

**KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ**

**IV. ULUSLARARASI  
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU**

**-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-**

**05-07 MAYIS 2017**

**CİLT 1**

Kastamonu Üniversitesi  
IV. Uluslararası  
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu  
-Hanefilik-Mâturîdîlik-

**EDİTÖRLER**

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)

978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin  
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.  
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.

# MÂTÜRÎDÎ'DEN ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'YE ALLAH'IN FİİLİ SORUNU: O MÛCİB BÎ'Z-ZÂT MIDIR? FÂİL BÎ'L-İHTİYÂR MIDIR?

The Problem of Divine Action From al-Maturidi to Shemsuddin al-Samarqandi: Is He an Essentially Necessitating or Voluntarily Acting?

Hülya ALPER<sup>1</sup>

## Özet

Bu tebliğin amacı, Mâtürîdiyye düşünce ekolü çizgisinde yer alan belirli isimlerden hareketle, kelâm ilminin en önemli meseleleri içinde bulunan, özellikle felâsife ile mütekellimîn arasında önemli tartışma ve farklılık alanlarından birini oluşturan Tanrı'nın fiilinin nasıllığı sorununu incelemektir.

Bu inceleme İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (ö. 702/1303) örnekleri üzerinden gerçekleştirilecektir. Burada İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı kitabı ve Semerkindî'nin *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*'si ile yine kendisinin bu eserine yazdığı *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if* adlı şerhi temel alınacaktır. İlgili eserlerden hareketle hem onların soruna ilişkin yaklaşımları hem de eleştirileri ele alınacak, aynı zamanda benimsedikleri *fâil bi'l-ihitiyâr* tanrı anlayışını temellendirme biçimleri irdelenecektir.

Bu bağlamda Şemseddin es-Semerkindî'nin ortaya koyduğu delillerin kendinden önceki kurucu kelâmcılar tarafından ileri sürülen delillerle bir mukayesesi yapılarak meselenin süreklilik ve farklılık yönleri gösterilecektir. Böylece bir konu örneğinde, Mâtürîdîliğin düşünce tarihi içinde nasıl bir değişim geçirdiğine de işaret edilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler.** İlâhî fiiller, fâil bi'l ihtiyâr, mûcib bi'z-zât, Mâtürîdîlik, Şemseddin es-Semerkindî.

## Abstract

The purpose of this article to analyze the problem of divine actions, which is one of the important issues of Ilm al-Kalâm, that creates diversity and controversial debate between *mutakallimûn* and *falâsifa* according to the views of scholars that belong to Maturidiyya tradition.

This analysis will be made depending on the following scholars; Imam Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944), Abu al-Muîn an-Nasafî (d. 508/1115) and Shemsuddin Muhammed b Ashraf al-Samarqandî (d. 702/1303). The basis of this article will focus on the great masterpiece of Imam al-Maturidi's *Kitâb al-Tawhîd*, Abu al-Muîn an-Nasafî's *Tabsirat al-adilla* and the books of al-Samarqandî's *as-Sahâ'if al-Ilâhiyya* and his commentary titled *el-Ma'ârif fi Sharh as-Sahâ'if*.

Their criticism and their views on this problem will be examined and at the same time, the fundamentals of the idea of namely "*fâil bi'l-ihitiyâr*" that is accepted by these scholars will be studied.

In this context, al-Samarqandî's evidences will be compared that of previous founder scholars of Kalâm. By this comparison the aspects of the problem which shows continuity and differentiability will be seen. As a result, the change of Mâtürîdiyya tradition during the history of thought will be indicated by this case.

<sup>1</sup> Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Key Words:** Divine actions, an essentially necessitating, voluntarily acting, Mâturidiyya, Shemsuddin al-Samarqandî.

## 1. Giriş

Bu araştırma, İslâm filozofları ile kelâmcıların farklılaştığı en temel meselelerden biri olan Tanrı'nın fiillerinin nasıl meydana geldiği sorununu, İmam Mâtürîdî'den başlayarak, Ebü'l-Muîn en-Neseî ve Şemseddin es-Semerkindî üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Bu problemin çözüm şekli, tartışmalarda tarafların konumu ve meseleye yaklaşımı, düşünce tarihinde dile getirildiği özel ıstılahıyla ifade edilirse Allah'ın mûcib bi'z-zât mı? Yoksa fâil bi'l-ihyâr mı olduğu sorusuna verdikleri cevaba göre belirginlik kazanmaktadır. Bu sebeple de konunun bu iki kavramdan hareketle ortaya konulması uygun görülmüştür.

Esasen Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) filozofları eleştirmek üzere kaleme aldığı *Tehâfütü'l felâsife* sonrasında oluşan tehâfüt geleneği içinde bu mesele, Eş'arî kelâm düşüncesinde âlemin kadîm olduğu tartışmasıyla birlikte çeşitli açılardan mevzu bahis edilegelmiştir. Tehâfüt yazarlarından biri olan Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488) tarafından ise âlemin kîdemi meselesi içinde değil de tam aksine bu meseleye öncelenerek müstakil bir başlık altında tartışmaya açılmıştır. Tehâfütler içinde tartışmayı böyle bir şekilde önceleyerek ele alması bakımından Hocazâde yeni bir duruş ortaya koymakta ve konuya farklı bir boyut katmış bulunmaktadır. Nitekim Hocazâde'nin bu meseleyi kavramlaştırma biçimi meseleyi kendilerine çalışma alanı seçen araştırmacılar tarafından 'özgün' olarak nitelenmiştir.<sup>2</sup> Zira Hocazâde, Gazzâlî, İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve çağdaşı Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) tarafından kaleme alınan tehâfütlerden ayrılarak, kendi eserinde âlemin kîdemi konusunu ilk mesele olarak vaz etmemiştir. Mukaddimede tartışma konusu olan 22 mesele zikretmiş ve bunlardan birincisinin ise ilk ilkenin (*el-mebdeu'l-evvel*) fâil bi'l-ihyâr değil mûcib bi'z-zât olduğu görüşünün iptali olduğunu ifade etmiştir. Devamında ise ilk faslın başlığını 'İlk İlkenin (*el-mebdeu'l-evvel*) Mûcib bi'z-Zât Olduğu Görüşlerinin İptali' şeklinde isimlendirmiş,<sup>3</sup> daha sonra ikinci kısımda âlemin kîdemi meselesi üzerinde durmuştur.<sup>4</sup> Kuşkusuz Hocazâde'nin fikirleri de kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından da bazen tasvip görülerek onaylanmış bazen de eleştirilmiştir.<sup>5</sup>

Tarihî sürece yönelik atıf anlamındaki bu bilgilerin de işaret ettiği üzere, Eş'arî kelâm geleneği içinde Allah Teâlâ'nın mûcib bi'z-zât ya da fâil bi'l-ihyâr oluşuna yönelik fikirler ile bunlar hakkındaki yaklaşımların seyri ve ayrıntıları, yapılan pek çok çalışmayla birlikte bu günün araştırmacıları için takip edilebilir bir düzeye ulaşmıştır.

