cezaya müstahak görüyorsunuz. Ayrıca neye dayanarak temizlik halinde sevaba nail olduğunu düşünüyorsunuz?" Bu soruyla kişiye sevap ve günah kazandıran fiilin yine okuyucunun kendi kıraati olduğu ortaya çıkmış olur. Nitekim ayette "...Artık Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun." (Müzemmil 73/20) buyrulmuş bu hakikate işaret edilmiştir.

Necaset halinde Kur'ân'ın okunmayacağına delil İbn Ömer (r.a.)'dan rivayet edilen ve Hz. Peygamberin buyurduğu "Cünüp olan veya hayızlı bir kimse Kur'ân'dan hiçbir şey okuyamaz." hâdisidir. Şîrâzî bu hâdisi dayanak alarak kadîm olanın bazen mâsiyete bazen taate konu olamayacağını söyler. Taat ve mâsiyet kudret sahibi bir mahlûkun kıraati tarafından meydana geldiği için bu kıraatin kendisi de mahlûktur. Kıraatin mahlûk oluşu ortaya çıktıktan sonra kıraati kadîm farz edip Allah'a nispet etmek doğru değildir. Çünkü kıdem ve zâtî sıfatları Allah'ın makdûru olarak kabul edip kendisine nispet etmek kadîm olmaya ters bir durumdur. Ayrıca Allah'ın makdûru sayılamayan bir sıfatı mahlûkata nispet etmek ise yanlış bir tutumdur. Nitekim Allah ayette göklerde ve yerde ne varsa her şeyi kendisinin yarattığını söyler.¹⁹⁵ Bu sebeple yaratma noktasında Allah'a nispete edilemeyen kula hiç nispet edilemez. Kısaca Şîrâzî hem kıraati kadîm kabul edip hem de kıraatle ortaya çıkan taat ve mâsiyeti mahlûka nispet etmeyi çelişki olarak kabul eder. Çünkü kıraat sonucu meydana gelen taat ve mâsiyet insanın makdûrudur. İnsanın makdûru ise kadîm değildir. Ayrıca Şîrâzî

¹⁹⁵ "Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları yarattı." Furkan 25/59.

kitabetin hariçte müşahede edilebilmesini mahlûk oluşuna delil gösterir. Zira ona göre kitabet gökler ve yer arasında yaratılan nesnelere bir nesne olduğundan diğer varlıklar gibi o da mahlûktur.¹⁹⁶

Ona göre kitabetin ve kıraatin kadîm olduğunu söyleyen Allah'ı yalanlamış olur. Çünkü ayette “Eğer yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı, deniz de –ardından ona yedisi eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi.” (Lokman 31/27) buyrulurak Yüce Allah kelâmının tükenip yok olmayacağından söz edilir. Allah'ın kelâmı yok olmaz, tükenmez sonu ve başı olmazken insanın fiillerinden olan kıraat ise yok olur ve tükenir. Onun sonu ve başı vardır. Mushaflardaki kitabet de benzer hükmü taşır. Hz. Osman'ın kendi Mushaf'ına uymayan Mushafları yaktırmasını kendi görüşüne delil getiren Şîrâzî'ye göre yanan şey Allah'ın ezeli kelâmı Kur'an değil okunan Mushaf'tır. Bunun aksinin ise düşünülemediğini belirtir. Onun Allah'ın kelâmının ezeli ve kadîm olduğuna dair öne sürdüğü delillerden biri de Haricilerin tahkim meselesini inkâr etmeleri üzerine Hz. Ali'nin söylediği şu sözdür; “ Vallahi ben mahlûk bir şey üzerine hüküm vermedim şüphesiz ben Kur'an üzerine hüküm verdim.” Şîrâzî'ye göre sahabenin Hz. Ali'nin sözlerini yalanlamaması mektubun kadîm; Hz. Osman'ın Kur'an'ı yakma işlemine karşı çıkmaması ise kitabetin mahlûk olduğuna apaçık bir delildir. Ona göre Hz. Ali ve Hz. Osman'a uymak Kaderiyye ve Müşebbiheye uymaktan daha evladır.¹⁹⁷

Allah'ın kelâmının kadîm ve ezeli oluşuna bir diğer delil de şudur; Onun kelâmı mahlûk kabul edildiğinde bu yaratılma fiilinin bir mahalle ihtiyacı duyacaktır. Bu ihtiyacı üç ihtimal doğuracaktır. İlki ya Allah'ın zâtında vücuda gelecektir. İkincisi ya başka bir varlıkta vücuda gelecektir. Üçüncüsü ya da onun zâtında bir mahal olmaksızın vücuda gelecektir. Bu görüşleri değerlendirdiğimizde birinci ihtimalin kabulü batıldır. Çünkü Allah'ın zâtı hâdis varlıklara mahal olamaz. İkinci ihtimalin kabulü bu kelâmı başkasının kelâmı kılacağından o da batıldır. Ayrıca Allah'ın zâtî ve ezeli sıfatları onun makduru olamaz kaidesine bu ihtimaller kabul edilemez. Kelâm sıfatı herhangi bir mahal olmaksızın Allah'ın zâtında vücuda gelmiştir şeklindeki ihtimale gelince bu da geçersizdir. Çünkü kelâm bir sıfattır. Sıfat ise bir mevzuftur.

¹⁹⁶ Şîrâzî, *el-İşâre*, 136-138.

¹⁹⁷ Şîrâzî, *el-İşâre*, 138-141.

(mahal/mahmul) olmaksızın var olamaz. Bu üç ihtimal tek tek ele alınıp geçersiz kılındığından ortaya çıkmıştır ki Allah'ın kelâmı onun zatı gibi kadîm ve ezelidir.¹⁹⁸

Konuşmaktan amaç ötekine sesini iletmek, onunla ünsiyet kurmak veya sözü ezberlemektir. Bu üç amaçtan birini taşımayan bir kelâm hezeyan ve boş addedilir. Allah'ın ise ezelde kelâmını işitecek bir muhatabının olmadığı düşünülduğünde ayrıca onun kelâmının ezberlemek veya başka bir varlıklarla ünsiyet kurmak gibi amaçlardan hali olduğu da göz önünde bulundurulduğunda Allah'a kelâm sıfatını yakıştırmak doğru değildir. Dolayısıyla bu durum Allah'ın ezelde mütakellim olmadığına delalet eder. Şîrâzî bu temellendirmeyi doğru bulmaz. Çünkü ona göre bu sözleri söyleyen kimsenin amacı Allah'ın zâtî sıfatına bir illet, amaç iliştmektir. Fakat gayet iyi bilinir ki Allah'ın fiillerinde bir illet, amaç bulunma zorunluluğu yoktur. Zira Allah'ın işlediği fiillere bir illeti iliştmek, Allah'ın bir fiilî bir illete binaen yaptığını iddia etmek illetin fiilden boş kalamayacağını söylemektir ki bu durumda kelâmî başka sonuçlar doğuracaktır. Bu sonuçlardan biri bu illetin kadîm veya muhdes olduğunu kabul etmek olacaktır. İletinin muhdes olduğunu kabul etmek onu kendisinde önceki bir illete muhtaç kılacaktır.

Muhtaç olan bu illet tekrar bir önceki illete ihtiyaç duyacaktır ki bu durum illeti teselsül ve adem-i tenâhi gibi sonu gelmez bir halin içine sokacaktır ki bu da muhaldir. İletinin kadîm olduğunu düşünmek ise kelâm literatüründe teaddüd-i kudemâ denilen kadîm varlıkları çoğaltmak gibi tevhide zarar verecek başka bir sonuç doğurur ki aynı şekilde bu da muhaldir. Sonuç olarak Allah mutlak iradesi ve kudreti gereğince herhangi bir illet ve amaç olmaksızın dilediği şekilde fiillerde bulunur. Allah'ın fiilî sıfatlarında herhangi bir illet ve amaca ihtiyaç duymadığı anlaşıldığına göre bu hükmün onun zâtî sıfatlarınca da geçerli olduğunu söylemek daha evladır.¹⁹⁹

Şîrâzî muhtemel itirazlara devam ederken eserinde şöyle bir itiraz zikreder; Allah ayette "...onu Arapça Kur'an yaptık." (Zuhruf 43/2) buyurur. Bu beyanda Kur'an'ın Arapça bir kitap oluşu "ceale" fiilîyle ifade edilmiştir. Malum olduğu üzere "ceale" fiilinin Arap dilinde yaygın kullanımını ise onun "halaka/yaratma" mânasıyla olan kullanımınıdır. Bu da Kur'an'ın mahluk oluşuna bir delildir. Şîrâzî'ye göre zikri geçen ayette "ceale" fiilî "halaka" anlamında kullanılmayıp "tesmiye" anlamında

¹⁹⁸ Şîrâzî, *el-İşâre*, 141.

¹⁹⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 141-142.

kullanılmıştır. Bu görüşünü desteklemek için öne sürdüğü nas, “Rahmanın kulları olan melekleri dışı isimlendirdiler.” (Zuhruf 43/19) ayetidir. Gayet tabidir ki melekleri ayette bahsi geçen grup yani onlar yaratmamıştır. Bununla zikri geçen ayette ifade edilen “ceala” fiilinden muradın tesmiye olduğu anlaşılır. Allah’ın; “Kur’an’ı parçalara ayıran yok mu?” (Hicr 15/91) ayeti de aynı hakikati beyan eder.

Bir diğer itiraz “Allah’ın emri, elbet yerine getirilecektir.” (Ahzâb 32/37) ayeti ile “Allah’ın hükmü değişmez kaderdir.” (Ahzâb 32/38) ayetlerinden hareket ederek Allah’ın hükmünün yani Kur’an’ın maddî ve mefûl olduğunu bunun ise hudûsa delalet ettiğini öne sürmektir. Şîrâzî bu itirazı da şöyle cevaplandırır; Emir iki kısımdır: Birinci kısım emir, Allah’ın kelâmını gerektirir. “Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol” demekten ibarettir, o da hemen olur.” ayeti ile “ Önce olduğu gibi sonra da Allah’ın dediği olur.” ayetlerindeki emrin kullanımı açık bir şekilde onun kadîm olduğuna delalet eder. Emrin ikinci kısmı ise fiilî gerektirir. “Bir ülkeyi helak etmek istediğiniz vakit emirler veririz, onlar ise orada günah işlemeye devam ederler.” Şîrâzî’ye göre tefsir kitaplarında buradaki emir “çoğaltmak” anlamında kullanılır. Allah kötü olanı emretmeyeceğinden aksini düşünmek doğru değildir. Emrin bu iki şekildeki kullanımı ortaya çıktıktan sonra “Allah’ın emri elbet yerine getirilecektir.” (Ahzâb 32/37) ayeti ile “Allah’ın hükmü değişmez kaderdir.” (Ahzâb 32/38) ayetlerinde geçen emirden kastın Allah’ın kelâm cinsinde emri değil fiil cinsinden emri olduğu anlaşılacaktır.²⁰⁰

Muhaliflerin muhtemel itirazlarından biri de şudur; “Kur’an peygamberin mucizesidir. Mucize işlevi itibarıyla bir meydan okumadır. Meydan okumanın anlamlı olabilmesi güç yetirilebilecek bir konuda olmasına bağlıdır. Şayet Kur’an mahlûk değilse peygamberin hasımlarına Kur’an’la meydan okuması anlamlı değildir. Nitekim Hz. Musa’nın asasını yere atması, Hz İsa’nın kör ve cüzzamlı insanları iyileştirmesi mümkün bir meydan okumayken Kur’an’ın kadîm olduğunu iddia ettiğinizde bu imkân ortadan kalkar. Şîrâzî’ye göre peygamberin iddiasındaki meydan okuma Kur’an’ın kıraati için geçerlidir. Zaten kadîm olan makrû’ için böyle bir meydan okuma kişilerden imkânsız olanı istemek olur ki bu durumun delil olmayacağı konusunda onlarla ortak bir kanaat paylaşır.

²⁰⁰ Şîrâzî, *el-İşâre*, 142-143.

Bir başka itiraz “Ne zaman rablerinden kendilerine yeni/muhdes bir itiraz gelse...” (Enbiyâ 21/2) ayeti üzerinden yapılır. Şîrâzî’ye göre ‘zikrin’ Kur’an’daki kullanımlarından biri “Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.” (Hicr 15/9) ayetinde geçtiği şekliyle bizzat Kur’an’ın vahyin kendisi anlamındadır. Fakat zikir bazen Hz. Peygamberin kendisi anlamında da kullanılır. Nitekim ayette “Allah size bir uyarı ve resul indirdi.” (Talak 65/10-11) buyrularak bu hakikat dile getirilmiştir. Şîrâzî, talâk sûresinin onuncu ayetinin sonu ile on birinci ayetinin başını birleştirip onuncu ayetin sonunda geçen zikir kelimesini on birinci ayetin başında geçen resul kelimesiyle tefsir etmiştir. Dolayısıyla ona göre hasımlarının iddialarına dayanak alarak gösterdikleri ayetteki muhdes zikir Peygamberin zâtı yani kendisidir. Aynı şekilde Şîrâzî’ye göre “bu da sizin gibi bir insan değil mi?” (Enbiyâ 21/3) ayetinde geçen beşerden kasıt kıraattır, makrû‘ değildir.²⁰¹

Şîrâzî’ye göre Müşebbihe taifesinden gelebilecek itirazlardan biri de şudur. Kitabetin mahlûk olduğunu söylemekle Mushaf’ın bir değerinin olmadığını söylemek eşittir. Onlara göre Mushaf’ın mahlûk olduğunu söylemek ona duyulan saygıyı bitirir. Şîrâzî bu itirazı da isabetli bulmaz çünkü ona göre Mushaf’a duyulan saygı onun kadîm oluşundandır. Buna en güzel örnek mescitlerin insan eliyle inşa edilmesi yani mahlûk olmasının yanında ona saygı gösterilmesi, cünüp halde birinin camide bulunmasının ve oradan geçmesinin yasak olmasıdır. Çünkü cami ve mescitler Allah’ın evidir. Orada namaz, dua gibi bazı ibadetler icra edilir. Ona duyulan saygı yapımındaki parçalardan değil taşıdığı anlamdandır. Bütün cüzleriyle mahlûk olsa da Kur’an’ı Kerim’e duyulan saygı da içinde yazılan mesaj ve okunan mâna itibariyledir.

Şîrâzî kendisine yöneltilen “Bu harfler muhdes ise Kur’an değildir, o zaman Kur’an nerede?” sorusuna kendi penceresinden karşı bir soru yöneltir: “Siz bu harflerin kadîm olduğunu söylüyorsanız, kadîm nerede?” Görüldüğü üzere Şîrâzî cedelî bir tavır takınarak soruya soruyla cevap vererek muhatabını ilzam etmek ister.²⁰²

Şîrâzî’nin zikrettiği muhtemel itirazlardan biri de Kur’an’da mukattaa harflerinin bulunduğunu öne sürüp bu harflerden hareketle Kur’an’daki harflerin de bu harfler gibi kadîm olduğunu iddia etmektir. Şîrâzî’ye göre bu harflerle diğer ayetler

²⁰¹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 143-145.

²⁰² Şîrâzî, *el-İşâre*, 144.

arasında bir fark yoktur. Tâgûttaki ta harfiyle hurûf-ı mukattaadaki ta harfi benzerdir. Bir kısmının kadîm olmadığı ortaya çıkınca tamamın hâdis olduğu da sabit olur. Şîrâzî'nin dikkat çektiği nokta muhaliflerin iddia ettiği şekliyle mukatta harflerinin hususi bir anlam taşıdığı ve özellikle zikredildiğini öne sürerek bu harflerin kadîm olduğunu iddia etmektir. Ona göre Kur'an'da güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimleri de hususi olarak zikredilmişlerdir.²⁰³ Nasıl ki güneş, ay ve yıldızın kadîm olduğunu söyleyemiyorsak bu harflerin de kadîm olduğunu söyleyemeyiz. Şîrâzî'nin mukattaa harflerinin kadîm olmadığı konusunda dile getirdiği gerekçelerden biri de şudur; mukattaa harfleri, harf olmak açısından diğer harflerden bir farklılık taşımaz. Dolayısıyla mukattaa harflerinin kadîm olduğunu iddia etmek Mütenebbî, Hassân ve Nakkâl gibi şairlerin şiirlerini kadîm kabul etmekle eş değerdir. Çünkü Kur'an'daki harfler ile şairlerin şiirlerinde kullandıkları harfler aynıdır ve her ikisi de hâdistir. Aksini iddia etmek yani Kur'an harfleriyle Arapça metin ve şiirlerdeki harflerin farklı olduğunu savunmak akla ters bir durum olup zarûrî olarak reddedilir. Böyle bir iddiada bulunanlardan söylediklerini yazmaları istenir. Ayrıca bu görüşü kabul etmek beraberinde bir takım sorunlar doğurur. Öncelikle Kur'an harflerini kadîm kabul etmek diğer kitaplarda yer alan Arapça harflerin kadîm olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Böylece Kur'an'a gösterilen saygı ve hürmetin diğer kitaplara da gösterilmesi zorunlu hale gelir. Hâlbuki bu durum icmâya aykırıdır. Bu harflerin kadîm kabul etmekle ortaya çıkan bir diğer sonuç namaz kılan bir kimsenin kıraat esnasında Kur'an'dan ayetler okumayıp yerine Arap harflerini okuması durumunda o kişinin namazının bozulmamasının gerekliliğidir. Hatta okuduğu bu harflerin Kur'an kıraati olarak kabul edilip onun yerine geçmesi gerekir. Keza cünûp halinde Kur'an'ın ellenmemesi durumunu diğer harflerin yer aldığı metinler içinde geçerli olurdu. Bunların hiç biri doğru olmadığına göre Kur'an harfleri mahlûktur. Çünkü harflerin tertibi ve telifinden amaç mânadır. Harflerin tek başına bir anlamı yoktur. Dolayısıyla harfleri kadîm kabul etmek doğru değildir. Kur'an'a değer verilip Kur'an dışı metinlere değer verilmemesinin sebebi aynı harflere sahip olmaları değil taşıdığı mâna itibariyledir.

²⁰³ “Battığı sıra yıldız and olsun ki..” Necm 53/1, “Yemin olsun, güneşe ve kuşluğuna. Işığı onun ardından geldiğinde aya” Şems 91/1-2.

Yani biri kadîm iken diğeri hâdistir. Ayrıca hâdis olanı kadîm yapmak caiz olsaydı kadîm olanı da hâdis yapmak caiz olurdu ki bu muhaldir.²⁰⁴

Şîrâzî bu bölüme kadar Müşebbihe ve Kaderiyye'nin görüşlerinin aksine Kur'ân'ın sesler ve harflerden meydana gelmediğini izah etmeye çalışmıştır. Ona göre Kur'ân'ın iki yönü vardır. Birinci yönü beşere taalluk eder. Kitabet ve kıraat dediğimiz bu yönler harfler ve seslerden oluşması hasebiyle hâdistir. İkinci yönü ise okunan ve yazılan mânadır. Şîrâzîye göre bu mânâ kadîmdir. Allah'ın ezeli kelâmı da budur. Kıraatın makrû'dan farklı ve hâdis olduğunu açıkladıktan sonra bir birini tamamlayan bir diğer konu olan kitabet mektup ilişkisini ele alıp kitabetin de mektuptan farklı şeyler olduğunu temellendirmeye çalışır.

Şîrâzî'ye göre kitabetin mektuptan farklı olduğunun delili “Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar.” (A'râf 7/157) ayetidir. Ona göre Hz. Peygamberin hali hazırdaki durumu yani Medine de mi defnedilmiş yoksa semaya mı kaldırılmış olması ulema arasında ihtilafli bir konu olsa da peygamberin İncil ve Tevrat'ın nüzul ettiği dönemde yaşamadığı bir vakıadır. Bu vakıaya rağmen ayette İncil ve Tevrat'ta Hakikat-i Muhammediyyeden ve ona tabi olmalarından haber vermesi mektubun yani yazılı mânanın kıdemine işarettir. Şayet kitabet de mektup gibi kadîm olsaydı Hz. Peygamberin hâl olarak Tevrat ve İncil'de içkin olması gerekirdi. Durum böyle olmadığına göre Tevrat ve İncil'de zikri geçen harflerin işaret ettiği anlam olan Hz. Peygamberle harflerin başka şeyler olduğu açığa çıktığı gibi harflerle Hz. Peygamberin kendisinin de başka şeyler olduğu anlaşılır. Çünkü öteki olmanın hakikatinde birinin diğerinden farklı olması yatar. Sonuç olarak kitabet de mektuptan ayrı olarak ondan farklıdır.

Kitabetin mektup olduğunu savunmak doğru olsaydı Zeyd'in şahitleri ekleyerek Amr'a bir vesikaya borcunu yazdıktan sonra borç kâğıdını geri alması durumunda Zeyd'in Amr'ın borcunu geri aldığı veya ödediği iddia edilirdi. Dolayısıyla borç yazılı kâğıdı almak borcu yani parayı almak olmadığı gibi kitabet yazılan mânaya/mektuba işaret etse de kitabetin mektubun/mânanın kendisi değildir. Şahitler de vesikada yazılı olsalar da mektubun içindedir denilemez. Ayrıca kitabet mektubun aynı olsaydı Kari “ Ey Yahya! Kitaba sarıl..” (Meryem 19/12) dediğinde bununla Kur'an'ı

²⁰⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 145-146.

daha sonra biri ona ‘ Ey Yahya! Kitaba sarıl’ deseydi bununla da Hz. İsa’nın kast edildiğini yani tek hitapta her iki mânayı anlaması ve ayırt etmesi gerekirdi. İş böyle olmadığına göre içinde bulunulan durum kitabetin mahlûk ve farklılaşmadığına karşılık mefhumun/kastın farklılaşabildiği ve mahlûk olmadığına delalet eder.²⁰⁵

Şîrâzî’nin Müşebbiheye yönelttiği sorulardan biri de “Kâri’ Kur’an okuduğu vakit ondan işitilen Allah’tan işitilenle bir midir?” Şîrâzî’ye göre bu soruya “okuyucunun okuduğu Kur’an’dan işitilen harf ve seslerle Allah’tan işitilen kadîm harfler ve sesler bir değildir.” şeklinde verilen bir cevap, kendilerini Ehli hakkın itikadına döndürür. Ve onlarla aramızdaki muhâlefetin tesmiye noktasında olduğu ortaya çıkar. Ona göre bu tesmiye tevkifidir. Dolayısıyla şeriatın Allah’ın kelâmı harf ve sestten ibarettir tarzında bir beyanatı varsa bununla isimlendirilir şayet yoksa keyfî bir isimlendirmeye gidilemez. Kısacası Şîrâzî’ye göre Kur’ân harfleri ve ondan işitilen sesler mahlûktur, denilmemesi için şeriat tarafından koyulmuş böyle bir isimlendirmenin olması gerekir. Müşebbihe taifesinden biri “Allah’tan işitilen harfler ve sesler bugün bir Kur’an okuyucusundan işitilen harfler ve seslerle birebir aynıdır.” şeklinde bir görüş beyan etse bu açık bir teşbihtir. Onların bu sözleri üzerine Kur’an sıradan bir hikâyeye dönüşür. Çünkü hikâye denklik ve benzerlik gibi özellikler taşır. Allah’ın kelâmı için ise böyle bir benzerlikten bahsedilemez. Onun zâtının bir dengi ve benzeri olmadığı gibi sahip olduğu sıfatların yani kelâmının da bir benzeri ve dengi yoktur.

