

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**HATÎBZÂDE’NİN KELÂM VE RU’YETULLAH’A DAİR GÖRÜŞLERİ
(RİSÂLE Fİ’L-KELÂM VE’R-RU’YE İSİMLİ RİSÂLESİ BAĞLAMINDA)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mebrure Hanife ÖZBAKIR

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelam**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU

HAZİRAN – 2021

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**HATÎBZÂDE’NİN KELÂM VE RU’YETULLAH’A DAİR GÖRÜŞLERİ
(RİSÂLE Fİ’L-KELÂM VE’R-RU’YE İSİMLİ RİSÂLESİ BAĞLAMINDA)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mebrure Hanife ÖZBAKIR

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelam**

**“Bu tez sınavı 18/06/2021 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	Başarılı
Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU	Başarılı
Doç. Dr. Osman DEMİR	Başarılı

 SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	T.C. SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU	Sayfa : 1/1
Öğrencinin		
Adı Soyadı	:	Mebrure Hanife ÖZBAKIR
Öğrenci Numarası	:	y176008011
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	Kelam
Programı	:	☒ YÜKSEK LİSANS ☐ DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Hatibzâde'nin Kelâm Ve Ru'yetullah'a Dair Görüşleri (Risâle Fi'l-Kelâm Ve'r-Ru'ye İsimli Risâlesi Bağlamında)
Benzerlik Oranı	:	%7
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,		
☒ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.		
02/06/2021 İmza		
☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere sbetezler@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.		
Bilgilerinize arz ederim.		
02/06/2021 İmza		
Uygundur		
Danışman Unvanı / Adı-Soyadı: Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU Tarih:02.06.2021 İmza:		
☐ KABUL EDİLMİŞTİR ☐ REDDEDİLMİŞTİR EYK Tarih ve No:	Enstitü Birim Sorumlusu Onayı	

ÖNSÖZ

Tez konumun belirlenmesi, yazım süreci ve savunmaya kadar her aşamada tecrübelerinden istifade ettiğim tez danışmanım kıymetli hocam Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU'na, bana göstermiş olduğu ilgi ve vermiş olduğu desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Teze konu olan risâlenin tahlili sırasında anlamakta güçlük çektiğim özellikle mantikî kıyaslar ve felsefî terminolojinin izahı için çokça vaktini aldığım, beni her daim akademik çalışmalara teşvik eden ve gerek maddî gerekse manevî, hayatın her alanında karşılaştığım sıkıntıların üstesinden gelmeme yardımcı olan eşim Mustafa ÖZBAKIR'a minnettarım. Tez yazım sürecinde hanemizi teşrif edip neşesiyle bize yaşamın zorluklarını unutturan oğlum Ömer Asaf'ı teşekkür listesinde anmak benim için büyük bir mutluluktur. Son olarak beni yetiştirip bugünlere getiren annem ve babama şükranlarımı arz ederim.

18.06.2021

Mebrure Hanife ÖZBAKIR

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I: HATİBZÂDE VE RİSÂLE FÎ MEBÂHİSİ'R-RU'YETİ VE'L-KELÂM.....	5
1.1. Hatîbzâde'nin Hayatı Ve Eserleri.....	5
1.2. Risâle fî'l-Kelâm ve'r-Ru'ye Hakkında Genel Bilgiler	10
1.2.1. Risâlenin Telif Sebebi	10
1.2.2 Risâlenin Sistematîği/Planı ve İçeriği	11
1.2.3. Risâlenin Yazma Nüshaları	13
BÖLÜM II: HATİBZÂDE'YE GÖRE KELÂM SIFATI	16
2.1. Nefsî Kelâm ve Allah'ın Müttekellim Olması	16
2.1.2. Nefsî Kelâmın Mâhiyeti	16
2.1.3. Nefsî Kelâmın İlim Ve İrade Sıfatından Farkı	26
2.1.4. Nefsî Kelâmın Bölümlenmesi	28
2.2. Nefsî Kelâmı İnkâr Edenlerin Görüşleri.....	30
2.3. Allah Teâlâ'ya Yalan İsnât Edilmesinin İmkânsızlığı.....	38
BÖLÜM III: HATİBZÂDE'YE GÖRE RU'YETULLAH.....	45
3.1. Ru'yetullah'ın İmkânı	45
3.1.1. Görmenin Mâhiyeti	45
3.1.2. Naklî Delilin İmkâna Delâleti	47
3.1.3. Ru'yetullah Aklen Mümkün Müdür?	58
3.2. Ru'yetin Gerçekleşeceğine Yönelik Nakiller	68
3.3. Ru'yetullahı Reddedenlerin Delilleri.....	72
3.3.1. Aklî Deliller.....	72
3.3.2. Naklî Deliller.....	75

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	78
KAYNAKÇA.....	83
ÖZGEÇMİŞ	866



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	Bin (oğlu)
Bkz/bkz	Bakınız
Çev.	Çeviren
h.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
No/Nr.	Numara
Thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğerleri
Vr.	Yaprak/varak

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	X	Doktora	
Tezin Başlığı: HATİBZÂDE’NİN KELÂM VE RU’YETULLAH’A DAİR GÖRÜŞLERİ (RİSÂLE Fİ’L-KELÂM VE’R-RU’YE İSİMLİ RİSÂLESİ BAĞLAMINDA)			
Tezin Yazarı: Mebrure Hanife ÖZBAKIR		Danışman: Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU	
Kabul Tarihi: 18.06.2021		Sayfa Sayısı: v+86	
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri		Bilim Dalı: Kelam	
Osmanlı düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 901/1496) fıkıh, tefsir gibi temel İslâm bilimlerinde bazı eserler kaleme almasına rağmen onun tebarüz ettiği en önemli alan ilm-i kelâmdır. Keskin zekâsı ve eleştirel kişiliği ile bilinen Hatîbzâde, tezde incelemesini yaptığımız kelâm ve ru’yetullah risâlesinde de bu özellikleri ile öne çıkmaktadır. Büyük ölçüde Seyyid Şerîf Cürcânî’nin <i>Şerhu’l-Mevâkıf</i> isimli eseri üzerine hâşiye niteliğinde kaleme alınan risâlede Hatîbzâde, kelâm ve ru’yetullah konusunda genel hatlarıyla kendinden önceki Ehl-i sünnet geleneğini takip etmektedir. Bununla birlikte meselelerin ayrıntılarına inildiğinde onun kendine özgü bazı görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Bunların içerisinde kelâm sıfatının mâhiyetine yönelik yaptığı araştırma neticesinde zikrettiği kelâm tanımı ve Allah’a yalan nispet etmenin imkânsızlığına dair getirdiği farklı yaklaşımlar kayda değerdir. Özellikle Allah’a yalan isnat edilmesinin imkânsızlığı konusunda zamanındaki hâkim görüşten farklı olarak Allah’a yalan isnat edilmesinin imkânsızlığını Hz. Peygamber’in haber vermesine dayandırmış ve bunu da filozofların imkânsızlık taksiminden hareketle bi’l-gayr imkânsızlık olarak açıklaması önemlidir. Ayrıca onun görüşlerden ziyade görüşlerde kullanılan delillere getirdiği felsefî itirazlar veya itirazlara verdiği cevaplar ile bu delillerin sahihi ile zayıfı arasında bir ayırım yapmaya çalıştığını da vurgulamak gerekmektedir. Bu tavır, şüphesiz kendinden önce başlayan tahkîk sürecinin de devamı olarak görülebilir. Bu tezde <i>Risâle fî Mebâhisi’r-Ru’yeti ve’l-Kelâm</i> isimli eseri özelinde Hatîbzâde’nin, Allah’ın kelâm sıfatı ve ru’yetullah ile ilgili görüşleri incelenmektedir.			
Anahtar Kelimeler: Hatîbzâde, <i>Risâle fî Mebâhisi’r-Ru’yeti ve’l-Kelâm</i> , Ru’yetullah, Kelâm Sıfatı.			

--

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	☒	Ph.D.	☐
Title of Thesis: ATTRIBUTIVE OF KALĀM AND RU'YATULLAH IN THE THOUGHT OF KHATĪBZĀDE (IN THE CONTEXT OF <i>RISĀLEH FĪ AL-KALĀM VE AL-RU'YAH</i>)			
Author of Thesis: Mebrure Hanife ÖZBAKIR		Supervisor: Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU	
Accepted Date: 18.06.2021		Number of Pages: v+86	
Department: Basic Islamic Science		Subfield: Kalam	

Although Khatībzāde Muhyi al-Dīn Mahmad (d. 901/1496), one of the most important names of Ottoman thought, wrote some works in basic Islamic sciences such as fiqh and tafsir, the most important area he emphasized is theology (*kalām*). Known for his sharp intelligence and critical personality, Khatībzāde stands out with these features in the treatise of *kalām* and *ru'yatullah*, which we examined in the thesis. In his work, which is mostly written as a gloss on al-Sayyid al-Sherīf al-Jurjānī's work named *Sharh al-Mawākiḥ*, Khatībzāde generally follows the Ahl al-Sunnah tradition in terms of the thoughts of *kalām* and *ru'yatullah*. However, it is seen that he put forward some unique views when the details of issues are taken into account. Among them, the definition of kalam which as a result of his research on the essence of the attribute of kalam and the different approaches he brought about the impossibility of attributing lies to God are noteworthy. It should also be emphasized that he tried to make a distinction between the authentic evidences and weak evidences with the philosophical objections or responses he expressed. This attitude can undoubtedly be seen as the continuation of the investigation process that started before it. In this thesis, the views of Khatībzāde on God's attribute of *kalām* and *ru'yatullah*, in particular for his work named *Risāleh fī Mabāhis al-Ru'ya ve al-Kalām*, are examined.

Keywords: Khatībzāde, *Risāleh fī Mabāhis al-Ru'ya ve al-Kalām*, *Ru'yatullah*, Attributive of *Kalām*.

GİRİŞ

Tezin Konusu

Allah'ın kelâm sıfatı ve O'nun görülmesi ile ilgili tartışmalar Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan İslâm'ın ilk dönemlerine kadar geriye gider. İslâm mezhepleri arasında Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasıyla ilgili herhangi bir tartışma bulunmadığı için kelâm sıfatı bağlamında tartışmalar daha çok onun mâhiyetine yönelik gerçekleşmiştir. Buna karşın ru'yetullah, kelâm sıfatı gibi mezhepler arasında icma ile kabul edilmiş bir mesele değildir. Hatta bu meseledeki ihtilaflar sahabeye kadar uzanmaktadır. Hz. Aişe (ö. 58/678) ile İbn Abbas (ö. 68/687-88) arasındaki meşhur ihtilaf da bu hususu destekler niteliktedir.

İlk dönemlerde ortaya çıkan bu tartışmalar asırlar boyu devam etmiştir. Ehl-i sünnet genellikle ru'yetullahı mümkün gören ve nefsi kelâmın ezeli olduğunu savunan tarafta yer almıştır. Bununla birlikte Ehl-i sünnet kelâmı içerisinde bazı âlimler mezhep içerisinde bu delillerin tutarlılığını tartışmaktan geri durmamışlardır. Osmanlı müelliflerinden Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 901/1496) de konuyla ilgili risâlesinde genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşlerini kabul etmekle birlikte onların bazı delillerinin tutarlılığını irdelemeyi amaç edinmiştir. Bunu yaparken genel olarak Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) metinleri üzerinden hareket etmiştir.

Bu tezin konusunu *Risâle fi'l-Kelâm ve'r-Ru'ye* isimli risâlesinden hareketle Hatîbzâde'nin bu iki konu hakkındaki görüşleri ve konuyla ilgili öne sürülen delillere yönelttiği eleştiriler oluşturmaktadır.

Tezin Önemi

Ortaya çıkışı itibariyle kelâm ilminin ilk tartışmalı meselelerinden kabul edilebilecek kelâm ve ru'yetullah, zamanla sistematik kelâm kitaplarının da ana başlıklarından olmuştur. Bu iki konu hakkında kelâmî mezheplerin tarihsel süreçte bazı hususî tavırlar takındığı söylenebilir. Bununla birlikte mezhep içerisinde kullanılan delillerin daima tartışmaya açık olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim 15. YY'da yaşamış bir âlim olarak Hatîbzâde bu denli kadim iki konu hakkında bir risâle kaleme alabilmiştir.

Hatîbzâde'nin kendinden önce birikmiş müktesebatı önüne alarak bu iki mesele hakkında kalem oynatması çok değerlidir. Ayrıca ele alınan risâle Osmanlı ilmî geleneğinde böyle iki meselede dahi canlı bir tartışma ortamı olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Bizim çalışmamız da bu hususlara mütevazı bir katkı sağlayacağı umulduğundan önem arz etmektedir.

Tezin Amacı

Bu tez çalışması Osmanlı ilim geleneğinde tartışma konusu olan kelâm konularının gün yüzüne çıkarılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Hatîbzâde'nin *Risâle fi'l-Kelâm ve'r-Ru'ye* isimli risâlesi analiz edilecek ve onun iki konu ekseninde düşünceleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tezin Yöntemi

Tezimiz bir giriş, bir sonuç ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Hatîbzâde ve *Risâle fi Mebâhisi'r-Ru'yeti ve'l-Kelâm* isimli ilk bölüm iki başlıktan meydana gelmektedir. Birinci başlıkta Hatîbzâde'nin hayatı ve eserlerine değinilirken ikinci başlıkta ise risâlenin telif sebebi, sistematigi ve içeriği ve yazma nüshaları gibi risâle hakkında genel bilgiler verilmektedir.

Tezin ikinci ve üçüncü bölümü Hatîbzâde'nin risâledeki sistemine uygun olarak sırasıyla onun kelâm sıfatı ve ru'yetullahla ilgili görüşlerine yoğunlaşmaktadır. “Hatîbzâde'ye Göre Kelâm Sıfatı” isimli ikinci bölüm de kendi içerisinde üç ayrı başlık içermektedir. Birinci başlıkta Allah'ın mütekellim oluşu ve nefsî kelâmın mâhiyeti üzerinde durulmaktadır. Bu doğrultuda meydana gelen üç alt başlığın ilkinde nefsî kelâmın mâhiyeti, ikincisinde kelâmın diğer sıfatlardan farkı, üçüncü kısımda ise kelâmın inşâ ve haber olarak ikiye taksimi ele alınmaktadır. İkinci bölümün ikinci başlığında ise nefsî kelâmı inkâr edenlerin görüşlerine ve Hatîbzâde'nin bunlara yönelik eleştirilerine yer verilmektedir. Üçüncü başlıkta Hatîbzâde'nin en özgün düşüncelerini ortaya koyduğu Allah'a yalan isnat etmenin imkânsızlığı tartışma konusu yapılmaktadır.

“Hatîbzâde'ye Göre Ru'yetullah” adını taşıyan üçüncü bölüm, bir önceki bölümde olduğu gibi üç başlığa ayrılmaktadır. Birinci başlık ru'yetullahın imkânı hakkında olup ru'yetin mâhiyeti, naklî delillerin ru'yetullahı delâleti ve ru'yetullah aklen mümkün müdür

konularını ele alan alt başlığı ihtiva etmektedir. Üçüncü bölümün ikinci başlığı ru'yetullahın gerçekleşeceğine dair âyetlerin delâlet vecihlerinin incelemesini içermektedir. Üçüncü ve son başlıkta ise ru'yetullahı inkâr edenlerin aklî ve naklî delillerine yönelik Hatîbzâde'nin verdiği cevaplar ele alınmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümü diğer bölümlere nazaran daha farklı bir içeriğe sahiptir. Biyografi ve literatür çalışması olarak görebileceğimiz bu bölümde öncelikle Hatîbzâde'nin hayatı kaynaklarda geçtiği haliyle tasvirî bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Ancak bu aktarımlar sırasında bize ulaşan veriler arasında bazı çözümlemeler de yapılmıştır. Eserlerinden bahsettiğimiz kısımda ise ikincil kaynaklarda verilen bilgilerle yetinilmemiş bizzat eserlerin yazma nüshalarına müracaat edilmiştir. Böylece Hatîbzâde'ye iki farklı risâle olarak atfedilen el-*Ecvi betü't-Tis 'a ile Ta'rîfü'l-İlm* risâlesinin aslında tek bir risâle olduğu gibi bazı yanlış bilgiler de tashih edilmiştir. Çalışmamıza konu olan risâlenin de yine ulaşabildiğimiz bütün yazma nüshalarına erişilmiştir. Nüsha incelemesi ve nüshalarla ilgili bilgiler yazma eser katalog standartlarına uygun olarak verilmiştir.

Risâlenin ikinci ve üçüncü bölümü daha teorik bir içeriğe sahiptir. Bu bölümlerde Hatîbzâde görüşlerini veya eleştirilerini genellikle kendinden önceki âlimlerin özellikle de İcî ve Cürcânî üzerinden ele aldığı için ilgili kısımlarda onların eserlerindeki pasajlar geniş bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Hatîbzâde iyi bir felsefî altyapıya sahip olması itibarıyla eleştirilerini bazen delilin dayandığı kıyası zikretmeden öncüllere yöneltmektedir. Bu durumlarda biz onun eleştirilerini dayandığı kıyasları formel olarak açarak anlaşılır hâle getirmeye çalıştık.