Ancak Mâtürîdî kelâm geleneği hakkında, pek çok derinlikli ve analitik çalışmaya rağmen, aynı takip edilebilirlikten bu gün için söz etme imkânı bulunamamaktadır. Tabii böyle bir durum, Mâtürîdî ekolünün müteahhir döneminden bahsedilemeyeceği; bir başka ifadeyle ise Mâtürîdî kelâmında Eş'arî kelâmında görüldüğü biçimde bir dönüşüm ve değişim yaşanmadığı; dolayısıyla felsefî kelâm ya da felsefileşmiş kelâm gibi isimler verilen tarihî sürece girmediği şeklindeki açıklamalarla izah edilebilir. Yine Eş'arî kelâm geleneğinin aksine Mâtürîdî ekolünün sonraki dönemde mütebahhir âlimlerden yoksun olduğu gerekçesiyle, böyle bir meselenin izinin sürülemediği düşünülebilir.

<sup>2</sup> Engin Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve "Mucibun bi'z-Zât" Düşüncesi", *Türk Düşüncesinde Gezintiler* içinde (ed. Süleyman Hayri Bolay), Ankara: Nobel Yayınları 2007, s. 148; Hüsamettin Yıldırım, *Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi* (basılmamış doktora tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008, s. 16.

<sup>3</sup> Hocazâde, *Tehâfütü'l felâsife*, Kahire: el-Matbaatü'l-Âlâmiyye 1303, s. 5; krş. Engin Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve "Mucibun bi'z-Zât" Düşüncesi", s. 148-149.

<sup>4</sup> Hocazâde'nin *Tehâfütü'*nde âlemin kîdemi meselesine ilişkin kısmın Türkçe tercümesi için bk. Hocazâde, "Âlemin Kîdemi Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde (ed. ve çev. Ömer Mahir Alper), s. 115-155.

<sup>5</sup> Meselâ bu konuda Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve Karabâgî (ö. 942/1535) tehâfütlerine bakılabilir. Ayrıca bk. Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991; Ahmet Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1987.

Bu şekilde bir düşünceye varılması bazı noktalarda haklı ve geçerli görülebilirse de elinizdeki çalışmada, belirli konulardaki fikirleriyle Hanefî-Mâtürîdî gelenek içinde yer alan, Mâveraünnehir bölgesi düşünürlerinden Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî müteahhir dönem Mâtürîdî kelâmının örnek bir ismi olarak araştırma konusu yapılmakta; böylece bir anlamda hâlihazırda kabul gören düşünce ve hükümlerin doğruluğu veya yanlışlığını sorgulamayı hedefleyen ileriki araştırmalar için bazı yeni veriler sunulmaktadır. Bu bakımdan Şemseddin es-Semerkindî üzerinden Mâtürîdî kelâm tarihi hakkındaki bilgilerin, en azından tekrar gözden geçirmeye ve incelemeye tâbi tutulması talep edilmekte; hiç değilse mevcut kanaat ve yaklaşımların yeniden irdelenerek tahkik yoluna girilmesi amaçlanmaktadır.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir başka husus Şemseddin es-Semerkindî'nin gerçekten bir Mâtürîdî kelâmcısı olup olmadığı sorusudur. Zira bu metin Semerkandî'nin Mâtürîdî kelâm düşüncesi içinde görülebileceği kabulü üzerine bina edilmiştir. Kuşkusuz Semerkandî'nin ait olduğu ekol ve bunun gerekçeleri ve delilleri müstakil olarak çalışılmayı hak etmektedir. Ancak burada ilgili konunun incelenmesi gerekliliğine dikkat çekilmekle birlikte,<sup>6</sup> Şemseddin es-Semerkindî üzerinde yapılan çalışmalarda genelde onun belirli konulardaki fikirleriyle Mâtürîdî kelâm düşüncesi içinde görülebileceği<sup>7</sup> ya da Ebû Hanîfe (ö. 150/767) mezhebi üzere olduğu<sup>8</sup> gibi değerlendirmelere dayanılmaktadır. Esasen Semerkandî'nin Mâtürîdî ekolü içinde “felsefî kelâm” döneminin ilk temsilcisi olduğu düşünülmektedir.<sup>9</sup> Bunu delilleriyle birlikte ortaya koymak bu tebliğin sınırlarını zorlayacağı için ilgili çalışmalara atıf yapmakla yetinilmiştir.

Dahası bir gelenek içinde yer alan her bir âlimin, o geleneğin kurucu isminin ana çizgisinde olduktan sonra, pek çok hususta farklılıkları bulunabileceğini de hatırlatmak gerekir. Nitekim aynı ekol içinde yer alan ilim adamlarının katkılarıyla birlikte düşüncenin yeni katmanlar kazanması, değişik açılımlarla farklı yönler doğru evrilmesi, çeşitli meselerde gerçekleşen bir hâdisedir. Zaten mütefekkir sıfatını taşıyan bir ilim adamının, imam olarak kabul etse dahi, bir başka düşünürü taklit etmesi kabul edilemeyeceğine göre, ana sistem içinde kendi çizgisinin bulunması tabii bir durumdur. Aynı durum Semerkandî için de geçerlidir. Dolayısıyla bu büyük tefekkür adamının, Mâtürîdî ekolü içinde yer aldığını söylemek, onun Mâtürîdî düşüncesini bütünüyle benimsediği şeklinde bir hükme yol açmamalıdır. Nitekim burada incelediğimiz mesele etrafında, Semerkandî'nin kendinden öncekilerle aynı düştüğü hususlar kadar farklılaştığı yönler de araştırılacak dolayısıyla nasıl bir dönüşüm ve değişim gerçekleştirdiğine de işaret edilmiş olacaktır.

Bu amaçla tebliğde İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebşirâtü'l-edille fî usûli'd-dîn* adlı eseri ve Semerkandî'nin *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*'si ile yine kendisinin bu eserine yazdığı *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if* adlı şerhi karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

<sup>6</sup> Nitekim sempozyum tebliğlerinden birinin bu konuya ayrıldığı tespit edilmiştir. bk. İsmail Yürük, “Hanefî Mâtürîdî Geleneğinde Kelâmın Felsefîleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar”, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Şeyh Şa'bânî Velî Sempouyumu Hanefîlik-Mâtürîdîlik.

<sup>7</sup> İsmail Yürük, “Şemsüddin es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1(2001), s. 97; M. Cüneyt Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (basılmamış doktora tezi), İstanbul: MÜSBE 1996, s. 39.

<sup>8</sup> Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed en-Nazîr ‘İyâd, “ed-Dirâse”, Şemseddin es-Semerkindî, *el-Ma'ârif fî Şerhi's-Sahâ'if* içinde (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr ‘İyâd, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye 2015, I, 43.

<sup>9</sup> İsmail Yürük-İsmail Şık, “Giriş”, Şemsüddin es-Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri* içinde (trc. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011, s. 11.

## 2. Allah'ın Fâil bi'l İhtiyâr Oluşu

### a. İmam Mâtürîdî'nin İstidlâli

Öncelikle belirtmek gerekir ki İmam Mâtürîdî aynı zamanda 'alem olan âlemin varlığını, yaratıcısına götüren bir delil şeklinde değerlendirdiği gibi Allah'ın belirli sıfatları hakkında da yaratılmışlarda çeşitli işaretler bulunduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan Allah'ın sanat eseri görülen âlem, bütün parçalarıyla birlikte onu yoktan meydana getirenin varlığına delil olmakla kalmamakta; aynı zamanda yaratanının, hangi niteliklere sahip bulunduğu da delâlet etmektedir.