Kitabetin mektubun aynı olmadığına bir diğer delili de birinin avuç içine Allah lafza-i celalin harflerini yazmasıyla Allah’ın hal olarak o kişinin avuç içinde bulunmadığını söylemektir. Buna göre kitabetin Allah’ın aynı olmadığı ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla bu harfler Allah’ı ifade etse de bizatihi Allah’ın kendisi değildir. Şîrâzî şöyle bir kaide koyar: “Allah’ın zâtı için geçerli hükümler onun ezeli sıfatları için de geçerlidir.” Nasıl ki Allah, mektup olarak bizim Mushaflarımızda, mâbud olarak bizim mescitlerimizde, bilgi olarak bizim kalplerimizde ve mezkûr olarak bizim dillerimizde yer alıyorsa aynı şekilde onun kelâmı da makru bir şekilde bizim dillerimizde, okunmuş bir şekilde mihraplarımızda, ezberlenmiş bir şekilde sadırlarımızda ve işitilmiş bir şekilde ezanlarımızda yer alır. Ve zikri geçen hiçbir şeye hulul etmemiştir. Şîrâzî’ye

²⁰⁵ Şîrâzî, *el-İşâre*, 146-147.

göre Kur'an'ı küçük ve büyük abdestten yoksun birinin ellememesi, yazmaması, taşımaması ona duyulan büyük bir saygıyı gösterir. Bunun dayanağı ise “ Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.” ayetidir. Şîrâzî'ye göre düşünen ve akleden biri için bunun delilleri güneşin zâtından daha açık ve aydınlıktır. Hevasına uyan cahil biri bunu göremez. Şîrâzî'de “Madem konu bu kadar açtı kelâmı niye bu kadar uzattın?” şeklinde bir his hâsıl olmuş ki okuyucularından kendisini kınamamaları isteyip meselenin başında bu işe ehil olmadığını beyan ettiğini söyler.²⁰⁶

2.1.2.2.6. Hayat Sıfatı

Hayat, bitki ve hayvanlarda mevcûd olup gelişim gösteren kuvve olarak tanımlanır. Ayrıca hayvanlarda kendini gösteren kuvve-i hasse ve kuvve-i amile-i akile şeklinde tanımlandığı da olmuştur. İlahi bir sıfat olarak “hay” Allah'ın canlı ve diri olması anlamına gelip üzerinden ölüm geçmemesidir.²⁰⁷ Ayrıca mevsufun bilmesini ve güç yetirmesini sağlayan sıfat olarak da tanımlanmıştır.²⁰⁸

Ehl-i sünnet âlimleri hikmete uygun işlerin ancak âlim bir zat tarafından meydana getirilebileceğini ileri sürerek hikmet sonucu ortaya çıkan eserlerin de ancak kudret ve hayat sahibi bir varlıktan doğacağını savunurlar. Aksi bir kabul bu fiillerin ölü ve aciz bir varlıktan meydana gelişini mümkün kılar ki bu durumun akla aykırı olduğu açıktır.²⁰⁹ Kısaca Ehl-i sünnet âlimlerine göre yaratıcının hayat sahibi oluşuna delalet eden vasıflar Allah'ın âlim, kâdir ve fâil bir zat olmasıdır.²¹⁰

Şîrâzî, Allah'ın ezeli ve kadîm bir hayat sıfatıyla hay olduğuna inanır. Çünkü diğer sıfatların vücuda gelişini Allah'ın hay oluşuna bağlıdır. Hay olmayan bir yaratıcının kâdir, âlim, mütekellim, bâsir ve semî olması düşünülemez. Nitekim ayette:“Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır. (Bakara 2/255)” buyrulur.²¹¹

²⁰⁶ Şîrâzî, *el-İşâre*, 147-149.

²⁰⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 182-183.

²⁰⁸ Cürçânî, *Ta'rifât*, 126.

²⁰⁹ Eş'arî, *el-Luma'*, 24-25.

²¹⁰ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 45; Bakillânî, *el-İnsâf*, 33-34.

²¹¹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 149.

2.1.2.3. Fiilî Sıfatlar

Kudret, izzet, azamet gibi Allah'ın kendisiyle nitelendiği fakat zıddının kendisi için düşünülmediği sıfatlar zâtî sıfat olarak tanımlanırken rıza, rahmet, cömertlik, gazap vb. Allah'ın zıddıyla da nitelenebildiği sıfatlar fiilî sıfatlar olarak tanımlanmıştır.²¹² Fiilî sıfatlar, Allah'ın dünya ve ahiretle ilişkisi ve eylemlerini içeren sıfatlardır. Esasen yaratıcıdan nefyedilmesiyle onda ilâhlığı zedeleyecek bir durum gerektirmeyen sıfatlardır. Bu sıfatlar yaratmak-yaratmamak, azap etmek-etmemek, rızık vermek-vermemek şeklinde Allah'a nispetinde olumlu ve olumsuz halleriyle kullanılabilir.²¹³ Fiilî sıfatları diğer sıfatlardan ayıran özellik bir tesire delalet etmesidir. Kudret sıfatından farklı olarak bu sıfatların isimlendirilmesi bıraktığı etkiye göre değişiklik gösterir. Mâtürîdî kelâm ekolünün kabulüne göre fiilî sıfatlar “tekvin” sıfatının kapsam alanına girer. Tekvin sıfatının kıdemi ve hudûsu kelâm ekollerinde ihtilafa sebebiyet vermiştir. Eş'arî kelâm ekolü tekvin sıfatının hâdis olduğunu söylemiş ve bu sıfatı tencîzi kudretin (bil fiil) taallukundan ibaret saymıştır. Bu ekole göre yaratma, kudret sıfatının mahlûkun vücuda gelişine taallukuyladır. Mâtürîdî ekolü ise tekvin sıfatının sübûtunu kabul etmiş, bu sıfatın kudret sıfatından farklı ve ezeli oluşunu savunmuştur.²¹⁴

Mu'tezile ve Eş'ariye'ye göre fiilî sıfatların temelinde kudret sıfatı yer alır. Bu sıfatın hâdis varlıklara tesiriyle mahlûkat vücûda gelir. Ortaya çıkan halk sıfatı da mahlûkata nispetle hâdistir. Ayrıca yaratma fiilinde kevn ve mükevven aynı zaman diliminde meydana gelir bu zaman birlikteliği fiilîn tesiriyle ortaya çıkan şeyi ve fiilîn kendisini hâdis kılar. Mu'tezile ve Eş'arî arasındaki ayrışma noktası ise irade ve kelâm sıfatının fiilî sıfatlara dâhil edilip edilmeyeceğidir. Eş'arî kelâmcılar kelâm ve irade sıfatını zâtî sıfatlardan sayarak Mu'tezile'den farklı düşünmüşlerdir.²¹⁵ Mezhepler arasındaki ihtilafın kaynağı ise yaratma denilen eylemde üç olgunun aynı anda bulunmasıdır. Yaratan (hâlik), yaratılan (mahlûk) ve ikisi arasındaki ilişkiyi kuran yaratma (hâlk) fiilî. Ekoller yaratma fiilînin faile mi yoksa mefûle mi taalluk edilerek düşünüleceği konusunda anlaşamamıştır. Eş'arîler fiilîn tesirde bulunması, kudretin

²¹² Cürcânî, *Ta'rifât*, 175.

²¹³ Hikmet, Yağlı Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 175-176.

²¹⁴ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 2/87-88.

²¹⁵ Yağlı Mavil, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, 179-180.

taalluk alanına girmesi ve mukayyet bir zamanda gerçekleşmesi özelliklerini taşıdığını öne sürerek fiilî mefûle nispet etmiş ve hâdis kabul etmiştir. Mâtürîdîler ise fiilîn tesiriyle meydana gelen mükevvenin hâdis olduğuna itiraz etmeyerek fiilin hâlîke nispet edilmesi durumunda hâlîkin fiilî olarak halkın hâdis olamayacağını savunmuştur.²¹⁶ Ayrıca Mâtürîdîler kudret sıfatının mahiyeti noktasında Eş'arîlerden ayrılırlar, onlar kudret sıfatını tesir edici bir sıfat olarak görmediklerinden bil fiil yaratma için Allah'ın tekvin sıfatına da sahip olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdîlerin kudret sıfatı üzerindeki bu farklı yaklaşımları tekvin sıfatını doğurmuştur. Onlara göre yaratma şu şekilde gerçekleşmektedir; Allah iradesiyle tercih etmekte (muhasıs), kudretiyle güç yetirmekte ve tekvin sıfatıyla yaratmaktadır.²¹⁷

Bâkillânî Allah'ın sıfatlarını, zâtının sıfatları ve fiillerinin sıfatları olarak ikiye ayırmış, fiilden önce zâtına nispet ettiği "hâlik", "razık" ve "bâsit" gibi fiilî sıfatları kadîm kabul etmiştir.²¹⁸ Bâkillânî'ye ait bu görüşü Gazzâlî, bil kuvve ve bil fiil kavramlarıyla açmaya çalışmıştır. Kılıç örneği üzerinden meseleyi açıklamaya çalışan Gazzâlî'ye göre kılıç, kesme fiilî sırasında (bil fiil) keskin olduğu gibi kınında iken (bil kuvve) de keskindir. Dolayısıyla Allah'ın hâlik ve râzık oluşu da bu şekilde düşünülmelidir. Ona göre bu isimler Allah'ın ezelde hâlik ve râzık oluşunu tasdik eder. Gazzâlî meseleyi şu şekilde takrir eder: "Allah'ın iradesi ve kudreti ezeli ve ebedi olarak yaratma ve icat etmeye taalluk eder. Mümkün varlıklar için bil fiil yaratma ameliyesi tahakkuk ettiğinde hiçbir şekilde Allah'ın zâtında bir teceddüd söz konusu değildir. Bilakis yaratma fiilî için gereken bütün şartlar ezelde mevcuttur. Yaratma fiilî ise mahlûkun ve eşyanın icadı anında tahakkuk eder."²¹⁹ Fahrettin er-Râzî, tartışmanın kavram üzerinden yürüdüğünü, bu sebeple çözüm için ilk olarak tekvinden kastın ne olduğunun açıklanması gerektiğini söyler. Ona göre tekvinden kasıt kudretin yaratılan üzerindeki etkisi ise hâdistir. Fakat tekvinden kasıt eseri meydana getiren gücün kendisi ise, ki bu kudret sıfatıdır ve hâdis değildir. Üçüncü mâna kast ediliyorsa da bunun açıklanması gerekir.²²⁰

²¹⁶ Yağlı Mavil, "Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar", 177-178

²¹⁷ Yağlı Mavil, "Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar", 186.

²¹⁸ Bâkillânî, *Temhîd*, 298-299;

²¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 116-117.

²²⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe)*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019),163.

Şîrâzî'ye göre Ehli hak, âlemi var eden Allah'ın sıfatlarını, zâtından ve fiillerinden kaynaklanan sıfatlar olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre zâtî sıfatlar Allah'ın zâtına yaraşır bir şekilde ezelde kendisini niteleyen sıfatlardır. İlim ve kudret gibi bu sıfatlar ezeldir. Allah'ın zâtı için yokluk düşünülmediği gibi sıfatları için de bir yokluk düşünülemez. Fiilî sıfatlar içinse aynı şeyler söylenemez. Allah ezelde bu sıfatlara sahip değildir ve bu sıfatların yokluğu söz konusudur. Dolayısıyla Allah'ın ebedi olarak "hâlik" ve "râzık" olduğu söylenemez. Çünkü ona göre bu durum rızık verilmiş varlıkların ve mahlûkatın kıdemi sonucuna götürür. Bunu söylemektense Allah'ın ebedi olarak bu varlıkları yarattığına ve bu varlıklara rızık verdiğine güç yetirdiğini (kâdir) ilminin onları ihata ettiğini (âlim) söylemek daha doğrudur. Şîrâzî "el" takısıyla bu isimlerin Allah'a nispetini dolayısıyla ebedi oluşlarını caiz görmüştür.²²¹

Şîrâzî *Akîdesinde* benzer ifadeler kullanarak Allah'ın fiilî sıfatlarının ezeli olmayıp sonradan Allah'ın kendisiyle nitelendiği sıfatlar olduğunu söylemiştir. O fiilî sıfatların yokluğunu mümkün görüp yaratıcıyla bazen nitelenip bazen nitelenmeme durumunu olağan saymıştır. Allah'ın hâlik (yaratan), rezzâk (rızkı veren), mûmît (öldüren) ve muhyî (dirilten) olarak nitelendirilmesini örnek olarak verir. Ona göre bu sıfatlar Allah'ın mahlûkatı yarattıktan sonra kendisiyle nitelendiği sıfatlardır. Dolayısıyla fiilî sıfatlar kadîm ve ezeli değildir. Diğer fiilî sıfatlar için de benzer hükümler geçerlidir. Bu sıfatların vasıflandırılması anlaktır. Bu sebepten Allah'ın ölümden sonra tekrar diriltmesi (bâ'is), mahşerde insanları toplaması (hâşir) ve yayması (nâşir) gibi ahiret hayatına taalluk eden sıfatlarla Allah'ın nitelenmesi o zaman vukuu bulacağından dünya hayatında nitelemek doğru değildir. Sonuç olarak Allah'ın fiilî sıfatları için vücut ve yokluk düşünülebilir. Zâtî sıfatların ise herhangi bir yön itibariyle yoklukları caiz değildir. Bu durum zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasındaki farktır.²²² Görüldüğü üzere Şîrâzî fiilî sıfatlar konusunda mütekaddimûn Eş'arî ekolünün sahip olduğu çizgiyi korumuş ve bu sıfatların hâdis olduğunu kabul etmiştir. el- Hâlık ve er-Rezzak şeklinde el takısıyla kullanılan bu isimlerin Allah'a nispetini caiz görmüş ve ona nispet edilen isimlerin bu şekliyle ebedi olduğunu belirtmiştir.

²²¹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 117-118.

²²² Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 98.

2.1.2.4. Haberî Sıfatlar

Allah hakkında sağlıklı bir tasavvur için başvurulacak ilk kaynaklar hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim ve peygamberin sözleri olacaktır. Bu gerçek bütün âlimlerce kabul edilse de naslarda geçen “ayn/göz”, “yed/el”, “kadem/ayak”, “yüz/vech” ve “istiva/oturma” gibi nitelemelerin nasıl anlaşılacağı ihtilafa sebep olmuştur. Temelde teşbih/tecsim, tevfiz ve te'vile dayanan üç eğilim doğmuştur. Sıfatları zahiri anlamıyla kabul edip insanbiçimci (antropomorfist) bir anlayışı benimseyenler teşbihi yöntemi oluşturmaktadır. Sıfatların ilahi bir niteleme olduğunu kabul edip gerçek anlamlarının bilinemeyeceğini ve Allah'a havale edilmesini savunan anlayış da tevfi zi yöntemdir. te'vil yöntemini savunanlar ise kendi içlerinde farklı yaklaşıma sahipse de naslarda geçen ayet ve nitelemelerin mecaz, istiare gibi söz sanatlarını içerdiğini dolayısıyla bu ifadeleri olduğu gibi yani zahiri/literal anlamlarını kabul etmenin tevhide zarar vereceğini söylemişlerdir. Bu sebeple dilin imkânları kullanılarak Allah'ın zâtına yaraşır şekilde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Teşbih yaklaşımı kelâm tarihinde Müşebbihe, Mücessime ve Gulat-ı Şîa tarafından dillendirilmişken tevfiz yaklaşımı Ehl-i hadis denilen selef uleması tarafından savunulmuştur. Te'vil yaklaşımı başlarda Mu'tezile tarafından benimsenirken daha sonraları halef uleması olarak da anılan Ehl-i Sünnet kelâmının genel tutumu haline gelmiştir.²²³

Haberî sıfatlarda te'vil yaklaşımını ilk benimseyenler Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olmuştur.²²⁴ Kelâmî bir mezhep olarak te'vili yöntem olarak kullanan Mu'tezile ekolü olmuştur. Mu'tezile te'vili vacip görürken Ehl-i sünnet te'vili esas alıp tevfi zi de sahih görmüştür. Ehl-i sünnet kelâmının öncülerinden Ebû Hanîfe, İbn Küllâb el-Basri, İbrâhîm el-Kâlânîsî, Hâris el-Muhâsîbî gibi âlimler haberî sıfatları te'vile yanaşmamış Allah'ın zatına uygun sıfatlar olarak kabul etmişlerdir.²²⁵

Mütekaddimûn Eş'arî kelâmında haberî, sıfatları te'vil noktasında en net tavır İbn Fûrek'e aittir. İbn Fûrek sistematik olarak te'vili ilk başlatan kişidir. Abdülkâhir el-

²²³ Seyithan Can, “Allah'ın Sıfatları”, 176-182; İrfan, Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Tevili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 668-669.

²²⁴ Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Tevili Meselesi”, 677-678; Seyithan Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 115-116.

²²⁵ Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Tevili Meselesi”, 677-678.

Bağdâdî haberî sıfatları te'vil eden bir diğer kelâmcı olmuştur.²²⁶ Eş'arî geleneğinin bir üyesi olarak Şîrâzî, haberî sıfatların te'vilini zorunlu görmüş *yed* ve *kadem* sıfatlarını te'vil etmiştir. *İstivâ* sıfatının te'vil edilmesinin gerekliliğini savunmuş olsa da te'villerden birini tercih etme yoluna gitmemiştir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin haberî sıfatlara yaklaşımı *istiva*, *yed* ve *kadem* sıfatları üzerinden irdelenecektir.

2.1.2.4.1. İstivâ

Sözlükte itidal ve istikamet üzere olmak anlamına gelen “svy” kökünden türemiştir. Benzer, eşit ve dengeli olmak; yukarı çıkmak, karar kılmak, hâkim olmak anlamlarında da kullanılmıştır.²²⁷ İstiva “a'la” harf-i cerri ile geçişli fiil yapıldığında “istila, sahip olma/hâkimiyet kurma” anlamına gelir.²²⁸

Kelâm literatüründe istiva tartışması Allah-mekân ilişkisi bağlamında yürütülmüştür. Mütakellimler zaman ve mekân kategorilerini hadis varlıklara ait özellikler olarak saydıklarından yaratıcıyı bundan tenzih etme ihtiyacı hissetmiş ve te'vil yoluna gitmişlerdir. Te'vil metodunun benimseyen Mu'tezile ve halef Ehl-i sünnet âlimlerine göre istivâdan kasıt Allah'ın ontolojik kudret ve hâkimiyetidir. Ne var ki Mücessime, Müşebbihe ve bazı Selef âlimleri istivâyı zahiri anlamına hamlederek “oturma” manasını vermede bir sakınca görmemiştir. Bu iki yaklaşımın dışında istivâyı naslarda geçen şekliyle kabul edip herhangi bir anlam yüklemeyen (bilâ keyf) Allah'a havale eden (tevfiz) İmam Mâlik gibi bazı selef âlimleri de olmuştur.²²⁹ İstivânın keyfiyetinin ne olduğuyla beraber zâtî veya fiilî bir sıfat oluşu da tartışılan konular arasındadır.²³⁰

Şîrâzî'ye göre Ehli hak ayette ifade edildiği üzere Allah'ın arşa istivâ ettiğine inanır. Ayette bu hakikat şöyle dile getirilir: “Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ edendir.” (A'râf 7/54) Şîrâzî'ye göre ayette zikri geçen istivâdan kasıt istikrar/karar kılma ve ilsâk/temas etme değildir. Çünkü bu özellikler mahlûk cisimlere aittir. Yaratıcı ise ebediyete kadar kadîm ve ezeli olduğundan bu sıfatlar ona nispet edilemez. Zira cisimlerde tagayyür/değişim, tebdil/dönüştürme,

²²⁶ Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Tevili Meselesi”, 681-682.

²²⁷ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 466; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/408-417.

²²⁸ İsfehânî, *el-Müfredât*, 182-183.

²²⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 168.

²³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/402.

intikal/yer değiştirme, tahrik/hareketlenme gibi haller meydana gelir ki bunların yaratıcı için dūřünölmesi caiz değildir. Ayrıca arşın mahlūk olduğu daha önce yokken sonradan varlığa geldiği göz önünde bulundurulduğunda Allah'a cismanî varlıklara ait bir nitelemede bulunmak doğru değildir. Nitekim ayette ‐Oysa büyük arşın rabbi olan Allah'tan başka ilah yoktur.‑ (Neml 27/26) buyrulurak ‐arşın‑ mahlūk olduğuna işaret edilmiştir. Bazılarının iddia ettiği gibi ayette zikri geçen arştan murat istikrar ve ilsâk olsaydı bu durum yaratıcının bir halden başka bir hale geçeceği yani değişim ve intikale konu olacağı anlamına gelirdi ki kadîm bir varlık için bunu dūřünmek muhaldir. Çünkü her değişen bir değiştiriciye ihtiyaç duyar. Öte yandan arř mahlūk ve sınırlıdır. Allah'ın arşta karar kıldığına inanmak, Allah arştan daha mı büyük, daha mı küçük veya ona eřit mi tarzında bir takım soruları akla getireceğinden doğru değildir. Bu sorular beraberinde başka sorunlar da doğurur. Çünkü Allah'ın daha büyük olduğunu dūřünmek Allah'ın bir parçasının arřa sığmadığı anlamına gelir. Arřtan daha küçük olduğunu dūřünmek de mahlūk bir şeyin ondan daha büyük olduğu anlamına gelir. Arşın Allah'a boyutsal mana da eřit olduğunu dūřünmek ise arř gibi bir şekle sahip olduğunu akla getirir. Arř dörtgen ise yaratıcı da dörtgen, beşgen ise yaratıcı da beşgen dūřünölür. Çünkü sınırlı varlıklar için her zaman benzeme ve denklik özellikleri mevcuttur. Bu görüşlerin tamamının yoruma açık olmayacak bir şekilde hatalı oldukları ortaya çıktığına göre söylenecek söz; Allah'ın mekân yok iken var olduğudur. O mekânı yaratmış olsa da eskiden olduğu gibi řuan da mekân sahibi değildir.²³¹

şîrâzî'ye göre ‐Allah arşın üzerinde değil, göklerde de değil, ona herhangi bir yönde nispet etmiyorsunuz, o halde Allah nerede?‑ şeklinde kendisine itiraz olarak öne sürölen bir soruda hasımlarının birinci cehaletlerinin Allah'ı bir yönle, nerede olduğuyla nitelemeleridir. Ona göre ‐nerede‑ sorusu mekândan haber veren bir soru edatıdır. Allah ise bundan münezzehtir. Dięer taraftan onlara şöyle bir soru yöneltilir: ‐Siz arşın, göklerin ve bütün yönlerin yaratıldığını kabul ediyor musunuz?‑ şîrâzî'ye göre bu sayılanları mahlūk kabul etmedikleri vakit âlemin kadîm olduğunu kabul etmiş olurlar ki bize dūřen onlarla âlemin hâdis oluşunu konuşmaktır. Daha sonra bütün cihetlerin mahlūk oluşunu kabul edip Ehli hakkın inancına dönerlerse ek olarak onlara ‐Allah cihetlerden önce mevcut değil miydi, onları yokluktan varlığa çıkartmadı mı?‑ şeklinde

²³¹ şîrâzî, *el-İşâre*, 150-151.

sorular. Bu soruya da “Allah yönlerden önce var değildi ve onları yaratmadı” diyerek cevap verirlerse Allah’ın hâdis olduğunu söylemiş olurlar ki bu açık bir küfürdür. Ehli hak ile muvafakat gösterip Allah mahlûkatı yaratmadan önce de vardı derlerse bu durumda onlara “Allah yönleri yaratmadan önce ne durumdaydı?” şeklinde sorular. Şîrâzî’ye göre Allah’ın cihetlerden önce var olduğuna dair öne sürecekleri bütün deliller cihetlerin daha sonra var olduğunu ispat eden ve bizim kullanabileceğimiz deliller olacaktır. Allah bütün mevcudatı yaratmadan önce hangi durumda ise yarattıktan sonra da aynı durumdadır. Onu bir halden başka bir hale sokacak bir tağyir/değişim söz konusu olmadığı gibi onun bir mekândan başka bir mekâna geçişini sağlayacak bir intikal/yer değiştirme de söz konusu değildir. Kur’an, Hz. İbrahim üzerinden bu hakikati şöyle beyan eder: “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi. (En’âm 6/76) Şîrâzî bu ayette zikri geçen “efe” fiilini intikal/ bir yönden başka bir yöne geçiş ve tagayyür/bir halden başka bir hale dönüşüm olarak tefsir eder. Ona göre Hz. İbrahim’in sevmediği, tagayyür ve intikalde bulunan varlıktır. Dolayısıyla her kim kadîm bir zatı Hz. İbrahim’in kendisi için nefyettiği bir vasıfla nitelerse Müslümanlardan sayılamaz.²³²

Şîrâzî’ye göre dua esnasında ellerin semaya kaldırılması ve peygamberin mi’raca çıkarken semaya doğru yükselmesi Allah’ın her hangi bir yönde olduğuna dair bir delil değildir. Çünkü “Allah bir yönedir bu sebeple ellerimizi semaya kaldırıyoruz.”, görüşüne cevaz verdiğimizde başka biri de namazda kıbleye döndüğümüzü söyleyerek Allah’ın kıble yönünde olduğunu iddia edebilir. Ya da onun yeryüzünde olduğunu iddia edebilir, çünkü kulun Allah’a en yakın olduğu an yere doğru kapandığı secde anıdır. Nitekim Hz. Peygamber bu gerçeği: “Kulun Allah’a en yakın olduğu an secde anıdır” diyerek belirtmiştir. Keza ayette “...Secdeye kapan ve Allah’a yakınlaş..” (Alak 96/19) buyrulmuştur. Şayet Allah yukarı bir yönde olsaydı, Kâbe’ye dönmemiz istenmez ve hadiste kulun Allah’a yakın olduğu an secde anıdır, denmezdi. Dolayısıyla Allah yeryüzündedir, denilmediği gibi gökyüzündedir de denilemez. Söylenebilecek şey; “Namazın kıblesi Kâbe olduğu gibi duanın kıblesi de semadır.” Aynı şekilde Hz. Musa’nın dağa çıkıp Allah’ın kelâmını işitmesi Allah’ın yeryüzünde olduğuna delalet etmediği gibi mi’rac gecesinde Hz. Peygamberin semaya çıkması

²³² Şîrâzî, *el-İşâre*, 151-153.