Literatür Değerlendirmesi

Hatîbzâde başta kelâm olmak üzere fıkıh, tefsir gibi birçok ilim dalında eser vermiş bir müellif olmasına rağmen henüz onun düşüncelerini etraflı bir şekilde ele alan akademik bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte bazı risâlelerinden hareketle onun özel olarak bazı görüşleri hakkında yazılmış makaleler bulunmaktadır. Bu bağlamda zikredilmesi gereken ilk çalışma biz bu tezi hazırlarken kitap bölümü olarak yayınlanan Mustafa Bilal Öztürk'ün "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatîbzâde-i Rûmî ve '*Risâle fî İsbâtî'r-Rû'ye ve'l-Kelâm*' Adlı Eseri" isimli çalışmadır. Öztürk bu çalışmada bizim tezimizde de bir bölüm olarak ele alınan Hatîbzâde'nin Allah'a yalan isnat edilmesinin imkânsızlığı

sorununa odaklanmaktadır. Bu yönüyle bizim çalışmamızla kesişen bir yanı olsa da Öztürk'ün çalışması risâlenin tümünde ele alınan meseleleri kuşatmamaktadır.¹

Hatîbzâde'nin özel bazı konuları ele aldığı risâleleri merkeze alarak yapılan bir makale, bir de sempozyum metni bulunmaktadır. Makale olarak ele alınan çalışma, Hatîbzâde'nin ilim risâlesi üzerine yoğunlaşmış ve tarafımızca Kilitbahir Dergisi'nde yayınlanmıştır.² Diğer çalışma ise Kastamonu Üniversitesi tarafından düzenlenen III. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu'nda Şükrü Maden tarafından sunulan tebliğ metnidir. Basılı olarak da yayınlanan bu metinde Maden, cihad âyetleri bağlamında Hatîbzâde'nin cihad risâlesini incelemektedir.³

Hatîbzâde'nin kalem oynattığı alanlardan birisi de fıkıh usûlünde tartışma konusu yapılan mukaddimat-ı erbaadır. Hatîbzâde bu konuda müstakil bir risâle telif etmiştir. Bu risâle her ne kadar doğrudan bir çalışmanın konusu olmasa da Asım Cüneyd Köksal tarafından yapılan iki çalışmada kısmen yer bulabilmiştir. Bunlardan birisi doğrudan bir literatür çalışması olan “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”⁴ diğeri ise “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi”⁵ adlı makaledir. Yine burada değinilmesi gereken bir başka çalışma da Vecdi Akyüz danışmanlığında Sümeyye Özdemir'in zürri vakıflarda kullanılan “çocukların çocukları” lafzı üzerine yaptığı yüksek lisans tezidir. Bu tezde Özdemir Hatîbzâde, İbn Kemâl (ö. 940/1534) ve İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) konuyla ilgili görüşlerini mukayeseli bir şekilde ele almaktadır.

¹ Bkz. M. Bilal Öztürk, “Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatîbzâde-i Rûmî ve ‘Risâle fî İsbâtî'r-Rû'ye ve'l-Kelâm' Adlı Eseri” *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 229-241.

² Mebrure Hanife Özbakır, “Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 81-100.

³ Şükrü Maden, “Cihad Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatîbzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihad Risâlesi”, *III. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu*, ed. Ali Rafet Özkan (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 631-643.

⁴ Asım Cüneyt Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 106.

⁵ Bkz. Asım Cüneyt Köksal, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.

BÖLÜM I: HATİBZÂDE VE RİSÂLE FÎ MEBÂHİSİ'R- RU'YETİ VE'L-KELÂM

1.1. Hatîbzâde'nin Hayatı Ve Eserleri

Tam adı Muhyiddîn Mehmed b. İbrâhîm er-Rûmî olup daha çok Hatîbzâde lakabıyla meşhur olmuştur.⁶ O dönemlerde İstanbul sınırına kadar olan bölge Kastamonu sancağı tarafından idare edildiği için müellif İznik'te doğmasına rağmen Kastamonulu olarak anılmıştır.⁷ İlk eğitimi babası Molla Tâceddîn'den (ö. 9/15 YY) alan Hatîbzâde, daha sonra devrin ileri gelen ilim adamlarından Hızır Bey (ö. 863/1459) ve Alâaddîn et-Tûsî (ö. 887/1482) ile iletişime geçmiş ve onlardan ders almıştır.⁸

Hatîbzâde keskin zekâsı ve fasih lisanının yanında ilmî meselelerde derin bilgi sahibiydi. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla özellikle aklî meseleleri tartışıp yeni sorular ve sorunlar ortaya koymaktan hoşlanırdı. Döneminde yaşayan âlimlerle münazara etmek istemesi de onun bu eleştirel ve cedelci tavrından kaynaklanmaktadır. Sözgelisi bir gün Hocaîzâde (ö. 893/1488) ile münazara etmek istemiş ancak Hocaîzâde, onun kendi seviyesinde olmadığını, öncelikle öğrencileri ile münazara etmesi gerektiğini söylemiştir. Hatîbzâde bunun üzerine Hocaîzâde'nin kendisiyle münazara etmekten çekindiğini iddia etmiştir. Hocaîzâde, bu iddiayı işitince kendisiyle münazara yapmayı kabul etmiş ama daha sonra farklı sebeplerden dolayı münazara gerçekleşmemiştir.⁹

Çeşitli medreselerde müderrislik görevlerinde bulunan Hatîbzâde tedris faaliyetinin en parlak dönemini Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) tarafından kurulan Sahn-ı Semân medreselerinde yaşamıştır. O, burada baş müderrislik vazifesine kadar yükselmiş ancak sultanla yaşadığı bir sorundan dolayı görevinden el çektirilmiştir. Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) araya girmesiyle tekrar görevine dönen Hatîbzâde, zamanla özel hocası olacak kadar Fatih'in güvenini kazanmıştır.¹⁰ Fakat onun Hocaîzâde ile münazara etme hususunda bulunduğu makamı kullanmak istemesi sultanın hocalığından azledilmesine

⁶ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Alâm* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002) 5/301

⁷ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1/340.

⁸ İlyas Üzümlü, "Hatîbzâde Muhyiddin Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 16/463, 64.

⁹ Taşköprüzade Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1984)132.

¹⁰ Taşköprüzade, *Şekâik*, 147.

sebepe olmuştur.¹¹ Aslında Hatîbzâde'nin bir gün yine Fatih Sultan Mehmed'e Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) en beğenilen eserinin *Füsûlü'l-Bedâyi'* olduğunu fakat kendisinin bu eserin bile zayıf noktalarını ortaya koyabileceğini iddia etmesi¹², azledilmeden önce sultanla arasında benzer hâdiselerin yaşandığını göstermektedir.

Hatîbzâde her ne kadar ilmî açıdan döneminin önde gelen âlimlerinden biri olarak görülse de akranları arasında daha çok kibre kadar varan gururuyla bilinmektedir. Onun bu özelliği ve hakkında aktarılanlar tabakat müelliflerini de etkilemiş ve biyografi kitaplarında ondan daha çok gururuyla bahsedilmiştir. Mesela *Osmanlı Müellifleri*'nin müellifi Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925) onun hakkında şöyle der: “Âlimlerin büyükleri için pek lüzumlu olan vakarı gurur derecesine vardırmıştı.”¹³ Hatîbzâde'nin gururlu kişiliği ile ilgili Taşköprüzâde (ö. 968/1561), Sultan II.Beyâzîd'ın (ö. 918/1512) huzurunda yaşanan bir hâdiseden bahseder. Buna göre Hatîbzâde'nin de aralarında bulunduğu bir heyet bayramlaşmak için sultanın huzuruna girerler. Herkes sultan ve orada bulunan devlet adamlarına gerekli saygı ve hürmeti gösterir. Ancak Hatîbzâde ne sultanın elini öper, ne de önünde eğilir, sadece sözlü olarak bayramını tebrik eder. Sultanın huzurundan çıkınca yanındakiler onun davranışına şaşırılmış bir hâlde tepki gösterince Hatîbzâde şöyle söyler: “Ona İbnü'l-Hatîb (Hatîbzâde) gibi bir âlimin gitmesi övünç olarak yeter.” Taşköprüzâde bu olayı onun kibri olarak yorumlar.¹⁴ Yine bu kabilden olarak zikredilen bir başka hikâyeye göre Devvânî (ö. 908/1502), Anadolu diyarına gönderdiği bir kitabın üzerine önce Hatîbzâde'nin sonrasında ise Hocaîzâde'nin ismini yazarak her ikisine selâm göndermiş, Hatîbzâde ise bu olayda isimdeki önceliği fazilette öncelik olarak yorumlamıştır.¹⁵

Hatîbzâde'nin eleştiri konusu olduğu hususlardan biri de Molla Lütî'nin (ö. 900/1495) dramatik idamına fetva vermesidir. Taşköprüzâde'nin aktardığına göre Molla Lütî'yi idama götüren sebep, yaptığı derslerden birinde Hz. Ali'nin (ö. 40/661) ayağına saplanan bir okun acı vermemesi için namaz kıldığı esnada çıkarılmasını istemesinden bahsetmesi ve onun namazından övgüyle söz edip “bizimki onun yanında eğilip kalkmadan ibaret” şeklinde bir ifade kullanmasıdır. Bu olay üzerine öğrenciler Molla Lütî'nin namazı

¹¹ Üzümlü, “Hatîbzâde”, 16/463, 64.

¹² Taşköprüzâde, *Şekâik*, 25

¹³ Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/340.

¹⁴ Taşköprüzâde, *Şekâik*, 148.

¹⁵ Taşköprüzâde, *Şekâik*, 149.

küçümsediği şayiasını çıkarmış ve neticede zındıklık suçlamasıyla idam edilmiştir. İşte bu olayda Molla Lütî'nin idamına hüküm veren kişi Hatîbzâde'dir.¹⁶

Hicrî 901 yılında vefat eden Hatîbzâde, Osmanlı ilim çevresinde meşhur olmuş çok sayıda âlimin de hocalığını yapmıştır. Bunlar arasında Bâlî Aydınî (ö. 920/1520) ve Fatih döneminde şeyhülislâmlık yapan İbn Kemâl (ö. 940/1534) de bulunmaktadır.

Eserleri:

1. Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli kelâm eseri üzerine yazılmış bir haşiyedir. Hâşiye şerhin tamamı üzerine değil, yalnızca birinci mevkîfın ilk iki mersadından seçilmiş bazı pasajlar üzerine yazılmıştır. Seyyid Şerîf ilk mersadda ilmin başında zikredilmesi gerekenleri ele almaktadır. Hatîbzâde bu kısım bağlamında kelâm ilminin meseleleri, mevzusu ve umûr-i âmme kavramı gibi en temel konuları ele almaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ikinci mersadında ise bilginin tarifi işlenmiştir. Hatîbzâde bu bölümde İcî'nin bilgi tarifi ve Cürçânî'nin buna yaptığı şerhi eleştirmektedir.¹⁷ Bu bölümün daha sonra *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* ismiyle müstakil olarak da istinsah edildiği görülmektedir.

2. Risâle fî Ta'rîfi'l-İlm

Hatîbzâde'nin en temelde İcî'nin bilgi tanımını eleştirmek üzere kaleme aldığı tenkit yönü ağır basan bir risâledir. Risâlede İcî'nin tanımı ile birlikte Cürçânî'nin, İcî'nin tanımı hakkında yaptığı açıklamaları da eleştirilmektedir. Hatîbzâde bu risâlede toplam on adet eleştiri yöneltmiştir. Ancak Hasan Hüsnü Paşa 600/12'de kayıtlı nüshasında bu eleştirilerin dokuz tanesi zikredildiği için bazı kaynaklarda müellifin aynı risâlesi farklı bir risâle adıyla *el-Ecvibetü't-tis'a* şeklinde kaydedilmiştir.¹⁸

3. Risâle fî Nefyi Nisbeti'l-Hüsrân ile'l-Enbiyâ

Peygamberlere hüsrân nispet edilmesinin imkânsızlığına dair yazılmış bir risâledir. Müellifin aktardığına göre bazı salihlerden, evla olanı terk etmek anlamında

¹⁶ Orhan Şaik Gökyay-Şükrü Özen, "Molla Lütî", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/255-58.

¹⁷ Hatîbzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1188), 1-10.

¹⁸ Hatîbzâde, *Risâle fî Ta'rîfi'l-İlm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 600/12), 97-99. Ayrıca bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Özbakır, "Hatîbzâde'nin Bilgi Tanımı Eleştirileri", 81-100.

peygamberlere hüsrân nispet edilebileceğine dair sözler aktarılmıştır. Ancak Hatîbzâde bunun doğru olmadığını ayrıca salihlerden aktarılanların da tevile muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle söz konusu risâleyi telif ettiğini söylemektedir.¹⁹

4. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*

Kayıtlarda bazen doğrudan Keşşâf hâşiyesi olduğu belirtilen bu eser aslında Cürcânî'nin Keşşâf hâşiyesi üzerine yazılmış bir hâşiyedir.²⁰ Hâşiye Fâtîha Sûresi ile Bakara Sûresi'nin ilk 25 âyetini kapsamaktadır.²¹

5. *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*

Sadrüşşeria'nın hüsrân, kubuh ve irade hürriyeti meselesinde ortaya koyduğu dört öncülü ifade eden mukaddime-i erbaa, Osmanlı döneminde bir gelenek haline gelmiş ve bu alanda birçok risâlesi yazılmıştır. Hatîbzâde mukaddime-i erbaaya dair biri büyük diğeri küçük iki risâle kaleme almıştır.²²

6. *Risâle fî Fazli'l-cihâd*

Cihadın ve mücâhidlerin fazileti hakkında telif edilmiş bir eserdir. Müellif risâlenin mukaddimesinde eserin telif sebebine dair bazı bilgiler vermektedir. Ona göre kendi döneminde yaşayan Müslümanlar cihada karşı isteksiz ve ilgisiz kalmışlardır. Bu nedenle o, cihadın fazileti ve mücahidlerin cihada katılmayanlara nazaran Allah katındaki üstünlüklerini ortaya koymak maksadıyla böyle bir eser kaleme almıştır.²³ Hatîbzâde bu risâlenin başında Sultan II. Beyazîd'in da ismini anarak eseri ona ithaf etmektedir.²⁴

7. *Hâşiyetü Hatîbzâde alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti'l-Ayn*

Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Hikmetü'l-Ayn şerhi üzerine yazmış olduğu hâşiyenin mekânsal hareket ve yön (*cihet*) ile ilgili kısımlarına yazılmış bir hâşiyedir. Eserin yönle ilgili olması nedeniyle bazen *Risâle fî'l-cihe* olarak da isimlendirildiği görülmektedir. Ancak Hatîbzâde eleştirel bir tarzla kaleme aldığı bu eserinde Cürcânî'nin sadece yönle

¹⁹ Hatîbzâde, *Risâle fî Nefyi Nisbeti'l-Hüsrân ile'l-Enbiyâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2052), 82-86.

²⁰ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 202), 149.

²¹ Üzümlü, "Hatîbzâde" 16/463-64.

²² Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği", 7.

²³ Hatîbzâde, *Risâle fî Fazli'l-Cihâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1984), 2a.

²⁴ Hatîbzâde, *Fazli'l-Cihâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1984), 2a.

ilgili sözlerine değil aynı zamanda mekânsal hareketle ilgili ifadelerini de eleştirmektedir.²⁵

8. *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd*

Nasîruddin Tûsî'nin *Tecrîd* isimli eseri üzerine Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yazılan şerhe, Cürçânî bir hâşiye kaleme almıştır. Hatîbzâde'nin bu eseri Cürçânî'nin söz konusu hâşiyesi üzerine yazılmış bir hâşiyedir.²⁶

9. *Risâle fî Nakdi'l-Vüzû'*

Molla Hüsrev'in *Gurerü'l-ahkâm* isimli eseri üzerine yazdığı şerhi olan *Dürerü'l-Hükkâm*'ın abdesti bozan durumlarla ilgili kısmının hâşiyesidir.²⁷

10. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*

İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü eseri olan el-Muhtasar Adududdîn el-Îcî tarafından şerh edilmiş, Cürçânî de bu şerh üzerine bir hâşiye kaleme almıştır. Eser fıkıh usulünde önemsendiği kadar aklî ilimlerde özellikle de mantık alanında da kaynak olarak kullanılmıştır. Hatîbzâde'nin bu eseri Cürçânî'nin hâşiyesi üzerine hâşiye olup daha çok mantıkla ilgili olan ilk kısmı ihtiva etmektedir.²⁸

11. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye*

Cürçânî'nin *Şerhu'l-Vikâye* isimli eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir.²⁹ Hatîbzâde bu eserin telifine II. Beyazîd'in isteği üzerine başlamış ancak oğlunun öldürülmesi nedeniyle sadece taharet ve abdest konularını ele alabilmiştir.³⁰

12. *Risâle fî'l-Cezri'l-Esamm*

Yalancı paradoksu olarak da bilinen sağır kök hakkında Hatîbzâde'ye bir risâle atfedilmektedir. Fakat yalancı paradoksu üzerine yapılan çalışmalarda Hatîbzâde'ye ait böyle bir risâlenin bulunmadığı, Hocâzâde'nin risâlesinin nüshalarının bazılarının yanlışlıkla Hatîbzâde'ye nispet edildiği ortaya konmuştur.³¹

13. *Risale fî'l-Kelâm ve'r-Ru'ye*

²⁵ Hatîbzâde, *Hâşiyetü Hatîbzâde alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti'l-Ayn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2350), 6b-11b.