Mâtürîdî, pek çok konuda yaptığı gibi burada da realiteden hareketle fikirlerini açıklamaktadır. Bu bağlamda o, başlangıçta Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hay, kerîm, cevâd gibi isimlerinin varlığını nakil ve aklın birlikte doğru kabul ettiğini ifade etmekte; devamında ise görünenin halinden görünmeyen niteliğine dair sonuçlara ulaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'nın bu niteliklere sahip bulunduğu aklın gerekli gördüğü<sup>10</sup> bir husustur.<sup>11</sup> Esasen Mâtürîdî mantıkî olarak adım adım ilerleyerek Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihtiyâr oluşuna yaratılmışlardan delil getirmektedir. Zaten ona göre Allah Teâlâ'nın mürid oluşu kesindir. Nitekim irade, ihtiyâr ile yapan her fâilin sıfatıdır.<sup>12</sup>

İlk önce o, mahlukâtın birbirinden farklı bir biçimde; cevher ve sıfatları bakımından değişiklikler taşıyarak yaratılmış olmasının, Allah'ın fiilinin tab'an değil ihtiyârî bir şekilde meydana geldiğini kanıtladığını belirtmektedir. Zira tab'an meydana gelen bir şeyde, bu şekilde farklılıkların bulunması söz konusu değildir.<sup>13</sup> Şayet tab'an meydana gelseydi, tek bir ölçüde ve tek bir nitelikte olurdu.<sup>14</sup> Bu düşüncesini Mâtürîdî şöyle ifade etmektedir:

*“Çünkü yüce Allah'ın, cevherleri ve arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesnelere yarattığının sabit olması, O'nun fiilinin, tab'ın fiili değil ihtiyârî fiil olduğuna delâlet eder.”*<sup>15</sup>

Tabii bir şeyin, bir defa var olduktan sonra, her hangi bir bozukluk ve hikmete aykırı düşmeden devam etmesi de yine fâilin seçiminin varlığına delâlet etmektedir. İmam Mâtürîdî ilâhî fiilin, herhangi bir bozukluk bulunmaksızın, hikmetli ve düzenli bir şekilde, aynı zamanda birbiri peşi sıra sürekli devam etmesini de, fiile konu olan mef'ulün, fâilinin seçimi (ihtiyâr) ile yaratıldığına delil olarak sunmaktadır.

*“İlâhî fiilin, göze çarpan bir bozukluk olmaksızın ve hikmet yönteminin dışına çıkmaksızın düzenli bir şekilde ve ardarda devam etmesi fiile konu teşkil eden şeyin, fâilinin ihtiyârıyla oluştuğunu gösterir.”*<sup>16</sup>

Mâtürîdî tarafından yine âlemdeki değişim ve dönüşüm, var olan bir şeyin yok edilmesi, yok edilen bir şeyin yaratılması, bir şeyden başka bir şeyin meydana getirilmesi, hem âlemin kadîm değil hâdisliğine hem de Allah'ın ilim ve yönetim gücüne,<sup>17</sup> dolayısıyla O'nun fiilinin seçimle olduğuna delil getirilmektedir. Zira tabiatta birleşme ve ayrışma, hareket ve sükûn, hayat ve ölüm gibi zıtlıklar bulunmaktadır. İlk bakışta bu durum çelişkili

<sup>10</sup> *Ve'l-'aklu yucibu zalike.*

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: TDV Yayınları 2003, s. 70; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: TDV Yayınları 2002, s. 58 (müteakip dipnotlarda tercümedeki sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011, XIII, 47.

<sup>13</sup> Mâtürîdî bu mantığı âlemin kâdim fikrine ve Yaratıcı'nın âlemin illeti olduğu açıklamasına itiraz ettiği yerde de zikretmektedir. *“Kıdem taraftarının “Yaratıcı âlemin illetidir” tarzındaki sözüne gelince, eğer bununla yaratılmışın tab'an Allah sayesinde vücut bulduğunu kastetmişse imkânsızdır, çünkü bu gayri iradî yöntemdir, niteliği bundan ibaret bulunan bir yaratıcı sayesinde tabiatın oluşması ihtimal dahilinde bulunmamaktadır. Bir de şu var: Tabiat, bünyesinde türleri ve zıtları bulunduran bir yaratılmıştır. Sayesinde nesnelere gayri iradî (bi'ttab') olarak oluştuğu varlık ise bir tek özelliğe sahip bulunur.”* bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55 (46).

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 185.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70 (58-59).

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70 (59).

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 145.

gelebilir. Ancak bunların, önce birinin sonra diğeri meydana geldiği ya da alternatifli bir şekilde değişerek oluştukları anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Gecenin arkasından gündüz, gündüzün arkasından gece gelmektedir. Sadece bu değişim dahi burada bir başkasının tedbirinin bulunduğunu gösterir. Aksi halde var olduktan sonra yok olmaz, biri diğeri yerine geçemezdi.<sup>19</sup> Bu da âlemin hâdis oluşuna işaret ettiği gibi, onu yokluktan varlığa çıkararak bir iradeye de işaret eder.

*“Allah Teâlâ birden çok şeyi yaratmış, sonra da yok etmiştir. Bundan başka gece ile gündüz gibi âlemde yaratmasını tekrar ettiği şeyler de vardır. Bununla da O'nun fiilinin seçimle olduğu anlaşılmıştır. Çünkü O'nun bozduğunu tekrar düzelttiği, yok ettiğine tekrar vücut verdiği, yok olanı icat ettiği, bulunanı yok ettiği ortaya çıkmıştır. Artık bunun irade ve ihtiyâr yöntemi teşkil ettiği sabit olmuştur. Zira kendisinden sudûr eden şeylerin tab'an oluştuğu birinden icat ettiğini yok etmek ve yok ettiğini icat etmek gibi bir fül meydana gelmez.”<sup>20</sup>*

Yaptığı bu açıklamalarla Mâtürîdî, yaratılmışların hikmet üzere, birbirinden değişik mahiyetlerle; Allah'ın birliğine delâlet edecek biçimde varlık alanına çıkmalarını ilâhi fiillerdeki seçime delil olarak görmekte; her şeyin olduğu şekilde meydana gelmesinin, bir seçim üzere bulduklarına işaret ettiğini belirtmektedir.

*“Bize göre ilâhî fiillerin hür seçimle gerçekleştiğinin delili yaratıkların farklı mahiyetlerle varlık alanına çıkması, hikmete bağlı olması ve Allah'ın birliğine kılavuzluk etmesidir. Bu hususlar her şeyin kendi mahiyetiyle oluşmasının hür bir seçimle gerçekleştiğini gösterir.”<sup>21</sup>*

Daha da önemlisi Mâtürîdî'ye göre âlem yoktan yaratılmıştır ki bu da başlı başına Yaratıcı'nın iradeli oluşunu göstermektedir.

*“Yine, biz âlemin hiçten (lâ min şey') yaratılmış olduğunu açıklamıştık. Bu, ihtiyâr anlamının nihâî noktasına sahip bulunan zâtın fiili olmaktan başka hiçbir şeyin ulaşamayacağı bir yaratma türüdür. Tab'an olan şeyin statüsü zorunluluktur (ızdırâr). Konumu nesnelere hiçten yaratma derecesine ulaşmış bir varlığın fiilinin tab'an olması imkânsızdır.”<sup>22</sup>*

Zira ona göre tab'an var etmekte bir başkasının hükmü altına girme söz konusudur ki böyle bir durum yaratma imkânından mahrum olmak demektir. Bu ise zaaf ve âcizlik anlamı içerir. Kuşkusuz Allah Teâlâ bu gibi niteliklerden uzaktır. Mâtürîdî bu düşüncesini destekler mahiyette insanların genel algı ve eğilimlerinden de örnekler vermektedir. Ona göre herkesin ihtiyaçlarını ve sıkıntılarını gidermesi için Allah Teâlâ'ya dua etmesi, Allah'ın yardımı ile başarıya ulaşacağına inanması, gücün Allah'tan olduğunu bilmesi de âlemin varlığının ilâhi seçime dayandığını göstermektedir.