Allah'ın semada olduğuna delalet etmez. Allah semaya veya dağa hulul etmiş de değildir. Peygamberin mi'rac gecesi yükselmesi onun derecesini yükseltmek, onun diğer insanlara karşı makamının yüceliğini ortaya koymak içindir.²³³

Şîrâzî'ye yöneltilen itirazlardan biri de “istivâ karar kılma anlamında değilse, anlamı nedir?” Ona göre ulemâ istivâdan gerçek murâdın ne olduğu konusunda farklı görüş öne sürmüştür. Onlardan bazıları istivânın anlamının kahr/boyun eğdirmek ve galebe/yenmek anlamlarına geldiğini söyler. Fakat onlara şöyle bir itiraz yöneltilebilir: “İstivanın kahr ve galebe anlamlarına geldiğini kabul etmemiz öncesinde yaratıcının boyun eğdirilmiş ve mağlup olduğu anlamına gelir ki bu kabul edilebilir bir şey değildir.” Bazıları da istivânın istila/hâkimiyet anlamına geldiğini söyler. Aynı şekilde bazıları da ayete “Rahman yücedir. Arş da ona istivâ etti” diyerek farklı bir anlam yüklemiş buradaki istivânın anlamının ulûv/yücelik anlamına geldiğini söylemiştir. Bu görüş de muhaldir. Çünkü bu görüşün kabulü arşın korunan değil yükselen bir şey olduğunu da kabul etmemizi gerektirir. Dolayısıyla ayette zikri geçen “a’la” harflerden bir sıfat olup “ulûv” kelimesi gibi harflerden türetilen bir isim değildir. Onlardan bazıları da istivâdan murâdın “kast/yönelim” olduğunu söyler. Delil getirdikleri nas şudur: “Sonra o duman halinde olan semaya yöneldi.” (Fussilet 41/11) ayetidir. Onlara göre ayetin anlamı “semaya kast etti” olduğundan buradaki “a’la” harfi ceri de “ilâ” anlamında kullanılmıştır. Çünkü Arap dilinde bazı harflerin bazı harfler yerine kullanımı oldukça yaygındır. Şîrâzî bu te’vili de doğru bulmaz. Te’villerin uzayıp gideceğini bütün gayenin ise Allah’ı cisimlere ait sıfat, yön ve arazlar gibi noksanlıklardan uzak tutmak olduğunu söyler. Çünkü Ehli hak Allah’ın mevcut bir şey olup zâti sıfatlarla mevsuf olduğuna inanır. Sonrasında onun hudûsunu gerektirecek sıfatları ondan nefyederler. Netice olarak Ehli hakkın benimsediği metodun Allah’ın varlığıyla beraber önce sıfatları ispat etmek daha sonra yarıcıdan hudûsunu gerektirecek noksan sıfatları ondan tenzih etmek olduğunu vurgular.²³⁴

Bazıları gerek bu ayetler olsun gerek Allah’a nispet edilen eller, yüz, vb. haberi sıfatlar gibi Hz. Peygamberden rivayet edilen nüzûl, sûret ve kademe/ayağa dair haberler olsun bunları bilmediklerini öne sürüp hepsini zahirlerine hamlederler ve

²³³ Şîrâzî, *el-İşâre*, 154-155.

²³⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 155-159.

te'vile kalkışmazlar. Bu görüş sahiplerinin delil getirdikleri nas: “Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; ilimde yüksek paye sahibi olanlar derler ki: Ona inandık hepsi rabbimizin katındandır.” (Âl-i İmrân 3/7) ayetidir. Bu ayetten yola çıkarak müteşabih konulara dahası kelâm literatüründeki ifadeyle haberî sıfatlara iman ettiklerini ve onlar hakkında herhangi bir yoruma kalkışmayacaklarını belirtirler.

Şîrâzî'ye göre te'vilden kaçınanların delil olarak öne sürdükleri bu ayet onların görüşlerinin aksine yani te'vilin nefyine değil bizzat te'vilin sübûtuna delildir. Bunun ispatı ayette geçen “ilimde derinliğe ulaşanlar ona iman ettik, derler” cümlesidir. Çünkü iman tasdiktir. İçinde cehalet taşıyan bir tasdikten bahsedilemez. Bu da gösterir ki ilimde derinliğe ulaşanlar onun ne olduğunu bildikleri halde ona iman ettik, derler. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre ayette “iman ettiler” fiilinden önce “onu bilirler” fiili gizlidir. Ona göre ayet böyle anlaşılmalıdır.

Şîrâzî'nin dikkat çektiği noktalardan biri de amelî ayet ve haberlerde te'vili isteyen bazı durumlar gerektiğinde nasıl ki te'vil edip zahirleri üzerine hamletmiyorsak itikadî ayetlerde de benzer bir tavır takınmalıyız. Şîrâzî düşüncesini pekiştirmek için “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.” (Nisâ 4/96) ayetini delil olarak getirir. Ona göre bu ayetin zahirine göre hareket edildiği vakit büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi olarak kalması gerekir. Bu kabul ise bizi Kaderiyye mezhebinin görüşüne sürükler. Bu açıdan te'vile ihtiyacı vardır. Dolayısıyla ayet şöyle te'vil edilmelidir “kim bir müminin kanını bilerek akıtırsa ve kanını helal kılar” cehennemde ebedi kalır. Öte taraftan Hz. Peygamberin “İslam ve küfür arasında namazı terk vardır, kim namazı terk ederse kâfir olur.” hadisi de te'vil edilmesi gereken amelî haberlerden biridir. Birçok mezhep imamları bu hadisi te'vil etmiştir. Zahirlerine hamletmemiştir. Hâsılı kelâm Şîrâzî bilginin/inancın amelden daha üstün olduğunu bu sebepten amelde te'vile gidilirken inançta/bilgide te'vile gitmenin daha evla olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle fûrû da te'vile giden evleviyetle usûlde te'vile gitmelidir.

Şîrâzî'ye göre Allah'ın arşa istivâ ettiğini söylemek Allah'ın hâdis olmasını gerektirir. Mahlûkata benzetmek ise ona dair bilgimizde yanlışlık içerecektir bu durumda ulaşmak istediğimiz hedefe aykırıdır. Hz. Peygamberden rivayet edilen “Allah Âdem'i kendi suretinden yarattı” hadisinde te'vile gidilmezse literal bir okuma, boş ve

yanlış inanışlara götüreceğinden kendisiyle amel edilemez. Hatta bu düşüncenin kabulü Hz. Peygambere “kendisine bazı şeyler öğretilmiş biri, bir deli” (Duhan 44/14) diyen küffarı doğrulamak olacaktır. Yani Hz. Peygamberin getirdikleri boş ve anlamsızdır. te’vili yok sayanların amacı teşbihe tutunmaktır. Şîrâzî onlardan tek isteğinin teşbihi nefy etmek olduğunu söyler. Muhalliflerden birinin “ben bilmem, te’vil de etmem, istivâyı zahir anlamı üzerine hamlediyorum, onun istikrar mı başka bir şey mi olduğunu da bilmiyorum” sözü bizi te’vile muhtaç kılar. Çünkü gerek yukardaki sözler olsun gerek ayette Allah’a nispet edilen el gibi diğer haberî sıfatlar konusunda “onlar gerçekten organ mı değil mi bilmiyorum” sözleri olsun hepsi Allah hakkındaki cehaletlerindedir. Bu tutumları ma’lûmu olduğu şekli üzere bilmemelerinden yani bilinen sıfatlara dair cehaletlerinden dolayı onların küfre düşmelerine sebep olur.

Öte taraftan “Bilmiyorum, Allah’a nispet konusunda şüphe içerisindeyim” demeleri, onların Allah hakkında neyin caiz neyin caiz olmadığına dair bilgilerindeki eksikliklerini ortaya koyar. Yapılması gereken, teşbihi nefyettikten sonra bu ayetleri isterlerse zahirleri üzerine hamletmek isterlerse de te’vil etmektir. Dolayısıyla istivânın kesin bir şekilde oturma, istikrar ve birleşme olmadığına inanmaları gerekir. Kısaca Şîrâzî’ye göre en azından haberî sıfatların ne olmadıklarını dile getirip ne oldukları konusunda te’vile başvurmazabilirler. Yani ispat etmeseler de Allah için bir el veya başka bir organı nefyettikleri gerekir. Tabi bu tutumu da yeterli görmez çünkü ayette zikri geçen “elin” organ veya dokunmak olmadığını söylesek bile ne olduğu sorusu hep akla gelecek ilk sorudur.²³⁵

Şîrâzî akîdesinde istivâyı Allah’ın fiili sıfatlarından biri olarak kabul eder. Ona göre Allah’ın bir yapıyı inşa etmesi/benâ onun bânî olarak isimlendirmemize sebep oluyorsa benzer şekilde Allah’ın arşa yönelmesi onu müstevî kılmıştır, der. Şîrâzî burada farklı olarak yed ve vech gibi haberî sıfatları nasıl ki manâ sıfatlarına indirgemişse istivâ sıfatını da fiilî sıfatlara indirgeyip meseleyi çözmeye çalışmıştır.²³⁶ Şîrâzî’nin istivâ sıfatını, fiilî sıfatlara indirgeyip meseleyi çözmeye girişimi, İbn Fûrek tarafından Eş’ârî’ye isnad edilen bir yaklaşımdır.²³⁷

²³⁵ Şîrâzî, *el-İşâre*, 159-163.

²³⁶ Şîrâzî, *Akîdetü’s-Selef*, 102,

²³⁷ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, 41.

2.1.2.4.2. Yed

Yaratıcıya nispet edilen nitelemelerden haberî sıfatlar grubunda zikredilir. Sözlükte “parmak uçlarından avuç içine kadarki uzuv” şeklinde bilinen el organı olarak tanımlanmıştır.²³⁸ Yed kelimesine mecaz yoluyla “nimet, mülk, kudret, destek, yardım” anlamları yüklenmiştir.²³⁹ Selef ulemâsı itikade taalluk eden meselelerde akli etkin görmediği için²⁴⁰ yed vb. haberî sıfatları te’vile yanaşmamış ve anlamını Allah’a havale etmiştir.²⁴¹ Mu’tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri aklın etkinlik alanını şerî ameli meselelerle sınırlamamış naslarda itikade taalluk eden meselelerde akli yorumlarda bulunmuşlardır.²⁴² Bu ilkeyle hareket eden kelâm ulemâsı ayet ve hâdislerde bazen tekil bazen ikil kalıbıyla geçen yed ifadesini dilin imkânlarını kullanarak Allah’ın zâtına yaraşır şekilde te’vil etmiştir. Ayetlerin bağlamına göre değişen te’viller arasında “kudret”, “nimet”, “cümlelerin tekidi”, “alı koyma”, “cömertlik”, “pekiştirme”, “özen gösterme” gibi anlamlar yer alır.²⁴³

Şîrâzî ayetlerde geçen “el” lafzından maksadın ne olduğu konusunda insanların ihtilaf ettiğini söyler. Onlardan bazılarının göre “el” Allah’ın kudreti demektir. Ayrıca el kelimesinin ikil/tesniye olarak gelmesi tekil/müfret içindir. Elin kudret anlamında olduğunun delili ise bütün mevcudat ve mahlûkatın onun kudretiyle vücuda gelmesidir. “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten seni alıkoyan nedir?” (Sâd 38/75) ayetiyle “Görmezler mi kendi kudretimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık.” (Yasin 36/71) ayetlerinde geçen “el” kudret anlamındadır. Hz. Âdem’in ayetteki zikri mahza tahsis için değil aynı zaman da teşrif içindir. Her ne kadar Hz. Âdem’i özel olarak zikretmiş görünse de bütün mevcudatı kendi elleriyle yaratan Allah’tır. Yine her ne kadar Kâbe’yi özel olarak zikretmiş ise de bütün mescitler Allah’ındır. Aynı şekilde bütün develeri yaratan kendisi oluğu gibi Hz. Salih’in devesini yaratan da odur. Bütün bunlar teşrif ve tahsis içindir. Âdem’in kendisi ve yaratılışının bu kudretle olduğuna dikkat çekilmiştir. Bazıları da

²³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 15/419.

²³⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 418.

²⁴⁰ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu* (İstanbul: İhtira Yayıncılık, 1996), 21-22.

²⁴¹ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 168.

²⁴² Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimun Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 25-39.

²⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu’t-takdis fi ilmi’l-Kelâm (Allah’ın Aşkınlığı)* trc. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 149-156.

buradaki “elin” kudrete zait olarak geldiğini söylemiştir. Bu sözün yanlışlığına getirilecek delil şudur: “Bu ayetteki “elin” zâit bir sıfat olduğunu kabul etmek Allah’a bilmediğimiz birçok sıfat nispet etmek olur ki bu durum onun hakkında cehaletimizi ikrar etmek olur. Dolayısıyla söylenmesi gereken teşbihi nefyetmek/yadsımak ve buradaki elden kastın organ ve dokunmak olmadığına inanmaktır. Zahirlerine hamledildiğinde teşbihi gerektiren bütün haberler te’vil edilmek zorundadır. Şîrâzî’ye göre “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı” hâdisinde geçen “hû” zamiri Hz. Âdem’e rücû eder. Çünkü Allah için herhangi bir sûret düşünülemez. Aksi takdirde sûretin varlığı musavvirin/şekil verenin varlığını zorunlu kılar. Allah da bundan münezzehtir olduğu için hâdiste geçen zamir Hz. Âdem’e irca edilerek te’vil edilir.²⁴⁴

2.1.2.4.3. Kadem

Sözlükte ayak anlamına gelen “kadem” tabiri²⁴⁵ tıpkı istiva, yed, ayn gibi haberî sıfatlar bölümünde tartışılan konulardan biri olmuştur. Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislerde geçen kadem lafzının nispet edildiği kişi Cebbar olarak anılır. Söz konusu tartışma kendisine kadem nispet edilen Cebbar’ın kim olduğudur. Mütakellimler bu rivayetlerin te’vile açık olduğunu mesela Cebbar kelimesinin günahkâr/zalim anlamına gelebileceğini söylemiştir. Ayrıca rivayetlerdeki kadem lafzının Allah’ın ilminde ateşe girmeye müstahak olan bazı toplumlara hamledilmesi mümkündür. Kademin topluluğa izafesinde kazanacağı mana ise melik/hükümdar olacaktır.²⁴⁶

Şîrâzî kısa da olsa bu konuya değinir. Hz. Peygamberden rivayet edilen “Ateş içine aldıklarından sonra şöyle der: Dahası yok mu? Cabbar kademini/ayağını ateşe sokuncaya dek böyle bağırır.” hâdisini zikrederek bu haberin de te’vil edilmesi gerektiğinden bahseder. Ona göre buradaki Cabbar’dan kasıt inatçı kâfirdir. Baş vurduğu bir diğer tevil buradaki “kademeyi” fiil olarak alıp takdir anlamı vermektir. Bu durumda anlam şöyle olacaktır: “Allah’ın ezelde kendisini cehennem ehli saydığı, ayağını ateşe sokana değin ateş dahası yok mu diye bağırır.” Şîrâzî verdiği bu son anlamı “Allah katında değerli bir yeri bulunduğunu müjdele” (Yunus 10/2) ayetinde

²⁴⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 163-164.

²⁴⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 514; Ayrıca tasavvuf istilahında kadem tabiri, kadem-i sıdk ve kadem-i cebbar olmak üzere iki şekilde kullanılır. İlkiyle kul için Allah’ın ilmi ezelisinde kazanacağı mutluluk durumu; ikincisiyle ise bedbahtlık durumu ifade edilir. Bkz. Cürcânî, *Ta’rîfât*, 222.

²⁴⁶ Cüveynî, *İrşad*, 139-140.

geçen ‘kademe’ fiiline kıyas eder. Allah’ın ilâh olduğunu bu sebeple de cehenneme girmeyeceğini söyler. Ona göre Allah’ın ilâh olduğuna inanıp cehennemin sadece onunla dolacağına inanan birine karşı susmak konuşmaktan daha doğrudur. Şîrâzî akıllı birinin böyle bir inanca sahip olmayacağını savunur. Hz. İbrahim’in güneş, ay ve yıldızın mahlûk olduğuna dair yaptığı çıkarımın bir benzerini bizim de yapmamız gerektiğini tavsiye eder. Hz. İbrahim, güneş, ay ve yıldızın sahip olduğu değişim, kaybolma ve intikal gibi özelliklerden hareketle bu varlıkların hâdis olduğuna hükmetmiştir. Bizim de ona tabi olarak ilâh vasfına haiz bir varlığı, hâdis varlıkların sahip olduğu özelliklerden uzak tutmamız gerekir. Ona göre Allah’a değişim, nüzul ve intikal gibi hâdis varlıklara ait özellikleri yükleyenler ahmak, cahil ve basireti bağlanmış kimselerdir.²⁴⁷

2.1.2.5. Allah Cisim Değildir

Kelâm âlimleri Allah’ın cisim olmadığını kesin bir şekilde ifade etmiştir. Çünkü cismin en küçük yapı taşı olan cevherde birleşme, temas ve ayrılma özelliklerinin bulunması onun hâdis olduğuna delalet eder.²⁴⁸

Sıfat olmaktan ziyade yaratıcıyı tenzih bağlamında ele alınan bu hükme Şîrâzî de değinir. Ehli hak Allah’ın bir cisim olduğunu kabul etmez. Çünkü cisim birleşik bir mahiyet taşır. Cismin birleşik bir yapıya sahip oluşu parçalarını bir araya getiren bir birleştiriciyi de kabul etmemizi zorunlu kılar. Allah için böyle bir durum söz konusu olamayacağı için ona cisim demek doğru değildir. Allah’a cevher yakıştırmasında da bulunamayız. Çünkü cevherler arazlardan boş kalmazlar. Renk, hareket ve sükûn vb. arazlar ise aynı anda iki vakitte bulunma ve varlıklarını devam ettirme özelliğine sahip değillerdir. Dolayısıyla yok iken var olan, var iken yok olan arazları Allah için düşünemediğimiz gibi kendilerinden arazların ayrılmadığı cevherleri de Allah için düşünmek muhaldir.²⁴⁹ Esasen kelâmcıların “Allah cisim/maddi olsaydı, hâdis olurdu.” önermesinden hareketle Allah dışındaki bütün gerçekliği -değişime konu olduğundan- cismani yani atomik bir yapıda kabul ettikleri görülür. Bu tezi dayanak alan

²⁴⁷ Şîrâzî, *el-İşâre*, 165-166.

²⁴⁸ Cüveynî, *İrşad*, 47.

²⁴⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 117.

mütekellimler sadece yaratıcının varlığı cismani değildir diyerek salt manevi varlık olarak Allah'ı kabul etmişlerdir.²⁵⁰

2.2. RÜ'YETULLAH

Sözlükte “gözle algılamak” anlamına gelen rü'yet kelimesiyle²⁵¹ Allah kavramının bir araya gelmesiyle oluşan terkiptir. Kelâm literatüründe Allah'ı görmenin imkânı, dünyada ve ahirette rü'yetin vukuu konularını ihtiva eden teknik bir tabirdir.²⁵²

Kur'ân'da rü'yetullah tabiri yer almasa da ayetlerde geçmiş milletlerden yaratıcıyı inkâr edenlerin Allah'ı görme isteklerinden söz edilir.²⁵³ Ayrıca ahiret hayatından bahseden birçok ayetin rü'yetullaha delalet etmesi²⁵⁴ ve Hz. Peygamberin hâdislerinde Allah'ın ahirette görüleceğine dair yer alan rivayetler konunun itikâdî bir zeminde tartışılmasına neden olmuştur. Kaynaklar, tartışmanın Cehm b. Safvân'la hicri II. asırdan itibaren başladığını nakleder. Cehm, tevhid akîdesini esas alarak yaratıcıyı tüm noksanlıklardan tenzih etmek maksadıyla rü'yetullah'ı inkâr etmiştir.²⁵⁵

Esasen tartışmanın temelinde hangi varlıkların görülebileceği sorunu yatmaktadır. Mu'tezile görülen varlıkları cismanî olanla sınırlamış ve sadece cisimlerin görülebileceğini iddia etmiştir.²⁵⁶ Ehl-i sünnet kelâmcıları ise, görme fiilinin taalluk alanını geniş tutarak var olmayı görülmenin yeter şartı olarak kabul etmiştir. Bu ilkeyle hareket eden Sünni kelâmcılar var olan bütün varlıkların görülebileceğini savunmuştur.²⁵⁷

²⁵⁰ Allah'ın zatı dışında manevi/mücerred varlıkların varlığı konusu kelâmda tartışmalı bir husustur. Gazzâlî, Kâtibî ve Cürcânî gibi mütekellimler, mücerred varlıkları kabul ederken mütekellimlerin ekseriyeti ruh, melek vb. varlıkları da içine alacak şekilde mücerret tek varlık olarak Allah'ı kabul ederler. Bkz. Ömer Türker, “Yenilenme Dönemi: Gazzâlî Sonrası Kelâm Geleneği”, *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi II* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 519-522.