²⁶ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2215).

²⁷ Hatîbzâde, *Risâle fî Nakdi'l-Vüzû'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 847), 140-141.

²⁸ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 693), 74-87.

²⁹ Hatîbzâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3864), 149-168.

³⁰ DİA, 16/463-64.

³¹ Mehmet Aydın, "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014), 171.

Tezimizin esas konusu oluşturan *Risâle fi'l-Kelâm ve'r-Ru'ye* hakkında bir sonraki başlıkta ayrıntılı bilgi verilecektir

1.2. Risâle fi'l-Kelâm ve'r-Ru'ye Hakkında Genel Bilgiler

1.2.1. Risâlenin Telif Sebebi

Hatîbzâde'nin Allah'ın kelâm sıfatı ve ru'yetullah'a dair müstakil bir risâle telif etmesinin arkasında bazı ilmî kaygılarla birlikte Sultan II. Beyazîd'in huzurunda gerçekleşen bir tartışmanın da etkisinden bahsedilmektedir. Aslında Hatîbzâde, eserin mukaddimesinde sebeb-i telife dair bazı işaretlerde bulunur fakat söz konusu tartışmaya hiçbir şekilde atıfta bulunmaz. Bu tartışma daha çok Osmanlı biyografi yazarlarının eserlerinde yer almaktadır. Hatîbzâde risâlenin mukaddimesinde eserin telif sebebini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Ve sonra zamanımız öğrencilerinin gerçeği araştırma konusunda hırslı olduklarını ve doğruyu tasdik etmedeki rağbetlerini gördüğümde (...) ve onlar benden kendileri için kelâm ilminin güç meselelerinden olan ru'yetullah ve kelâm sıfatına dair bir risâle yazmamı istiyorlardı (...) işte bu, beni bir risâle yazmaya yöneltti.³²

Alıntılanan pasajda Hatîbzâde, risâlenin, öğrencilerin istifadesi niyetiyle ve onların talebi üzerine yazıldığını belirtmekte ve risâlenin telif sebebi hakkında yalnızca bazı ilmî gerekçeler ortaya koymaktadır. Yine o risâlenin mukaddimesinde Sultan II. Beyazîd'in ismini sanki telife başladıktan sonra hatırlamış gibi şöyle anmaktadır: “Sonra risâlenin temelini tesis ettikten sonra başlığını keskin görüş, isabetli sezgi, kâmil akıl, kuşatıcı adalet (...) sahibi Sultan Beyazîd b. Mehmed b. Murad Han'ın adıyla süslemek istedim.”³³ Gelgelelim biyografi eserlerinde aktarılan bilgilere göre Hatîbzâde, bu risâleyi sultanın huzurunda ortaya çıkan bir tartışma üzerine onu ikna etmek için yazmıştır. Bu iddiaya göre Hatîbzâde, Alaaddin Arabî (ö. 901/1496) ile Sultan Beyazîd'in huzurunda Allah'tan yalanın sadır olmasının imkânsızlığı hakkında tartışmışlar; Arabî imkânsızlığın zâtî olduğunu, Hatîbzâde ise bi'l-gayr olduğunu savunmuştur.³⁴ Hatîbzâde'nin bu tartışma esnasında Allah Teâlâ hakkında sarf ettiği sözler sultanı kızdırmıştır. Daha sonra

³² Hatîbzâde, *Risâle fi'l-Kelâm ve'r-Ru'ye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2997), 1b.

³³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 2a.

³⁴ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya (Beyrut:Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/220.

o, iddiasının doğruluğunu ispatlamak için bu konuda bir risâle yazmaya karar vermiş ve *Risâle fî mebâhisi 'r-ru'yeti ve 'l-keîâm*'ı telif etmiştir.³⁵ Hatîbzâde risâleyi telif ettikten sonra vezir İbrahim Paşa (ö. 942/1536) ile birlikte sultana da göndermiştir. Ancak sultan, huzurunda yaşanan sözlü tartışmada kendisini kızdıran sözlerin yazıya geçirilmesine daha da sinirlenmiş ve vezirden risâleyi Hatîbzâde'nin yüzüne çarpmasını ve Hatîbzâde'yi bu topraklardan kovmasını istemiştir. Ama İbrahim Paşa durumu Hatîbzâde'ye bildirmekten çekinmiş ve sultan adına kendi cebinden bir miktar para göndermiştir. Bunun üzerine Hatîbzâde, sultandan gelecek ödülü geciktirdiği gerekçesiyle İbrahim Paşa'ya çıkmış, böylece vezir ile Hatîbzâde'nin arası açılmıştır.³⁶

Biyografi kaynaklarında aktarılanları Hatîbzâde'nin mukaddimedeki ifadeleri ile birlikte düşündüğümüzde ortaya çıkan farklılığı şöyle izah edebiliriz: Hatîbzâde'nin risâleyi telif etmedeki amaçlarından birisi de sultanın huzurunda çıkan tartışmayı delillendirmektir. Fakat o, risâleyi sadece bu amaçla yazmamıştır. Zira tartışmaya konu olan Allah'tan yalanın sadır olup olmayacağı risâlenin sadece küçük bir bölümüdür. Bu nedenle o, mukaddimede özel sebebi zikretmek yerine daha genel gaye olan gerçeği ortaya çıkarma gerekçesini zikretmiştir.

1.2.2. Risâlenin Sistematiği/Planı ve İçeriği

Risâle kelâm ilminin iki tartışmalı konusu olan kelâm sıfatı ve ru'yetullah konularını ihtiva etmektedir. Bu doğrultuda risâle bir mukaddime ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden ilkinde Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatıyla ilişkili meseleler ele alınırken ikinci bölümde ru'yetullah konusu detaylı bir şekilde incelenmektedir.

Müellif Hatîbzâde mukaddimede eserin telif sebebine dair bilgiler vermekte ve eseri sultana ithaf ettiğini bildirmektedir. Mukaddimeyi takip eden ilk bölüm (*matlabu 'l-evvel*) kelâm sıfatı hakkında olup üç alt bölümü (*mebhas*) içermektedir. Bunların ilkinde Hatîbzâde Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğunu ispatlamaya çalışır. Onun mütekellim oluşunun ispatlanması hiç şüphesiz kelâm sıfatının mâhiyeti hakkında konuşmayı da gerektireceğinden müellif bu bölümde kelâm sıfatının mâhiyeti özellikle de nefsi kelâm hakkında uzun açıklamalara yer verir. Birinci bölümün ikinci alt başlığından ise

³⁵ Taşköprüzade, *Şekâik*, 148.

³⁶ Taşköprüzade, *Şekâik*, 149.

Hatîbzâde kelâm sıfatının diğer sıfatlardan farkına değinir. Bunun sebebi bazı kelâmcıların kelâm sıfatının diğer sıfatlardan farklı olmadığına dair bazı iddialar ortaya atmalarıdır. Nitekim Hatîbzâde de başlığın hemen ardından bu konuya değinir ve başlığın içeriğini kelâm sıfatının diğer sıfatlardan farklı olduğunu reddedenlerin görüşleri olarak belirler. Birinci ana bölümün üçüncü alt başlığında ise “Allah’a yalan isnat etmenin imkânsız oluşu” tartışılmaktadır.

Risâlenin ikinci ana bölümü (*matlabu’s-sânî*) ru’yetullah konusunu ihtiva etmektedir. Hatîbzâde bir önceki bölümde olduğu gibi bu bölümü de üç alt başlığa ayırır. Fakat ilkinden farklı olarak bu başlıklara makâm ismini vermeyi tercih eder. Bu bölümde ele alınan konu ru’yetullahın imkânıdır. Zira Allah’ın görülmesinin ispatı ancak görülmenin mümkün oluşu neticesinde tartışılabilir. Hatîbzâde de buna uygun olarak ilk başlıkta aklî deliller sunarak Allah’ın görülmesinin mümkün olduğunu ispat etmeye çalışır. Bu başlığı takip eden ikinci başlık altında müellif mümkün olduğu ispat edilen ru’yetullahın vuku bulunduğunu veya bulacağına dair delilleri serdetmeye başlar. Son olarak ikinci bölümün üçüncü kısmında ru’yetullahı inkâr edenlerin şüphelerine yer veren Hatîbzâde bunları da aklî ve naklî şüpheler şeklinde ikiye ayırır. Daha sonra bu şüphelere tek tek cevap verir.

Hatırlanacak olursa risâleyle ilgili telif sebebi bölümünde zikrettiğimiz nedenlerden biri sultanın huzurunda çıkan tartışmaydı. Bu tartışma daha çok Allah’a yalan ispat edilmesinin zâtî olup olmadığına ilişkindi. Fakat risâleyi bir bütün olarak değerlendirdiğimizde aslında bu tartışmanın risâlede sadece bir bölüme tekabül ettiği görülmektedir. Dolayısıyla risâlenin telifine söz konusu tartışmanın etkisi olsa dahi risâle sadece bu tartışmaya münhasır değildir.

Hatîbzâde risâlede genellikle eleştirel bir üslup takınır ve genelde Cürcânî’yi hedef alır. Bu yönüyle risâlenin bir *Şerhu’l-Mevâkıf* hâşiyesi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hatîbzâde sadece Cürcânî ile sınırlı kalmayıp zaman zaman Sadeddin et-Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyfeddin el-Urmevî (ö. 682/1283) gibi birçok kelâmcıdan da nakiller yapmaktadır. Hatîbzâde bu nakiller arasında bazen kendi görüşünü destekleyen tercihlerde bulunmakta, bazense onları de eleştirmekte ve aşmaya çalışmaktadır.

Son olarak Hatîbzâde’nin risâledeki yöntemi hakkında konuşulacak olursa; o, bu risâlede tıpkı diğer birçok eserinde olduğu gibi kendinden önceki âlimlerden yaptığı alıntılar üzerinde konuşmakta ve bunlar arasında tercihlerde bulunmaktadır. Ancak şunu da

hemen belirtelim ki o, yaptığı alıntıları daha çok eleştirmeyi tercih etmektedir. Diğer taraftan yine o, meseleleri ortaya koyarken farazî bazı eleştiriler sunmakta ve bunlara cevaplar aramaktadır. Bu farazî eleştiriler ve eleştirilere verilen cevaplar Hatîbzâde'nin aklî ilimlerdeki seviyesini göstermesi açısından son derece önemlidir.

1.2.3. Risâlenin Yazma Nüshaları

Hatîbzâde'nin kelâm ve ru'yete dair kaleme aldığı risalenin Türkiye Kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz altı nüshası bulunmaktadır. Bunlardan iki tanesi III. Ahmed Kitaplığı'nda, dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Aşağıda Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshaların özellikleri hakkında bilgi vereceğiz. Ancak buna geçmeden önce bir hususu belirtmemiz gerekiyor. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 2829 numarada yer alan eser kataloglarda Hatîbzâde'nin *Risâle fî Bahsi'r-Ru'yeti ve'l-Kelâm* şeklinde kaydedilmiş fakat bu doğru değildir. Zira söz konusu kayıt, birden fazla risâlenin bulunduğu bir mecmua niteliği taşımakta ancak içerisinde Hatîbzâde'nin kelâm ve ru'yet risâlesi de bulunmamaktadır.

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, Nr. 2276³⁷

Varak-Satır Sayısı Ve Ölçüler: I+93 varak, 17 satırdır. 210x120,130x70 mm. ölçülerine sahiptir.

Nüshanın Fiziksel Özellikleri: Miklepli, şemseli, salbekli, zencirekli koyu kahverengi cilde sahiptir. Serlevha tezhiplidir. Nesih hatla yazılmıştır. Bölüm başlıkları “ve ba'd” kelimesi ve eserin kendisine atfedildiği sultan Beyâzîd'n ismi yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. 1b ve 2a cetvelli, diğer varaklarda cetvel bulunmamaktadır.

Genel Notlar, Kayıtlar: 1a'da “Kitâb Risâle fî Kelâmillâhi Teâlâ ve Ru'yetihî” şeklinde eserin adı ve yazı türü ile satır sayısı yer almaktadır. Yine aynı şekilde 1a'da eser adı bulunmaktadır. Derkenarlarda tashih kayıtları vardır. 1a'da Sultan Mahmud'a ait vakıf kaydı bulunmaktadır. Nüshanın istinsah tarihi belirtilmemiştir.

Mühürler: Vakıf mührü, Sultan I. Mahmud, “el-Hamdu lillâhillezî Hedânâ li-hâzâ ve mâ Künnâ li-Nehtediye lev lâ en Hedânallâh Vakf-ı Mahmûd Han b. Mustafa Şah el-Muzaffer Dâ'imâ”, 1a.

³⁷ Hatîbzâde, *Risâle fî'l-Kelâm ve'r-Ru'ye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2276).

Mühür, “Okunamadı”, 1a.

Mühür, “Okunamadı”, 1a.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, Nr. 2997

Varak-Satır Sayısı Ve Ölçüler: 74 varak, 17 satırdır. 247X151,160X75 mm. ölçülerine sahiptir.

Nüshanın Fiziksel Özellikleri: Nesih hatla yazılmıştır. Besmele ve bölüm başlıkları yaldızlı mürekkeple yazılmıştır. Derkenarlarda tashih kayıtları bulunmaktadır. “Kâle”, “kültü” gibi kelimeler koyu ve büyük ölçekle yazılmıştır.

Genel Notlar, Kayıtlar: 1a ve 1b’de “vakıf” ibaresi bulunmaktadır. 1a’da “sahih” şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Yine 1a’da eser ve müellif ismi ile birlikte varak sayısına dair bir kayıt (86 olarak belirtilmiş) ve istinsah kaydı bulunmaktadır. Nüshayı istinsah eden şahıs Muhammed b. Ali el-Fenârî’dir. Nüshanın istinsah tarihi belirtilmemiştir. Okunaklı olması ve bölümlerin itina ile hazırlanması gibi gerekçeler nedeniyle tez boyunca risâlenin bu nüshasına atıfta bulunulacaktır.

Mühürler: Mühür, 74a.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, Nr. 2236³⁸

Varak-Satır Sayısı Ve Ölçüler: 43+I varak, 23 satırdır. 174X127,125X75 mm. ölçülerine sahiptir.

Nüshanın Fiziksel Özellikleri: Bölüm başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varakların alt kısmında müşirler kullanılmıştır.

Genel Notlar, Kayıtlar: 1a’da eserin ismi “Mebâhisü’r-Ru’yeti ve’l-Kelâm min Avîsâti İlmi’l-Kelâm” şeklinde kaydedilmiştir. 1a’da varak ve satır sayısı belirtilmiştir. Derkenarlarda tashih kayıtları bulunmaktadır. Nüshanın Safer 904 tarihinde istinsah edildiği bilgisini içeren istinsah kaydı bulunmaktadır.

İstinsah kaydı: “Kad veka’a’l-ferâğu yevme’sebti fî evâili Safer senete erba’a ve tis’amie.”

³⁸ Hatîbzâde, *Risâle fî’l-Kelâm ve’r-Ru’ye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2236).

Mühürler: Vakıf mührü, Sultan III. Selim, “Hâzâ Vakfu Sultânî’z-Zamân el-Gâzî Sultan Selim Han b. Sultan Mustafa Han Afâ anhuma’r-Rahmân”, 1217, 1a, ..., 43a.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, Nr. 1364³⁹

Varak-Satır Sayısı Ve Ölçüler: II+92 varak 13 satırdır. 180X120,125X65 mm. ölçülerine sahiptir.

Nüshanın Fiziksel Özellikleri: Üzerinde şemse, salbek ve zencireğin bulunduğu bordo meşin cilde sahiptir. Bölüm başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Satır altlarında müşirler bulunmaktadır.

Genel Notlar, Kayıtlar: Ia’da temellük kaydı var ancak ismin bulunduğu kısım silinmiştir. Ia ve 1a’da varak ve satır sayısı kurşun kalemle belirtilmiştir. Ila’da Yahyâ b. Ömer’e ait temellük kaydı bulunmaktadır. Yine Ila’da eserin ismi “Risâle fî İsbâtî’r-Ru’ye ve’l-Kelâm li’l-Fâdıl el-Ma’rûf bi-Hatîbzâde” şeklinde kaydedilmiştir. Derkenarlarda farklı eserlerden nakiller ve konu başlıklarını ihtiva eden “matlab”lar bulunmaktadır. Nüshanın istinsah kaydı belirtilmemiştir.

Mühürler: Vakıf mührü, Abdullah Efendi, “Vakfu’l-Merhûm Abdullah Efendi b. el-Müftî el-Merhûm Minkârîzâde Yahyâ Efendi Ğufira lehumâ”, 1a.