*“İnsanlar arasında yaygın bir gelenek halini almıştır ki, onlar sıkıntılardan kurtarması için Allah Teâlâ'ya dua ve niyazda bulunurlar, ayrıca falanı yenilgiye uğratıp diğeri zafer verdiği, falana yardım edip diğeri kendi haline terkettiği inancını taşırlar; yine onlar her güçlünün Allah'ın verdiği kuvvetle iş gördüğünü kabul ederler. Bunların hiçbirisi cebir altında bulunan için mümkün olmadığı gibi o da (güç yetiremediği) bu tür fiillere ilgi göstermez. Bu husus da âlemin O'nun ihtiyârı ile vücut bulduğunu kanıtlar.”<sup>23</sup>*

Bütün bu açıklamalarıyla Mâtürîdî seçimin (ihtiyâr) sübutunu temellendirmiş olmaktadır. Seçim var olduğu zaman ise meydana gelenler aynı şekilde devam ettiğinden dolayı, şüphesiz kudret ve irade de var olmaya devam edecektir. Zira kudreti olmayandan zorunlu ve bozuk şeyler meydana gelir. Yine bir şeye ve zıddına mâlik olmak için kudret gereklidir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın meydana getirdiklerinin kudret ve iradeyle olduğu

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 56 (47).

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 298-299; krş. VIII, 238.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59).

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 92 (77).

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59).

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59).

sabittir. Esasen Mâtürîdî'nin belirttiği üzere bu hüküm gerçek bir fiil için şahid âlemde zaten söz konusudur. Bu âlem gayb âlemi hakkında edinilen bilgilerin temelini oluşturduğu için ona dayanılarak gayb âlemi hakkında hüküm verilir.<sup>24</sup> Dolayısıyla nasıl bu dünyada bir şeyin meydana getirilmesinde kudret ve iradenin katılımı söz konusu ise aynı durum gayb âlemi için de geçerlidir. Orada da bir şeyin oluşumu kudret ve iradeyle gerçekleşmektedir. Ancak Mâtürîdî burada Mu'tezile ve Eş'arî düşüncesinden tamamen ayrılarak Allah Teâlâ'nın yaratma niteliği, bir başka ifadeyle tekvin sıfatıyla da ezelden beri nitelendiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte kuşkusuz O, tekvinin ezeliğinden âlemin ezeliğine gitmeye şiddetle karşı çıkmaktadır.<sup>25</sup>

### b. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin İstidlâli

Mâtürîdî kelâm ekolünün en seçkin ve en önemli isimlerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de mütekellimlerin yoluna uyararak Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-muhtar olduğunu düşünmekte ve ait olduğu mezhebin kurucu imamıyla benzer yorumlara yer vermektedir.

Îlâhî iradeyi müstakil bir başlık altında konu edinen Nesefî, öncelikle kelimeye verilen anlamları ve onun hakkında yapılan tanımları değerlendirmeye tâbi tutmakta; bunlar içinde “yapılan bir işin diğer şekillerde değil de bir tek şekilde meydana gelmesinin tahsisini zorunlu kılan şey” şeklindeki irade tarifinin kelâmcıların kastettiği anlamı içerdiğini ifade etmektedir. Nesefî'nin işaret ettiği üzere iradeyle vasıflanan kimsenin, fiilinde muhtar olması veya işlediği fiillerin diğer alternatiflerle değil de muayyen bir alternatifle gerçekleşmesi söz konusudur.<sup>26</sup>

Ona göre Allah Teâlâ'nın böyle bir sıfatının bulunması zorunludur. Zira İmam Mâtürîdî'nin de vurguladığı üzere, aksi halde yapılan şeylerin tamamı, özellikle aynı cinsten olan mef'uller aynı zamanda, aynı şekilde ve aynı sıfatla meydana gelirdi. Halbuki âlemde tam aksi müşahade edilmektedir. Nitekim kuşatıcı ve yüksek bir hikmet gereğince, peş peşe, birbirini takip ederek, bir nizam ve düzen içinde, pek çok şeyin çeşitli şekillerde ve birbirine zıt sıfatlarda açığa çıkması, bu mef'ulleri yapanda irade sıfatının bulunduğunu kanıtlamaktadır.<sup>27</sup>

“Zira irade olmasa, bir nesnenin varlığı için bir zaman öbüründen, bir şekil ötekenden; yine bir sıfat, bir kemmiyet ve keyfiyet onun dışındakilerden daha tercih edilir olmazdı. Dahası bir fâil, bir şeyi bir vakitte, bir şekil ve sıfat üzere yaptığından dolayı, bu anlamların kendisiyle meydana geldiği mânaya irade adı verilir. Zira fâil kesinlikle diğer vecihleri değil de bu vechi istemiş veya diğer yönleri değil de bu yönü seçmeye meyletmiştir.”<sup>28</sup>

Esasen Nesefî burada İmam Mâtürîdî'nin de zikrettiği temel bir fikre dayanmakta, yani zorunlu değil de mümkün olmasına rağmen âlemin bu haliyle varlık bulmasından hareketle istidlâl etmektedir. Zira başka alternatif ve haller de mümkün iken bu imkânın gerçekleşmesi onu yokluktan varlığa çıkarmanın bir seçimi bulunduğunu göstermektedir ki bu da iradedir.

“Bizim, Allah'ın irade eden olduğuna dair delilimiz ise şudur: O'nun aynı cins altına giren mef'ullerinin, başka vasıfta olması mümkün iken belirli bir nitelik üzere meydana gelmesidir. Yine belirli bir şekil üzere, belirli mekân ve belirli bir zamanda vuku bulması da böyledir. Aynı cinsten olmaları durumunda, bu yönlerde bu farklılık üzere bulunmalarının

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71-72 (59-60).

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 182-183 (149).

<sup>26</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93, I, 374; a.mlf., *Tevhidin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007, s. 57-58.

<sup>27</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 374; krş. a.mlf., *Tevhidin Esasları*, s. 58.

<sup>28</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 374.

*zâtlarının gereği olmadığı bilinir. Böylece de bunun, fâilin onları bu şekilde irade etmesinden dolayı olduğu bilinmiştir.*"<sup>29</sup>

Bu izahlara yer veren Neseîî temelde, her biri imkân bakımından eşit olan bir cinsin farklı alternatiflerinden birinin seçimini, ilâhî iradenin varlığının delili şeklinde değerlendirmektedir. Zira bu dünyada bir bina yapan, yazı yazan veya başka işleri yerine getiren kişilerin mürid oluşuna bu şekilde delil getirilmektedir. Neseîî, kurucu İmamı Mâtürîdî gibi, aynı durumun ilâhî irade söz konusu edildiğinde de geçerli olduğunu düşünmektedir.<sup>30</sup>

Diğer taraftan yine İmam Mâtürîdî'nin düşünce biçimine uygun bir şekilde Neseîî, "Allah Teâlâ'nın iradesi bulunmasaydı, fiillerinde mecbur olurdu." ana fikrine dayanmaktadır. Onun da belirttiği üzere mecburiyet, bir başkasının kudreti altına girmeyi ve âcziyeti ifade eder. Zira cebir altında yapılan bir fiil, bir başkasının eseridir. Fiili yapanın orada kudreti ve kesbi söz konusu değildir. Böyle bir durum ise muhdes olanın niteliğidir. Kuşkusuz kadîm olan Allah, bütün bu eksikliklerden uzaktır.<sup>31</sup>