²⁵¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 75; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 151.

²⁵² Temel YeşilYurt, “Rü'yet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-314.

²⁵³ Bakara, 2/55.

²⁵⁴ Kıyame, 75/22-23, Mutaffifin 83/15.

²⁵⁵ Temel YeşilYurt, “Rüyetullah Tartışması”, 485.

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse (Mu'tezilen'in Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/374.

²⁵⁷ Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 129-130.

Mu'tezile, Allah'ın gözle görülemeyeceğini, ilim ve marifet anlamındaki görmenin ise mümkün olduğunu söylemiştir.²⁵⁸ Onların bu konuda ileri sürdüğü akli delil, mukabele delilidir. Bu delile göre yaşadığımız dünyada görme tecrübesinin gerçekleşmesi kişinin görme duyusuna sahip olması ve görülecek şeyin insanın karşısında bulunması vb. şartları taşır. Bu şartların yerine gelmemesi durumunda ise görme fiilî gerçekleşmez. Allah'a mekân ve cihet isnat edilemediğinden onlara göre Allah'ın görülmesi muhaldir.²⁵⁹ Görüldüğü üzere Mu'tezile görme fiilini duyunun sağlamlığı ve bazı şartların yerinde olmasına bağladığından Allah için bunun geçerli olmayacağını iddia etmiştir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, “var olmak” dışında görme fiili için herhangi bir şeyi şart koşmamış ve görmeyi Allah'ın yarattığı bir yeti olarak tanımlamıştır.²⁶⁰ Her ne kadar Ehl-i sünnet mezhebi, görme fiilini bu şekilde tanımlasa da insan tecrübesi açısından görme fiilinin gerçekleşmesinin bir takım şartlarla olduğu gerçeğini inkâr etmemiştir. Ehl-i sünnetin ayrıştığı ve dikkat çekmek istediği nokta bunların zorunlu olmadığıdır. Yani görmenin şartları tahakkuk etse de Allah görme fiilini yaratmadığı vakit göz göremez. Bu kabul yaratıcının herhangi bir cihet ve mekân olmaksızın gözde görme fiilini yaratabileceği anlamına gelir.²⁶¹ Netice itibariyle Sünnî gelenek rü'yetullahın aklen caiz/mümkün, naklen vacip olduğunu savunur.²⁶²

Şîrâzî'ye göre mümin kullar kıyamet günü Yüce Allah'ı görecektir. Ona göre “O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.” (Kıyamet 75/22-23) ayeti bunun delilidir. Ayrıca konunun kabulüne ilişkin hâdisler oldukça açık ve yaygındır.²⁶³ Şîrâzî, rü'yeti kabul etse de hariçte görülen bütün varlıklar için bir cisim ve sınırlılığın geçerli olduğunu belirterek Allah'ı ahirette görmenin bir cismi veya sınırlı bir varlığı görmek gibi olmadığına dikkat çeker. Ona göre Allah bize kendisini göreğimiz bir görme yetisi yaratacağı gibi diğer varlıkların seslerinden farklı olarak onun kelâmını -olduğu şekliyle- idrak edeceğimiz bir işitme yetisi de yaratacaktır. Şîrâzî'ye göre bunun delili, Cebrail meleğin Hz. Peygamberin huzuruna geldiğinde Peygamberin onu görmesine

²⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, Çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019) 127-128.

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* 1/400-402.

²⁶⁰ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/188.

²⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 202.

²⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 197.

²⁶³ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 100.

karşın Peygamberle birlikte olan sahabelerin Cebrail'i görmemesi ve işitmemesidir. Her ne kadar görünüşte Hz. Peygamberin görmesiyle sahabelerin görmesi bir olsa da farklı sonuçlar elde edilmiştir. Hz. Peygamber Cebrail meleğini görse de sahabeler görememiştir. Aynı şekilde ölüm meleği ölüm döşeğindeki birinin canını almaya geldiğinde canı alınacak kişi meleği görünürken etraftakilerin meleği görememesi, cinlerin bizi görünürken bizim onları göremeyişimiz konuya dair diğer delillerdir. Bu delillere binaen Şîrâzî, bugün sahip olduğumuz yetiden farklı olarak Allah'ın dilediği vakit bizde kendisini göreceğimiz ve kelâmını işiteceğimiz görme ve işitme yetilerini yaratacağına inanır. Bu öyle bir görme ve işitme yetisi ki sadece kendisine verilende zuhur eder. Ona göre Hz. Süleyman'la görünürde ortak bir işitme ve idrak yetisine sahip olsak da onun kuşların dilinden anlaması Allah'ın benzer organ ve yetilerde farklı özellikler yaratabileceğinin kanıtıdır.²⁶⁴

2.3. İMAN VE MUKALLİDİN İMANI

İman, “emn” kökünden türemiş bir sözcük olup nefsin sükûnet bulması, korkunun yok olması gibi anlamlara gelir.²⁶⁵ Cürçânî, if'âl formunda imanın sözcükteki anlamını kalp ile tasdik; şer'i anlamını kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak vermiştir.²⁶⁶ Terim olarak iman, Hz. Peygamberin Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen hususları gerek tafsili gerek icmali olarak tasdik etmektir.²⁶⁷

Şîrâzî'ye göre iman kalp ile tasdiktir. Aynı zamanda iman ilmi de tazammun eder. Buna delil olarak “...doğru söylemiş olsak da sen bize inanmazsın.” ayetini getirir. İman gibi küfür, tekzip ve cehd de kalbin fiilleri olup cehalet bu fiillere eşlik eder. Fısk ise taatten çıkıp masiyete yönelmektir.²⁶⁸

Taklid, “keld” kökünden türemiş bir sözcük olup “bükmek”, “dolamak”, “kuşatmak” gibi anlamlara gelir. Farklı fiil kalıplarında ipi bükmek, kolye takmak, kılıç kuşanmak anlamlarını ifade etmek için kullanılmıştır.²⁶⁹ İstılahta, herhangi bir nazar,

²⁶⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 134-136.

²⁶⁵ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 28; İsfehânî, *el-Müfredât*, 32.

²⁶⁶ Cürçânî, *Ta'rîfât*, 60.

²⁶⁷ Bakillânî, *Temhîd*, 338; Nesefî, *Tebşıra*, 25.

²⁶⁸ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 102.

²⁶⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 532.

delil ve teemmül olmaksızın bir insanın söylediği veya gerçekleştirdiği hakikate tabi olmaktır.²⁷⁰

Şîrâzî'ye göre Ehli hak, Allah'ı bilme noktasında taklidin caiz olmadığını savunur. Çünkü taklid mahiyet olarak başkasının görüşünü delil olmaksızın kabul etmektir. Şîrâzî'nin bu konuya delil getirdiği ayet şudur; "Aynı şekilde senden önce de hiçbir topluluğa bir uyarıcı göndermedik ki, topluluğun zevkusefaya dalmış kesimi şöyle demiş olmasınlar; biz atalarımızı bir inanç üzerine bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz." Bu ayete binaen Şîrâzî, mukallitlerin sözlerinin bir olduğunu ve birini diğerine tercih edecek bir üstünlük sebebinin bulunmadığını göz önüne alarak taklidin caiz olmadığını beraberinde peygamberlerin delil ve mucize olmaksızın dine çağırmadığını söyleyerek onlara tabi olmanın nazar ve istidlalle olması gerektiğini vurgular. Ayrıca delil olmaksızın kendi görüşüne çağıran kişinin derecesi peygamberin derecesinden daha aşağı ise ona tabi olmamak daha doğrudur. Bütün bunlarla beraber âlimin âlimi, avamın avamı, avamın âlimi, âlimin avamı taklidi caiz değildir. Şîrâzî, usûl meselesinde taklidi imana cevaz vermeyerek mezhebin kurucu imamıyla aynı kanaati paylaşmıştır.²⁷¹

Şîrâzî'nin, "fürû meselelerde avamın âlimi taklit etmesine cevaz verirken usûl meselelerinde neden bu cevazı vermiyorsunuz?" şeklindeki soruya verdiği cevap şöyledir; "fürû, ibadetlerden müteşekkildir. Delili sem'iyâtıdır. Semî olanın ise âlime ulaşım avama ulaşmaması muhtemeldir. Dolayısıyla delili bilme noktasında usûl ve fürû bir olmadığından avamın fürû meselelerde âlimi taklidi caizdir." Görüldüğü üzere Şîrâzî, fürû meseleleri naklin etkinlik alanı olarak görürken Allah'ı bilmek gibi usûle dayanan konuları aklın etkinlik alanlarından biri olarak sayar. Aklın etkin olduğu alanlarda ise âlim ve avamı sorumluluk açısından eşit görür. Bu sebeple avam, âlimin bir ikiden fazladır sözüne nasıl ki delil olmadan itibar etmiyorsa, Allah'ı bilme noktasında avamın benzer bir hassasiyet gösterip delil olmadan âlime tabi olmamasını söyler.²⁷²

²⁷⁰ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 90.

²⁷¹ Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, 291; Nesefî, *Tebşıra*, 29.

²⁷² Şîrâzî, *el-İşâre*, 111-112.

2.4. İNSAN FİİLLERİ

İnsan fiilleri konusu, kelâm kitaplarında kudret-fiil ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. Oluşum ve etkileşim açısından kudret fiil ilişkisi, kudretin fiille zamansal ilişkisi yani kudretin fiile önceliği, birlikteliği ve hem önce hem sonralığı konularını içerir. Ayrıca kudret-fiil etkileşimi başlığı altında yaratma, pasif kesb ve aktif kesb gibi konular da işlenmiştir. Kelâm âlimleri kudretin varlığı konusunda ittifak etmiş olsalar da kudretin fiille zamansal ilişkisi konusunda ihtilaf etmişlerdir.²⁷³

Şîrâzî'ye göre Yüce Allah faili için mâsiyeti takdir edip yaratmıştır. Mâsiyetin onlara aidiyeti yani sorumlulukları altına girmesinden dolayı kişi fiilî yapmasa ve yaratmasa bile kınanır ve cezalandırılır. Şîrâzî'nin yaptığı bu açıklamaya gelecek olan “insan yapmadığı ve yaratmadığı/meydana getirmediği bir fiil için nasıl cezalandırılır ve bu Allah'ın adaletine sığar mı?” şeklindeki itiraza verdiği cevap şu minvaldedir: Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmuştur. İtaat edeni cezalandırması, asi olanı mükâfatlandırması onun bileceği iştir. O bu fiilinden dolayı kınanmaz ve hesaba çekilmez. Çünkü mülk sahibi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Şîrâzî'nin bu konuya verdiği örnek ise yakışıklı bir gencin çeşitli vesilelerle güzelliğini kaybetmesi, çirkinleşmesidir. Ona göre bu durum sebebiyle Allah'ı kınamadığımız gibi itaat edenin cezalandırılması, günah sahibinin ödüllendirilmesi konularında da Allah'ı kınayıp hesaba çekemeyiz. Bunun yanında Şîrâzî insanın zorlama/cebr altında olmadığını vurgulayarak hakikatte insanın kâdir ve güç yetirebilen bir varlık olduğunun altını çizer. Ancak insanın güç yetirebilmesi Allah'ın onda kudret ve fiili yaratması ile. İnsanın istitâat sahibi oluşunun delili ise insanın haddi zatında bulunan harekete güç yetirip yetiremediğine dair bilincidir. Keza insanın itaat etmesi ve kerih görmesi de bu şekildedir.

Şîrâzî'nin ele aldığı itirazlardan biri de “kişinin kasıt ve iradesiyle bir fiilî meydana getirdiği vaki iken nasıl olurda onun hâlik olmadığını söyleriz, bu konudaki delilimiz nedir?” Şîrâzî'ye göre bunun delili meydana gelen fiilîn cüzlerinin sayısını bilmememiz ve dahi fiilden bir şey eksiltmeden veya ona bir şey eklemekten onu tersine/ilk haline geri çevirememizdir. Ona göre bu özellikler yaratıcı için düşünülemez.

²⁷³ Bkz. Seyithan Can, *İnsanın Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 7-30, 83-92.

Kudret fiil ilişkisi bağlamında Şîrâzî'nin ele aldığı konulardan biri de kudretin makdûra önceliği sorunudur. Şîrâzî'ye göre kudret mahlûkların bir sıfatı olduğundan süreklilik arz etmez. Dolayısıyla kudretin fiile takdimi caiz değildir.²⁷⁴

2.5. İLAHİYATA DAİR DİĞER MESELELER

2.5.1. Fiyatlar

Si'r, sözlükte “değeri belirleyen şey”, “para”, “rayiç bedel” gibi anlamlara gelir. Çoğulu *es'âr* olup aslı Farsça bir kelime olan *narh* ile eş anlamlı olarak kullanılır. Sahabeler Hz. Peygamberden fiyat belirleme talebinde bulunmuş, bunun üzerine Allah Resulü: “Fiyat koyan Allah'tır.” diyerek bu talebi geri çevirmiştir. Bu hâdis üzerine tefakküh eden ulema normal işleyen bir piyasada narh koymayı haram kabul etmiştir. Hanefî mezhebi ise fiyat belirlemeyi tahrimen mekruh saymıştır.²⁷⁵ Görüldüğü üzere aslen klasik fikhın konusunu olan fiyat belirleme, kelâm literatüründe Hz. Peygamberin “Fiyat koyan Allah'tır.” sözünden hareketle itikadi bir zeminde ve iradi fiiller konusunun devamı olarak tartışıla gelmiştir.

Tartışmanın odak noktası mallardaki fiyatların yükseliş ve düşüşünü belirleyen failin/öznenin kim olacağıdır? Mu'tezile öncelikle kavramsal bir tahlile giderek si'r ile semeni ayırır. Si'ri/fiyatı, “insanların üzerinde anlaştıkları şey” olarak tanımlarken semeni/bedeli “mal karşısında kazanılan şey” olarak tanımlar. Fiyatların pahalı ve ucuz olabileceğini bu durumların beldeye ve vakte itibarla değişebileceğine dikkat çeker. Pahalılık ve ucuzluğun kimi vakit Allah tarafından kimi vakit de sultan tarafından belirleneceğini söyler. Onlara göre bunda etkili olan şey arz ve talebin darlık ve bolluğudur. Sultanın fiyat koyması ise halkının belli ürünü belli bir fiyata satmakla mükellef tutmasıdır. Kısaca Mu'tezile insanın özgürlüğüne alan açmak için fiyatların hepsinin Allah'ın kaza ve kaderiyle olmadığını, hem yaratıcının hem insanların fiyat koyabileceğini bunda zikri geçen durumların etkili olduğunu belirtir.²⁷⁶

²⁷⁴ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 99.

²⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/365; Cengiz Kallek, “Narh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/387-389.

²⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/746.

Ehl-i sünnet, bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği için fiyatların hepsinin sadece Allah'ın hükmüne göre oluşacağını savunur. Onlara göre fiyata etki eden unsurlar; insanın bir müdahalesinin bulunmadığı bolluk, azlık, emek, kullanılan araçlar, talebin azlığı ya da çokluğudur. Bu durumların hepsi en nihayetinde Allah'ın kudretinin kapsam alanına girer. Dolayısıyla her fiilde olduğu gibi fiyat koyma fiilini yaratan Allah'tır.²⁷⁷

Narh devlet başkanının fiyatlara müdahalesi duruma göre fiyatları yükseltmesi veya düşürmesidir. Meseleyi Allah'ın kudreti bağlamında ele alan Şîrâzî, devlet başkanının böyle bir yetkiye sahip olmadığını mutlak anlamda yetkinin sadece Allah'ın otoritesi altında olduğunu ifade eder. Bununla beraber sınırlı bir bölgede devlet başkanının Allah'ın iradesine uygun olarak fiyatları düşürmesinin caiz olduğunu ekler.²⁷⁸

2.5.2. Rızık

Sözlükte mastar ve isim kullanımları bir olup “dünyevi veya uhrevi olsun sürekli verilen” ve “midenin kendisiyle beslendiği gıda” “kendisinden faydalanılan şey”, “nasip” olarak tanımlanır. Çoğulu erzak olup zahiri ve batini olmak üzere iki kısmından bahsedilir. Vakit gibi bedeni olanda izhar eden zahiri olandır. Kalpte ve nefiste ortaya çıkan ilim ve marifet ise bâtınıye örnektir.²⁷⁹

Kelâm ekolleri itikâdî paradigmalarına göre farklı rızık tanımlamalarında bulunmuşlardır. Bu tanımlamaların bir sonucu olarak rızıkın kapsam alanı ekollere göre değişmiştir. Mu'tezile rızıkı, “faydalanılan şey” olarak tanımladıktan sonra rızıkı mutlak ve muayyen olmak üzere iki kısımda inceler. Gıda, su ve bunlar yerine geçen şeyleri mutlak rızık olarak isimlendirir. Gıda dışındaki nesne ve her türlü serveti muayyen rızık örnek verirler. Başka bir tasnifte Mu'tezile rızıkı doğrudan Allah tarafından hâsıl olan ve taleple hâsıl olan şekilde ikiye ayırır. Miras yoluyla elde edilen doğrudan olana, ticaret, ziraat ve benzeri şekilde ulaşılan taleple elde edilene örnektir. Ayrıca Mu'tezile haramın infak etmekten ve kazanmaktan men edilmesini gerekçe göstererek rızık olamayacağını

²⁷⁷ Cüveynî, *İrşad*, 286.

²⁷⁸ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 101.

²⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/115; İsfahânî, *el-Müfredât*, 257.

savunur. Çünkü onlara göre haram mahiyet olarak faydalanılan ve talep edilen bir şey olmaya terstir.²⁸⁰

Ehl-i sünnet iradî olsun veya olmasın bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığı ön kabulüyle hareket ederek rızık, helal veya haram olsun Allah'ın, canlıların beslenmeleri için gönderdiği şey olarak tanımlar.²⁸¹ Sünni ulemâ helal veya haram herkesin kendi rızıkını yiyeceğini, bir insanın başkasının rızıkını yemesini veya kendine ait bir rızıkı yiyememesini doğru bulmaz. Sonuç olarak Ehl-i sünnet rızıkı “gıda” olarak konuşlandırıldığı için biri için takdir edilen rızıkı başkası için gıda olarak görmez. Mu'tezile'nin ise rızıkı “sahip oluş”tan ibaret sayması hayvanların rızıkta sahip olamayacağını düşündüğümüzde bu tanımın eksik ve Allah'ın vadine muhalif olduğunu gösterir.²⁸²

Şîrâzî'nin rızık konusunda ele aldığı konu Allah'ın haram olanı rızık olarak verip vermeyeceği sorunudur. Ona göre Allah azık ve gıda olarak haramı rızık olarak verir. Şîrâzî'ye göre buradaki vermeden kasıt yaratmaktır. Yani Allah haramı rızık olarak yaratır. Fakat haramın rızık olarak verilmesinden kasıt onun yaratılması değil de helal olarak görülmesi ise ona göre bunu kabul etmek mümkün değildir.²⁸³

2.5.3. Ecel

Sözlükte “bir şey için belirlenmiş süre”, “geleceğe dair belirlenmiş, sınırlandırılmış vakit”, “vaktin sonu”, “ölüm”, “kıyamet” gibi anlamlara gelir.²⁸⁴ Kelâm ıstılâhında “Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vaktini” ifade etmek için kullanılan bir terimdir.²⁸⁵

Ecel, kelâm ilminde kader ve kaza konusunun bir uzantısı olarak tartışılmıştır. Allah'ın ilim ve iradesinin bir gereği olarak her toplum ve insanlar için bir ecel tayin edildiği mütekellimlerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Mezhepler arasındaki ihtilaf

²⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/740-746.

²⁸¹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 147;

²⁸² Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid*, haz. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 96.

²⁸³ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 101.

²⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/11; İsfehânî, *el-Müfredât*, 13; Tahânevî, *Keşşâf*, 102.

²⁸⁵ Cihat Tunç, “Ecel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/380; Tahânevî, *Keşşâf*, 103.

daha çok öldürülen birinin kendi eceliyle ölüp ölmediği meselesi etrafında şekillenmiştir.²⁸⁶

Mu'tezile 'ye göre ecel insan için belirlenen vakit, süredir. Bu sebeple yatağında veya katledilerek ölen kendi eceliyle ölmüştür. Buradaki eceli ölüm vakti olarak alan Mu'tezile ihtilafın ölen kişi hakkında olduğunu söyler. Farazi olarak “maktul öldürülmeseydi durumu ne olacaktı?” sorusunu sorarlar. Ebu Hüzeyl'e göre katil maktulün ecelini kesemeyeceği için öldürülmemiş olsaydı bile yine kesin olarak ölecekti. Bağdat Mu'tezilesi ise “Öldürülmeseydi kesin olarak yaşayacaktı” der. Çünkü öldürme fiilî olmadan da kişi ölecekse katilin zâlim olarak nitelenmesinin bir anlamı olmaz.²⁸⁷

Eş'arîler eceli muayyen bir vakit olarak tanımlar. Onlara göre maktul kendi eceliyle ölmüş olup bu iş Allah'ın kadîm ilmüne uygun olarak tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla ecel tek ve değişmezdir. Ölüm mevtayla kâim olup ölüm fiilini yaratan Allah'tır, Katilin kötü bir fiil olan öldürme fiiline yönelik kesp ve tercihi onu mesul kılıp cezaya müstahak olmasına sebep olmuştur.²⁸⁸

Şîrâzî ise “katil maktulün ömrünü kısaltmıştır” şeklindeki iddiaya şöyle cevap verir: Ona göre katilin maktulün ömrünü kısalttığı söylenemez, olan şey maktulün ecelinin geldiğidir. Şîrâzî “ama katil maktulü öldürmeseydi o ölmeyecekti” şeklindeki ikinci itiraza, bu durumun imkân dâhilinde olsa da ancak Allah tarafından bilineceğini dolayısıyla bizim böyle bir iddiada bulunamayacağımızı söyler.²⁸⁹

2.5.4. Vücûb Alellah

Vücûb, Arapça *vcb* kökünden türeyen bir kelime olup sözlükte “gerekli, zorunlu olmak”, “sabit olmak” gibi anlamlara gelir.²⁹⁰ Ayrıca aynında veya hariçte tahakkuku itibariyle olsun zarureti zâtının gereği olandır.²⁹¹ Kelâmî ıstılahta, vücûb ve

²⁸⁶ Erdemci, “Ecel”, 268.

²⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse* 2/734-740.

²⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akaid*, 224-226.

²⁸⁹ Şîrâzî, *Akâdetü 's-Selef*, 101.

²⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 1/793;

²⁹¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 322.

Allah lafızlarının bir araya gelmesiyle oluşan bu terkip ilâhî fiillerdeki zorunluluğu ifade eden bir tabirdir.²⁹²

Kelâm ulemâsının tamamı Allah'ın çirkin olanı yapmayacağı, vacip olanı da terk etmeyeceği konusunda ortak görüş paylaşır. Ayrışma noktası neyin vacip neyin çirkin olduğuna kimin hükmedeceğidir. Eş'arîler şeriatın yasakladığını kabîh, kesin bir şekilde yapılmasını istediği şeyin de vacip olduğunu söyleyerek vücûb ve kabihin sadece teklifin konusu olacağını savunur. Bu ilkeyle hareket ederek Allah'ın fiillerinin teklifin taalluk alanına girmeyeceğini dolayısıyla ondan çirkin fiil sadır olmayacağı gibi hiçbir şeyin ona vacip kılınamayacağını belirtirler.