Bunların dışında görüntülerine ulaşamadığımız iki nüsha daha bulunmaktadır. Bunlar: III Ahmed Kit. 001861 ve 001842 numaralarda kayıtlıdır.

³⁹ Hatîbzâde, *Risâle fî’l-Kelâm ve’r-Ru’ye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla 1364).

BÖLÜM II: HATİBZÂDE'YE GÖRE KELÂM SIFATI

2.1. Nefsî Kelâm ve Allah'ın Mütakellim Olması

Kelâm sıfatı, Allah'ın konuşması anlamına gelen bir sıfat olup İslâm mezhepleri tarafından Allah'ın konuşmasını ifade etmek üzere O'na nispet edilmektedir. Nasslarda geçen “Allah konuştu”, “Allah şöyle buyurdu” gibi ifadelerden dolayı İslâm mezhepleri arasında O'nun konuşan olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bununla birlikte kelâm sıfatının mâhiyeti hakkında mezhepler arasında birçok tartışma bulunmaktadır. Bu bağlamda Mu‘tezile tevhid anlayışına bağlı olarak alla'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşın Ehl-i sünnet âlimleri ise hâdis olan kelâmın lafzî olduğunu, lafzî kelâmın arkasında ezeli nefsî bir kelâmın da bulunduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰ Hatîbzâde, risâlesinde temel olarak bu ayrımlar üzerinden tartışmalara girmiş ve özellikle nefsî kelâmın mâhiyetini ortaya koymaya çalışmıştır.

2.1.1. Nefsî Kelâmın Mâhiyeti

Hatîbzâde kelâm sıfatını nefsî ve lafzî şeklinde bir ayrıma tabi tutarak kendinden önceki sünnî kelâm çizgisini takip etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın esas kelâmı, nefsî olup ibârelerden ve lafızlardan farklıdır. Ayrıca bu sıfat, lafızlardan farklı olduğu gibi bir mana olarak ilim ve irâde gibi diğer sıfatlardan da farklıdır.⁴¹

Ona göre Allah Teâlâ'nın konuşan olması hususunda mezhepler hatta diğer inançlar arasında dahi herhangi bir ihtilaf yoktur. Çünkü peygamberlerin tamamı ümmetlerine yönelik şu tarz ifadeler kullanmışlardır: “(Allah) şunu emretti”, “şundan haber verdi”, “şunu yasakladı.”⁴² Bu ifadeler açık bir şekilde Allah'ın konuşan olduğuna delâlet etmektedir.⁴³

Seyyid Şerîf Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Allah'ın mütakellim olmasının peygamberler aracılığıyla bilinmesiyle ilgili şöyle bir problem dile getirmektedir: “Peygamberin

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/194-96.

⁴¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 2b.

⁴² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 2b.

⁴³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 2b.

doğruluğu Allah'ın onu tasdik etmesine dayanmaktadır [...] Öyleyse kelâmın, onunla ispatı kısır döngüdür.”⁴⁴ Seyyid Şerîf bu problemi her ne kadar temrîz (*kîle*) sigasıyla aktarsa da ortada ciddi bir problem vardır. Çünkü Allah'ın konuşan olması peygamberler aracılığıyla ispat edilirse biz peygamberlerin doğruluğunu anlamak için Allah'ın kelâm sıfatıyla onların doğruluğunu bildirmesine ihtiyaç duyarız. Böylece Allah'ın konuşan olması ancak Allah'ın konuşan olarak peygamberleri doğrulamasıyla anlaşılabilir. Cürcânî'nin de belirttiği gibi burada açık bir kısır döngü ortaya çıkmaktadır.

Seyyid Şerîf'in bu probleme bir çözüm önerisi vardır. Ama birazdan ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere bu çözüm önerisi Hatîbzâde tarafından kabul görmeyecektir. Cürcânî bu problemde Allah Teâlâ'nın peygamberi doğrulamasının kelâm değil de mucize olarak kabul edilmesi durumunda kısır döngünün ortadan kalkacağını düşünmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse Allah Teâlâ peygamberin doğruluğunu konuşarak değil onun elinde mucizeler yaratarak insanlara göstermektedir. Fakat Kur'ân söz konusu olduğunda mucizenin kelâm cinsinden olması bazı karışıklıkları da beraberinde getirmektedir. Cürcânî'nin aktardıkları göz önünde bulundurulacak olursa burada dikkat edilmesi gereken husus, Kur'ân'ın öncelikle beşerin kuvveti üstünde olması (aciz bırakması) ardından Hz. Peygamber'in davasını tasdik etmesidir.⁴⁵ O halde Kur'ân, kelâm olması cihetiyle değil mucize olması cihetiyle peygamberi doğrulamaktadır.

Görüldüğü üzere Cürcânî burada Kur'ân'ın kelâm olmasından ziyade mucize olmasına dikkat çekerek kısır döngüyü bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Ancak Hatîbzâde'ye göre Seyyid Şerîf'in bu açıklamaları sorunu ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hatîbzâde'ye göre burada araştırılan esas konu, kelâmın husûsîliği yani Allah'ın peygamberi tasdik ettiği özel kelâm olması değil, Allah'ın mutlak kelâmı olmasıdır. Kaldı ki Allah'ın mutlak kelâmı O'nun özel kelâmı ile ispat edilebilir ve bunda herhangi bir kısır döngü söz konusu değildir (*tevakkufu isbâtî'l-mutlak 'alâ sübûti 'l-hâssi lehû Teâlâ kemâ nahnu fihi leyse mimmâ yütevehhemu fihi 'd-devr*).⁴⁶

Hatîbzâde'nin mutlak kelâmın özel kelâmı ile ispatlanmasını mümkün görmektedir. O, bu noktada şu şekilde formüle edebileceğimiz bir akıl yürütmeye başvurur:

⁴⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015) 3/148.

⁴⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 2b.

⁴⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3a.

Eğer özel kelâm varsa mutlak kelâm da vardır.

Özel kelâm vardır.

O halde mutlak kelâm da vardır.⁴⁷

Müellif burada bitişik şartlı önermelerden oluşan istisnâî bir kıyas kurmak sûretiyle görüşünü ispat etmeye çalışmaktadır. Eğer kıyasın maddesi konumunda olan önermelerin doğruluğu kabul edilirse Hatîbzâde'nin kıyası sonuç verir. Lakin burada altını çizmemiz gereken nokta, ön bileşenin doğruluğunun ispatına yönelik herhangi bir girişimin bulunmamasıdır. Diğer bir deyişle Allah'ın özel kelâmı olduğunu belirten önermenin doğruluk değeri Hatîbzâde tarafından ortaya konulmamıştır. Allah'ın özel kelâmı olduğunun delili nedir? Müellifin bu önermeyi ispat etmeye yönelik herhangi bir girişimde bulunmaması, söz konusu önermeyi müsellem kabul ettiğini göstermektedir.

Hatîbzâde, Cürcânî'nin ifadelerinde sadece kısır döngü iddiasına değil, aynı zamanda mucize ile ilgili yapmış olduğu açıklamaya da karşı çıkar. Seyyid Şerîf'in ifadeleri tam olarak şu şekildedir: “Kur'ân'ın önce beşer gücünün dışında bir mucize olduğu bilinir, sonra onunla iddianın doğruluğu bilinir.”⁴⁸

Hatîbzâde'ye göre Cürcânî eğer burada beşerin kuvvetinin üzerinde olmasıyla mutlak olarak beşer kuvveti dışında olmasını kastettiye bu kabul edilemez. Zira aciz bırakma (*i'câz*), mucizenin beşerin kudretinin dâhilinde olmasına engel değildir. Kaldı ki eğer mutlak olarak beşer kudreti dışında olsa peygamberlerin de birer beşer olduğunu düşünersek insanların bu âlemde mucizeyi görebileceği bir kaynak kalmaz. Eğer Cürcânî söz konusu ifadelerle mucizenin alışılmış kudretin üstünde olmasını kastetmişse bu durumda mucizenin beşerin kudretine taalluk etmeden bilinemeyeceğini itiraf etmiş olur. Böyle bir durumda beşerden sâdır olması sebebiyle beşerin kendi beyânı olmadan Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu anlamak yine mümkün olmaz.⁴⁹

Hatîbzâde, Cürcânî'ye yönelttiği eleştirilere gelebilecek bazı itirazları da zikrettikten sonra her halükarda mucizenin dönüp dolaşıp beşerin kudretine dayandığını, böyle bir ihtimal bulunduğu sürece, sadece Kur'ân'ın mucize oluşuyla Allah'ın kelâmının

⁴⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3a.

⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/148.

⁴⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3a.

ispatlanamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.⁵⁰ Aslında onun bu tartışmada nihâi amacı Kur'ân'ın mucize olmasının tek başına Allah'ın kelâmı olduğunu ispatlamada yeterli olmadığını göstermektir. Nitekim kendisi de bu hususta şeriata müracaat etmenin kaçınılmaz olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁵¹

Bununla birlikte müellifimiz, Allah'ın mütekellim olduğuna aklî delil getirilebileceğini de kabul etmektedir. Onun Allah'ın kelâm sıfatına getirmiş olduğu aklî delil, klasik kelâm kitaplarında kullanılan delillerden farklı değildir.⁵² Bu delile göre Allah'ın hayy, âlim ve kâdir olmasına rağmen konuşan olmaması eksiklikler, kelâmın zıttı ile nitelenmesi ise imkânsızdır.⁵³

Hatîbzâde Allah'ın konuşmasının O'nun kâdir oluşuyla ilişkilendirilmesine ya da Allah'ın kelâm ile nitelenmesi için kudret sıfatının şart koşulmasına katılmaz. *Şerhu'l-Makâsîd*'de da bu delilin açıklandığını belirten Hatîbzâde'ye göre Allah Teâlâ'nın sıfatlarına nispeti zorunluluk (îcâb) yoluyla. Onun diğer sıfatlarla nitelenmesi kudret sıfatına sahip olmasını gerektirmediği gibi⁵⁴ kulun mütekellim olması için de kudrete ihtiyaç yoktur. Zira kelâm-ı nefsî denilen sıfat esasında lafzî kelâmın delalet ettiği şey (medlûl) konumundadır. Nitekim Allah bize “âlem hâdistir” şeklinde söz ilham ettiğinde kudrete ihtiyaç duymadan bu söz bizde oluşmaktadır.⁵⁵ Öyleyse kudret, kelâm sıfatının şartı değildir.

Hatîbzâde'nin aktardığı kadarıyla Cürcânî, nefsî kelâmı şöyle tanımlamaktadır: “Nefsî kelâm, kendisinden istifade edilmesi cihetiyle değil, lafzî kelâm ile ifade edilmesi cihetiyle inşâî ve ihbârî tam bir nispettir.” Cürcânî nefsî kelâmın işitende değil de söz sahibinde kâim olmasını da yapmış olduğu bu tanımdan hareketle ortaya koyar. Çünkü nefsî kelâm, lafzî kelâmın arkasında konuşan ile kâim bir nispet olarak bulunmakta, işiten ise bu nefsî kelâma delâlet eden lafzî kelâma muhatap olmaktadır. İfade söz konusu

⁵⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3b.

⁵¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3b.

⁵² Mesela bkz. Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Toplaoglu, (İstanbul: İFAV, 2017), 32.

⁵³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3b.

⁵⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3b.

⁵⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 3b.

olduğunda ise kudrete ihtiyaç söz konusu olmaktadır. Kâdir olmayan birinden ifade, yani nefsi kelâmın lafzî kelâmı ile dile getirilişi beklenemez.⁵⁶

Cürcânî'nin yukarıda dile getirdiği düşünceler hakkında Hatîbzâde'nin eleştirileri sadece kudretin kelâm sıfatı için şart koşulmasıyla sınırlı değildir. Ona göre Cürcânî nefsi kelâmı tanımlarken de hataya düşmüştür. Hatta hataya düşmekle kalmayıp kendi düşünceleriyle çelişen bir görüşü savunmuştur. Öncelikle Cürcânî nefsi kelâmı nispet olarak tanımlarken aslında nefsi kelâmın hakikati ile kelâmın kâim olduğu nefse göre isimlendirilmesini birbirine karıştırmıştır. Esasında nispet, kelâm-ı nefsinin hakikati için değil, ancak nefisle kâim olanın isimlendirilmesinde kullanılır. Ayrıca kelâmı mevcûd bir sıfat kabul eden birisi nasıl olur da bu mevcûd sıfatı ifade cihetiyle sınırlandırabilir. Çünkü ifade cihetinin varlıktan payı yoktur.⁵⁷

Birçok kelâm kitabında Allah'ın kelâm sıfatı ile nitelenmediği takdirde o sıfatın zıtlarıyla nitelenmesi gerektiği gerekçesinden hareketle Allah'ın mütekellim olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Ancak Hatîbzâde'nin bu görüşe yönelik de bazı eleştirileri vardır. Daha doğru bir ifadeyle ona göre bu görüş hasmı ilzâm veya ikna etmek için yeterli değildir. Zira hasım bu gerekliliği zorunlu görmeyebilir. Nasıl ki cisimler hakikat birliğine (yani aynı atomdan oluşmaları) ve her biri diğerinin kabul ettiği zıt renkleri yüklenmesine rağmen şeffâf olan bazıları tüm bu renklerden yoksundur, Allah da kelâm sıfatına ve zıtlarına sahip olmayabilir.⁵⁸ Kaldı ki Allah'ın mütekellim olduğunu kabul edenler dahi O'nun sahip olduğu kelâm sıfatının niteliği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim Mu'tezile Allah'ın mütekellim oluşunu "kelâmı yaratan" olmasıyla açıklarlar.⁵⁹ Böylece onların düşüncesinde Allah kelâmın mahalli değil, yaratıcısı olarak bu isme sahiptir. Bu nedenle Allah'ın kelâmı başka bir mahalde kâim olabilmektedir.⁶⁰

Cürcânî *Keşşâf* hâşiyesinde türemiş kelimelerle ilgili dilde bulunan kurallar gereği Mu'tezile'nin bu görüşünün isabetli olmadığını savunur. Tıpkı hareketin kâim olduğu kişinin hareketli, siyahın kâim olduğu şeyin siyah olarak isimlendirildiği gibi kelâmın da

⁵⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 4a.

⁵⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 4a.

⁵⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 4b.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013) 2/366.

⁶⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 5a.

yaratıcısı değil, kâim olduğu kişi mütekellim olarak isimlendirilir.⁶¹ Cürcânî bazı kelimelerde mecâz yoluyla kelimenin asıl manasından farklı bir manaya taşınabileceğinin farkında olarak kelâm sıfatında hakikî manayı engelleyen herhangi bir karine bulunmadığını söyler. Dolayısıyla mütekellim lafzı için kelâmın arkasındaki manaları hakikî kabul edip bununla birlikte kelâm lafzı üzerinden yaratana mecâz yoluyla mütekellim demek doğru değildir.⁶² Cürcânî gibi Taftâzânî de mütekellim lafzının ancak kâim olanın ismi olabileceğini arazları mahalde yaratanın arazlarla isimlendirilmesinin câiz olmadığını savunur.⁶³ Aksi takdirde Allah'ın yaratmış olduğu arazlarla isimlenmesi gerekirdi ki bu O'nun şanına yakışmaz.

Hatîbzâde'nin Allah'ın mütekellim olarak adlandırılması bağlamında dikkat çektiği bir incelik daha vardır. Şöyle ki ism-i fâil kalıbındaki türemiş kelimeler ancak mastarlarına göre türetilirler. Bu kural gereği ism-i fâil kalıbındaki mütekellim kelimesi kelâmdan değil, tekellümden türemelidir.⁶⁴ Bu şekilde düşünecek olursak Mu'tezile'nin iddiası bu kurala daha uygun görünmektedir.⁶⁵

Hatîbzâde'ye göre Eş'arîler'in kelâm sıfatını nefsî ve lafzî şeklinde bir ayrıma tâbi tutarak Allah'a lafzî olanı değil nefsî olanı nispet etmelerindeki sebep, lafzî kelâmın kadîm olamayışıdır. Çünkü lafzî kelâm birleşmeleri imkânsız parçalardan oluşmaktadır. Burada kastedilen husus; bir ibâre dile getirilirken onun bütün harflerinin aynı anda telaffuz edilmesinin imkânsızlığıdır. Ne zaman sonraki harf telaffuz edilirse önceki harf yok olacak ve önceki harf telaffuz edilirken sonraki harfin varlığı söz konusu olmayacaktır. Yok olmak ise harflerin hâdis olmasını gerektiren bir durumdur.⁶⁶ Konuyu bir örnekle açıklığa kavuşturalım: Mesela biz Ahmed kelimesini dile getirirken “A” harfini telaffuz ettiğimizde sonraki harfler henüz madûm durumundadır. Biz “H” harfinin telaffuzuna geçtiğimizde ise bu kez “A” harfi yok olacaktır. Öyleyse iki harfin bir anda ortaya çıkması imkânsızdır.