Bu bağlamda Neseîî, iradenin müstakil bir sıfat şeklinde değil de, fiil ve irade olunana indirgenerek açıklanmasına da itiraz etmektedir. Zira "eğer irade fiil olsaydı, ki onlara göre fiil ve mef'ul aynıdır, o halde irade aynı zamanda fiil ve murad olurdu. Bu durumda meselâ siyahlık irade olur; keza beyazlık, hareket, sükûn, ictima, iftirak, ölüm, cehâlet ve bütün araz türleri, yine bütün cevherler ve cisimler de irade olurdu."<sup>32</sup>

Neseîî bu görüşünü ilim ile mâlumun, kudret ile makdurun ayrı olmasıyla da açıklamaktadır. İlim ile mâlum; kudret ile makdur ayrı ayrı olduğu gibi, irade ile irade olunan arasında da bir ayırım bulunmaktadır. Neseîî, şayet bunlar aynı olsaydı, bu sıfatların konuları her zaman canlılar olmadığı için cansız varlıkların da âlim, kâdir ve mürid olması gibi bir durum doğacağını ifade ederek düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu durumda Neseîî düşünce sistemi içinde, bunları yaratanda bir iradenin bulunması, dolayısıyla yaratmanın bir iradeyle gerçekleşmesi bir gereklilik olarak açığa çıkmaktadır.

Diğer taraftan Neseîî de Mâtürîdî gibi yaratmanın iradî olduğu vurgusu yanında, Allah Teâlâ'nın ezeli bir sıfatı olan tekvininin bulunduğunu, ancak tekvinin ezeliğinden mahlukâtın ezeliğine gidilemeyeceğini düşünmektedir. Tekvin meselesinin her ne kadar bu konuyla ilişkisi bulunsa da müstakil bir bahis olarak ele alınmasının daha isabetli olduğu düşünüldüğünden burada sadece konuya işaret etmekle yetinilmiştir.

### c. Şemseddin es-Semerkandî'nin İstidlâli

"Allah'tan Fiillerin Sâdır Olmasının Keyfiyeti" şeklinde müstakil bir başlık altında meseleyi ele alan Semerkandî, öncelikle bu konunun dine tabi olanlar (*milliyyûn*) ile felâsife arasında farklı şekilde açıklandığına dikkat çekmekte; *milliyyûn*un Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihdiyâr olduğu görüşünde bulunduğunu, bunun da O'nun dilerse yaptığı dilemezse terk ettiği anlamına geldiğini ifade etmektedir. Felâsife ise O'nun mûcib bi'z-zât olduğu fikrinde olup Semerkandî'nin açıkladığı üzere, bunun anlamı 'kendisinden fiilin sâdır olması gereken' demektir.<sup>33</sup>

Başlangıçta bu iki temel farklı görüşe işaret eden Semerkandî, iddialı bir biçimde önceki ve sonraki âlimlerin kitaplarında meselenin üzerine bina edildiği temel dayanakların yer almadığını belirtmektedir. Halbuki bu meselenin tahkiki Semerkandî'ye göre, özel bir önem arz etmektedir. Zira şeriat Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihdiyâr oluşuna mebnidir. Dolayısıyla bu mesele dinin açıklanmasında temel bir yer tutmakta; hakikat binasının aslı

<sup>29</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 375.

<sup>30</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 376.

<sup>31</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 376.

<sup>32</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 376.

<sup>33</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'ifu'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh 1405/1985, s. 319; a.m.f., *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if* (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr 'İyâd), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye 2015, II, 1089-90.

konumunda bulunmakta ve pek çok ihtilaf da buradan kaynaklanmaktadır.<sup>34</sup> Her ne kadar açıkça ifade etmese de Semerkandî'nin problemin şeraitle ilişkisini kurması, ancak fiillerinde hür ve irade sahibi bulunan bir tanrı tasavvurunda nübüvvet ve vahyin anlamı olacağı gerçeğiyle açıklanabilir. Esasen bu bakımdan meselenin pek çok uzanımlarının bulunduğundan söz edilebilir.

Böyle bir düşünceyle meseleyi tartışma konusu edinen Semerkandî, dört burhan ile Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihyâr oluşunu temellendirmektedir. Bunların ilkinde özel bir ihtimam göstermekte ve onu 'kesin burhan' (*burhânu kâtî*) olarak nitelemektedir.<sup>35</sup> Her ne kadar diğer üç delile de burhan ismini verse de onların içinde en güçlüsünün, bu ilk delil olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Semerkandî bu delilini hâdis varlığının mevcut oluşu üzerinden temellendirmektedir. Nitekim o delili şu şekilde ortaya koymaktadır: "*Hâdisin varlığı, Vâcib'in muhtar oluşuna delâlet eder.*"<sup>36</sup> *el-Ma'ârif*'te ise bu önerme "*Havâdislerin hudûsu Allah Teâlâ'nın muhtar oluşuna delâlet eder.*" şeklinde zikredilmiştir.<sup>37</sup>

Semerkandî bu önermenin doğruluğunu ise sabitten bir değişimin (*teğayür*) meydana gelmesinin muhal oluşuna dayandırmaktadır. Zira değişimin mahiyeti, bir halden sonra bir şeyin başka bir halde meydana gelmesidir. Dolayısıyla değişim, zorunlu olarak ancak bir halden farklı bir hale geçildiğinde gerçekleşmektedir. Bu durumda değişimin mücidi aynı zamanda bu iki halin de mücidedir. Her ikisine de gerekli sebep (mücib sebep) ilişir. O zaman da bu hallerden biri O'ndan sâdir olduğunda, meydana gelen hallerin yok olması mümtendir. Aksi halde tesirinin zevali ve kendisinin zevali gerekir. Böylece sabitten değişimin muhal olduğu anlaşılır.<sup>38</sup> Bir başka ifadeyle şayet Vâcib mücib olsaydı O'nun eseri, Vâcib'in lâzımı olduğundan onunla birlikte devam ederdi. Bu durumda Allah Teâlâ'ya bağlı olarak bütün hâdislerin de varlığının devam etmesi gerekirdi. Bununla birlikte gerçek aksidir. Yani hâdislerin son bulduğu görülmektedir. Ancak hâdislerin son bulmasıyla Allah Teâlâ'nın da son bulduğu hükmü muhal olduğuna göre, O'nun mücib değil muhtar olduğu anlaşılır.<sup>39</sup>