Mu'tezile kabih olanı failine zemmi gerektiren, hasen olanı failine övgüyü gerektiren şey olarak tanımladığı için Allah'ın kabih olanı yani zemmi gerektirecek bir fiilde bulunmayacağını söyler. Maslahatın vücudu onu gerektirdiğinden olması gereken şeye de vacip denir. Bu durumda Allah'ın vacibi terk etmeyeceği kesinleşmiş olur. Görüldüğü üzere ihtilafın özünde hüsün kubuhun aklîliği meselesi bulunmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin Allah'a vacip gördüğü konular arasında lutuf, tâatin ödüllendirilmesi, mâsiyetin cezalandırılması, kullar için aslah olanın yerine getirilmesi, elemlere karşı bedellerinin verilmesi konuları yer almaktadır.²⁹³ Sonuç olarak Mu'tezile Allah'ın adl ve hakîm sıfatlarının kaçınılmaz bir sonucu olarak Allah için bazı şeylerin vücûb ifade ettiğini kabul ederken Ehl-i sünnet Allah'a zorunluluk nispet etmenin onun kudret ve iradesini sınırlayacağını dolayısıyla bu durumun onun ilâh oluşuna zarar vereceğini belirterek bu ilkeyi reddetmiştir.²⁹⁴

Şîrâzî'nin bu konuda sorduğu soru "Allah'a bunu vacip kılanın kim olduğudur?" Ona göre bu soruya akıl diye cevap vermek tutarlı değildir. Çünkü mahlûk ve muhdes bir varlık olarak aklın yaratıcısına bir şeyi zorunlu kılması mümkün değildir. Ayrıca aklın Allah'a bir şeyi zorunlu kılacağını düşünmek onun Allah'tan daha üstün olduğunu kabul etmektir. Oysaki Allah bundan münezzehtir. Bunun yanında Şîrâzî pratikte Allah'ın kulları için aslah/en iyi olanı yaratmadığını söyler. Ona göre Allah, peygamberler, melekler ve evliyalar için en iyi olanı yaratmış olsa bile bunların yanında

²⁹² Salih Sabri Yavuz, "Vücûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/135-136; Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 338-339.

²⁹³ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 147-148.

²⁹⁴ Yavuz, "Vücûb", 135-136

kâfirler ve firavunlar için helak ve telef olmayı yarattığından aslah olanın herkese şamil olmadığını belirtir.²⁹⁵



²⁹⁵ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 101.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ŞİRÂZÎ'NİN NÜBÜVVET, AHİRET ve İMAMET ANLAYIŞI

3.1. NÜBÜVVET

İlahi dinlerin üç temel esaslarından biri olarak nübüvvet İslâm dininde yasanın kaynağı olması açısından büyük önem taşır. Nübüvvetin İslâm dininin temel ilkelerinden biri olması hasebiyle mütekellimler nübüvvet bahsi içerisinde nübüvvetin ve vahyin imkânı, mahiyeti, ispatı, mucize ve Hz. Peygamber'in nübüvveti konularına yer vermişlerdir.

Şîrâzî nübüvvet bahsini, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin özellikleri, isra ve mi'rac mucizesi ve Kur'an'ın mûciz oluşu konuları üzerinden ele alır. Bu sıralamayı gözeterek kısa da olsa onun nübüvvet tasavvuru irdelenecektir.

3.1.1. Hz. Peygamberin Nübüvveti

Şîrâzî'nin nübüvvet bahsini uzun uzadıya ele almadığı görülür. İcmali bir şekilde insanların Hz. Peygamberin yaşarken nübüvvetine nasıl inanmışsa vefatından sonra da nübüvvetin devam ettiğine inanacağını söyler. Ona göre bu durum yeryüzünde hiçbir canlı kalmayana kadar geçerli olacaktır. Aynı şekilde İslâm şeriatı kendinden önceki bütün şeriatları nesh ederek/kaldırarak hükümsüz kılmıştır. Ayrıca Hz. Peygambere ait nübüvvetin bir diğer özelliği bütün mahlûkatı muhatap alması dolayısıyla evrensel olmasıdır. Bu gerçek Kur'an'da "Biz seni bütün insanlara müjdeleyici olarak gönderdik" (Sebe, 34/28) ayetiyle ifade edilmiştir.²⁹⁶

Şîrâzî, birçok kelâmcı gibi Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatına Kur'ân'ı delil olarak gösterir. Hz. Peygamberin en büyük mûcizesi hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Risâlet davasında Hz. Muhammed'in peygamberliğini destekleyen onu doğrulayan delillerin başında Kur'ân gelmiştir. Onun i'caz yönü, hasımlarına meydan okuması ve alışılmışın dışında, âdeti yaran edebi bir üslûba sahip olmasıdır. Kur'ân'ın

²⁹⁶ Şîrâzî, *el-İşâre*, 166.

beşer takatini aşan, kendisiyle muaraza edilemeyecek belagat ve fesahate sahip olması, onun insan kelâmı olmayıp Allah'tan gelen ilâhî bir kitap olduğunu ispat eder.²⁹⁷

Kur'an'ın üslûp ve muhteva açısından mûciz bir kitap olduğunu dile getiren kelâmcıların aksine Kur'an'ın nazmında i'câzın bulunmadığını dolayısıyla benzerini getirmeye insanların güç yetirebileceğini fakat bu durumun Allah tarafından engellendiğini söyleyen kelâm ulemâsı da bulunmaktadır. Literatürde “sarfe” teorisi olarak anılan bu teoriyi ilk defa Nazzâm ortaya koymuş olsa da Ehl-i sünnet ulemasından Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî bu teoriyi benimseyen kelâmcılar olmuştur.²⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr ve Bâkillânî ise bu teoriyi eleştirmiştir.²⁹⁹

Şîrâzî'ye göre Kur'ân muciz bir kitaptır. Bu konuda “Siz de onun gibi on sure getirin.” (Hud 11/2), “Onun benzeri bir sure de getirin.” (Yunus 10/38), “De ki: Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelse de onun benzerini ortaya koyamazlar.” (İsra 17/38) ayetleri bu konuya delildir.³⁰⁰

3.1.2. Varlıklar Arası Efdaliyet Meselesi

Varlıklar hiyerarşisinde hangi varlığın daha üstün olduğu konusu kimi zaman nübüvvet bahsi içerisinde “peygamberler mi daha üstün melekler mi?” şeklinde kimi zaman da imamet bahsi içerisinde “insanlar mı daha üstün melekler mi?” soruları etrafında kelâm ilminde yer edinmiştir. Esasen doğrudan itikada taalluk eden bir konu olmadığı halde özellikle kelâm eserlerinde tartışıla gelmiştir. Ehl-i sünnetin genel kanaati hem insanoğlunun meleklerden daha üstün olduğu, hem de insanların resullerinin meleklerin resullerinden daha üstün olduğu şeklindedir.³⁰¹ Mu'tezile ise resul olsun veya olmasın meleklerin insanlardan daha üstün olduğunu belirtir.³⁰²

Şîrâzî'ye göre “Peygamberler mi yoksa melekler mi daha üstündür” şeklindeki soruya verilecek cevap susmaktır. Ona göre her ne kadar Ebû Hasan el-Eş'arî

²⁹⁷ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 3/38.

²⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

²⁹⁹ Bkz. Kadî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, (y.y:el-Mektebetü'n-Nafize, 2006) 258; Kadî Ebûbekir Muhammed et-Tayyib Bakillânî, *I'cazu'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: ed-Daru'l-Maârif, 2009) 41-44.

³⁰⁰ Şîrâzî, *el-İşâre*, 167.

³⁰¹ Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûli'd-din*, thk. Hans Peter Lins, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turâs, 2003) 205, 208.

³⁰² Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-Metâ'in*, 83.

peygamberlerin daha üstün olduğunu söylemişse de kendisi bu konuda Kâdî Bâkillânî'nin beyan ettiği görüşü benimseyip susmanın daha doğru olacağını savunmuştur.³⁰³ Kaynaklar Bâkillânî'nin meleklerin insanlardan üstün olduğu görüşüne meylettğini söylese de³⁰⁴ Şîrâzî farklı olarak Bâkillânî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini söyler.

3.1.3. İsrâ ve Mi'rac Mûcizesi

İsrâ, sözlükte “gece yürüyüşü” anlamına gelen *sery* kökünden türeyen if'âl vezninde bir mastardır.³⁰⁵ Mi'rac ise “yukarı çıkmak, yükselerek gitmek” anlamlarına gelen *urûc* kökünden türemiş ism-i âlettir.³⁰⁶ İsrâ ve mi'rac, “Hz. Peygamberin Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe yaptığı yolculuğu ifade eden terimdir.”³⁰⁷ İsrâ ve mi'rac mûcizesi ümmetin kabulünde ittifak ettiği bir hâdisedir.³⁰⁸

Şîrâzî'ye göre mi'rac mûcizesi doğrudur. Uykuda olduğunu iddia edenlerin aksine yakaza halinde olmuştur. İsrâ hâdisesi ise Kur'ân'la sabittir. Hz. Peygamber Beytü'l-Makdis'e gece vaktinde yürümüştür. İsrâ suresinin birinci ayeti bu gerçeği şöyle ifade eder: “Ayetlerimizi gösterelim diye bir gece kulunu Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı ne yücedir.” Hz. Peygamberin gece vakti yürütüldüğü açık bir şekilde ifade edilmişken aksini belirtmek muhaldir. Hâdisenin devamında Hz. Peygamber Mescid-i Aksâ'dan göğe yani arşa doğru çıkartılmıştır. Orada bütün mahlûkatın halleri ona arz olunmuştur. Nitekim ayette “Hiç kuşkusuz o, rabbi'nin ayetlerinden en büyüğünü görmüştü.” (Necm 53/18) buyrularak bu hakikate işaret edilmiştir. Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını vasıtasız işitmesi gibi Hz. Peygamber de Allah'ın kelâmını vasıta olmaksızın işitmiştir. Bu duruma şu ayet işaretler: “Böylece Allah, kuluna vahyini ilettiler” (Necm 53/10) Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamberin Allah'ın kelâmını işitme noktasında Hz. Musa'dan farkı, Musa peygamber Allah'ın kelâmını

³⁰³ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 102.

³⁰⁴ Bkz. Razî, *el-Muhassal*, 200; Kâdî Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâl'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 228.

³⁰⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 305.

³⁰⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 427.

³⁰⁷ Salih Sabri Yavuz, “Mi'rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005) 30/132.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, isrâ mûcizesinin Kur'an ayetiyle sabit olduğunu fakat mi'rac hâdisesinde kabul edilmesi mümkün olan ve olmayan bir takım rivayetler bulunduğunu nakleder. Hz. Peygamberin Allah'ın huzuruna çıkıp geri dönmesini ele alan rivayetleri akli bir tenkide tabi tutarak yaratıcının mekândan münezzehe olduğu gerekçesiyle reddeder. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in*, 250.

yeryüzünde ve perde arkasından işitirken peygamberimizin Allah'ın kelâmını afak-ı alada ve perde olmaksızın işitmiş olmasıdır . Hatta Şîrâzî Hz. Peygamberin müşahede halinde Allah'ın kelâmını işittiğini söyler. Bu konuya delil getirdiği ayet “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı” ilâhî kelâmıdır. Şîrâzî bu ayeti “Kalp baş gözüyle görüleni yalanlamadı” şeklinde tefsir eder. Şîrâzî, Hz. Peygamberin mi'raçtan bahsettiği “Cennet ehline vardım birçoğunu ebleh buldum ve cehennem ehline vardım birçoğu kadındı.” şeklinde gördüğü hâdiselerden doğan bütün rivayetleri doğrular.³⁰⁹ Şîrâzî'ye göre mi'rac ve isrâ hâdisesi aklen mümkün olup akla ters bir durum değildir. Şîrâzî'nin bu ifadesi hüküm verme konusunda mucizelerin aklın etkinlik alanına girmediğini gösterir. Akıl vacip ve mümteni' konularda erken hüküm verebilirken mucize ve keramet gibi meseleler mümkün kategorisine girdiğinden akıl bu konuda hüküm vermekten acizdir.³¹⁰ İsrâ ve mi'rac mucizeleri aklen imkânsız olmadığına göre onlara iman vaciptir. Şîrâzî bu mucizelerin inkârını rabbin haberlerini yalanlamakla bir görür.³¹¹

3.2. AHİRET

3.2.1. Cennet Ve Cehennem Ahvali

Sözlükte “duyulardan gizlemek”, “üstünü örtmek” gibi anlamlara gelen *cenn* kökünden türemiş bir isim olup “ ağaçlarla gizlenmiş bahçe” için kullanılır. Firdevs, adn, naîm, huld, me'va, dârüsselâm, illiyyîn olmak üzere yedi çeşit cennetten bahsedilir.³¹² Cehennem ise Allah'ın yakıcı ateşinin ismidir. Farsça *cihnâm* kelimesinden Arapçaya geçmiş bir kelime olduğu belirtilir.³¹³ Kur'an'da cehenneme karşılık olarak nâr, lezâ, saîr, hutame, hâviye, cahîm, sakar, gibi isimler de kullanılır. Terim olarak cennet, müminlerin mutluluk içinde yaşayacakları ebedi yurt iken cehennem inkârcıların ve günahkârların cezalandırılacakları yerin adıdır.³¹⁴

³⁰⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 167.

³¹⁰ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-dîn*, haz. A. Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019) 34.

³¹¹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 169.

³¹² İsfehânî, *el-Müfredât*, 128.

³¹³ İsfehânî, *el-Müfredât*, 133.

³¹⁴ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 57, 59.

Literatürde cennet ve cehennemle ilgili tartışmaların merkezinde hali hazırda yaratılmış olup olmadıkları ile ebediyetleri sorunu yer alır. Mu'tezile'den bir grup cennetin halen mevcûd olmadığını, ceza ve mükâfattan önce yaratılmalarının da bir anlam ifade etmediğini söylemiş, Hz. Âdem ile ilgili ayetlerde zikri geçen cennetin dünyadan bir bahçe olduğunu iddia etmiştir. Buna karşılık Ehl-i sünnet cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu ve hali hazırda mevcudiyetlerinin akla ters olmadığını savunmuştur.³¹⁵ Bir diğer tartışma cennet ve cehennemin ebediyeti sorunudur. Cehm b. Safvân, bâkî olanın yalnızca Allah olduğunu ileri sürerek cennet ve cehennemin ebedi olmadığını, oraya girenlerin belli bir süreden sonra helak olacağını iddia etmiştir.³¹⁶ Ebü'l Hüzeyl el-Allâf ise cennet ve cehennemin ebedi olacağını fakat ne cennetin ne cehennemin sakinlerine bir fayda ve zarar vermeyecek bir şekilde sükûn haline bürüneceğini söyler.³¹⁷ Ehl-i sünnet inancına göre cennet ve cehennem ebedi olup oraya girenler yok olmayacaklardır.³¹⁸ Bu iddiaların yanında cennetin ebedi, cehennemin ise ebedi olmayacağını söyleyenler de bulunmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Mûsâ Cârullah Bigiyef, İzmirli İsmail Hakkı bu isimlerden bazılarıdır.³¹⁹

Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamberin mi'raçta gördüğü olaylara binaen dile getirdiği "Cennet ehline vardım birçoğunu ebleh buldum ve cehennem ehline vardım birçoğu kadındı." hâdisi aynı zamanda cennet ve cehennemin mahlûk olduğuna delildir. Ayrıca naslardan getirdiği delillerden biri de "muttakiler için hazırlanmış olana cennete" (Âli İmran 3/133) ve "kâfirler için hazırlanmış olan" (Bakara 2/24) ayetleridir. Ona göre hazırlandığı söylenenin hazırlanmadığını iddia etmek muhaldir. Kim bu gerçeği inkâr ederse Allah'ın kitabında yazdığını ve dahi peygamberin sözleriyle haber verdiğini inkâr etmiş olur ki bu açık bir şekilde küfürdür.³²⁰

³¹⁵ Cüveynî, *İrşad*, 292-293.

³¹⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990) 2/167.

³¹⁷ Bağdâdi, *Kitâbu Usûli'd-Din*, 273.

³¹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/167.

³¹⁹ Veysel Kaya, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1(2018), 530-535.

³²⁰ Şîrâzî, *el-İşâre*, 167-168.

3.2.2. Şefaât

Şefaât, sözlükte tekin zıddı olup birbirine denk olanı sayısal olarak ikiye çıkarmak,³²¹ birinin işini görmek, aracılık etmek gibi anlamlara gelir.³²² Terim olarak Allah'ın ahirette izin verdiği kimselerin, günahkâr müminlerin bağışlanması ve günahı olmayanların ise derecelerinin yükselmesi için aracılık etmeleridir.³²³

Kelâm ekollerince tüm yönleriyle şefaatin reddi söz konusu değildir. Kaynaklarda beş çeşit şefaatten bahsedilir. İlki mahşerde hesaba çekilmek üzere bekleyen insanlar için bir an önce hesabın başlaması için gerçekleştirilen şefaattir. Rivayetlerde geçen ifadelerle göre insanlar sırasıyla Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya kadar tüm resullere giderek hesabın başlatılmasını onlardan talep edecektir. Lakin hiçbir peygamber buna cesaret edemeyecek ve Hz. İsa'nın yönlendirmeleri ile insanlar Hz. Muhammed'den şefaât isteyecek ve Yüce Allah onun yapacağı şefaati kabul edip hesabı başlatacaktır. İcma ile bu tarz bir şefaatin Hz. Peygambere has olduğu söylenir. İkinci tür şefaât, müminlerden bir topluluğun hesapsız cennete girmesi için yapılan şefaattir. Ulemeden bazıları bu tarz şefaatin de Hz. Peygambere ait olduğunu belirtir. Şefaatin üçüncü türü, Cennet ehlinin cennetteki derecesinin artması için yapılan şefaattir. Tüm kelâm ekolleri şefaatin bu türünü kabul eder. Esasen Mu'tezile'nin kabul ettiği tek şefaât türüdür. Bu şefaatin Hz. Peygambere has olmadığı konusunda ortak bir kanaat vardır. Şefaatin dördüncü türü, büyük günah işlemeleri sebebiyle cehenneme girmeye hak eden müminler için yapılan şefaattir. Şefaatin son türü ise şirk dışında büyük günah işlemeleri sebebiyle cehennem ehlinin sayılanların oradan çıkarılması için yapılan şefaattir. Şefaatin bu son iki türü kelâm ulemâsı tarafından ihtilafa sebep olmuştur. Mu'tezile ve Hâriciler kebir sahibinin tövbe etmezse ebedi olarak cehennemde kalacağını ifade ederken Eş'arî ve Mâtürîdîler şefaatin bu iki türünü kabul eden mezhepler olmuştur. Ayrıca Kur'an'da şefaatin nefyine dair ifadeler yer alsa da ayetlerin bağlamları dikkate alındığında söz konusu ayetlerde reddi geçen şefaatin

³²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/183.

³²² İsfehânî, *el-Müfredât*, 1/ 346; Mustafa Alıcı, "Şefaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411-412.

³²³ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 287.

kâfirler için olduğu anlaşılacaktır. Şefaatin varlığına dair ayetlerin yanında hadis kitaplarında geçen rivayetler şefaatin ispatına delildir.³²⁴

Şîrâzî'ye göre naslarda geçen şefaatin inkârı rabbin haber verdiğini yalanlamakla bir olacağından bunlara iman vaciptir. Şefaati için delil getirdiği nas: “Ben şefaati ümmetimden büyük günah sahipleri için sakladım” hâdisidir. Delil getirdiği bir diğer hâdis: “Küle dönüştükleri halde ümmetimden bir grup benim şefaatiyle ateşten çıkacaktır.”³²⁵

3.2.3. Havz-ı Kevser

Havz, sözlükte toplamak, ihata etmek anlamlarına gelen *havz* mastarından türetilen bir isim olup belli bir alanda toplanmış su birikintisi için kullanılır.³²⁶ Kevser ise pek, çok anlamına gelen bir kelime olup cennetteki bir ırmağın ismidir. Ayrıca Hz. Peygambere verilen büyük hayır olarak da tefsir edilmiştir. Havz-ı Kevser terkihi ise İslâmî literatürde Hz. Peygamberin ümmetine su içirdiği havuzun adı olup diğer nehirlerin kendisinden doğduğu kaynaktır.³²⁷

Havz-ı Kevseri kabul eden ekollerin dayanak aldıkları delil, Buhari ve Müslim'in kitaplarında yer verdiği Abdullah b. Amr b. el-As'ın rivayet ettiği şu hâdistir: “Benim havzımın uzunluğu bir aylık mesafe olup kenar ve köşeleri aynı ölçüdedir. Suyu süttten beyaz, buzdan serin ve kokusu miskten güzeldir. Bardakları, gökteki yıldızlardan daha çoktur. Kim ondan içerse asla susamaz.” Bu anlamdaki havzı Eş'arî ve Mâtürîdîler kabul ederken Mu'tezile havzı Allah'ın rızası ve hoşnutluğu olarak te'vil eder. Dolayısıyla kevser Allah'ın dilediği kullarına bir lutfudur.³²⁸

Havz, mizan, sırat ve kabir azabıyla ilgili rivayetler meşhur ve maruf olduğundan ve bu meselelere dair rivayetler “Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının” (Haşr 59/7) ayetinin kapsamına girdiğinden Şîrâzî'ye göre bu haberlerin inkârı ayeti inkârla denk sayılacaktır.³²⁹

³²⁴ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 3/178-180.

³²⁵ Şîrâzî, *el-İşâre*, 169.

³²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/141.

³²⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 2/ 550-551.

³²⁸ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 3/176.

³²⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 169.

3.2.4. Sırat

Sözlükte “açık yol”, “cadde”, “doğru yol” anlamlarına gelir. Kur’an’daki kullanımlar bu minvalde iken kelâm kitaplarında “cehennem üzerine kurulacak köprüye” verilen addır.³³⁰

Sahih hâdislerde varit olduğu şekliyle sırat, cehennem üzerine kurulu cennete uzanan bir köprüdür. Kâfir ve müminlerin üzerinden geçeceği duruma göre kıldan ince kılıçtan keskin bir hale bürüneceği nakledilir. Oradan geçenler manevi hallerine göre farklı şekillerde sıratı geçecektir. Bir kısım insanlar ateşe düşmekten kurtulup salih amel ve halis niyetlerine göre sıratı süratle veya yavaş bir şekilde geçeceklerdir. Bir kısım insanlar da ateşe düşmekten kurtulamayıp sahip oldukları günahlara göre ateşe düşeceklerdir. Diğer kısım da ateşte ebedi kalacaklardır. Küfür üzerine öldükleri için oradan çıkmayacaklardır. Son kısım ise müminlerden günah işleyenlerdir. Müminler günahlarının cezasını çektikten sonra cennete gireceklerdir. Mu’tezile rivayetlerde tasvir edildiği şekliyle sıratı kabul etmez. Onlara göre böyle bir sıratı hiçbir insanın geçmesi mümkün değildir. Öyle ki bu anlamdaki sıratın varlığı abestir. Ehl-i sünnet ise naslarda ifade edildiği üzere sıratın varlığının aklen mümkün ve kesin delillerle de bunun sabit olduğunu savunur.³³¹

Şîrâzî *Akîde*’sinde ahirete dair konuların Kur’an ayetleriyle ve sahih hâdislerce sabit olduğunu dolayısıyla iman etmemiz gerektiğini söyler. Ehli bidat ve hariciler hariç dünyanın dört bir yanından insanların bu inancı benimsediklerini hiçbir vakit inkârına yeltenmediklerini vurgular.³³²

3.2.5. Mizan

Mizan sözlükte “ağırlık”, “hafiflik”, “misliyle tartmak” gibi anlamlara gelen *vezn* kökünden türetilen alet ismidir.³³³ Ayrıca bir şeyin değerini bilmek, adaletle

³³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/313; Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 281.