Hâl böyle olunca lafzî kelâmdan farklı, onun medlûlü olan nefsî kelâmın varlığını kabul etmek kaçınılmazdır. Ancak Hatîbzâde'nin de yoğun bir şekilde eleştirdiği husus, nefsî

⁶¹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 209), 2a.

⁶² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye* 5a.

⁶³ Hatîbzâde, *Hatîbzâde, Kelâm ve Ru'ye*, 5b.

⁶⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 6a.

⁶⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 6b.

⁶⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 6b.

kelâmın mahiyetidir. Gerçekten nefsî kelâm ne demektir? Seyyid Şerîf'in aktardığına göre nefsî kelâm “nefisle kâim olan iki tekil lafız (*müfred*) arasındaki inşâî ve ihbârî nispettir.”⁶⁷ Burada iki hususu vurgulamak gerekir. Bunlardan ilki, nispetin tasavvuru, diğeri ise kelâm-ı nefsinin nispet olmasıdır. Eğer nefsî kelâm, nefisle kâim bir nispet olmasaydı mütekellim olarak isimlendirilen şahsın dışında herhangi bir şeyde bulunması gerekirdi. Ancak böyle bir durumda kelâm sıfatının varlığı için mütekellimin varlığı şart olmazdı. Hâlbuki kelâm sıfatı bir nispet olarak kâim olduğu müntesibi zorunlu olarak gerektirir.⁶⁸

Bazılarının ortaya attığı görüşe göre kelâm sıfatının mütekellimin nefsinde kâim olması, ilim, irâde ve diğeri sıfatlar gibi sözü edilen nispetin ona ait mevcûd bir sıfat olmasından ibarettir. Mevcûd olması onun sûretlerden oluşan makûl anlamlardan olmadığını ifade etmek için söylenmiştir. Nitekim bunu Hatîbzâde de açık bir şekilde ifade etmektedir. Hatta şu örnekle de bu düşüncesini desteklemektedir: “Eğer namaz kılın derse bu, namazın talebi ve onun vücûbudur, göğün sûreti gibi namazın bir sûreti değildir. Bu nedenle nefsin isteyen (*tâlîbe*) olarak isimlendirilmesi câizdir.” Nispet olarak kelâmın taalluk ettiği her iki taraf, hâricteki varlıkları ile kâim olamayacağına göre bunların aklî sûretleri ile kâim olması gerekir.⁶⁹

Hatîbzâde, görüşlerini temellendirmek için Eş‘arîler’in kullandığı hiçbir argümanın tartışmadan uzak olmadığını iddia ederek onlara karşı bir dizi eleştiri getirmektedir. Birincisi; mütekellimle kâim olup iki müfred arasındaki nispet anlamına gelen kelâm ne demektir? Eğer bununla kastettikleri nispetin sûreti ise zihnî varlığı kabul etmek zorunda kalırlar. Oysa Eş‘arîler zihnî varlığı kabul etmez.⁷⁰

Hatîbzâde söz konusu tarifi Seyyid Şerîf’ten aktarmaktadır. Seyyid Şerîf’in zihnî varlıkla ilgili görüşleri ise kendinden önceki Eş‘arîler’den farklıdır.⁷¹ Dolayısıyla Hatîbzâde’nin Cürçânî’den aktardığı tarifi önceki Eş‘arîlerle mukayese etmesi çok isabetli görünmemektedir. Fakat görüldüğü kadarıyla Hatîbzâde’nin eleştirilerinin hedefinde genel olarak Eş‘arîler değil, özel olarak Cürçânî yer almaktadır. Çünkü ona göre Cürçânî

⁶⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7a.

⁶⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7a.

⁶⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7a, 7b.

⁷⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7b.

⁷¹ Bununla ilgili bir çalışma için bkz. Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî’de Zihnî Varlık*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

zihnî varlığı kabul etmiş dahi olsa kelâm sıfatının zihnî varlık olarak dile getirilmesi Eş‘arîler’in kelâm anlayışına aykırıdır. Cürçânî’nin de belirttiği üzere zihnî varlık, gölgelerden ibâret olup hâriçte aslı yoktur.⁷² Buna rağmen nispetin hâriçte varlığını iddia etmek isterlerse Hatîbzâde’ye göre bu kabul edilebilir bir durum değildir. Zira nispetler kelâmcılara göre de filozoflara göre de hâriçte var değildir.⁷³ Nitekim şöyle demişlerdir: “Ayakta durmanın (*kıyâm*) onda meydana gelmesiyle Zeyd’e nispeti hâricin onun (ayakta durma) varlığına zarf olması değildir, bilakis kalkmanın kendisine zarf olmasıdır.”⁷⁴ Kaldı ki kelâm sıfatı nispet, nispet de hâriçte var kabul edilse bile tıpkı şu âyette olduğu gibi nispetin taraflarından birisi madûm olabilir. “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁷⁵ Zira bu âyette Allah’ın benzeri hiçbir şekilde bulunmamasına rağmen nispetin tarafı görülmüştür.

Hatîbzâde’nin buraya kadar yapmış olduğu eleştirileri şöylece özetleyebiliriz: Cürçânî kelâm sıfatını iki taraf arasındaki nispet ilişkisi olarak tarif etti, ancak nispet hâriçte var olmayıp zihnî varlık statüsündedir. Cürçânî, eğer zihnî varlığı kabul ederse -nispet olmasından dolayı- kelâm sıfatının hâricî varlık olmadığını itiraf etmek zorunda kalır. Bu da Eş‘arîler’in kelâm anlayışıyla çelişmektedir. Kelâm sıfatı hem nispet kabul edilse hem de nispet olarak hâriçte varlığı benimsense dahi sorun devam etmektedir. Çünkü yukarıdaki âyette görüldüğü üzere nispetlerin tarafları hâricî varlık olmak zorunda değildir.

Hatîbzâde, tüm bu ihtimalleri ayrı ayrı reddettikten sonra hepsinin kabulü varsayılsa da sorunun ortadan kalkmadığını düşünür. Zira nispet, nefis için sıfat olamaz. Çünkü onlar müntesipleri nispetince çoğalır. Hâlbuki kelâm sıfatının nispet olduğunu düşünenler onun tek bir sıfat olduğunu iddia etmektedirler.⁷⁶ Nitekim Seyyid Şerîf kelâmın tek bir sıfat oluşunun inşâ-haber ayrımı üzerinden açıklanmasını uzak bir ihtimal görmez. Onun deyimiyle kelâm-ı nefsinin bu iki çeşidi ve kısımları itibârdır. Çünkü onların husûlü eşyâya olan taallukuyla gerçekleşir. Öyleyse onun cinsi eşyâ ile ve eşyâ olmadan bulunabilir.⁷⁷ Hatîbzâde Cürçânî’ye şöyle cevap verir:

⁷² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7b.

⁷³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7b.

⁷⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7b.

⁷⁵ Şûra 42/11.

⁷⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 8a.

⁷⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/160.

Düşünen ve lügâvî vaz‘ları bilen kişi, mütekellimin kelâm sıfatı ile sıfatlanması ve mütekellim olarak isimlendirilmesi açısından nefsî kelâmın, lafzî kelâmın medlûlû olduğunda ve ilk olarak kelâmın akledilip ardından ikinci olarak akledilen şeyin işitene bildirilmesi istendiğinde şüphe etmez. [...] Sonra, telaffuz edenin bildirmeyi istediği; haberî ve inşâî nispetlerden başkası değildir. O halde bu, nefsî kelâm olur. [...] Vaz‘ı bilen zarûrî olarak bilir ki eğer biz “*de ki o Allah birdir*”i telaffuz etsek ve onun manasını işitene bildirmek istesek, telaffuz edenin nefsinde bulunduğu nefsî kelâm ve bildirilmek istenen lafzın medlûlû bu nispetlerden başkası değildir. [...] Açıktır ki lafzın delâlet ettiği ve Allah Teâlâ ile kâim olan kelâm, bu nispetlerden başkası değildir. [...] Öyleyse “Zeyd ayaktadır” ister zorunlu isterse de mümkün [bir varlıktan] ortaya çıksın tek bir medlûldür. [...] Bu yüzden Allah Teâlâ’nın kendi nefsinde nispet olmayan bir şeyle mütekellim olarak isimlendirilmesi dilsel kullanıma aykırıdır. Böylece onlar [Mu‘tezile] *tekellümün* manasının kelâmı yaratmak olmasından kaçarken benzer bir hataya düşmüşlerdir.⁷⁸

Hatîbzâde bu ifadeleriyle Seyyid Şerîf’in nefsî kelâmı nispet olarak kabul etmesini kesin bir şekilde reddeder. Zira kelâm sıfatının nispet olarak kabul edilmesi onun gözünde şu probleme sebep olmaktadır. Lafzın medlûlû olması bakımından mananın Allah’la kâim olması veya mümkünle kâim olması arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla zâtta değil de iki taraf arasında nispet olarak görülen kelâm sıfatı, telaffuz edilmeden önce nefsî kelâm olarak insanda bulunabilir. Bu durumda Allah’ın kelâmının özelliği de ortadan kalkmış olur. Hatîbzâde’ye göre bu anlayış doğrultusunda kelâm sıfatının taalluku itibariyle taksîm edilmesi de problemlidir. Çünkü ayakta durmanın Zeyd’e nispeti gibi kelâm sıfatının nispeti de salt bir izâfettir. İzâfet manası da ancak sıfatın taallukuyla ortaya çıkar.⁷⁹

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Hatîbzâde’nin eleştirilerini maddeler halinde sıralayalım. Ancak öncesinde Cürcânî’nin kelâm tanımını hatırlamak faydalıdır: “Kelâm nefisle kâim olan iki müfred [lafız] arasındaki inşâî ve ihbârî bir nispettir.”⁸⁰

⁷⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 8a, 8b.

⁷⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 8b, 9a.

⁸⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 7a.

1. Nispet hâricî değil zihnî bir varlıktır. Ancak Eş'arîler zihnî varlığı kabul etmez. Dolayısıyla zihnî varlıktan bahsetmek mezhepte yeri olmayan bir görüşü kabul etmek anlamına gelir.
2. Cürcânî'nin zihnî varlık adı altında bir varlık türü kabul ettiği varsayılrsa, bu durumda zihnî varlık hâriçte var olamayacağından bu kez de Eş'arîler'le çelişecektir. Zira Eş'arîler'e göre kelâm sıfatı mevcûttur ya da en azından vücûdî bir sıfattır.
3. Kelâm sıfatı nispet kabul edilse ve bunun hâriçte varlığı kabul edilse de sorun devam etmektedir. Çünkü nispetin her iki tarafı mevcûd olmak zorunda değildir. Bir tarafı yok olduğunda ise nispetin varlığından söz etmek anlamsızdır. Çünkü iki taraf var olmadan nispet de var olmaz.
4. Tüm bunlar kabul edilse dahi nispet nefse ait bir sıfat olarak görülemez. Çünkü nispet müntesiplerin artmasıyla artmaktadır. Bu da nefiste çokluğa sebep olur ki böyle bir şey Allah için düşünülemez.
5. Kelâm, nefiste kâim olmayan sıfat ise, mümkün veya vâcibten aynı şekilde sâdır olabilir. Söz gelimi "Zeyd ayaktadır" ibaresi lafızlar aracılığıyla kimden sâdır olursa olsun mana değişmez. Bu anlayışa göre kelâm sıfatını taalluku itibariyle taksim etmek de sıkıntılıdır. Çünkü taalluk aslında nispet ve izâfetten ibarettir.

Hatîbzâde, Cürcânî'nin konuşanla kâim nispet olarak açıkladığı nefî kelâmı "Zeyd ayaktadır" cümlesi üzerinden tekrar değerlendirir. Buna göre nefî bir kelâm olarak "Zeyd ayaktadır." cümlesinin bir kimsede kâim olması, ayakta olmaklığın (*kıyâm*) nefî'si'le emirde Zeyd'le kâim olması anlamına gelmez. Çünkü Zeyd'in ayakta olmaklıkla nitelenmesi ancak hâricin yani dışın o nispete zarf olmasıyla gerçekleşir. Bu zarflık durumu ise ayakta olmaklığın nefî'sle kâim olmasında tasavvur edilemez. Aksine burada kastedilen hâricî nispete mutabık bir nispetin sûretinin nefî'ste kâim olmasıdır. Bu takdirde dışardaki nispetten başka bir nispetin sûreti nefî'ste kâim olur. İşte lafzî kelâmın medlûlü de budur.⁸¹

⁸¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 9a.

Bilindiği üzere nispetler kelâmcılara göre mevcut değildirler. Eğer nispetlerin kendileri mevcut değilse onların sûretleri var olmaya daha elverişsizdir. Biz Allah'ın nefsi kelâmını nispet değil nispetin sûreti olarak ortaya koyduğumuzda onun varlığını nasıl ispatlayacağız? Hatîbzâde'ye göre böyle bir çabaya gerek yoktur. Çünkü bunlar yoklar (*ma'dûmât*) içinde gerçekleşir. Allah'ın nefsi kelâmıla nitelenmesine delâlet eden göstergelerden hiçbirisi nefsi kelâmın varlığına delâlet etmez.⁸² Hatîbzâde haber cümlelerinin bu şekilde ezelde Allah'la kâim olması sonucunda ortaya çıkacak problemlerin de peşinen bertaraf edileceğini düşünür.⁸³ Böylece Cürçânî'nin yaptığı gibi bir açıklamaya da ihtiyaç duymayız.

Nefsi kelâmın mâhiyetine ilişkin yapılan açıklamaların daha belirgin hâle gelmesi için onun diğer sıfatlardan farklılığını açıklamamız gerekmektedir. Bu bağlamda Hatîbzâde'nin nefsi kelâmıla ilgili üzerinde durduğu bir başka husus, kelâm sıfatının ibareler, lafızlar ve diğer sıfatlardan farklılığıdır.

2.1.2. Nefsi Kelâmın İlim Ve İrade Sıfatından Farkı

Kelâmın ikiye ayrıldığı ifade edilmiştir. Bunlardan ilki mantık kitaplarında önermeler bahsinde üzerinde durulan haberdur. Haber, söz sahibinin “doğru söyledi” veya “yalan söyledi” şeklinde bir yargıda bulunmamıza imkân veren söze denir. Buna karşın inşa da böyle bir şey mümkün değildir. Mesela emir, yasak ve soru kalıbında gelen sözler bu türden sözlerdir.⁸⁴

Hatîbzâde bu ikili taksimden hareketle nefsi kelâmın haber formundaki bilgiden ve emir formundaki irade sıfatından farkını ortaya koyma çalışır. Öncelikle haber formundaki bilgi ile nefsi kelâmın farkına değinen Hatîbzâde, bu noktada öncelikle zayıf gördüğü görüşleri çürütür. Bu bağlamda nefsi kelâmın haber formundaki ilim sıfatından farkına dair yapılan açıklamalardan birisi şudur: “Bir adam bilmediği bir şeyi haber verebilir, hatta haber verdiği şeyin aksini bilebilir ya da o konuda şüphe edebilir.”⁸⁵ Mesela şu an

⁸² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 9b.

⁸³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 9b.

⁸⁴ Necmeddîn el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Mantık*, haz. Ferruh Özpilavcı (İstanbul:Litera Yayıncılık, 2017), 66.

⁸⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 10a.

yağmur yağmadığını bilen bir kimse başka birine yağmurun yağdığını haber verebilir. Öyleyse konuşma bilmekten başka bir şeydir.

Hatîbzâde'ye göre böyle bir şey Allah'ın ilmi için söz konusu değildir. Kaldı ki burada dile getirilen ayrım çok da isabetli bir ayrım değildir. Çünkü bu iddianın sahibi eğer bilgi ile yakînî bilgiyi ya da mutlak inancı kastetmişse; o bilginin yakînden başka olması mutlak anlamda bilgiden farklı olmasını gerektirmez. Şayet zikri geçen bilgi ile mutlak bilgiyi kastetmişse bu durumda kullanılan örnek de fayda etmez. Çünkü hiç kimse mutlak anlamda bilmediği bir şeyi haber veremez.⁸⁶ Hatîbzâde'nin burada mutlak bilgi ile kastettiği, kişinin zihninde tasavvur ettiği her şeyi kapsamaktadır. Yukarıdaki örneği düşünecek olursak, bugün yağmur yağmadığını bilen birinin, buna rağmen yağmurun yağdığını haber vermesi, zihninde yağmurun yağmasının tasavvurunu gerektirir. İnsan tasavvur etmediği hiçbir şey hakkında konuşamaz. Müellifimiz önermeye getirdiği iki yönlü itirazın ilki olan bilgiyle kastedilen yakîn olması durumunda da delilin anlamsız olacağını düşünür. Çünkü burada konuşulan mutlak bilgi değil, Allah'ın bilgisidir. Zira Allah Teâlâ bilmediğini haber vermekten münezzehtir.⁸⁷ Hatîbzâde'ye göre bu konuyla ilgili söylenebilecek en iyi açıklama nefsî kelâmın, daha önce de değinildiği üzere, bilinen bir nispet ve lafızların medlûlü olduğunu söylemektir.⁸⁸

Nefsî kelâm, haber formundaki bilgi olmadığı gibi emir formundaki irade de değildir. Bununla ilgili ortaya konan delillerden birisi de şudur: “Kölesinin itaatini sınavan bir efendi, ona yapmasını istemediği bir şeyi de emredebilir. Burada efendinin amacı yalnızca kölesini sınamaktır, yoksa emrettiği şeyi yapıp yapmaması değildir.”⁸⁹ Ancak Hatîbzâde'nin bu delile de itirazı vardır. Zira verilen örnek iradenin nefsî kelâmdan farklılığını zorunlu kılmaz. Nefsü'l-emrde iradenin (irade edilen şeyin) yapılmaması, lafzın ona delâlet etmemesini gerektirmez.⁹⁰

Hatîbzâde nefsî kelâmın lafzî kelâmın medlûlü, lafızların da nefsî kelâma delaleti üzerinden meseleyi ele almaktadır. Eğer nefsî kelâm denen şey, lafızların arkasındaki medlûl ise kişi lafızları o kelâma delalet etsin diye kullanmaktadır. O halde iradenin

⁸⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 10a.