Aslında felâsife de sabit olandan değişimin sâdir olmayacağı öncülünü kabul etmektedir. Ancak onlar bunu, sonlu âlemde her önce gelenin sonra gelen için istidat olmasıyla açıklamışlardır. Semerkandî bu izahın da imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır. Zira sonra gelenin istidadı ya önce gelen var olduğunda ya da yok olduğunda tamamlanır. Eğer ilk durum olursa o zaman bütün hâdislerin aynı anda meydana gelmesi söz konusu olur. Eğer ikincisi olursa da ikincinin tamamlanmasının şartı, birincinin yokluğu olur. O zaman da önce gelenin yokluğu hâdistir. O halde Vâcib'den sâdir olması, başka bir sonluya bağlı bulunur ki bu durumda teselsül doğar. Ya da önce gelen bir hazırlayıcıya bağlı olur. Bu hazırlayıcı da ya önce gelen veya başkası olabilir. Önce gelen olursa, önce gelen var olduğunda diğerinin istidadının tamamlanması mümkün değildir. Aksi halde ondan geri kalmazdı. Önce gelenin yok olması durumunda ise yok olan bir şey şart olamayacağına göre, bir şeyin şartının, kendi kendisi olması söz konusudur. Hazırlayıcının bir başkası olma durumunda ise zaten reddedilen yukarıdaki hale düşülmüştür. Dolayısıyla da aynı mantikî itirazlar gündeme gelir. Yani 'istidadın tamamlanması bu başka şeyin varlığında mı yokluğunda mı meydana gelir?' şeklindeki soru tekrar edilir. Bu durumda da teselsül ya da devr gerekir.<sup>40</sup>

Semerkandî burada muhtemel bir başka itirazı da değerlendirir. Şayet 'Sonra gelenin istidadın önce gelenin var olduğunda tamamlanması mümkündür. Ancak sonra gelenin varlığı, önce gelenin varlığına mâni olduğundan dolayı bulunmaz.' şeklindeki bir açıklamaya

<sup>34</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 319; *el-Ma'ârif*, II, 1090.

<sup>35</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 322; *el-Ma'ârif*, II, 1098.

<sup>36</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 319.

<sup>37</sup> Semerkandî, *el-Ma'ârif*, II, 1090.

<sup>38</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 320.

<sup>39</sup> Semerkandî, *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'i-İslâm* (nşr. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011, s. 11.

<sup>40</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 321; *el-Ma'ârif*, II, 1096.

karşı Semerkandî, öncelikle bu görüşün kendi düşüncesine zarar vermediğini belirtir. Zira bu durumda önce gelenin yokluğu, sonra gelenin varlığı için şart olur. O zaman yukarıdaki duruma geri dönmüş olur. Üstelik tam istidat bütün şartları içermek ve engelleri kaldırmak demektir. Engelle birlikte tam istidattan söz edilemez. Bu durumda da sonrakinin varlığında öncekinin bir etkisinin olmadığı anlaşılır. Bir başka hâdis ihtiyâç duyar ve teselsül doğar.<sup>41</sup>

Üstelik tam illet sabit mücibin tesiriyle olduğundan, müessirin sabit mücib olması gerekir. Zira sonradan gelen için meydana gelen istidat, tam bir kabiliyet olan imkân istidatıdır. Kabiliyetin tesir etmede bir yeri yoktur. Zira kabiliyet ma'lûlun zâtıyladır. Tesir etmek ise müessirin zâtıyladır. Böylece müessirin sabit mücib olması gerekir. Zâtı sabit mücibin ise değişimi gerektirmesi mümtendir.<sup>42</sup>

Sonuçta Allah Teâlâ mücib ise hâdisin bulunamayacağı, aksi halde devir ve teselsül gerekeceği anlaşılır. Bu hükmün tersi ise hâdis var ise Allah Teâlâ mücib değildir. Bu da zaten matlup olunandır.

Semerkandî'nin ikinci delili ise "Vâcib mücib olsaydı, esasen hâdis bulunmazdı." hükmü üzerine kuruludur. Burada öncülün ikinci kısmının yanlışlığı açıktır. Zira dış dünyada hâdisler mevcuttur. Tabii Semerkandî öncülün birinci kısmı ile ikinci kısmı arasında neden gereklilik ilişkisi bulunduğunu açıklamaktadır ki asıl delil bu gerekliliğe dayanmaktadır. Buna göre hâdis bulunduğu bir vasıta ile ya da vasıtasız bir şekilde şüphesiz Vâcib'den sâdir olması gerekir. Bu durumda hâdisin O'ndan meydana gelmesi ya bir şarta bağlı olmaz veya kadîm bir şarta bağlı olur. Şarta bağlı olmasa ya kadîmin hudûsu ya da hâdisin kıdemi gerekir. Bu ikisinin imkânsızlığı açıktır. Hâdis bir şarta bağlı bulunduğu ise şüphesiz bu şartın onun hudûsu zamanında var olması gerekir. Aksi halde ma'lûl tam illetinden geri kalmış veya müsebbep sebebinin önüne geçmiştir. Bunlar olamayacağına göre mesele tekrar bu şartın Vâcib'den nasıl sâdir olduğuna döner. O zaman yukarıda zikredilen iki durumdan biri ya da sonsuz olanın iki set arasında sınırlandırılması lâzım gelir. Çünkü her bir hâdis şart, başka bir hâdis şarta dayandığında var olma zamanı sonsuzluk olur ve Vâcib'de nihayet bulmaz. O halde sonsuzluğun Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasında sınırlanmış olmasının gerekliliği gündeme gelir. Ancak sonsuzluğun sınırlandırılmasının imkânsızlığı apaçıktır.<sup>43</sup>

Semerkandî konuyu açıkça ortaya koymak maksadıyla baştan alarak şöyle de denilebileceğini tekiden ifade etmektedir: Eğer hâdis, hâdis bir şarta bağlı olsa, meydana gelmesi ona bağlı olanların hepsinin, onun hudusu zamanında şüphesiz hâdis olması gerekir. Tam da bu noktada Semerkandî karşı tarafın "hâdis Vâcib'den vasıtalı ya da bir vasıta olmaksızın sudûr eder sözüne karşı çıkabileceklerine de işaret eder. Zira onlara göre mahiyetler öncedir (evvel) ve onların imkânı nesnelere illetidir. Onlara göre bunlar Vâcib'den bir şey değildir; zira mahiyetler gayrı mec'uldür ve imkân onlarla ma'lûldür. Bu itiraza yer veren Semerkandî aynı zamanda böyle bir karşı çıkışın bozuk olduğunu da ortaya koymaktadır. Onun da beyan ettiği gibi dış dünyada tahakkuk etmedikçe mahiyetin bir şeyde tesiri yoktur. Zira ma'dûmun eseri yoktur. Aynı şekilde ma'lûlu de yoktur. Dolayısıyla onların gerçeklik kazanması ancak Vâcib ile olur. Bu durumda da meydana gelmeleri zorunlu olarak Allah Teâlâ'ya dayanır.<sup>44</sup>

Semerkandî'nin üçüncü delili ise 'Vâcib muhtar olmasaydı cisimler, niteliklerinde ve alâmetlerinde farklı olmazdı.' hükmünden hareket eder. Cisimlerin niteliklerinde ve alâmetlerinde farklı olmadığı hükmü batıldır. Zira dış dünyada aksi açıkça görülmektedir. Önermenin ikinci kısmı ile Allah Teâlâ'nın muhtar oluşu arasındaki gereklilik ilişkisini ise Semerkandî şu şekilde açıklamaktadır. Şayet farklı iseler onların özel alâmetleri Vâcib'e dayanır. Onlardan her birini niteliğiyle birlikte tercih etmek, şüphesiz bir tercih edicinin tercihine dayanır. Zira tercih eden olmadan, bir tercih mümtendir. Bu tercih edicinin de ya cismiyyetin kendisi, ya onun lâzımı ya da başka bir şey olma ihtimali vardır. Ancak bunlardan

<sup>41</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 321; *el-Ma'ârif*, II, 1096.

<sup>42</sup> Semerkandî, *el-Ma'ârif*, II, 1093.