³³¹ Ebû Dakîka, *el-Kavlü's-Sedîd*, 3/176-177.

³³² Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 100-101.

³³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/446.

muamele etmek anlamlarında da kullanılır.³³⁴ Terim olarak hesap gününde “insanın yapıp ettiklerinin değerlendirilmesini sağlayan şey” demektir.³³⁵

Kur’ân’daki birçok ayette ahiret gününde Yüce Allah hayır veya şer olsun kulların amellerini ortaya koyacağı ifade edilir. Mizanın vasfına dair bir nas olmasa da ayette belirtildiği üzere varlığına iman etmek gerekir. Mu’tezile akli bir çıkarıma giderek amellerin araz olduğunu ve arazların tartılamayacağı görüşünden hareketle naslarda geçen mizan ifadesini adalet olarak te’vil eder. Ehl-i sünnet ise mizanın adaletle te’vilini mümkün görse de mizanı salt adalete indirgemeyi doğru bulmaz. Onlara göre mizanın keyfiyeti bilinmediğinden naslarda geçtiği şekliyle iman etmek gerekir.³³⁶

Şîrâzî tek cümle halinde naslarda geçen mizan, şefaât, havz ve sırat vb. ahiret hayatına taalluk eden meselelerin naslar tarafından haber verildiğini söyleyerek bu hususlara iman etmenin vücûbiyeti üzerinde durur.³³⁷ Şîrâzî *Âkîde* eserinde benzer ifadelerle ahirete yönelik bu hususların Kur’an ayetleriyle ve sahih hâdislerle sabit olduğunu dolayısıyla iman etmemiz gerektiğini söyler.³³⁸

3.2.6. Va’d Ve Vaîd Ehlinin Durumu

Sözlükte “söz verme”, “hazırlama”, “yerine getirme”, “kıyamet”, “diriliş” gibi anlamlara gelen *va’d* kavramı hayır ve şer durumu için ortak kullanılır.³³⁹ Ancak kelâmcıların ıstılahında *vaîd* kavramı sadece olumsuz anlamda kullanılıp ceza durumunu ifade için tercih edilir.³⁴⁰

Mu’tezile, va’di “gelecekte birisine dokunacak fayda veya zararı bildiren haber”; vaîdi “zararı yahut bir faydadan mahrum kalacağını bildiren haber” olarak tanımlar. Her iki tanımda öne çıkan husus va’d ve vaîdin geleceğe dönük olmasıdır. Allah’ın va’d ve vaîdinde durmayıp dönmesi (hulf) veya verdiği haberin vakiyaya uygun düşmemesi (kizb) mümkün olmayıp bu ilkenin temel dayanağıdır. Bu yüzden Allah’ın

³³⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 2/ 676.

³³⁵ Süleyman Toprak, “Mizan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005) 30/211-212.

³³⁶ Ebû Dakîka, *el-Kavlü’s-Sedîd*, 3/174.

³³⁷ Şîrâzî, *el-İşâre*, 169.

³³⁸ Şîrâzî, *Akîdetü’s-Selef*, 100-101.

³³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/461-464; İsfehânî, *el-Müfredât*, 682.

³⁴⁰ Sönmez Kutlu, “Va’d ve Vaîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/412-415; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 331

va'd ve va'idi gereği dünyada iyilik yapanları ödüllendirmesi, kötülük yapanları cezalandırması zorunludur. Allah'ın emrine itaat edenler mükâfatlarını birebir alacaktır. Allah'a karşı gelip büyük günah işleyenler şayet tövbe etmezlerse ebedi olarak cehennemde kalacaktır. Ancak bunların çekecekleri ceza kâfirlerinkinden daha hafif olacaktır. Ayrıca Mu'tezile şefaatin sadece tövbe eden müminler için geçerli olacağını savunur.³⁴¹ Sonuç olarak Allah için iman edenlere mükâfat vermek kesin iken tövbe etmeyerek büyük günah işleyen kimseyi cezalandırmak vaciptir. Cüveynî'ye göre ihtilafın zemininde hüsün-kubuhun akliliği meselesi yatmaktadır.³⁴²

Ehl-i sünnet mükâfatı Allah'tan bir lütuf olarak gördüğü için bir hak veya karşılık olarak tanımlamaz. Cezayı da benzer bir şekilde zorunlu görmeyip Allah'ın adaletinin bir yansıması olarak görürler. İtaat ve isyan edenler için verilen söz için de bu durumun Allah için bir zorunluluk gerektirmeyeceğini bununla beraber haber verilen mükâfat ve cezanın da karşılık bulacağını kabul ederler. Ehl-i sünnetin bu konuda öne çıkan görüşlerinden biri de tek bir hatadan dolayı ebedi azabın hak edilemeyeceğidir. Çünkü onlara göre bunun kabulü bütün taatlerin mükâfatlarının boşa gitmesini kabul etmektir ki bunun akla ve adalete ters olacağı açıktır.³⁴³ Sonuç olarak Sünnî ulemâ va'd ve va'îd konusundaki ayetler çeliştiğinde, va'îd ayetlerinin va'd ayetleriyle tahsis ve cem edileceğini belirtir. Dolayısıyla iman edip isyan eden biri bir müddet azap gördükten sonra bağışlanır ve ebedi cennete girer. İnkârcılar ise ebedi cehenneme duçar olacaklardır.³⁴⁴

Şîrâzî, Ehli kıblenin akıbeti hakkında ateşten çıkarılıp cennete gireceğini söyler. Ona göre kabul gören birçok şefaathâdisleri buna delildir. "Ateşe atılıp kül olanlar hayat nehrine atılıp canlanırlar." mealindeki hâdis hiçbir müminin cehennemde ebedi kalmayacağını gösterir. Küfür üzerine son nefesini verenin bağışlanmayacağını, kendisi için ateşe gireceğine dair hüküm verileceğine bununla beraber son durumunun Allah'a havale edileceğini de söyler. Şîrâzî "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar." ayetinden yola çıkarak küfrün belki ama şirkin asla bağışlanmayacağını vurgular. Neshin inşaî cümlelerde

³⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 218-222, 538-548, 604; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 39

³⁴² Cüveynî, *İrşad*, 295-296; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*, 126.

³⁴³ Cüveynî, *İrşad*, 295, 299.

³⁴⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Din*, 277-278.

olduğunu, bu ayetin haberî bir cümle olduğu için nesh edemeyeceği gibi başka bir ayet tarafından da nesh edilemeyeceğini belirterek hükmün baki olduğunu ifade etmeye çalışır.³⁴⁵

3.3. İMÂMET

İmam kelimesinin sonuna “ta” harfinin eklenmesiyle oluşturulan imâmet kavramı sözlükte “önder olmak”, “doğru veya yanlış yolda olsun birine tabi olmak” anlamlarına gelir.³⁴⁶ Terim olarak imâmet, genel riyaset sahibi kişinin din ve dünya işlerinin tamamını yürütmesidir.³⁴⁷ İmâmetin nübüvete hilafet konumunda olduğu bu sebeple imamın görevinin dini ve milleti korumak, idari işleri yürütmek ve ümmetin maslahatını gözetecek düzeni sağlamak olduğu söylenmiştir.³⁴⁸

Naslarda birini diğerine tercih edecek, ayrıntıları belirlenmiş bir yönetim biçimi sunulmamıştır. Ayet ve hâdislerde belli bir yönetim biçiminin tercih edilmesinden ziyade insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak adalet, ehliyet, liyakat, eşitlik ve şura gibi genel ilke ve kurallar öne çıkmıştır. Bu noktada yönetim şekli ve başkanın belirlenmesi Müslümanların içtihadına bırakılmıştır. Bu yüzden Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların başında imamın ve halifenin tayini meselesi olmuştur. Esasen doğrudan itikada taalluk eden bir konu olmasa da Şîa'nın bu meseleyi inanç ilkesi haline getirmesi ve benimsemesi sonrasında kelâm literatüründe ele alınan bir mesele haline gelmiştir. Kelâm kitaplarının son konusu olarak işlenen bu bahis altında imâmetin vücûbiyeti, dört halifenin seçimi, efdaliyet bahisleri, devlet başkanlarının görev ve özellikleri gibi konular bulunmaktadır.³⁴⁹ Toplumun düzeni devletin varlığına ihtiyaç duyduğu gibi devletin varlığı da bir devlet başkanının varlığına ihtiyaç duyar. Bu ilişkinin zorunluluğu Ehl-i

³⁴⁵ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 100.

³⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/24; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 153.

³⁴⁷ Cürçânî, *Tarifât*, 53.

³⁴⁸ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, tahk. Ahmed Câd (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006) 13,15.

³⁴⁹ Ayğın, “İmamet”, 479-481.

sünneti, İslâm toplumunda düzenini sağlayacak ve onu yönetecek bir devlet başkanının var olması gerektiği görüşüne götürmüştür.³⁵⁰

Bu bağlamda tartışılan konuların başında vücûbiyeti sağlayan şeyin akıl mı şeriat mı olduğudur. Ehl-i sünnet imametini şer‘an vacip olduğunu söylerken Mu‘tezile aklın vacip olduğunu savunmuştur.³⁵¹ İmâmet bahsi altında ele alınan bir diğer konu devlet başkanında bulunması gereken özelliklerdir. Ehl-i sünnetin imamda aradığı şartların bir kısmı Şîa’nın imâmet anlayışına muhalif bir karakter taşır. Bu çerçevede Sünnî ekollere göre imam gâib değil zâhir olmalıdır. Bir diğeri imamın masum olma şartı yoktur. Ayrıca imamın döneminin en faziletli kişisi olması da zorunlu değildir. Dolayısıyla mefdûlun imam olması caizdir. İmamın müçtehid olması evla olsa da böyle bir şartın zorunlu olmadığı genel kabuldür. Bunların dışında imamın; Müslüman, akîl ve bâliğ, hür ve erkek olması üzerinde ittifak edilen şartlardan sayılmıştır. Bu ön şartlarla beraber imamın adaletli, yetenekli, cesur, öngörülü ve donanımlı olması gerektiği dile getirilen diğer şartlardandır. İmamın Kureyş’ten olması şartı ise klasik Ehl-i sünnet ulemâsının kabul ettiği bir şart olsa da tarihi tecrübe bu şartın zorunlu olmadığını ortaya koymuş ve bu şartın aksine görüş beyan eden âlimler hep var olmuştur.³⁵²

Şîrâzî, imâmet bahsi altında devletin ve başkanın gerekliliği, devlet başkanının görev ve özellikleri vb. imâmete taalluk eden asıl konulara değinmez. Sahabenin fazilet açısından sıralanışı ve Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki mücadele konularıyla yetinir.

3.3.1. Sahabenin Fazilet Açısından Sıralanışı

Şîrâzî’ye göre Hz. Peygamberden sonra sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali insanların en faziletlisidir. Ona göre efdal varken mefdûlün efdal olana tekaddüm etmesi caiz olmadığından hilafette önde olan aynı zamanda fazilet sırasında da önde olmalıdır. Çünkü sahabenin en faziletli olana riayet etmesi o kişinin efdal oluşunu gösterir. Bunun delili, Hz. Ebubekir’in hilafetinden sonra yerine Hz. Ömer’i bırakmayı istemesi üzerine Talha’nın (r.a.) çıkışarak: “Rabbimizle

³⁵⁰ Ebu’l-Muin en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhid li Kavâidi’t-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 150.

³⁵¹ Bağdâdî, *Usûli’d-Din*, 308.

³⁵² Ayğın, “İmamet”, 488-491.

karşılaştığımızda ne diyeceksin zira bize kaba birini veli tayin ettin.” demesidir. Hz. Ebubekir buna cevaben: “Bilakis Allah bana yaptığımı sorduğunda ona; ‘onlara içlerinden en hayırlısını bıraktım.’” derim. Bu anlatı sahabenin en faziletli olanı öne geçirdiğinin delilidir. Peygamber açık bir nasla herhangi birini halife tayin etmemiştir. Şüphesiz hilafetin tespiti nas ile değil icmâ ile olmuştur. Zayıf bir görüş hilafetin nasla tespit edildiğini iddia etmişse de kapalı bir nas olduğundan te’vile ihtiyaç duyar. Hz. Peygamberin: “Emir verin de Ebubekir insanlara namaz kıldırsın.”, “Ebubekir’in içinde bulunduğu bir toplumda başkasının onun (Ebubekir’in) önüne geçip kavme öncülük etmesi doğru değildir.”, “Benden sonra Ebubekir ve Ömer’in peşinden gidin” sözleri te’vile edilebilse de üzerinde düşünülmesi gereken sözlerdir.

Şîrâzî’ye göre Peygamber’in Hz. Ali hakkında “Sen benim katımda Musa’nın Harun’u mertebesindesin”, “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.” şeklindeki sözleri hilafetin nasla tayinine delil değildir. Doğru olan peygamberin herhangi birini nasla tayin etmediği yönündeki fikirdir. Bu rivayetlerin mukabilinde sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin velayetine işaret edildiğini öne sürecektir başka rivayetler de bulunmaktadır. Mesela Hz. Peygamberin şöyle dediği rivayet edilir: “Ebubekir’i veli tayin ederseniz onu nefesine karşı zayıf, Allah’ın emrine karşı güçlü bulursunuz. Ömer’i veli tayin ederseniz onu bedeni ve dininde güçlü bulursunuz. Osman’ı veli tayin ederseniz onu hidayet ehli bulursunuz. Ali’yi veli tayin ederseniz o sizi doğru yola iletir.” Bu sebepten bu tarz rivayetlerin beraberinde karşı rivayetlerin bulunması hilafetin nasla tayin edilmediğini ve bu meselelere delil olamayacağını gösterir. Dolayısıyla bu rivayetlerin delalet ettiği tek nokta her dört halifeden her birinin de tek tek hilafet makamına layık olduğudur. Aksini düşünmek doğru değildir. Şayet hilafetin tayini nasla olsaydı, hâdiste “Şayet onu veli/halife seçseydiniz.” ifadesi kullanılmazdı. Ayrıca Ensarın “bizden bir emir, sizden bir emir” cümlesini sarf etmesi sahabenin nassa karşı gelmeyeceği düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda kesin bir şekilde gösterir ki halifenin tayini nas ile değil sahabenin icmâsıyla olmuştur. Şîrâzî’ye göre icmânın delili, “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen

kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü yerdir!” (Nisa 4/115) ayetidir.³⁵³

Şîrâzî, “Ali daha cesur, daha bilgili olduğu için hilafete Ebubekir’den daha layıktır. Zaten amcasının oğlu olduğu için Hz. Peygambere daha yakındır.” Sözüne binaen hilafetin Ali’nin hakkı olduğunu beyan eden bu temellendirmenin geçersiz olduğunu belirtir. Yaptığı izahat şu minvaldedir. Ona göre peygamberden sonra sahâbelerin en bilgilisi ve en cesuru Ebubekir’dir. Onun şecaatine ridde günlerinde söylediği “Resûlullah’a verdikleri buzağı ve oğlağı bana vermezlerse onlarla savaşırım, şayet insanların tamamı beni terk etse de kendi başıma onlarla savaşırım.” sözü delildir. Hz. Ebubekir’in cesaretine bir diğer delil; Hz. Ebubekir’in, peygamberden naklettiği bir rivayette ‘haklarıyla olan hariç’ kısmını öne çıkarıp zekâtın bu haklardan biri olduğunu ifade etmesi ve olayın devamında “Namazı kılın, zekâtı verin” ayetini okuyarak Allah’ın bir arada zikrettiği namaz ve zekâtı ayırmayacağına dair ettiği yemindir. Bu söz, Hz. Ömer’in, Hz. Peygamberden işittiğini dile getirip söylediği şu söze binaen söylenmiştir: “İnsanlar, ‘La ilâhe illallah’ deyinceye kadar onlarla savaşmakla emir olundum, bu sözü söyledikleri vakit benden kanlarını ve mallarını kurtarmış olurlar.” Başka bir delil, Hz. Peygamber vefat etmeden önce bir ordu hazırlar ve ömrü yetmeyip vefat eder. Müslümanlar arasında baş gösteren irtidat hareketi Hz. Peygamberin vefatıyla eş zamanlı olduğundan ordu yola koyulmaz. O vakit Hz. Ömer, Hz. Ebubekir’e, insanların irtidat ettiğini bildirir. Ve ona; “İslâm’ın himayesi ordadır, uygun görürsen irtidat için hazırlanan orduyu yola çıkmaktan alı koyalım” der. Bu cevap üzerine Hz. Ebubekir, Hz. Ömer’e “Ey Ömer sen cahiliye döneminde cesurdun da İslâm dinine girince mi korkak oldun?” şeklinde çıkışır ve sonra yemin ederek “Resûlullah’ın hazırladığı orduyu geri çevirmeyeceğini” belirtir. Keza Hz. Ömer’in şöyle dediği nakledilir: “Peygamberin vefatından sonra -ben ve başkası dahil- hiç kimse kalmadı ki gevşemesin. Ancak Ebubekir hariç.” Hz. Ebubekir’in Hz. Ali’den daha cesur olduğuna dair Şîrâzî’nin öne sürdüğü nakli delillerden biri de, Hz. Peygamberin Hz. Ali’ye İbn Mülcim tarafından öldürüleceği bildirilmesi üzerine Hz. Ali’nin İbn Mülcim’i gördüğü vakit ona; “sen benim sakalımı ne zaman kana boyatıp beni öldüreceksin” diye sormasıdır. Dolayısıyla Hz. Ali harbe katıldığında ve düşmanla karşılaştığında sıradan

³⁵³ Şîrâzî, *el-İşâre*, 171-174.

bir düşman tarafından öldürülmeyeceğini bilirdi, sanki o ve düşmanı ikisi bir yataktaymış gibi kimseden korkmazdı. Ancak Ebubekir savaşa gittiğinde, düşmanla karşılaştığında düşmanın kendisini öldürüp öldürmeyeceğini bilmezdi. Bu sebepten harbe katılıp düşman tarafından öldürülüp öldürülmeyeceğini bilmeyen biri daha fazla korku ve endişeye maruz kalacağından bunu bile bile savaşa katılması, yatığında uyuyup herhangi bir tehlikeyle karşılaşmayacağını bilen birine göre daha cesurdur.³⁵⁴

Şîrâzî, Hz. Ebubekir'in daha cesaretli olduğunu nakli delillerle ispatladıktan sonra hakikatte cesaretin hilafette kişiyi öne geçirecek bir meziyet olmadığını belirtir. Çünkü ona göre cesareti tespit etmek oldukça güç bir meseledir. Çünkü ona göre cesur olarak bilinen biri savaşa katılmayıp geri dursa ve aynı şekilde korkak biri de o savaşa katılsa kimin cesur olduğuna nasıl hüküm verilecek? Benzer şekilde korkak ve cesurun aynı savaşta beraber mücadele ettiklerini farz ettiğimizde korkağın daha cesur olduğunu söylememiz hakikatten uzak bir hüküm değildir. Çünkü korkağın bir savaşta yaşadığı korku ve endişe harp tecrübesi olan bir cesura göre daha fazladır. Dolayısıyla korkağın savaşta daha fazla korku ve endişe duyduğu göz önünde bulundurulduğunda cesurdan daha faziletli olduğuna hükmedilir.

Şîrâzî'ye göre aynı şekilde kana dayalı bir yakınlıkta da fazilet yoktur. Çünkü ona göre fazilet verili olmayıp kazanılan bir şeydir. Nitekim ayette “İnsan için yalnızca kazandığı vardır” (Necm 53/39) buyrulurken bu hakikate temas edilmiştir. Kısacası soya dayalı yakınlık Allah'a havale edilen bu noktada kişinin emek vermeden elde ettiği bir şey olduğundan başkasına karşılık bir üstünlük sebebi değildir. Bunun delili peygamberin anne ve babasının ateşlik olmasıdır. Şayet yakınlık fayda veren bir meziyet olsaydı ilk olarak bu fayda Hz. Peygamberin anne-babasına ilişirdi. Çünkü Hz. Peygambere herkesten daha yakındılar. Bu konuya bir diğer delil Hz. Peygamberin kızı Fatıma için söylediği şu sözdür; “Bana ulaşmak istiyorsan, secdeyi/ibadeti arttırman gerekir.” Görüldüğü üzere Hz. Peygamber kızını amel etmeye yöneltmiş neseple kendisine yakın olacağını söylememiştir. Buna bağlı olarak soya dayalı yakınlık kişiyi faziletli kılsaydı Peygamberin amcası olduğundan Hz. Abbas'ın Hz. Ali'den daha faziletli olması gerekirdi. Hâlbuki Hz. Ali, Hz. Abbas'tan daha faziletlidir. Sonuç olarak bütün bunlar gösterir ki fazilet soya dayalı yakınlıktan başka bir şeydir. O da Hz

³⁵⁴ Şîrâzî, *el-İşâre*, 174-177.

Peygamberin “Sizin rabbiniz tektir, babanız da tektir. Hepiniz Âdem’in çocuklarıdır, Âdem ise topraktır (dolayısıyla) Arap olanın Aceme (Arap olmayana) bir üstünlüğü yoktur” sözünde beyan edilmiştir. Ayrıca gerçek üstünlüğün takva ile olduğunu rabbimiz “Allah katında en değerli olanınız takvası en fazla olanınızdır.” Hucûrat 49/13) şeklinde buyurarak ortaya koymuştur.

Şîrâzî’ye göre Hz. Peygamberin “Ben ilim şehriyim, Ali de kapısıdır. Kim şehri istiyorsa kapıya yönelmelidir.” sözünü delil göstererek Hz. Ali’nin ilim yönünden Hz. Ebubekir’den üstün olduğunu iddia etmek kabulü mümkün olmayan bir görüştür. Şîrâzî bu rivayeti nakzeden bir yorum geliştirerek serdedilen bu sözün delil olamayacağını belirtir. İfade etmeye çalıştığı şeyi şu şekilde açıklar; “Bu haber ya Hz. Ali tarafından veya başkası tarafından rivayet edilmiştir, bu konuda üçüncü bir alternatif yoktur. Buna bağlı olarak haberin Hz. Ali dışında farklı biri tarafından rivayet edildiğini kabul ettiğimizde, bu bilgi, ilmin kapısı olan Hz. Ali dışında farklı bir kişi tarafından öğrendiğimiz bilgi olacaktır. Bunu caiz görmek ise beraberinde diğer bilgilerin tamamının da başka biri tarafından edinilebileceğini kabul etmek anlamına gelir.” Şîrâzî’nin açıklamasına göre bu kabul, Hz. Ali’nin mutlak otoritesini zedeleyecektir. Bir diğer ihtimal haberin bizzat Hz. Ali’nin kendisi tarafında rivayet edilmesidir. Bu durum da kişinin kendi lehine şahitlik etmesi anlamına gelecektir. Kişinin kendi lehine yaptığı şahadet ise delil olarak kabul edilemez. Her iki ihtimal göstermiştir ki dile getirilen bu rivayetin gerçek anlamı oldukça farklıdır. Şîrâzî bu hadise bilinenin dışında farklı bir mâna vererek hadisin delil olamayacağını göstermeye çalışır. Yaptığı yorum ise hadiste zikri geçen “aliyyun” kelimesine özel isim değil de sıfat görevi vermesidir. Bu bağlamda Şîrâzî’nin hâdise verdiği mâna şöyle olacaktır: “Ben ilim şehriyim, (o şehrin) kapısı da yüksektir.” Yani Şîrâzî’nin verdiği anlama göre ilim şehrinin kapısı ulaşılmaz bir yüksekliktedir. Delil olsun diye Hicr Suresi 41. ayete Yakup el-Hadremî’nin okuduğu kıraat üzere anlam verir. Bu kıraata göre şöyle bir anlam ortaya çıkmaktadır: “Bu yol, yüce ve dosdoğru bir yoldur.” Sonuç olarak Şîrâzî hâdiste zikri geçen “ali” kelimesine “refiun/yükseltilmiş” anlamı vererek hadisi te’vil edererek Hz. Ali’nin ilmi üstünlüğünü ispat sadedinde öne sürülen bir delil olmaktan çıkarmaya çalışır.³⁵⁵

³⁵⁵ Şîrâzî, *el-İşâre*, 177-179.