⁸⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 10a.

⁸⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 10b.

⁸⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 10b.

⁹⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 10b.

tahakkuk etmemesi nefsi kelâma lafızların delâlet etmesini engellemez. İşte bu lafızla irade manasını kastetmek mümkündür ve lafız ona delâlet edebilir.⁹¹ Ona göre nefsi kelâmın iradeden farkına dair en iyi açıklama şudur: “Bir adam başkasının kendi seçimiyle fiilde bulunmasını emredebilir. Şüphesiz burada talep edilen fiilin emredenin iradesine taalluku yoktur.”⁹² Çünkü irade ancak güç yetirilene ve başkasının kendi seçimiyle ortaya koyduğu fiile bağlıdır. İrade kime aitse onun fiiline nispetle tasavvur edilir, başkasının fiiline nispetle tasavvur edilmez.⁹³ Hatîbzâde burada açıkça fiilin bir talep değil, aksine fiile tesir eden bir sıfat olduğuna vurgu yapmaktadır. O halde bu tür bir iradenin nefsi kelâmdan farklı olması gerekir.

2.1.3. Nefsi Kelâmın Bölümlenmesi

Kelâm ontolojisi kadîm ve hâdis varlıklar arasındaki mutlak ayrıma dayanır. Buna göre kadîmin hâdis varlıklara ait herhangi bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir. Allah’ın zâtı değil, sıfatları da kadîm⁹⁴ olduğuna göre O’nun sıfatları da hâdis varlıklardan uzak olmalıdır. Hatîbzâde Allah’ın kelâmının inşâ ve ihbârî olmasını tam da bu bağlamda tartışmaya açar. Çünkü eğer nefsi kelâm kadîm ise onun hâdis varlıklar gibi bölünüp çoğalmaması dolayısıyla kısımlara da ayrılmaması gerekir.

Hatîbzâde -Cürcânî gibi- bu sorunun çözümünde üç farklı görüşe yer verir. Bunlardan ilki Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), ikincisi Abdullah b. Saîd (ö. 240/854 [?]), üçüncüsü ise İmâm Cüveynî’dir (ö. 478/1085). Fahreddîn er-Râzî nefsi kelâmın ezelde haber olduğunu ve sözün kalan kısımlarının ondan neşet ettiğini düşünür. Söz gelimi bir şeyi emretmek aslında o şeyin failinin sevap veya azaba muhatap olacağını bildirmekten ibarettir.⁹⁵ Abdullah b. Saîd ise ezelde kelâmın kısımları diye bir şey olmadığını dile getirir.⁹⁶ Cüveynî de benzer şekilde ikinci kadîm bir kelâmın olmadığını, kelâmın çoğalmasının diğer sıfatlarla olduğu gibi taallukları ile gerçekleştiğini savunur.⁹⁷

⁹¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 10b.

⁹² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 11a.

⁹³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 11a.

⁹⁴ Mesela bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu Efkarî’l-Mütakaddimîn ve’l-Müteahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hukemâi ve’l-Mütakellimîn*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yay. 2019), 136.

⁹⁵ Râzî, *Muhassal*, 162.

⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/160.

⁹⁷ İmâmü’l-Haramayn el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâtı’u’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, (Kâhire, Mektebetü’s-Sekâfeti’Diniyye, 2009), 121.

Hatîbzâde bu görüşlerin tümünü eleştirir. Onun itirazının odak noktası bu görüşlerin hepsinde mananın tek olduğu iddiasına yöneliktir. Buna göre lafızlarına muhatap olduğunuz kelâmın inşâî ve ihbârî şeklinde çeşitlenmesinde kaçınılmaz olarak iki durum söz konusudur. Birincisi bu çeşitlilikler, şeylere taallukları ile birlikte nefsî kelâmdan ibarettir. Bu durumda taalluklar tek tek bu kelâmın hakikatının birer parçası olmak zorundadır. Onlar kelâm sıfatının taalluklarını nefsî kelâmın hakikati olarak görmediklerinden, bu sıfatın çeşitlenmesi Allah'ın kelâmı olmayacaktır.⁹⁸ Oysaki gerçekte durum farklıdır. İkinci ihtimal bu çeşitlilikler nefsî kelâmın hakikatinden değil, eşyaya taallukundan kaynaklanmaktadır. Bu durumda kelâmın çeşitlenmesi ancak kelâm dışındaki başka bir şey nedeniyle olur. Eğer kelâmın çeşitlenmesi dışardaki eşyadan kaynaklanıyorsa bu takdirde onlar zâtları itibariyle ayıramayacaklarından ihbârî kelâmın yalan veya doğrulukla nitelenmesi mümkün olmayacaktır.⁹⁹

Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta, kelâmın çeşitlerinin bir tür olarak hakîkî olmadığını aksine eşyaya olan taallukla çeşitlendiğini dolayısıyla hâriçte somut türler olarak bulunmasının zorunlu olmadığını söyleyerek bu problemi çözmeye çalışır.¹⁰⁰ Çünkü türler hakîkî ise cinsini gerektirir ve cins o türlerde içkin olarak bulunur. Mesela canlılık, insanlık ve atlık kavramlarının cinsi konumundadır. Cins olan bu canlılık, atlık ve insanlıkta içkin olarak bulunur. Tümel bir kavram olan canlılık hiç bir şekilde dışarıda türlerden ayrı olarak kendi başına bulunmaz. Bu canlılık cinsi de türlerinde içkindir. Ancak türler hakîkî değil de itibârî olursa yani onları türlere ayıran akıl olursa, bu durumda cinsin türlerle veya onlardan ayrı olarak bulunması mümkündür. Mesela cismi bir cins olarak düşünersek, onun türü olan canlılık hakiki bir tür olmadığından at ve insan gibi dışarıda somut bir varlık olarak bulunmak zorunda değildir. İşte Cürcânî'ye göre, kelâm çeşitleri hakîkî bir tür olarak kabul edilmediği sürece herhangi bir problem ortaya çıkmaz.

Müellifimiz bu çözümü doğru bulmaz. Çünkü akıl, cinsi türlerle, türler olmadan kendisi olarak itibara alırsa aklın hükümlerine güven ortadan kalkar. Öyleyse biz, kelâm çeşitlerinin inşâî ve ihbârî şeklinde ayrışmasının zâtları itibariyle olduğunu ve hakîkî olduğunu kabul etmeliyiz.¹⁰¹

⁹⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 14b.

⁹⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 14b.

¹⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/161/62.

¹⁰¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 15a.

2.2. Nefsî Kelâmı İnkâr Edenlerin Görüşleri

Hatîbzâde bu başlık altında Mu‘tezile’nin kelâm sıfatı hakkındaki görüşlerini incelemektedir. O, konuya giriş yapmadan önce tartışmanın odak noktasını belirlemeye çalışmaktadır. Müellifimiz öncelikle Mu‘tezile’nin kelâm sıfatını manalara delâlet eden harfler ve seslerin yaratılması şeklinde tanımlamaları ve bunu Allah’tan başkasıyla kâim görüp yaratılmış olduğu yönündeki iddialarını kabul eder. Hatta bu konuda Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını söyler. Ona göre buradaki esas ihtilaf noktası Mu‘tezile’nin bu yaratılmış sesler ve harflerin delâlet ettiği manayı reddetmeleridir. Şayet onlar böyle bir manayı kabul edecek olsalar zaten zorunlu olarak bu mananın kadîm olduğunu söyleyeceklerdir. İşte bizim kelâm olarak isimlendirdiğimiz şey de aslında tam olarak bu manalara tekabül etmektedir. Öyleyse Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki tartışma mahalli böyle bir mananın varlığı ve yokluğudur.¹⁰² Mu‘tezile’nin kelâm sıfatının yaratılmışlığı bağlamında zikrettiği deliller Ehl-i sünnet’in görüşünü çürütmek için yeterli değildir. Bu deliller olsa olsa harflerin kâdîm olduğunu savunan Hanbelîler’e karşı kullanılabilir.¹⁰³ Nitekim Cürcânî *Keşşâf* hâşiyesinde Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) kullandığı delillerin ancak ibârelerin kıdemini savunan Hanbelîler ve onları takip edenlere karşı delil oluşturabileceğini söylemiştir.¹⁰⁴

Müellif, Mu‘tezile’nin Kur’ân’ın yaratılmış olduğuna dair biri aklî diğeri naklî iki delili bulunduğunu kaydeder. *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta zikredildiği üzere aklî delilin iki yönü vardır. Bunlardan ilkinde göre emredilen ve işitilen bir şey olmadığı sürece ezelde emir ve haberden bahsetmek, boş bir sözden ibarettir. Bu sadece emir ve haberde değil tüm talep bildiren cümleler için geçerlidir. Zira ezelde talep edilen bir şeyin gerçekte varlığı yoktur. Talep edilen ortada yokken bir talebin bulunması abes bir durumdan ibarettir. Aklî delilin ikinci yönüne göre ise Allah’ın kelâm sıfatı kadîm olsa tıpkı ilim sıfatında olduğu gibi onun tüm ilişkili olduğu şeylere taallukunun eşit olması gerekecektir. Eş‘arîler’e göre güzel ve çirkin fiiller şeriatla bilindiğine göre kelâm sıfatının ezelde hepsine taalluku mümkün olduğu için bunlar aynı anda hem güzel hem de çirkin olacaklardır. Bu, açık bir şekilde çelişkidir.¹⁰⁵

¹⁰² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 15b.

¹⁰³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 15b.

¹⁰⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 16a.

¹⁰⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 16b.

Burada zikredilen aklî delilin ilk yönü ezelde Allah'tan başka bir varlık bulunmadığı için Allah'ın hitap edeceği bir muhatapın bulunmadığı görüşü üzerine bina edilmiştir. Çünkü kelâm ancak muhatapla ortaya çıkan sıfattır. Oysa ezelde herhangi bir muhatap yoktur. Allah'ın muhatap bulunmadan emir vermesi de abestir. İkinci yön ise Allah'ın sıfatlarının taalluklarıyla ilgilidir. Bilindiği gibi Allah'ın sıfatları eşyaya iliştiği zaman o eşyada sıfatın türüne göre bir tesir oluşturur. Ancak bunların Allah'la kâim başka bir taallukları daha vardır ve bu taalluk ezelîdir. Mesela kudret sıfatı Allah'la kâim taalluku itibariyle her türlü mümkünle ilişebilir. Ancak bu mümkünlerden bazılarına ilişirken diğer bazılarına ise ilişmez. İliştiği mümkünler varlık sahasına çıkarken ilişmediği mümkünler meydana gelemeyiz. Ancak Allah'la kâim olan taalluk bu var olamayan mümkünlere de taalluk etmektedir. Eğer durum böyleyse Allah'ın emrinin ve nehyinin ezelde bir şeye aynı anda taalluk etmesi mümkün olur. Bir şey hem emrin hem de nehyin ilişkili olabiliyorsa o hem güzel hem de çirkin olur. Hâlbuki Allah ancak iyiyi emreder ve çirkin yasaklar.

Cüecânî'ye göre Mu'tezile'nin getirmiş olduğu aklî delilin ilk yönü yalnızca lafzî kelâm için geçerlidir. Nefsî kelâmda ise böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Söz gelimi birisi doğacak olan oğlundan ilim öğrenmesini isteyebilir.¹⁰⁶ Bu talep olarak kişide bulunmasına rağmen lafzî düzeye çıkması ancak oğlunun dünyaya gelmesi ile gerçekleşebilir. Ancak Cürcânî bu hususta talebe yönelik azmin kendisinden talep edilene ihtiyaç duymayacağı ama bizatihi talebin kendisinin talep edilen bulunmadığı sürece anlamsızlığının devam edeceği şeklinde bir itiraz gelebileceğini söyler. Zira talebin kendisi talep edilen olmadan var olamaz.¹⁰⁷ Hatîbzâde akl-ı selim hiç kimsenin bunu reddedemeyeceğini söyleyerek Cürcânî'ye katılır.¹⁰⁸

Bununla birlikte Cürcânî'nin açıklamaları bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü böyle bir durumda Hz. Peygamber'in bize bir şey emretmemesi gerekir. Ayrıca ölüm anında birisi doğacak oğlu için orada bulunanlardan şu sözü oğluna iletmelerini istese, "babam sana ilimle meşgul olmanı emretti" bu söz talebe yönelik azim değil, bizzat taleptir. Zira emir ve yasak Allah'a aitken Hz. Peygamber onları bize aktarandır.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 17a.

¹⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/156.

¹⁰⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 17a.

¹⁰⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 17b.

Hatîbzâde'ye göre bu problemin çözülmesi talebi ikiye ayırmakla mümkündür. Eğer talep, bilfiil ve bilkuvve olarak ikiye ayrılırsa, Hz. Peygamber'in yanında olanlardan bilfiil talepte bulunduğunu, bize yönelik ise ancak varlık zamanımızda bi'l-fiile dönüşecek bir talepte bulunduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁰

Yukarıda zikredilen aklî delilin ikinci yönüne Cürcânî şöyle cevap verir:

Birçok nesneye elverişli kadîm şey, bazen o nesnelerin sadece bir kısmına taalluk eder. Buna örnek kadîm kudrettir. Çünkü kudret, makdûrların bir kısmına taalluk eder. Bu kısım iradenin taalluk ettiği makdurlardır. Eğer kudreti tahsis eden şey iradedir, dolayısıyla kelâmın da bir tahsis edeninin bulunması gerekir, söz bu tahsis edene döner ve teselsül ortaya çıkar denirse biz şöyle deriz: Kelâmın onların yalnızca bir kısmına taalluk etmesi, iradenin taalluk edebileceği şeylerin bir kısmına zâtı gereği taalluk etmesi gibidir.¹¹¹

Cürcânî bu pasajda Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kelâmın ezelde emir ve nehiy olarak aynı şeye taalluk etme imkânının bulunmasıyla o şeyin hem güzel hem de çirkin olamayacağını göstermeye çalışır. Kelâmda tıpkı kudret gibi birçok şeye taalluk edebilirken sadece bazılarına bi'l-fiil taalluk etmektedir. Bu da tıpkı irade sıfatı gibidir. Çünkü irade sıfatı yalnızca kudretin kendilerinde bi'l-fiil ortaya çıkması için bazı nesnelere taalluk eder.

Hatîbzâde Cürcânî'nin bu cevapla delilin delalet yönünü lafzî kelâma çevirdiğini söyler. Ancak ona göre bu delil aslında kadîm kabul edilen lafzî kelâm için de kullanılamaz. Çünkü emirlere ve nehiylere taalluk eden iki lafzî kelâm türü birbirinin taalluk sahasına müdahil olamaz.¹¹² Salât edin (*sallû*) lafzı nasıl olur da israf etmeyin (*lâ tûsriû*) lafzına taalluk edebilir!¹¹³

Cürcânî, Mu'tezile'nin naklî delilleri konusunda on delil zikreder. Ancak Hatîbzâde bunlardan yedi tanesi üzerinde durmaktadır. Birinci delil Kur'ân'ın zikir oluşudur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Bu, mübarek bir zikirdir (hâzâ zikrun*

¹¹⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 17b.

¹¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/156.

¹¹² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*,.

¹¹³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 19a.

mübâarakün)”¹¹⁴ Her zikir yaratılmış olduğundan Kur’ân da yaratılmıştır.¹¹⁵ Mu‘tezile’nin savunmuş olduğu bu düşünceyi kıyas formuna sokup şu şekilde aktarabiliriz:

Tüm zikirler yaratılmıştır.

Kur’ân zikirdir.

O halde Kur’ân yaratılmıştır.

Mu‘tezile’nin kurmuş olduğu bu kıyas, form olarak doğrudur. Kıyasın maddesine yani içeriğine bakıldığında ise Mu‘tezile bunları temellendirmek için Kur’ân âyetlerine başvurmaktadır. Küçük önermede Kur’ân’ın zikir olduğunu yukarıda zikrettiğimiz âyetle ispatlamıştı. Büyük önermeyi de yine Kur’ân’daki şu âyetle ispatlamaya çalışırlar: “*Onlara rablerinden yeni (muhdes) bir zikir geldiğinde...*”¹¹⁶ Mu‘tezile’ye göre âyetle zikrin *muhdes* yani yaratılmış olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla kıyastan zorunlu olarak Kur’ân’ın yaratılmışlığı sonucu çıkmaktadır.