<sup>43</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 322; *el-Ma'ârif*, II, 1101-1102.

<sup>44</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 322; *el-Ma'ârif*, II, 1102-1103.

hiç biri doğru değildir. Cisimliğin kendisi veya lâzımı bir şey, tahsis edici olsaydı cisimlerin hepsinin sıfatlarının aynı olması gerekirdi. Bir başka şey tercih edici olduğunda ise aynı soru yeniden gündeme gelir. Bu şeyin bu şekilde oluşu kendisinden, onun lâzımından veya başka bir şeyden midir? Bu durumda da devr veya teselsül söz konusu olur. Dış dünyada farklı nitelikte, çeşitli âlâmetlerde cisimler buluyoruz. Bitki tohumları ve meyve çekirdeklerinde olduğu gibi, her biri farklı ürün vermektedir. Tohumlardan çeşitli türde bitkiler meydana gelir. Nitelikleri, çeşitli özellikleri, şekilleri renkleri, tatları ve kokuları sınıf sınıf meyveler oluşur.<sup>45</sup> Bu farklılık onlara varlık verip meydana getirenin iradesi olduğuna delâlet eder.

Semerkindî'nin dördüncü delili ise şu şekilde özetlenebilir: Vâcib muhtardır. Çünkü feleklerin sudûru O'na dayanır. O halde felekler ya basit ya da mürekkep demektir. Basit ise yıldızların ve feleklerin kutupların yerlerinin belirlenmesi ya Vâcib'in icabı ile ya da ihtiyârı ile olur. İlki muhaldir. Zira mûcibin cüzleri gerektirmesi tektir. Bu durumda yıldızların ve kutupların muayyen yerlere tahsis edilmesi gerekmez. O zaman O'nun iradesi ile olduğu açığa çıkar. Şayet felekler bileşik (*mürekkep*) ise mümkün oluşları bakımından eşit bulunmalarından dolayı, yıldızların ve kutupların belirli bir şekilde tercih edilmesi söz konusudur. Bu da fâilin iradesinin olduğuna delâlet eder.<sup>46</sup>

Semerkindî bu dört delilin apaçık olduğunu düşünmekle birlikte, âlimlerin bunlara dayanarak ileri sürdükleri istidlâllerle, filozofların zayıf (*vâhiye*) olarak nitelediği delillerini de mevzu bahis edinerek değerlendirmektedir.<sup>47</sup> Ancak burada sınırlı bir metin çerçevesinde Semerkindî'nin önceleyip önem verdiği temel argümanları ele almanın yeterli olacağı düşünüldüğünden, diğerleri konu edinilmemiştir.

Sadece yine Semerkindî'nin ifadelerine dönerek konunun sonunda yaptığı açıklamalara yer vermek uygun olacaktır. Semerkindî'ye göre mûcibten fiilin sudûr etmesi zorunlu olduğundan, fiilin ona bitişmesi gerekir. Ancak mûcibin aksine muhtarın fiili, ondan geri kalır. Zira fâil-i muhtar yaratma kastıyla ma'dûma yönelir, dolayısıyla fâil-i muhtar eserinin zaman bakımından öncesinde bulunur. Zaten genel olarak Vâcib ya da mümkün her muhtar olan eserinden önce bulunur. Esasen Vâcib, tesirinin hâdis olması bakımından özeldir. Çünkü eseri kadîm olsa ve var olduğundan beri O'nunla birlikte bulursa O'nun zâtından neşet etmiş demektir. Aksi halde O'nun dışındaki başka bir şeyden dolayı meydan gelmesi gerekir. Bu durumda da Vâcib'in bir başkasından etkilenmesi söz konusu olur ki kuşkusuz böyle bir şey mümkün değildir. Kendi zâtından meydana geldiğinde de muhtar olmaz. Böylece O'nun tesirinin hâdis olduğu anlaşılır. Tesiri hâdis olunca eseri de aynı şekilde hâdis olur.<sup>48</sup>

### 3. Değerlendirme ve Sonuç

İlâhi fiillerin Allah'tan nasıl sudûr ettiği, Allah-âlem ilişkisinin ne şekilde gerçekleştiği gibi sorularla ilişkili bir biçimde Allah Teâlâ'nın mûcib bi'z-zât mı yoksa fâil bi'l-ihtiyâr mı olduğu sorunu, İslâm düşünce geleneği içinde tartışma konusu edinilen temel meseleler arasında yer almıştır.

Her ne kadar bu önemli mevzu, daha ziyade felâsife ile Eş'arî kelâmı üzerinden tartışılmalı; çeşitli araştırmalara konu teşkil etmiş ise de, Ehl-i sünnet ekolünün diğer ana kolunu oluşturan Mâtürîdiyye kelâmında da mesele üzerinde dikkate değer yaklaşımların ve yorumların bulunduğu anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki genel olarak Mâtürîdiliğin geri planda kalmasından ya da bırakılmasından, bu mesele de nasibini almış; Mâtürîdî düşünce okulu içindeki âlimlerin, mevzua ilişkin görüşleri yeterince incelenmemiştir. Böyle bir eksikliğin farkında olunduğunda dolayı, burada İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Şemseddin es-Semerkindî'nin ilgili meseleye dair görüşleri üzerinde durulması tercih edilmiştir.

<sup>45</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 323-324; *el-Ma'ârif*, II, 1104-1105.

<sup>46</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 324; *el-Ma'ârif*, II, 1106-1107.

<sup>47</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 325 vd; *el-Ma'ârif*, II, 1107 vd.

<sup>48</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 329; *el-Ma'ârif*, II, 1118-1119.

Bu bağlamda öncelikle belirtmek gerekir ki, İslâm düşünce tarihinin daha erken dönemlerinde İmam Mâtürîdî'nin sorunu gündeme alarak kritik etmesi; Allah Teâlâ'nın mürid oluşunu, sadece aklî bir gereklilik şeklinde ortaya koymakla yetinmeyip aynı zamanda dış dünyadaki verilere dayanarak da delillendirmesi başlı başına önemi haizdir.

Aslında Mâtürîdî, getirdiği güçlü nazarî deliller yanında tamamen insan hayatı ve psikolojisinden hareketle yeni yaklaşımlar yapmakta, böylece konuyu çeşitli açılardan temellendirmekte, bu bakımdan da özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın dilediğini yapabilecek bir kudret ve iradeye sahip oluşunu, tanrının yetkinliğinin aklî gerekliliğine vurgu yaparak ortaya koyduğu gibi, insanoğlunda böyle bir fikrinin bulunduğu da işaret ederek açıklamaktadır. Mâtürîdî, insanların dualarında belirli şeyleri vermesi, değiştirmesi, izale etmesi gibi taleplerle Rabblerine yalvarmasının arkasında Allah Teâlâ'nın mürid olduğuna dair bir inancın bulunduğunu belirtmektedir: İnsanoğlunda tanrıdan fiillerin mecburî bir şekilde açığa çıktığı şeklinde bir fikir olsaydı, böyle dua etmezdi. O halde Mâtürîdî'ye göre, dua eden bir insan, mutlak kudret ve iradesi olan, icbar altında değil aksine dilediğine göre yaratma kudreti ve iradesi bulunan bir tanrı tasavvuruna sahip demektir.

Bu örnekte de müşahede edildiği üzere, İmam Mâtürîdî çeşitli konulardaki farklı düşüncelerinde, realiteyi bir veri olarak kullanmakta, bu açıdan modern bilim anlayışında da görülen bir yöntem izlediği söylenebilmektedir.