Şîrâzî de muhaliflerinin yaptığı gibi Hz. Ebubekir'in hilafete Hz. Ali'den daha layık olduğunu ispat sadedinde naslardan delil getirmeye çalışır. Ona göre Hz. Peygamberin: “Sizin imamınız en bilgili ve en faziletli olanızdır.” sözü Hz. Ebubekir'in daha âlim ve daha faziletli olduğunu gösteren bir delildir. Bir başka delil ise Hz. Peygamberin sekerât anındayken namaz vaktinin yaklaşması üzerine Hz. Ebubekir'i öne geçirip onlara namaz kıldırmasını/imamlık yapmasını istemesidir. Ayrıca Hz. Ali'nin bu olay için sarf ettiği şu sözleri delil olarak gösterir: “Ben Hz. Peygamberin gözü önündeyken, Hz. Peygamber; ‘Ebubekir öne geçsin, insanlara namaz kıldırın’ dedi ve beni seçmedi. Bu sebeple benim dinim için Hz. Peygamberin rıza gösterdiğine ben de dünyam için rıza gösteririm.”

Şîrâzî, Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye yönelik söylediği “senin benim yanımdaki yerin Harun'un Musa'nın yanındaki yeri gibidir.” sözünü hatırlatarak Hz. Ebubekir'den hilafete daha layık olduğuna inananların bu düşüncelerinin doğru olmadığını söyler. Çünkü ona göre bu haberde onlara delil teşkil edecek bir yön yoktur. Zira bu sözle Hz. Harun Hz. Musa'nın kardeşi olduğu gibi sen de benim kardeşim şeklinde bir anlam kast ediliyorsa Hz. Ali, Hz. Peygamberin amcasının oğlu olduğu için doğru değildir. Muhtemel bir diğer anlam olan Hz. Harun'un Hz. Musa'dan sonra onun yerine geçmesi gibi Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin halefi olması gerektiği kast ediliyorsa bu da yanlış bir çıkarımdır. Çünkü Hz. Harun, Hz. Musa'dan önce vefat ettiği için hiçbir zaman onun halifesi olamamıştır. Aksine bu durumda Hz. Peygamberin söyleyeceği söz şu olurdu: “Senin benim yanımdaki yerin Yuşa bin Nûn'un Musa'nın yanındaki yeri gibidir.” Şayet Hz. Peygamber bu sözü söyleseydi iddia ettikleri şey doğru olurdu. Çünkü Hz. Musa'dan sonra onun yerine geçip halife olan kişi Hz. Yuşa olmuştur. Bütün bunlardan iyice anlaşılmıştır ki bu sözün onların düşündüğünden daha farklı bir anlamı bulunmaktadır. Şîrâzî'ye göre bu sözün anlamı, Hz. Peygamberin çıktığı bazı gazvelerde Hz. Ali'yi ehline/ailesine veli tayin etmesinden başka bir şey değildir. Tabi münafıklar Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi geride bırakınca iftira atıp Hz. Ali'ye kızıldığı için geride bırakıldığını söyler. Bunun üzerine Hz. Ali, Hz. Peygamberin huzuruna çıkarak münafıkların söylediklerini tek tek anlatır. Bu olaya binaen Hz. Peygamber: “Ben Musa'nın Harun'u bıraktığı gibi seni bıraktım” der. Devamında: “Yoksa sen, benim Harun'um olmaya rıza göstermez misin?” buyurarak münafıkların yalan söylediğini belirtir. Şîrâzî'ye göre sözün geçtiği ve ifade ettiği anlam bu bağlamdadır.

Çünkü Hz. Musa, rabbiyle görüşeceği zaman kavmi için yerine Hz. Harun’u bırakmıştır. Sözü geçen hilafetin özelliği ise hayatta iken geçerli bir hilafet olmasıdır. Bu yönleriyle rivayet kıyasa elverişli değildir. Dolayısıyla delil teşkil etmez. Ayrıca Hz. Peygamberin her gazvede ehli için sahâbelerden Ümmü Mektûm gibi farklı sahâbeleri de geride bıraktığı bilenen bir husustur.

Şîrâzî, Hz. Peygamberin “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.” sözünü delil gösterip hilafetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu iddia edenlere, hâdiste zikri geçen “mevlâ” kelimesinin “velayet/hilafet” değil de “nâsır/yardımcı” anlamında olduğunu söyler. Ona göre hadisin mânası “Ben kimin yardımcısı isem Ali de onun yardımcısıdır.” Sözünü şu ayetle destekler: “Şayet siz peygambere karşı bir danışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun mevlâsı/yardımcısı ve koruyucusudur, sonra da Cebrail ve iyi müminler.” (Tahrim 66/4) Görüldüğü üzere Şîrâzî ayette zikredilen mevlâ kelimesine yardımcı anlamı vererek sözünü temellendirmeye çalışır. Dolayısıyla hadisten murat, Hz. Peygamberin yardım ettiğine Hz. Ali’nin de yardım edeceğidir. Ona göre Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir’e yardım etmiş onu hiçbir zaman yüzüstü bırakmamıştır. Şîrâzî bu sözyle Hz. Ebubekir’in sevr mağarasında Hz. Peygamber tarafından “Üzülme! Allah bizimledir.” şeklinde teselli edilmesine işaret eder. Aynı şekilde sahabenin tamamı ona destek olmuşlardır. Hatta Hz. Ali de ona yardım etmiştir. Rivayet olunur ki Hz. Ebubekir: “Beni bırakın, beni bırakın” dediğinde yalnızca Hz. Ali kalkarak “Vallahi seni terk etmeyeceğiz ve senden terk etmeni de talep etmeyeceğiz.” demiştir. Olayın devamında bunun gerekçesi olarak da “Peygamberin öne geçirdiğini kim geride bırakır, senin bizim dinimiz için seçtiğine biz dünyamız için rıza gösteririz” buyurmuştur. Daha sonra Hz. Ebubekir ile beraber savaşmıştır. Hatta Hz. Ali’nin oğlu Muhammed bin Hanife’nin bu savaştan sonraki günlerde dünyaya geldiği rivayet edilir. Sonuç olarak Hz. Ali’den Hz. Ebubekir’e tabi olmak ve yardım etmek dışında hiç bir fiil sadır olmadığı görülmüştür³⁵⁶.

Şîrâzî’nin zikrettiği itirazlardan biri de şudur: “Hz Ebubekir hilafete layık olduğu halde neden ‘beni bırakın, beni bırakın’ demiştir? Bu sözler ancak hilafete layık olmadığını düşünen birinden sadır olur.” Şîrâzî’ye göre “Beni bırakın.” sözü Hz. Ebubekir’in züht ve verâsına işaret eder. Ayrıca onun ümmete karşı hata yapmaktan

³⁵⁶ Şîrâzî, *el-İşâre*, 179-182.

korktuğunu gösterir. Bu sebeplerden dolayı kendisini terk etmelerini istemiştir. Çünkü o Hz. Peygamberden “Kendisinden kavminin nefret ettiği imama lanet olsun” hâdisini işitmiş ve bu sorumluluk altına girmekten çekinmiştir. Dolayısıyla Hz. Ebubekir bu ruh hali ile “Beni bırakın, beni bırakın” demiştir. Görüldüğü üzere Şîrâzî, Hz. Ebubekir’in manevi bir gerekçeyle ilk aşamada hilafeti kabul etmediğini söyler. Gerekçe olarak Hz. Ebubekir’in dağa yönelerek: “Sen benim gibi olsaydın parçalanırdın” sözünü delil gösterir. Ona göre bu söz Hz. Ebubekir’in hilafeti kabul ettikten sonra insanların ondan çekinerek bazı şeyleri söyleyememesi üzerine dile getirilmiştir. Ayrıca herkes kendi menfaatini gözetirken ümmetin halifesi hem kendi hem de ümmetin menfaatini gözetmek zorundadır. Bu açıdan bakıldığında sorumluluğun getirdiği ağırlıktan çekinmek oldukça doğal bir tavrıdır.

Öte taraftan Hz. Peygamberin “Kim ümmet için daha hayırlı olduğunu bildiği halde başka birini halife seçerse Allah’a ve resûlüne ihanet etmiştir.” sözüne rağmen sahâbelerin Hz. Ali’yi değil de Hz. Ebubekir’i halife seçmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla sahâbe efendilerimiz Hz. Ebubekir’i hilafete daha layık görmüşler ki onu seçmişlerdir. Aksini düşünmek Allah ve resûlüne ihanet olacağından mümkün değildir. Bunun yanında sahabenin Hz. Ebubekir’in hilafeti üzerine icmâsı ortadayken ve yine ümmetin yanlış bir şey üzerine icmâ etmeyeceği gerçeği de göz önünde bulundurulduğunda daha az layık olanı seçtikleri düşünülemez. Hz. Ebubekir’in faziletini ortaya koyan bir diğer delil Hz. Peygamberin onun hakkında söylediği şu sözdür: “Nebi ve resullerden sonra güneş Hz. Ebubekir’den daha faziletli bir adam için ne doğmuş ne de batmıştır.” Görüldüğü üzere Hz. Peygamberden rivayet edilen bu sözle Hz. Ebubekir’in daha faziletli olduğu açıkça belirtilmiştir.³⁵⁷

Şîrâzî *Akîdesinde* benzer ifadeler kullanarak Hz. Muhammed’den sonra insanların en faziletlisinin sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olduğunu söyler. Bu konuda Kur’an-ı Kerim’de kesin bir nassın olmadığını ayrıca bu konudaki haberlerin te’vile açık olduğunu belirtir. Dolayısıyla fazilet sıralamasında kendilerine muhalefet edenlerin tekfir edilemeyeceğini olsa olsa mezheplerinin dışına çıktıklarını ifade eder.³⁵⁸

³⁵⁷ Şîrâzî, *el-İşâre*, 182-183.

³⁵⁸ Şîrâzî, *Akîdetü’s-Selef*, 102.

3.3.2. Hz. Ali İle Hz. Muâviye Arasındaki Mücadele

Şîrâzî eserinde “Hz. Ali ve Hz. Muâviye arasındaki mücadelede kim haklıdır?” şeklinde kendisine yöneltilen soruya, insanların bu konuda ihtilaf ettiğini söyler. Ona göre bazı insanlar Hz. Ali’nin haklı olduğunu söylemiş ve görüşlerini Hz. Peygambere isnat ettikleri; “Ali hak üzeredir, nereye dönerse dönsün hak onunladır.” sözüyle takviye etmeye çalışmışlardır. Bazıları da her iki sahabenin de musîb müçtehit vasfına haiz olduğu ve içtihatlarının usûl alanına taalluk eden bir konuda olmadığını bilakis Şafîî ve Ebu Hanife’nin ihtilaf ettiği gibi muhalefetlerinin fûru alanına dair olduğunu belirtirler. Bu görüşten iki düşünce neşet etmiştir. İlk gruba göre hak tek olduğundan ve muhalif olan da hakka ters bir tutum içinde bulunduğu hatalıdır ve kendisi için bir içtihat sevabı vardır. Bununla beraber hatasının kendisini küfre ve fıskaya götürdüğü söylenemez. Çünkü Hz. Peygamber: “Kim içtihat eder ve isabet ederse onun için iki ecir vardır; kim içtihat eder ve hata ederse de onun için tek ecir vardır.” İkinci grup ise her ikisinin de isabet ettiğini, Hz. Ali ve Hz. Muâviye arasındaki olayın hayra hamledilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Son görüşü savunanlara göre olay şu şekilde cereyan etmiştir: Hz. Osman halife iken mazlum olduğu halde şehit edilmiş ve Hz. Muâviye dönemin halifesi Hz. Ali’ye gelerek amcasının oğlunun kanını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali ona: “Hz. Osman’ı kim öldürdü” diye sormuştur. Hz. Muâviye de: “Bütün muhalifler” şeklinde cevaplamıştır. Hz. Ali bütün muhalifleri öldüremeyeceğinden onları öldürmeme yönünde içtihat etmiştir. Çünkü kendisi Hz. Osman gibi öldürülmekten çekinmiştir. Oysa Hz. Muaviye, Hz. Ali’nin bu içtihadını imâmetin şartlarından bir şartı terk etmek şeklinde yorumlamıştır. Zira imametnin şartlarından biri de hakikatin yerine getirilmesidir. Dolayısıyla Hz. Muâviye kendince Hz. Ali’nin imâmetin şartlarından birini terk ettiğini düşünmüş ve imâmetinin batıl olduğuna hükmetmiş ve kendileri için yeni bir imamın gerekli olduğu şeklindeki bir içtihadı benimsemiştir.³⁵⁹

Şîrâzî’nin bu başlık altında tartıştığı konulardan biri de aralarında geçen mücadelenin küfür ve fıskaya yol açıp açmayacağıdır. Şîrâzî, bu ihtilafın ilkelerde olmadığını düşündüğünden küfrü gerektirmeyeceği kanısına varmıştır. Öne sürdüğü delil, Hz. Ali’nin kâfirleri öldürürken duyduğu sevinç ve müjdedir. Hâlbuki Hz. Ali-Hz.

³⁵⁹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 184-186.

Muaviye ile savaştığında ölenlere bakmış, üzüntü ve kedere kapılmış ve şöyle demiştir: “Bunların hepsi aramızda, ben hüzün ve kederimi Allah’a bildiriyorum. Keşke bu savaştan yirmi sene evvel vefat etmiş olsaydım.” Öte taraftan Hz. Ali’nin, arkadaşlarının küfre ve fıska düşmelerine sebep olacak bir işi onlardan istemesi düşünülemeyeceğinden kâfir olduklarına hükmetmek isabetli bir görüş değildir. Aynı şekilde bir rivayette ashaptan bazıları Hz. Ali’ye: “Onlar kâfir mi?” diye sormuş, Hz. Ali de: “Onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir.” şeklinde cevap vermiştir. Şîrâzî’nin zikrettiği delillerden biri de “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle savaşırsa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa Allah’ın emrine kadar haksızlığa sapanlara karşı savaşın..” (Hucurat 49/9) ayetidir. Şîrâzî bu ayette savaşan gruplardan her ikisinin de manevi durumlarının Allah tarafından mümin olarak bahsedildiğini delil göstererek savaşan grupların mümin olduklarını belirtir. Ayetin devamında müminlerin ancak kardeş oldukları ve aralarının düzeltilmesi gerektiği mealindeki ayetin bu konuya delil olduğunu söyler. Zira sulh/barış, ancak savaştan/kavgadan sonra olur. Şîrâzî’nin ortaya koyduğu bir diğer delil; Hz. Yusuf’un kardeşlerinin hasetlerinden ve dünyevi çıkarlarından dolayı Yusuf’a yaptıklarıdır. Hatta bu durum Hz. Yusuf’un kardeşleri arasında peygamber olanların varlığı ve babalarının bir olduğu düşünüldüğünde sahâbelerin birbirileriyle mücadele etmelerinden daha ağır bir olaydır. Dolayısıyla Hz. Yusuf’un kardeşlerinin ona yaptıkları göz önüne alındığında sahabenin birbirileriyle savaşmaları olağan kabul edilmelidir. Zira bu olay dünyevi işlere taalluk eden bir mesele değildir. Bunun delili Hz. Muaviye’nin veziri olan Amr b. As’ın, Ammar bin Yasîr öldürüldüğünde savaşı bırakması ve onunla beraber birçok kişinin de savaşı bırakmasıdır. Sahâbelerin silâh bıraktığını gören Hz. Muaviye: “Niye savaşmıyorsunuz” diye sorar. Amr b. As da Ammar bin Yasîr hakkında Hz. Peygamberin söylediği: “Ammar sen isyankâr bir topluluk tarafından öldürüleceksin” sözünü nakleder. Ve ekleyerek, onu öldürdüklerini dolayısıyla hâdiste bahsedilen isyankâr topluluğun kendileri olduğunu söyler. Bu cevap karşısında Hz. Muaviye de Ammar’ı kendilerinin öldürmediğini, nefsi müdafaa yaptıklarını asıl onu öldüren kişinin savaşa gönderen Hz. Ali olduğunu dile getirir. Hz. Muaviye’nin bu cevabı Hz. Ali’ye ulaştığında Hz. Ali de; “Eğer onu ben öldürdüysem Hz. Hamza’yı da kâfirlerle savaşması için gönderen Hz. Peygamber öldürmüş olur, hâlbuki durum böyle değildir.” Sonuç olarak Şîrâzî bu rivayetlere binaen ashabımız dediği Ehli hakkın, Hz. Ali’nin

isabet ehli bir müçtehit olduğuna ve bu sebepten iki ecir kazandığına Hz. Muaviye'nin ise hatalı bir içtihat bulunduğuna hükmetmiştir. Bundan dolayı Hz. Muaviye'nin tek sevap kazandığını dile getirmişlerdir.

Şîrâzî'ye göre bu meselede takınılması gereken tavır, sahabe arasında geçen bu mücadele hakkında susmak, konuşacağımız vakit de hayırla yâd etmek olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber: “Ashabım arasında anlık bir olay baş gösterecektir. Allah onları öncü olmaları hasebiyle bağışlayacaktır. Size düşen aralarında gerçekleşen olay hakkında konuşmaktan uzak durmanızdır. Zira sizden birinin Uhud dağı kadar altını da olsa onlardan birinin bir ölçeğine ya da yarısına ulaşamazsınız.” buyurmuştur. Keza ayette: “Bunların ardından gelenler de “Ey rabbimiz” derler, “Bizi ve bizden önce iman etmiş kardeşlerimizi bağışla..” buyrulur. (Haşr 59/10) Başka bir ayette: “Muhacir ve ensarların ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur. Onlar da O'ndan razıdırlar...” (Tevbe 9/100) ayetleriyle sahâbenin Allah katındaki değerine dikkat çekilmiştir. Şîrâzî eserinde bidat ehlini azarlamanın, onlara karşı çıkmamanın fazileti ilgili hâdisleri naklederek sahabe hakkında ileri geri konuşmanın bidat olduğunu ve bu iş engel olmanın da kişiye sevap kazandıracığını söyler. Ayrıca Şîrâzî, sahabeye buğz eden/nefret eden kimselerin yalnızca müşrikler ve kâfirler olduğuna dikkat çeker. Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye: “Ey Ali, doğu tarafından çıkacak ve kendilerine Râfîzî denilecek bir kavim çıkacaktır. Onlara yetiştiğiniz vakit onları öldürün çünkü onlar müşriktirler.” sözü Râfîzîlerin müşrikler olduğunu ortaya koyar. Râfîzîlerin özelliği ise sahabelerin büyüklerinden Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e sövmeleridir. Dolayısıyla sahabeye nefret besleyenlerin Râfîzîlere benzer bir karaktere sahip olduğunu dile getirir.³⁶⁰

Şîrâzî'ye göre sahabeye duyulan sevgi ve itibâ cennete girmeye vesile olduğu gibi onlara nefret beslemek ve tabi olmamak da cehenneme girmeye sebep olur. Şîrâzî sahip olduğu bu inancın, Ehli hakkın da mensup olduğu Ebu Hasan el-Eş'arî'nin itikadı olduğunu söyler. Aksi bir inancı benimsemenin küfrü gerektireceğini veya ehli hakka farklı bir itikad nispet etmenin onları küfre sokacağını dolayısıyla onları tekfir ettiği için kişinin kendisinin de kâfir olacağını izah eder. Oysaki sahabeye duyulan nezih itikad, onların gıybetini yapmaktan tekfir ve lanet okumaktan bizi alıkoymalıdır. Sahabeye

³⁶⁰ Şîrâzî, *el-İşâre*, 186-190.

yöneltilen çirkin ithamların sahibi ise onları inkâr eden mülhid Dehriler veya hatalı bir vehme kapılan bidatçı Haşevilerdir.

Şîrâzî'nin “Siz bunun zahirde böyle olduğuna, hâlbuki batında farklı bir şeye inanıyorsunuz” şeklinde yöneltilen bir itiraza verdiği cevap şöyledir. Şîrâzî'ye göre iddia edildiği gibi onlarla ve bizim aramızda zahire tutunma konusunda herhangi bir fark yoktur. Çünkü hiç birimizin alnının ortasında doğru veya yalancı yazıldığı söylenemez. Bu noktada hepimize düşen zahiri benimsemektir. Dolayısıyla batında zahirin hilafına bir şeye inandığımız iddia edilirse onlara siz de batında Allah'ın için üçüncüsü olduğunu söylüyorsunuz şeklinde cevap verilir. Oysa iddia ettikleri şeyde tasdikleri bizim tasdikimizden daha tercihe şayan değildir. Müslümanların zahire tutunduğunun en büyük delili Hz. Peygamberin münafıkların halini bilmemesi üzerine onların durumunu zahire hamlederek yani Müslümanmış gibi onlara muamelede bulunarak iş görmesidir. Cebrail melek münafıkların yalancı olduğuna dair vahyi indirmesine değin bu durum devam etmiştir. Dolayısıyla Yüce Allah onların durumunu peygambere bildirmeseydi Hz. Peygamber münafıkların batındaki durumlarını bilmeyecekti. Bir diğer örnek Hz. Aişe'ye iftira olarak atılan ifk hâdisesidir. Bu olay üzerine Hz. Aişe annesinin evine gitmiş yaşadığı hüznün ve keder sebebiyle hasta olmuştur. Hz. Peygamberde eve gelerek kapıda durmuş ve Hz. Aişe'nin ismini zikretmeyerek “kızınız nasıl?” diye sormuştur. Görüldüğü üzere Hz. Peygambere bu olay ağır gelmiş olacak ki “Aişe nasıl?” diyememiştir. Vahiy Hz. Aişe'nin masum olduğunu ispat edene kadar Hz. Peygamber bu işi zahirine hamletmiş ve öyle amel etmiştir. Yüce Allah batını/hakikatini bildirmeyene denk Hz. Peygamber işin hakikatini bilememiştir. Dolayısıyla hiç birimizin vahiyle desteklenmediği ve Hz. Peygamberden daha iyi olmadığı düşünüldüğünde dün olduğu gibi bugün de zahirle amel etmemiz gerekir. Bunun delili bir Yahudi ve Hristiyan'ın Müslüman olmak istediği vakit kelime-i şhadet getirmesi durumunda onun Müslüman olduğuna hükmetmemizdir. Hiç kimse ona sen batında İslamiyet'e aykırı bir inanç besliyorsun diyemez. Dolayısıyla kendisinden küfür sadır olmuş Yahudi veya Hristiyan Müslüman olduğu vakit zahirle amel edip onların gerçekten Müslüman olduğuna hükmetmek gerekir. Kendilerinden

küfrü gerektirecek bir söz veya davranış sadır olmadığı vakit onların iman ettiğini kabul etmek zanla hareket edip kâfir olduklarına hükmetmekten daha evladır.³⁶¹

Şîrâzî “Saklı dinlerin kokusu sezilir, hak olduğuna inansaydınız onu ortaya çıkarırdınız.” şeklinde muhtemel bir itiraza akıl ve ilimden yoksun kişilerin tevessül edeceğini söyler. Hz. Peygamberin beraberindeki cemaatle Heyzaran denilen bir bölgede İslamiyet’in görülmemesi ve gösterilmemesini örnek olarak verir. Bu durumun İslamiyet’in ve ona inananların batıl bir düşünce üzere olduğunu göstermeyeceğini ifade eder. Bilakis onlar hak üzeredir. Olsa olsa onların zayıf ve sayıca az, batılın ise güçlü ve çok olduklarını gösterir. Ayrıca Şîrâzî, Hz. Peygamberin “İslâm garip başladı, baştaki garipliğe dönecektir.” sözüyle “Kıyamet ancak ümmetin en şerlileri üzerine kopacaktır.” hadislerini zikrederek görüşlerini desteklemeye çalışır. Teşbih itikadı üzerine olanların ortaya koydukları, Müslümanları tekfir etme beraberinde onlara lanet okuma girişimleri onların hak üzere olduklarına delil teşkil etmez. Nasıl ki Rafızilerin çokluğu ve serdettikleri fikri hezeyanlarla beraber Hz. Peygamberin ashabına dil uzatmaları onları haklı çıkartmıyorsa teşbih düşüncesini benimseyen grupların söylemleri de onları haklı çıkartmaz. Öte taraftan Ehl-i sünnetin onlara karşı susması onların haklı olduğunu göstermediği gibi Ehl-i sünneti de haksız konuma sokmaz. Bilakis bu durum cehaletlerinin bir tezahürü olarak kıyamet vaktinin yakınlığına işaret eden rivayetlerden bihaber olduklarını ve Hz. Peygamberin sözünün doğru olduğunun göstergesidir. Teşbih itikadını benimseyenlerin Ehli hakka lanet okumaları, onların gıybetlerini yapmaları, halkın önünde isimleriyle alay etmeleri, onlara Eş’arîler diye lakap takmaları onların yaptığı kötü işlerden bazılarıdır. Hz. Peygamber zamanında bir adamın rüzgâra lanet okuması esnasında Hz. Peygamberin “Ona lanet okuma, o emir kuludur.” demesiyle ortaya çıkar ki kim bir şeye haksız bir şekilde lanet okursa o lanet kendisine döner. Dolayısıyla teşbih ehlinin itham ve lanetleri Şîrâzî’ye göre kendilerine dönecektir ve yaptıkları gıybet kıyamet gününde salih amellerinin kaybolmasına sebep olacaktır. Ehli hakka Eş’arîler diyerek lakap takmaları tekfir edilmeyi ve lanetlenmeyi gerektirecek bir isimlendirme değildir. Çünkü Eş’arîyye, Arap kabilelerinden bir kabilenin ismidir. Şîrâzî devam eden satırlarda İmam Eş’arî ve İmam Şafii’yi öven birkaç hâdis zikrederek konuyu kapatır.