Ehl-i sünnet bu kıyasın formu doğru olduğundan içeriği kabul etmeleri durumunda zorunlu olarak sonucu kabul etmek zorunda kalacaklardır. Ancak onlar her ne kadar âyetlerin temellendirdiği içeriği kabul etseler de bu delilin ancak lafzî kelâm için geçerli olacağını savunurlar. Nitekim Hatîbzâde de bu hususta Hz. Peygamber’e inen zikrin yaratılmış olduğunu ve bu türden bir zikrin yaratılmışlığının tüm zikir çeşitlerinin yaratılmış olmasını gerektirmeyeceğini söyler. Zira Allah ile kâim bir mana olan kelâm ile Hz. Peygamber’e inen kelâm müşterek bir lafız olarak Kur’ân diye isimlendirilebilir. Ancak Allah’la kâim olan mana mahallinin nüzûlünün imkânsızlığı dolayısıyla nüzûle konu olamayacağı açıktır. O halde Allah’la kâim bir zikir çeşidi pekâlâ mümkündür.¹¹⁷ Görüldüğü üzere o, bu şekilde Mu‘tezile’nin büyük önermesini reddetmektedir. Zira Allah Teâlâ ile kâim, kadîm ve nüzûlü imkânsız bir zikrin bulunması mümkündür. O halde zikir çeşitlerinin tümü yaratılmış değildir.¹¹⁸

Ayrıca Hatîbzâde *muhdes* kelimesinin mukayyet bir sıfat olabileceği üstünde durur. Söz gelimi şu sözde “Zeyd’e hiçbir erkek âlim gelmemiş olsun ki ona ikram etmiş olmasın

¹¹⁴ Enbiyâ 21/50.

¹¹⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 20b.

¹¹⁶ el-Enbiyâ, 21/2.

¹¹⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 21a.

¹¹⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 21a.

(*mâ ye 'tî Zeyden min racûlin âlimin illâ yükrimuhû*)” her erkek olanın âlim olduğu değil Zeyd’e âlim olarak gelen erkeklere Zeyd’in ikrâm ettiği anlaşılmaktadır. O halde gramer açısından bu sözle benzerlik gösteren âyette de her zikrin yaratılmış değil, onlara gelen zikirlerin yaratılmış olması söz konusu olabilir.¹¹⁹

Mu‘tezile’nin naklî delil olarak öne sürdüğü ikinci delil şudur: “*Biz bir şeyi istediğimizde ona sözümüz ‘ol’ dememizdir ve o da hemen oluverir.*”¹²⁰ Âyette açık bir şekilde Allah’ın “ol” demesinden bahsedilmektedir. Bu “ol” lafzı O’nun kelâmının bir kısmı olup gelecekte gerçekleşecek olan iradeden sonradır. Gelecekte gerçekleşecek iradeden sonra gelmek de hüdüsu gerektirir.

Hatîbzâde bu delilin detaylarını Cürçânî’den aktarmıştır.¹²¹ Ancak ona göre bu delillendirme tarzı cümle içindeki “izâ” edatının şartlılık bildirirse doğrudur. “İzâ” edatı zarfılık bildirirse delillendirme yolu da değişir. Cümlenin tamamı dikkate aldığımızda, izâ zarfıya olursa âyetteki sözümüz anlamına gelen “*kavlünâ*” mübteda, onun haberi ise “dememizdir” manasındaki “*en nekûle*”dir”. “İstediğimizde” anlamını bildiren *eradnâ* kelimesinin önündeki izâ bu durumda Arapça zaman ifade eden *hîne* anlamı taşır. Zaman ifade eden kelâm ise hâdistir.¹²² Hatîbzâde’ye göre bu âyette Mu‘tezile lehine herhangi bir delil yoktur. Muhtemelen bu düşünceden dolayı Hatîbzâde bu delili çürütme konusunda çaba göstermez. Zira ortada ne söz ne kelâm vardır yalnız şeyleri var eden yaratma vardır.¹²³

Mu‘tezile tarafından öne sürülen üçüncü delil “*Hani rabbın meleklere demişti*”¹²⁴ âyetidir. Cürçânî’ye göre bu âyette Mu‘tezile’nin dayanak noktası âyetteki zaman zarfıdır (iz). Çünkü zaman zarfının belirttiği zamanda ortaya çıkan söz de o zamana ait olacağından hâdis olmalıdır.¹²⁵ Hatîbzâde bu delil özelinde Cürçânî’nin Mu‘tezile’nin tüm delillerinin lafzî kelâma delâlet ettiği yönündeki cevabını yetersiz bulur. Ona göre hem bu âyetteki hem de bir önceki âyette geçen konuşmayı kelâm sıfatının yaratılması

¹¹⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 21a.

¹²⁰ en-Nahl, 16/40.

¹²¹ Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/156.

¹²² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 21b.

¹²³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 22a.

¹²⁴ Bakara 2/30.

¹²⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/157.

şeklinde anlamakta herhangi bir sakınca yoktur.¹²⁶ Ancak bu anlayış Mu‘tezilî kelâmcıların anladığı şekilde değildir.

Hatîbzâde Allah’ın kelâm sıfatının mutlak olduğunu düşünmektedir. Ona göre mutlak olan zaman içinde olanlarla daima birliktedir. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman mutlak olan için hiçbir farka sahip değildir. O halde Allah’ın mutlak kelâmı da zaman dilimleri içerisinde zâhir olan tüm lafızlarla birliktedir.¹²⁷

Mu‘tezile’nin kullandığı dördüncü naklî delili şudur: “*Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır.*”¹²⁸ Mu‘tezile mezhebinin bu âyet bağlamında kullandığı delilin yönü onun âyetlerden meydana gelmiş olması yani parçalardan teşekkül etmesidir. Parçalardan teşekkül eden bir şey ezeli olamayacağından Kur’ân da mutlaka hâdis olmalıdır.¹²⁹ Yine Mu‘tezile’nin delil olarak zikrettiği beşinci nakil şudur: “*Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah’ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır.*”¹³⁰ Bu âyette Allah’ın kelâmının işitilmesinden söz edilmiştir. İşitilen bir şey de ancak yaratılmış olabilir.¹³¹ Hatîbzâde mezkûr iki delilden hiçbirisinin Allah ile kâim nefsi kelâmın yaratılmış olacağına delalet etmediğini düşündüğünden dolayı delillerin lafzî kelâma delâlet ettiğini söylemekle yetinir.¹³²

Ezelî varlıklar yaratılmış ihtimali taşımadıklarından dolayı kendilerinde yaratılmışların özelliklerini bulunmaz. Çünkü yaratılmış varlıklar kendilerinde bulunan özellikleri yaratılmaları neticesinde elde etmektedirler. Öyleyse ezeli olan bir fiile konu olmadığından yaratılmış olana benzememektedir. Kelâm sıfatı söz konusu olduğunda yaratılmış olanlarda bulunan hususiyetlerden birisi de onun dil ile aktarılmasıdır. İnsanlar arasında iletişim aracı olan söz mutlaka bir dile mensuptur. Eğer bir dile mensubiyet yaratılmış olanın özelliği ise ezeli kelâmın bu özelliğe sahip olduğunu söyleyemeyiz.

¹²⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 23a.

¹²⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 23a.

¹²⁸ Hud 11/1.

¹²⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 23a.

¹³⁰ Tevbe 9/6.

¹³¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 23b.

¹³² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 23a-b.

Bununla birlikte Kur'ân'da yer alan birçok âyette Allah Teâlâ Kur'ân'ı Arapça olarak nitelemektedir. Arapça olmak ancak bir yaratılmışa ait olacağından Mu'tezilî âlimler Kur'ân'ın Arapça olduğunu bildiren âyetleri onun hâdisliğine delil getirdiler. Mesela Yûsuf Sûresi ikinci âyette şöyle buyrulmuştur: “*Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.*”¹³³ Bu âyet, Allah'ın kelâmının Arapça olduğunu ve başka bir zamanda İbranice olabileceğini göstermektedir. Bir sözün Arapça ve İbranice gibi farklı dillerde ifade edilmesi onun değişebileceğini göstermektedir. Değişim en büyük yaratılmış alametlerinden biri olduğuna göre Allah'ın kelâmı da yaratılmış olmalıdır.¹³⁴

Cürcânî Mu'tezile'nin bu delilini zikrederken şöyle bir ifade kullanır: “*Yine ‘Biz Arapça bir Kur'an indirdik’ âyeti, yüce Allah'ın kelâmının bazen Arapça bazen İbranice olduğunu, dolayısıyla da değişken olduğunu göstermektedir.*”¹³⁵ Hatîbzâde Mu'tezile'nin şüphesine cevap vermeden önce Cürcânî'nin bu ifadesi üzerinde durur. Ona göre Cürcânî'nin sözlerinde Allah kelâmı ile iki ihtimal kastedilebilir. Birincisi tür olarak lafzî Kur'ân, diğeri ise hâriçteki ferd olan lafzî Kur'ân'dır. Bu iki ihtimalin her ikisi de Kur'ân'ın Arapça olmasını gerektirir. Çünkü tür olarak lafzî Kur'ân hamd ile başlayıp muavvizeteyn ile sona eren telif edilmiş lafızlara denir. Dolayısıyla Arapça olmak tür olan Kur'ân'ın ayrılmaz vasfıdır. Tekil olarak hâriçte bulunan lafzî Kur'ân'a gelince Allah bu kelâmı meleğin veya Hz. Peygamber'in dilinde Arapça olarak meydana getirdiği bilinen bir husustur. Öyleyse lafzî kelâm olarak Kur'ân ister tür isterse de o türün dışarıda tahakkuk etmiş ferdi olsun Arapça olmak zorundadır.¹³⁶ Delilin Mu'tezile ile ilişkisine gelince Hatîbzâde, onun nefsî kelâm bir tarafa mutlak olarak lafzî kelâmın dahi hâdis olduğuna delil olmadığını savunur. Zira lafzî kelâm üst bir tür olarak Arapça içerisinde bazı fertlere ve İbranice içerisinde bazı fertlere sahip olabilir.¹³⁷ Ayrıca Mu'tezile yukarıdaki âyette yer alan indirdik ifadesinin geçmiş zaman ait olmasını ve Kur'ân'da bu tarzdan birçok ifade bulunmasını onun yaratılmış olduğuna delil gösterir. Hatîbzâde'nin Mu'tezile'nin onuncu delili olarak zikrettiği bu hususu zâhiri üzere almanın mümkün olmadığını savunur. Zira Kur'ân'da kullanılan fiiller ve kelimeler gerek zaman açısından

¹³³ Yûsuf 12/2.

¹³⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 23b.

¹³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/158.

¹³⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 23b.

¹³⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 24a.

gerekse yapı olarak mutlaka bir hikmeti iktiza eder.¹³⁸ Dolayısıyla ifadenin mazi üzere gelmesi mananın yani nefsî kelâmın mazi olmasını gerektirmez.

Mu‘tezile’nin nakle dayanarak Kur’ân’ın yaratılmış olduğuna dair ortaya koyduğu delillerin yedincisi Kur’ân’ın mucize oluşudur. Malum olduğu üzere mucize, elinde meydana geldiği kişinin davasında doğru sözlü olduğunu desteklemek için Allah tarafından yaratılır. Hz. Peygamber insanlığa belli bir zaman diliminde hitap etmiş ve risaletini yaratılmış bir zaman içerisinde insanlara ulaştırmıştır. İslâm ümmeti onun en büyük mucizesinin Kur’ân olduğunu ifade etmiş ve nübüvvetle görevlendirildiği 23 senelik dilimde Kur’ân onun doğruluğuna delil olmuştur. Nitekim Allah müşriklerden Kur’ân’ın bir benzerini getirmelerini istemesine rağmen onlardan hiçbirisi buna cesaret edememiştir. Hz. Peygamber bir beşer olarak bu yaratılmış zaman diliminde hayat sürdürdüğüne göre onu destekleyen mucizenin de bu yaratılmış zaman diliminde bulunması gerekmektedir. Nitekim öyle de olmuştur. O halde yaratılmış zaman içerisindeki mucizenin de yaratılmış olması kaçınılmazdır.¹³⁹ Hatîbzâde’ye göre mucizenin gerçekleşmesi için kelâmın tüm fertlerinin hâdis olması şart olmayıp peygamberle kâim kelâm ferdinin mucizenin gerçekleştiği zaman diliminde meydana gelmesi yeterlidir.¹⁴⁰ Mu‘tezile’nin öne sürmüş olduğu bu iddia nefsî kelâmın hâdis olmasını gerektirmez.

Hatîbzâde Mu‘tezile’nin Kur’ân’ın yaratılmış olduğu iddialarını desteklemek üzere getirdikleri sekiz ve dokuzuncu delili birbirleri ile olan benzerliklerinden dolayı birlikte değerlendirir. Sekizinci delil Allah Teâlâ’nın Kur’ân için “indirdik” gibi yaratılmışa ait ifadeler kullanmasıdır. Dokuzuncu delil ise Hz. Peygamber’in duasında “ey Kur’ân’ın rabbi” şeklinde bir kullanıma başvurusudur. Zira terbiye edilen (*merbûb*) yaratılmış olduğundan burada *merbûb* olarak ifade edilen Kur’ân da yaratılmıştır.¹⁴¹ Müellif Hatîbzâde’ye göre her iki delilde bahsedilen Kur’ân nefsî kelâm değildir. Aksine Cibrail’in taşıdığı ve Hz. Peygamber’in elinde zâhir olan lafzî kelâmdır.¹⁴²

Bir hükmün başka bir hükmü ortadan kaldırması anlamına gelen nesih modern dönemde birçok araştırmacı tarafından kabul edilmiyorsa da geçmiş dönemde neshi reddeden

¹³⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 24b.

¹³⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 24a.

¹⁴⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 24a.

¹⁴¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 24b.

¹⁴² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 24b.

âlimlerin sayısı çok değildir. Bilindiği kadarıyla Kur'ân'da nesih bulunmadığını iddia eden ilk düşünür Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî'dir. Fakat onun da eseri bize ulaşmamış; görüşlerini Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde aktardıkları üzerinden elde etmekteyiz.¹⁴³ Mu'tezile Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna onun bazı âyetlerinin diğer bazılarını nesh etmesini on birinci delil olarak sunmaktadır. Delilin delâlet yönü şudur: Nesih kaldırma ve sona erme demektir. Ortadan kalkma ve sona erme ancak yaratılmışların özelliği olabilir. Nitekim kelâmcıların geneli tarafından kabul edilen kaideye göre kadîmliği sâbit olanın yokluğu imkânsız olur. Eğer Kur'ân'da kaldırma ve sona bulunuyorsa onun kadîm olduğunu savunmak mümkün değildir.¹⁴⁴

Hatîbzâde'ye göre Kur'ân'da neshin bulunması onun yaratılmış olduğuna delil teşkil etmez. Zira nesihte her ne kadar sona erme ve kaldırma anlamının Allah'ın emrinin geleceğe yönelik talebi üzerinde gerçekleştiği zannedilse de durum böyle değildir. Zira nesihte ortadan kaldırılan talebin bizatihi kendisi değil, taallukudur.¹⁴⁵

Buraya bir bağlama cümlesi gerekir; yani hasılı ne oldu? Hatîbzade Mu'tezile'yi aklî açıdan eleştirdi, şöyle oldu; nakli açıdan eleştirdi şöyle oldu gibi.

2.3. Allah Teâlâ'ya Yalan İsnât Edilmesinin İmkânsızlığı

Bu başlık altında ele alınacak konu iki madde üzerine inşa edilmektedir. Bunlardan ilki Eş'arîler'in kudret anlayışıyla bağlantılı olarak Allah'ın tüm mümkün şeylere kâdir olması; ikincisi ise, Allah hakkında yalanın imkânsızlığı durumunda O'na bazı sevap ve cezalandırmaların vâcib olması meselesidir.

Cürcânî'ye göre Allah'ın yalan söylemeyeceği üzerinde ümmetin ittifakı vardır.¹⁴⁶ Hatîbzâde de bu düşünceyi aktarmakta ve kendisi de buna katılmaktadır. Daha sonra "Eş'arîler tüm mümkünleri Allah'ın kudreti dâhilinde görmesine karşın nasıl böyle bir ittifak olabilir?" şeklinde gelecek soruyu cevaplamaya çalışır. Ona göre bu sorunun cevabı kudretin anlamında yatmaktadır; zira kudret fiil değil, "fiilin ve terkin

¹⁴³ Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebu Müslim" TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/509.

¹⁴⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 25a.

¹⁴⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 25a.

¹⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/162

imkânıdır”.¹⁴⁷ Bu doğrultuda düşünürsek yalan makdûr olsa dahi yaratılmış olmak zorunda değildir.