Her ne kadar böyle bir yöntemin daha ziyade Mâtürîdî'ye özgü olduğu düşünülebilirse de, onun nazarî delillerinin ve bilhassa âlemden hareketle, Allah Teâlâ'nın varlığı ve sıfatları hakkında geliştirdiği istidlâl biçiminin, müteakip dönemlerde yaşayan ilim adamları tarafından da takip edildiğini belirtmek gerekir. Nitekim kendisinden sonra mezhebin en değerli isimleri arasında yer alan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Şemseddin es-Semerkindî'de de aynı istidlâl yönünün hâkim olduğu tespit edilmektedir. Mâtürîdî âlemde farklı tür ve bitkilerin oluşuyla gece ve gündüz gibi zıtlıkların bulunuşunu, bunları meydana getirenin tab'an değil de iradesiyle hareket ettiğine dair bir delil olarak sunmaktadır; ki bu yaklaşım benzer ifadelerle Nesefî ve Semerkandî'de tekrar edilmektedir. Nesefî aynı cins olan varlıkların farklı niteliklere sahip olmasını, Allah Teâlâ'nın murid oluşuyla açıklarken, aslında Mâtürîdî tarafından ortaya konulan delillendirmeyi kullanmaktadır. Mâtürîdî'nin bu delillendirme biçimi Semerkandî'de ise üçüncü delil olarak açığa çıkmaktadır. Semerkandî 'Vâcib muhtar olmasaydı cisimler, niteliklerinde ve ââmetlerinde farklı olmazdı.' şeklinde formüleştirdiği delilinde aynı istidlâl yönünden hareket etmektedir.

Zamansal değişime rağmen, birbirini izleyen bu üç düşünür arasındaki benzer yaklaşımlar, tarihî süreçte devamedegelen ortak bir düşünce silsilesinin bulunduğu işaret etmektedir. Bununla birlikte kuşkusuz her bir düşünür, yaşadığı çağın âlimi olarak, döneminin ilmî ve kültürel atmosferi uyarınca, kendi dışındakilerden bazı hususlarda ayrışmaktadır. Bu fikri doğrulayacak bir şekilde, İmam Mâtürîdî'nin sisteminde Allah Teâlâ'nın fiilinin tab'an olmadığı vurgusu daha açık görülmekte; dolayısıyla onun sadece Mu'tezile'ye değil aynı zamanda sudûr teorisine karşı da bir söylem geliştirdiği düşünülmektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin anlatımında ise daha ziyade Allah Teâlâ'nın irade sahibi oluşuna vurgu yapılmaktadır. Muhtemelen o, Mu'tezile'nin sıfat anlayışına karşı çıkmayı öncelikli hedefi olarak görmektedir. Semerkandî'de ise bazı fikirler aynı kalsa da, dil ve üslup tamamen farklılaşmakta; onun konuları ele alış biçimi ve sunumunda felsefî bir söylemin ağırlığı doğrudan hissedilmektedir. Bu bakımdan Semerkandî'nin metni müteahhir dönem kelâmının ayırıcı özelliği olan felsefileşmiş kelâm dilinin bâriz bir örneğini teşkil etmektedir. Anlatımında onun, Allah Teâlâ'yı ifade etmek üzere 'Vâcib' kavramını tercih etmesi dahi, başlı başına bu değişimin bir göstergesi olarak okunabilir.

Bununla birlikte her üç düşünür de Allah Teâlâ'nın fâil-i muhtar olduğunu savunmakta ve bu fikirden hiçbir şekilde taviz vermemektedir. Muhtemelen onlar "mûcib bi'z-zât" ile "fâil bi'l-ihytiyâr" oluşu tamamen farklı ve ayrı, hatta zıt değerlendirdikleri için herhangi bir uzlaşma arayışına da girmemektedirler. Ancak bu tartışmanın daha sonraki dönemde farklı bir

şekle büründüğüne, çalışmaya son vermeden işaret etmek gerekir. Nitekim Osmanlı felsefesinde de tespit edildiği üzere, daha sonraki dönem İslâm düşüncesinde, felsefe, kelâm ve tasavvuf birikimini birarada değerlendiren âlimler, bu meseleye de genel anlayışlarıyla yaklaşmış ve ayrılığı giderecek şekilde yorumlar yapmışlardır. Bu bağlamda kelâmcıların görüşü ile felâsifenin yaklaşımının birbirini nakzetmediği; felâsifenin kullandığı “icab” kavramının iradeyi de içerdiği; fiil-i hayrın Allah’ın zâtının gereği olduğu; dolayısıyla ilâhî fiillerin, ateşin alevi gibi mecburen sudûr eden fiillerle karıştırılmaması gerektiği belirtilmiştir. O halde bu tür yaklaşımlara göre “her iki gurup açısından da tercihsiz bir tercih edilen muhal olmakla birlikte, kelâmcılara göre silsilenin sonunda birbirine denk iki şeyden birini tercih eden sıfat irade iken, felsefecilere göre silsilenin sonunda iradenin kaynağı olan Zât bulunmaktadır.”<sup>49</sup>

#### KAYNAKÇA

Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr, “ed-Dirâse”, Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma’ârif fi şerhi’s-Sahâ’if* içinde (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr ‘İyâd, Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye 2015, I, 9-330.

Alper, Hülya, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve *Şerhu’r-Risâleti’l-Kudsiyye* Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI (2012), s. 59-80.

Arslan, Ahmet, *Haşiye Ala’t-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1987.

Erdem, Engin, “Hocazâde (1422-1488) ve “Mucibun bi’z-Zât” Düşüncesi”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler* içinde (ed. Süleyman Hayri Bolay), Ankara: Nobel Yayınları 2007, s. 143-153.

Güzel, Abdurrahim, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991.

Gökçe, M. Cüneyt Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve *Kelâm İlmindeki Yeri* (basılmamış doktora tezi), İstanbul: MÜSBE 1996.

Hocazâde, Musluhiddin Mustafa b. Halîl, “Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde (ed. ve çev. Ömer Mahir Alper), s. 115-155.

-----, *Tehâfütü’l-felâsife*, Kahire: el-Matbaatü’l-‘Âlâmiyye 1303.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü’t-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

-----, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002.

-----, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.

Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşîratü’l-edille fi usûli’d-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Dimaşk: Institut Français de Damas 1990-93.

-----, *Tevhidin Esasları kitâbü’t-temhîd li kavâidi’t-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007.

Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *el-Ma’ârif fi şerhi’s-Sahâ’if* içinde (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr ‘İyâd, I-II, Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye 2015.

-----, *el-Mu’tekad li i’tikâdi ehli’i-İslâm* (nşr. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011.

<sup>49</sup> Hülya Alper, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve *Şerhu’r-Risâleti’l-Kudsiyye* Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI (2012), s. 73 (Bu makalede Sadreddinzâde eş-Şîrvânî (ö. 1036/1627) örneğinde bu yaklaşıma yer verilmektedir.).

-----, *es-Sahâ'ifu'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş- Şerîf), Küveyt: Mektebetü'l-Felâh 1405/1985.

Yıldırım, Hüsamettin, *Tehafüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi* (basılmamış doktora tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008.

Yürük, İsmail, “Şemsüddin es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1(2001), s. 93-105.

Yürük, İsmail, -Şık, İsmail, “Giriş”, *Şemsüddin es-Semerkindî, İslam İnanç İlkeleri* içinde (trc. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011, s. 9-58.