³⁶¹ Şîrâzî, *el-İşâre*, 191-194.

Şîrâzî farklı bir konuya geçerek birinin “ben fûrûda Şâfi’ye usûlde Ahmet b. Hanbel’e tabiiyim demesini doğru bulmaz hatta bu tutumu cehalet olarak addeder. Çünkü ona göre Ahmet b. Hanbel usûl alanına dair sistem geliştiren bir düşünür değildir. Ondan bahseden rivayetlerde mihne hâdisesi zamanında çektiği sıkıntılara dairdir. Hâlbuki kendisine tabi olmaya layık kişi halku’l-kuran meselesi hakkında telif ortaya koyan, kat’i ve açık delillerle onları ikna edendir. Şîrâzî’ye göre akıl sahibi mükellef her kişi Eş’arîler hakkında ileri sürülen ithamları araştırmadan onlardan nefret edip atılan iftiraları doğrulamasınlar. Çünkü bu nebevi bir tutum değildir. Zira Hz. Peygamber yüceliği, makamı ve mucizelerle desteklenmesi bir yana ona düşmanlık eden, kin besleyen, onlar hakkında atıp tutan münafıklarla mücadelesini akli zeminde yürütmüştür. Öyleyse konum olarak ondan daha aşağıda olanlar benzer bir tavır içinde olmalıydılar. Şîrâzî herhangi bir nassa tutunmadan salt taklide dayanarak Müslümanların tekfir edilemeyeceğini belirtir. Ona göre olması gereken Kur’an ayetinin de işaret ettiği üzerine fasık birinin getirdiği haberin araştırılması ve ona göre amel edilmesidir.³⁶²

3.3.3. Emir Bi’l-Ma’rûf Nehiy Ani’l-Münker

Emir, bir kimsenin kendisinden rütbece düşük olan birinden bir işi yapmasını talep etmesi iken nehiy, emrin zıddı olup kişinin daha alt rütbedeki birinden bir işin nefyini talep etmesidir.³⁶³ Ma’rûf, Arapça *arafe* kökünden türeyen ism-i meful kalıbında bir sözcüktür. Güzel oluşu akıl ve şeriatla bilinen fiillere verilen isimdir. Münker ise ma’rûfun zıddı olup akıl ve şeriatın çirkin gördüğü her türlü fiildir.³⁶⁴ Terim olarak kişiyi kurtuluşa götürecektir rehberlikte bulunmak ve şeriatın yasakladığından alı koymaktır. Ayrıca hayra davet, şerden sakındırmak; kitap ve sünnete uygun olanı istemek, nefsin ve şehvetin meylettiğinden alı koymak; Allah’ın rızasını içeren söz ve davranışlara yöneltmek, şeriatın ve iffetin kınadığından yüz çevirmek gibi anlamlara da gelir.³⁶⁵

Mu’tezile, “emri bi’l-ma’ruf nehiy ani’l-münkerin” kitap, sünnet ve icmâ ile vacip olduğunu savunur. Asıl olan şeriat iken akıl da bunu destekler nitelikte fer’

³⁶² Şîrâzî, *el-İşâre*, 195-200.

³⁶³ Cürçânî, *Tarifât*, 53, 316,

³⁶⁴ İsfehânî, *Müfredât*, 2/431.

³⁶⁵ Cürçânî, *Tarifât*, 54.

konumundadır.³⁶⁶ Onlara göre ümmet bu konuda ittifak etmiştir. Vücûbiyetin derecesi ve kaynağının ne olduğuna dair farklı görüşler ise ihtilafın sebepleridir.³⁶⁷

Ehl-i sünnet kelâmcıları iyiliği emretmenin kötülükten alı koymanın icmâ ile herkese vacip olduğunu belirtir. Müslümanların güç yetirebildiği halde böyle bir işten uzak durmaları durumunda kınanacaklarını ifade ederler. Ayrıca iyiliği emretmek sadece yöneticilerin görevi olmayıp aksine her Müslümanın yerine getirmesi gereken bir görevdir. Söz konusunu görevin dini hükümlerin hangi kısmında geçerli olacağını da açıklamışlardır. Onlara göre içtihat gibi anlaşılması havasa ait meselelerde avamın sorumluluğu yoktur. Ancak anlaşılması içtihada ihtiyaç duyulmayan hükümlerde avam ve havas eşit sorumluluk paylaşır. Bu noktada her iki kesimin de iyiliği emretmesi ve kötülükten alı koyması gerekir. Öte yandan iyiliğin emretmek farz-ı kifaye olup bir yörede buna güç yetirebilecek yeterli sayıda kişi varsa bazısının bu sorumluluğu yerine getirmesi durumunda diğerlerinin üzerinden farziyetin kalkacağını dile getirirler.³⁶⁸

Emir bi'l-ma'ruf nehiy an'il-münker prensibine Şîrâzî de değinir. O, iyiliği yerine getirme, kötülüğü engelleme konusunda herkesin aynı güce sahip olmadığını bu sebeple hüküm verirken şartların dikkate alınması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre kötülüğü cezalandırma konusunda devlet başkanı ve görevlendirdiği kimseler yetki sahibi olduğu için yükümlüdürler. Fakat bir kısım insanlar sadece dilleriyle müdahalede bulunabilirken bunu da yapamayanlar olabilir. Bu sebepten iyiliği emredip kötülüğü yasaklama konusunda kulların sorumlulukları güçleri nispetindedir. Şîrâzî, "Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır." (Hac 22/41) ayetini delil getirerek zikrettiği şartların vukua gelmesi durumunda bu ilkenin Müslümanlar için vücûb ifade edeceğini belirtir.³⁶⁹

³⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, 147.

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/ 230.

³⁶⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 286-288.

³⁶⁹ Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef*, 101-102.

SONUÇ

İtikadî veya amelî olsun düşünce ekollerinin anlaşılmasında, kurucu düşünürlerin yanı sıra bu ekollere aidiyet duyan şahısların ve onların ortaya koyduğu eserlerin katkısı büyüktür. Şîrâzî, Eş'arî-Şâfîî geleneğe mensup bir âlim olarak bu yapıyı besleyen birçok kaynak eser kaleme almıştır. İtikad-kelâm alanında yazdığı eserler; *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk* ve *Akîdetü's-Selef* çalışmamızın asıl kaynakları olmuştur.

Nizâmiye medreselerinin Eş'arî kelâm okulu açısından önemi bilinen bir husustur. Şîrâzî'nin Bağdât Nizâmiye Medresesinin ilk müderrisi olması, yazdığı eserlerin ve onun takındığı teorik pozisyonun önemini daha da arttırmaktadır. Konumu itibariyle birçok talebeye ulaşan Şîrâzî, mezhebe ait fikirlerin bir sonraki nesle aktarılmasında aktif rol oynamıştır. Haliyle ortaya koyduğu fikirler ve yazdığı eserler mezhebin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Allah tasavvuru, Ehl-i sünnet kelâmında ulûhiyet ana başlığı etrafında ele alınan bir konudur. Bu itibarla Şîrâzî'nin sıfatlar meselesini diğer meselelere kıyasla daha detaylı ele aldığı görülür. Şîrâzî'nin Allah'ın sıfatları meselesinde ortaya koyduğu görüşlerden hareketle Eş'arî mezhebine bağlı bir kelâmcı olduğu ortaya çıkmıştır. Şîrâzî, *el-İşâre* adlı eserinin birçok yerinde sıfatların Allah'ın zatıyla kâim manalar olduğunu belirtir. Onun bu ifadesi Mu'tezile mezhebinin aksine sıfatlara ontolojik gerçeklik verdiğinin bir göstergesidir. Sıfatları Allah'ın zatına zait manalar olarak kabul eden Şîrâzî bunun yanında sıfatları Allah'ın zatının ne aynı ne gayrı olarak da görür. Ona göre Allah'ın zatının dışında kadîm manalar vardır. Fakat bu manalar tam olarak Allah'ın zatından ayrı olmadığı gibi aynı da değildir. Bu sebepten dolayı Allah için zatıyla kâdir ve âlim denilemez. O'nun, ilim, semî', basar, irade, kudret, kelâm gibi mana sıfatları vardır. Bununla birlikte *Akîdetü's-Selef* isimli eserinde illet bahsini sıfatlar konusuyla ilişkilendirerek ele alması selefi ve muasırı olan Bakillânî ve Cüveynî gibi ahval teorisini benimseyen âlimlere ilaveten onun da bu teoriye sıcak baktığı görülmektedir. Zira tabii nedensellik dışında illet konusunu sıfatlar bağlamında ele alan zümre hal savunucularıdır. Ayrıca Cüveynî ile kavramsallaştırılan 'muhâlefetün li'l-havadis' sıfatına Şîrâzî'nin eserinde müstakil olarak yer vermesi, bu sıfatın gelenek içinde kabulüne ve Ehl-i sünnetin günümüzde formüle edilen sıfatlar tasnifi içerisinde

yer almasına katkı sağlamıştır. Diğer taraftan Şîrâzî'nin Allah'ın fiilî sıfatlarını da Eş'arî kelâm düşüncesinde olduğu şekliyle hâdis olarak ele aldığı görülür. İstivâ, yed ve kadem gibi haberî sıfatların kesin bir şekilde te'vil edilmesini savunması Eş'arî kelâmında sıfat anlayışının dönüşümü hakkında önemli veriler sunmaktadır. Zira Mâtürîdî geleneğın aksine haberî sıfatların te'vili konusu mütekaddimûn Eş'arî kelâmında tartışmalı bir husustur. Müteahhirûn Eş'arî kelâmında bu sıfatların te'vil edilmesi Şîrâzî'nin te'vildeki ısrarının gelenekteki iz düşümü olabilir. Ancak Şîrâzî, haberî sıfatların te'vilinde ısrar etse de *istivâ* sıfatı için öne sürülen muhtemel yorumlardan birini tercih etmeyip eleştirir. Teşbihi nefyettikten sonra *istivâ* konusunda te'villerden birini tercih etmeyi (tafsîli te'vil) ya da zahirleri üzerine hamletmeyi (icmâli te'vil) iki doğru seçenek olarak sunar. Şîrâzî'nin buradaki tutumu, teşbih-tecsim tehlikesine düşmemek adına te'vilin zorunlu olduğunu ortaya koymaktır. Şöyle de denilebilir; te'vile gitmek zorunlu olduğundan muhkem olan yol budur. Ancak te'villerden birine tutunmak zan içereceğinden geri durmak daha eslem bir yol olacaktır. Bununla birlikte *istivâ* sıfatının aksine Şîrâzî'nin *yed* ve *kadem* gibi haberî sıfatlarda te'villerden birini tercih ettiği görülür. *Akîdetü's-Selef* 'te ise farklı bir yaklaşımla *istivâ* sıfatını fiilî sıfatlara indirgeyip te'vil eder. Şîrâzî'nin meseleyi çözmek adına böyle bir yoruma gitmesi, Eş'arî kelâmının genel tutumunca fiilî sıfatların hâdis olduğu göz önünde bulundurulduğunda mütekaddimûn Eş'arî kelâmı açısından oldukça güçlü ve yeniden diriltirmek istenen bir yaklaşımdır. Zira gelenek içerisinde İbn Fûrek'in Eş'arî'ye isnad ettiği böyle bir yorumdan bahsedilir. Keza kelâm sıfatının insan ve Allah'a taalluk eden yönlerinin olduğunu söylemesi, bu noktada kıraat ve kitabetin hâdis; makrû' ve mektûbun kadîm olduğunu ifade etmesi açık bir şekilde onun itikatta Eş'arî mezhebine mensup bir âlim olduğunu göstermiştir. Aynı zamanda irade sıfatını işlerken irade-emir ve rıza arasında yaptığı dakik ayırım ve izahlarla güçlü bir kelâmcı olduğunu ispat eder. Bu bulguların tamamı Şîrâzî'nin bir yöntem ve sistem düşünürü olmadığını ortaya koysa da kelâmî konularda salt bir mukallid olmadığını yeri geldiğinde mensubu olduğu geleneğe, -geriye doğru tercihlerde bulunarak- meselelerin çözümü noktasında katkılar sunan bir kelâmcı olduğunu göstermiştir. Şîrâzî'nin nispeten özgün ve yenilikçi fikirlerinin nübüvvet, imâmet ve ahiret bahislerinde yer almadığı görülür. Bunda Şîrâzî'nin yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm üretme kaygısının etkili olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca Cüveynî gibi mütekaddimûn

kelâmından müteahhirûn kelâmına geçiş sürecinde görüş beyan eden bir âlim olmasının etkili olduğu da söylenebilir. Zira geçiş dönemlerinde yeni fikirler ortaya çıksa da geleneğe ait tüm yöntem ve fikirlerden tamamıyla vaz geçme söz konusu değildir. Değişimle birlikte fikirlerin bir kısmı olduğu gibi bir sonraki döneme aktarılır.

Şîrâzî'nin *el-İşâre* adlı eserinde izlediği yöntem; konuyla ilgili mensubu olduğu Ehli hakkın görüşlerini beyan ettikten sonra muhtemel itirazları sıralayıp onlara cevap vermesi şeklindedir. Tartışmalı (soru-cevaplı) bir anlatım tarzıyla hazırlanan bu eserde sıfatlar meselesiyle ilgili konuları enine boyuna işlemiştir. Keza imâmet bahsi de diğer meselelere nispeten daha uzun tutulmuştur. Müellifin amacı eserine koyduğu isimde kendini açık etmektedir. Dolayısıyla Şîrâzî eserinde Ehl-i hakkın mezhebini ortaya koymak adına mensubu olduğu Eş'arî fikirleri savunmayı, Kaderiyye ve Müşebbihe olarak isimlendirdiği Mu'tezile ve teşbihte aşırıya kaçan Hanbelilerin görüşlerini çürütmeyi kendine görev addetmiştir. Şîrâzî, *Akîdetü's-Selef* adlı eserinde ise özet ve sistematik bir şekilde Eş'arî geleneğin bilgi ve nesne tasavvurlarından başlayarak sıfatlar, insan fiilleri, ahiret, nübüvvet ve imamete taalluk eden konuları tek tek irdeler.

Çalışmamız neticesinde vardığımız kanaat, Şîrâzî'nin bilinen çok güçlü fıkıhçı ve usûlcü kimliğinin yanında –eserin birçok yerinde tevâzu gösterse de- kelâmcı kimliğinin de oldukça güçlü olduğudur. Usûl ve cedel ilmindeki mahareti eserlerine yansımış olup kendisine yöneltilen itirazları muhatabı ikna edecek akli ve nakli delillerle bertaraf edebilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak el-Mısrî, Zekerıyyâ. *el-İmâmu's-Şîrâzî beyne'l-İlmi ve'l-Amel ve'l-Mu'tekad ve's-Suluk*. Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1992.
- Akın, Murat. "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Akâide Dair İki Eseri ve Kelâmî Görüşleri". *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 349-376.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-Efkâr*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Daru'l-Kutûb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004.
- Alıcı, Mustafa. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ali Düzgün, Şaban (Ed.). *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018
- Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/184-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aybakan, Bilal. "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî". *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selam) Uluslararası Sempozyumu* (2008, 2011), 699-715.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Ayğan, Fadıl (ed.). *Sistematik Kelâm*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Bâkillânî, Kadî Ebûbekir Muhammed et-Tayyib. *el-İnsaf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu el-Cehlu bihi*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Bâkillânî, Kadî Ebûbekir Muhammed et-Tayyib. *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evail ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. İmaduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkillânî, Kadî Ebûbekir Muhammed et-Tayyib. *İ'cazu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: ed-Daru'l-Maârif, 2009.

- Can, Seyithan. *İnsanın Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Can, Seyithan. *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitabu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/100. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi". *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-116.
- Çelebi, Kâtip -Mustafa b. Abdillâh Hâcî Halife el-İstanbulî. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmeyi'l-Kutub ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Demir, Osman. "Cüveynî'de Ahval Teorisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 59-78
- Durusoy, Ali. "Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Dakîka, Mahmûd. *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't-Tevhîd*. thk. Avdullah Câd Hicâzî. Mecme'ul-Buhûs el-İslâmiyye, y.y.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih. Kahire: Mektebetu es-Sekafetu ed-Diniyye, 2009.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Din*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lüma' fî'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*. thk. Hammud Ğuraba. Matbaatu Mısriyye, 1995.

- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990.
- el-İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. neşr: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz. yy.
- el-Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. thk. İnsaf Ramazan. Beyrut: Daru Kuteybe, 2003.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâi'l-Hüsna*. thk. el-Ceffan vel-Cabî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. tercüme; Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2019.
- es-Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. tercüme; Bekir Topaloğlu. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- es-Semerkindî, Ebû Seleme. *Cümelü Usûli'd-dîn*. haz. A. Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- es-Semerkindî, Şemsüddîn. *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Riyad: yy.
- es-Subkî, Ebû Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkafî. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdulfetah Muhammed el-Halevi ve Mahmut Muhammed el-et-Tanâhî. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1992.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hâk*. thk. Muhammed Seyyid el-Cüleynid. Kahire: el-Mektebutu'l-İskenderiyye, 1999.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *Akîdetü's-Selef*. thk. Abdulmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, *el-Me'ûne fî'l-Cedel* içinde.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Meâlimu Usuli'd-Din*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Lübnan: Daru'l-Kitab el-Arabiyye, y.y.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Kitabu'l-Mülahasas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- er-Râzî, Fahreddîn. *El-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- er-Râzî, Fahreddin. *Esâsu't-takdis fî ilmi'l-Kelâm (Allah'ın Aşkınlığı)*, çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2011.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimun Kelâmında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Erdem, H. Sabri. "Ma'nevi Sıfatlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 69-81.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-Din*. thk. Kelûd Selame. Dımaşk: 1990.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muin. *Kitâbü't-Temhid li Kavâidi't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2017.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât. *el-Umde fî'l-Akâid*. haz. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- et-Tahânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfî Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Alemlî-Kutub, 1998.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akaid*. tercüme; Talha Hakan Alp. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Makâsîdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- et-Türkî, Abdül'l-Mecîd. *Mukaddime Şerhu'l-Luma'*. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- el-Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd. *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâl'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan. *el-Ahkâmu's-Sultâniye*. tahk. Ahmed Câd. Kahire: Daru'l-Hâdis, 2006.

- el-Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Usûli'd-din*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye Li't-Turâs, 2003.
- Eyibil, İrfan. "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberi Sıfatların Tevili Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 667-691.
- Harputi, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*. Haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Heyto, Muhammed Hasan. *el-İmam eş-Şîrâzî: Hayatuhu ve Arauhü'l-Usuliyye*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed Hasan. *Mücerredü Mâkâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayeh. Kahire: Mektebetu es-Sekafetu'd-Diniyye, 2005.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihaye*. thk. Salâh Muhammed el-Husyemî. Katar: Vezâretu'l-Avkâf ve'sh-Şu'nû'l-İslâmîyye, 2015.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. neşr. Ahmed Faris. Beyrut: Daru Sadr, 1993.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî Ebvâb-t-Tevhid ve'l-Adl*, thk. İbrahim Medkur. Kahire. y.y.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Ahmed Hüseyin. Beyrut: Daru İhya el-Turasi'l-Arabi, 2001.
- Kâdî Abdülcebbar. *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih. y.y: el-Mektebetu'n-Nafize, 2006.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*. Çev. Murat Memiş. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2019.
- Kallek, Cengiz. "Narh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/387-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Mahmud. "Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kaya, Veysel. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 529-557.

- Kutlu, Sönmez. “Va’d ve Va’id”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/412-415. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Koloğlu, Orhan Şener. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Macit, Nadim. *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*. İstanbul: İhtira Yayıncılık, 1996.
- Mustafa, İbrahim vd., *el-Mu’cemü’l-Vasît*. Kahire: Daru’d-Da’ve, yy.
- Özaydın, Abdulkerim. “Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak Eş-Şîrâzî ve Medresenin Küşâdı”. *Şarkiyat Mecmuası*, 26 (Ocak 2015), 85-99.
- Şehristânî. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru’l-Kutûbu İlmiyye, 1992.
- Şehristânî. *Nihayetü’l-İkdâm*. nşr. el-Ferid Ceyyûm. Kahire: Mektebetu’s-Sekafetu’d-Diniyye, 2009.
- Tunç, Cihat. “Ecel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/380. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Toprak, Süleyman. “Mizan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2005
- Ömer, Türker. “Yenilenme Dönemi: Gazzâlî Sonrası Kelâm Geleneği. *İslâm Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi II*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Ünver, Ahmet Numan. “*Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şîrâzî Örneği)*”. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Üzüm, İlyas. “Sıffin Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/108. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi’rac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Salih Sabri. “Vücûb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Adem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/338. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdaniyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstivâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yağlı Mavil, Hikmet. “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/5 (2015), 175-193.
- YeşilYurt, Temel. “Rü’yet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi: Mu’tezilenin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Yurdagür, Metin. “Muhâlefetün li’l-Havadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/428. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.