Cürcânî yukarıda zikri geçen sevap ve cezalandırmanın Allah’a vâcib olmasını yalanın imkânsızlığı bağlamında tartışır der Hatîbzâde ve devam eder:

İmkânsızlık zâtî imkânın karşısındaki aklî imkânsızlık değil, imkânsızın zâtından başka dış bir nedenden dolayı imkânsızlıktır. Öyleyse eşyanın kendisi Allah’ın makduru olabilir ancak bu makdur nizamın bozulması gibi dışardan bir sebep nedeniyle hâriçte varlık olarak tahakkuk edemez.¹⁴⁸

Hâriçte varlığı imkânsız olan bir şey makdur olmaya devam ediyorsa bu makdurun farazî olarak zihinde varlığı vehmedilebilir mi? Eğer vehmedilirse Allah’tan yalanın sadır olmasının imkânı devam eder. Böylece Allah’ın yalan söylemesi üzerindeki temellendirme ortadan kalkmış olur. Bu takdirde de Allah’ın yalanı yalan olarak söylemesi O’nun şânına yakışmayacağından ya yalanı bilmemesi gerekir ya da bildiği hâlde söylemesi gerekir. Birinci ihtimal O’na cehalet, ikinci ihtimal ise gaflet ve sefâhet nispetini gerektirir.¹⁴⁹ Allah Teâlâ her ikisinden de münezzehtir.

Hatîbzâde bu şüphenin isabetli olmadığını düşünmektedir. Zira fiilin aslında bir çirkinlik bulunsa şüphe geçerli olur. Ancak Eş‘arîler fiilin aslında herhangi bir çirkinliğin bulunmadığını savunmaktadırlar. Bu nedenle Allah’ın fiillerine faydalar üzerinden sebep bulmak doğru olmaz. Hatîbzâde fiilin aslında çirkinlik bulunmadığını yalnızca Eş‘arîler’e nispet etmekle kalmaz kendi mezhebinin de bu şekilde olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre de fiillerin aslında çirkinlik veya güzellik bulunmayacağından Allah’ın fiillerini çirkin ve güzel olarak niteleyemeyiz.¹⁵⁰ Hal böyle olunca onun yalanı bildiği halde veya bilmediği halde gibi bir ayrımda bulunmak ve bunun üzerinden şüphe oluşturmak makul değildir.

Cürcânî Mu‘tezile’ye göre Allah’ın yalan söylemeyeceği hususunda iki delil bulunduğu söyler. Bunlardan ilki Allah’ın çirkin fiil olduğundan dolayı yalan söylemeyeceğidir.¹⁵¹

¹⁴⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 30b.

¹⁴⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 31a.

¹⁴⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 31a.

¹⁵⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 31a.

¹⁵¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/162.

Bu düşünce onların çirkinlik ve güzelliğin fiillerin aslında bulunduğu şeklindeki görüşleriyle doğrudan alakalıdır.

Mu‘tezile’nin bu delilini şu şekilde formüle etmek mümkündür:

Çirkin fiil Allah tarafından işlenmez.

Yalan çirkin fiildir.

O halde yalan Allah tarafından işlenmez.

Kıyasın formunda herhangi bir problem yoktur. Ancak buradaki esas mesele kıyasın orta terimi olan “çirkin fiil” üzerinde dönen tartışmadır. Çünkü Eş‘arîler fiillerin kendilerini, fiil olmaları bakımından iyi veya kötü olarak nitelenmezler. Eğer fiillerin aslında kötülük bulunmuyorsa büyük öncül de bilgi ifade etmez hâle gelir. Dolayısıyla Eş‘arîler’e göre bu kıyas form olarak doğru ise de maddesi kesinlik içermediğinden kesin bir bilgi vermez. Hatîbzâde, “Bu delil, aklın fiillerin iyilik ve kötülüğüne hükmettiği şeklindeki bozuk bir ilkeye dayanır”¹⁵² derken tam da kıyasın maddesinde olan bu probleme işaret etmek istemiştir.

Cürcânî’nin Mu‘tezile’ye atfettiği, Hatîbzâde’nin de aynen aktardığı ikinci delil ise şudur: “O’ndan yalan sâdır olması âlemin maslahatına aykırıdır.”¹⁵³ Eğer Allah’ın yalan yaratması mümkün görülürse, o yalanı peygamberde yaratması da mümkün olacaktır. Böyle bir durumda peygamber ile sahte peygamber arasındaki ayrımı tespit etme olanağı da ortadan kalkacaktır. Buna bağlı olarak peygambere olan bağlılıktan ortaya çıkan fayda da ortadan kalkacaktır. O halde maslahata aykırı bir fiilin Allah Teâlâ’dan sâdır olması mümkün değildir.¹⁵⁴

Birinci delil Mu‘tezile’nin meşhur hüsun-kubuh görüşü üzerine bina edilmiştir. İkinci delilleri ise, yine onların meşhur maslahat teorileri üzerine mebnidir. Bu teoriye göre Allah Teâlâ kulu için en iyi (*aslah*) olanı yaratmak zorundadır.¹⁵⁵ Eğer yalanın Allah’tan sâdır olması mümkün ise peygamberde yaratması da mümkün olacağından *aslah* teorisi ortadan kalkar. Bu nedenle onlara göre Allah’tan yalan, yaratma yoluyla da sâdır olmaz.

¹⁵² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 31b.

¹⁵³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 31b. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/162.

¹⁵⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 31b.

¹⁵⁵ Avni İlhan, “Aslah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 3/495, 96.

Hatîbzâde bu iddiayı hem mantıkta kullanılan hem de fıkıh usulünün lafızlar bahsinde sıklıkla ele alınan umum-husus ilişkisi üzerinden çürütmeye çalışır. Ona göre mutlak olarak yalanın yaratılma imkânı (umûm) yalanın peygamberde yaratılmasını (husûs) gerektirmez. Çünkü âm bir hüküm hâs bir hükmü zorunlu olarak gerektirmez. Ayrıca hiçbir şekilde *aslah* Allah’a vâcib olamaz.¹⁵⁶

Cürcânî Mu‘tezile’nin delillerini zikrettikten sonra Ehl-i sünnet’in Allah’tan yalan sadır olmayacağına dair üç delil öne sürdüklerini söyler. Bunlardan ilkinde göre yalan söylemek Allah’a eksiklik atfetmektir. Eğer Allah bu eksiklikle nitelenirse bizim doğru olduğumuz vakitlerde O’ndan daha mükemmel olmamız gerekecektir. Bu nedenlerden dolayı Allah’a yalan isnat etmek imkânsızdır.¹⁵⁷

Ehl-i sünnet’in zikrettiği bu delil, Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh görüşlerine bir hayli benzemektedir. Bu nedenle İcî fiillerdeki eksiklik ile aklî çirkinlik arasındaki farkı anlayamadığını itiraf etmiştir.¹⁵⁸ Hatta ona göre bu eksiklik bizzat çirkinliğin kendisidir. Hatîbzâde İcî’nin zikrettiği itiraz nedeniyle Cüveynî’nin bu delile tutunmanın zayıflığını bildirdiğini ve Kazvî’nin de bunu desteklediğini belirtir.¹⁵⁹ Dahası Hatîbzâde’ye göre bu delilde başka bir problem daha vardır ve o da haberle ilim arasındaki ayırmadan kaynaklanır. Hatırlanacağı üzere onlar haber ve bilgiyi tefrik edip birinin bilmediğini haber vermesini ve haber verdiğinin ma sadakı bulunmadığından bilgi olmayabileceğini iddia etmişlerdi.

Hatîbzâde’nin bu iddiaya karşı kullandığı argümana geçmeden önce bunun içerdiği bazı kavram ve yargıları açıklamak gerekmektedir. Bu kavramlar haber, haberin delâlet ettiği şey ve yalan haberin sûretidir. Hatîbzâde’ye göre haberin delâlet ettiği şeyin tasavvuru, yalan haber sûretinde tahakkuk edebilir. Ancak bu tasavvur, haberin delâlet ettiği şeye hükmü gerektirmez. Bu nedenle yalan haberin Allah’la kâim olması sadece yalan haberin delâlet ettiği şeyin tasavvurunun Allah’la kâim olması anlamına gelir ki bu da nispetten ibarettir. Tasavvurun kendisi de vakıya mutabık olmayan hükmü gerektirmez.

¹⁵⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 31b, 32a.

¹⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/162.

¹⁵⁸ Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içinde), çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015) 3/162.

¹⁵⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 32b.

Yalanların tamamı tasavvur edilse dahi onunla hükmedilmedikçe eksiklik oluşturmaz.¹⁶⁰ Öyleyse yalanın Allah’la kâim olması O’nda herhangi bir eksikliğe sebep olmaz.

Ehl-i sünnet’in Allah’ı yalanla nitelemenin imkânsızlığına dair sunduğu ikinci gerekçe şudur:

Allah yalanla nitelenseydi O’nun yalanı da kadîm olurdu. Çünkü O’nun zâtında hâdis bir varlık bulunamaz. Bu durumda da, bu yalanın mukabili olan doğrulukla nitelenmesi de imkânsız olurdu. Aksi hâlde (kadim olan) yalanın zail olması mümkün olurdu ki bu, imkânsızdır.¹⁶¹

Seyyid Şerîf’ten aktardığımız bu paragrafta Ehl-i sünnet, delili Allah’la kâim olduğu farz edilen yalanın ezeliyeti üzerinden temellendirmektedir. Malum olduğu üzere İslâm mezheplerinin neredeyse tamamı Allah’ın yaratılmışı mahal teşkil etmeyeceği hususunda ittifak halindedir. Binaenaleyh eğer Allah’la kâim bir yalan söz konusu olsaydı O’nun yalanın ezeli olması nedeniyle doğru ile nitelenmesi imkânsız olurdu. Çünkü kelâmdaki temel kaidelerden birisine göre kıdemi sabit olanın yokluğu imkânsız olur (*mâ sebete kîdemuhû istehâle ‘ademuhû*). Gerek Seyyid Şerîf gerekse İcî bu delilin yalnızca nefsî kelâm için geçerli olduğunu, ancak esas yalan olmadığını ispatlamamız gereken kelâmın lafzî kelâm olduğunu iddia ederler. Çünkü bir şeyi bilen kimse bildiğinden bilineni olduğu hâl üzere haber vermesi mümkündür.¹⁶²

Hatîbzâde, onların bu delili yalnızca nefsî kelâm açısından geçerli bulmasına karşılık birtakım itirazlar dile getirir. Bunlardan ilki Eş‘arîler’in kelâm anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Önceki bölümlerde de üzerinde durduğumuz üzere Eş‘arîler kadîm sözün emir, nehiy, haber ve inşa gibi çeşitli türlere ayrılmasını açıklarken taalluk kavramına başvurmuşlardır. Çünkü ezeli olan kelâm bölünme ve çoğalma kabul etmez. O halde ezeli kelâm tek ancak taallukları çoktur. Onlar bu taallukların hakikî bir varlık olmayıp aklın itibarlarından ibaret olduğunu da iddia etmişlerdir. Hatîbzâde buradaki itirazda da bir kelâm çeşidi olarak haberin tek olan nefsî kelâmın itibarından ibaret olması gerektiğini söyleyerek Cürçânî ve İcî’nin açıklamalarına itiraz eder. Eğer yalan haber hakikî

¹⁶⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 32a.

¹⁶¹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/162.

¹⁶² Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/164.

varlıklardan bir varlık değilse nasıl olur da onu kadîm olarak niteleyebiliriz? Çünkü o hakikatte var bile değildir.¹⁶³

Hatîbzâde'nin ikinci ve üçüncü itirazı İcî'nin; “bir şeyi bilen bir kimsenin o şeyi olduğu gibi haber vermesi mümkündür” cümlesi hakkındadır. Zira İcî'nin bu sözü ancak şahsın zâtının yalanı gerektirmediği durumda doğru olabilir. Fakat biz yalanı Allah'la kâim kıldığımızda diğer vasıflarında olduğu gibi O'nun zâtının bunu gerektireceğini söylemiş oluruz. Böyle bir durumda yalanın kâim olduğu kimse bildiği doğruyu doğru olarak aktarması söz konusu edilemez.¹⁶⁴ Dolayısıyla ona göre İcî'nin sözü bu bağlamda tutarlı değildir.

Hatîbzâde, İcî'nin söz konusu iddiasına yönelik ikinci itirazını yalan haberin mâhiyeti üzerinden ortaya koyar. Eğer İcî yukarıdaki ifadesiyle Allah'ın bir şeyden nasılsa öyle haber vermesini tasdik kabul ediyorsa yalan haberin tasavvur olarak bu tasdikle birlikte bulunması mümkündür. Zira tasdik ve tasavvur birbirinin zıttı değildir. Öyleyse Allah bir doğru hakkında tasdikî bir haber vermesine karşın o doğrunun mukabili olan yalan tasavvur olarak Allah'la kâim olabilir. Allah Teâlâ'nın ilmiyle her şeyi kuşattığını düşünürsek, böyle bir şeyi kabul etmek imkânsız olmaz.¹⁶⁵ Eğer İcî yalan haberin tasdik olduğunu düşünüyorsa bu durumda doğru haberin Allah'la kâim olmasının imkânı ortadan kalkar. Böyle bir iddia biraz önce değindiğimiz üzere O'nun zâtının yalanı gerektirmesiyle aynı anlama gelir. Bir vakıada birbirine zıt iki tasdikin bir arada bulunması mümkün olmayacağından ve biz yalanın Allah'la kâim olduğunu varsaydığımızdan dolayı doğru haberin hükümden hâlî olduğunu söylemekten başka bir iddiada bulunamayız.¹⁶⁶ Bu da açık bir şekilde İcî'nin iddiasının tutarsız olduğunu göstermektedir. Özetle onların bu konudaki iddiası ancak Allah'ın ilminin ve yalan haberin her ikisinin tasdik türünden olması durumunda geçerlidir.¹⁶⁷

Ehl-i sünnet'in son gerekçesine gelince Cürcânî bu hususta şunları söyler: “üçüncüsü, -ki güvenilirler gerekçe budur, çünkü bu gerekçe doğrudur ve hem nefsi hem de lafzi kelâmın doğruluğuna delalet eder –peygamberin Allah'ın bütün sözlerinde doğru olduğunu haber

¹⁶³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 33a.

¹⁶⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 33a.

¹⁶⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 33b.

¹⁶⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 33b.

¹⁶⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 34a.

vermesidir.”¹⁶⁸ Hatîbzâde de muhtemelen onlar gibi bu delilin Ehl-i sünnet’in en muteber delili olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu hususta onlara itiraz etmek yerine delile farazî bir itiraz getirir ve ardından bunu cevaplar. İtiraz şudur: “Sem‘î delil ancak Allah’ın sözlerinde yalanın vuku bulmadığını ortaya koyar [...] Ancak onun sözlerinden hiçbirinin yalan olmaması haberlerinin tamamında yalanı imkânsız kılmaz.”¹⁶⁹ Hatîbzâde bu sözleriyle açık bir şekilde imkânın vukuu ile vukunun imkânı arasında ayrım yapmaktadır. Çünkü bir şey hakkında gerçekleşmemiş hüküm ancak o şeyde o hükmün gerçekleşmediğine delalet eder, imkânsız olduğuna delalet etmez. O bu itirazı şöyle cevaplar:

O’nun bütün haberlerinde doğru sözlü olması [...] imkânsızlığın mutlaklığını nefy etmek anlamındadır. Bu anlamda bütün haberlerin doğruluğu dinin zorunluluklarındandır. Şayet yalan haber bu anlamda mümkün haberin fertlerinden biri olsaydı onun haberlerinin tümü doğru olmazdı.

Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla Hatîbzâde, peygamberin Allah’ın doğru sözlü olduğu hakkındaki haberlerinin O’ndan sadır olması muhtemel tüm haberleri kapsadığını düşünmektedir. Zira O’ndan sadır olması muhtemel haberlerden bir tanesinde dahi yalan olma imkânı bulunsaydı O’nun tüm haberlerinin doğru olduğu söylenemezdi.

Yine buraya bir bağlantı cümlesi gerekiyor.

¹⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/166.

¹⁶⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 36a.

BÖLÜM III: HATİBZÂDE'YE GÖRE RU'YETULLAH

3.1. Ru'yetullah'ın İmkânı

Hatîbzâde ru'yetullahın ispatlanabilmesi için öncelikle onun mümkün oluşunun ispat edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle onun ru'yetullah bahsinde ele aldığı ilk mesele Allah'ın görülmesinin imkânsız olmayıp mümkün oluşudur. Bu bağlamda belirtilmesi gereken ilk husus şudur; ona göre imkân, imkânsızlık ve zorunluluk gibi aklî hükümler naslarla ispat edilemez. Dahası akıl bir kesinliğe ulaşmadığı sürece nasların vermiş olduğu bilgiler de kesinlik ifade etmez. Öyleyse naslar bir konuda aklın verdiği hükmün ardından delil olabilir.

Bununla birlikte biz bu başlık altında Allah'ın görülmesinin imkânını aklî ve naklî açıdan ele alacağız. Çünkü kelâm geleneği ru'yetullahın imkânında başta Hz. Musa'nın talebi olmak üzere nakilleri de kullanmıştır. Hatîbzâde ru'yetullahın imkânında nakille istidlali kabul etmemesine rağmen, bu husustaki görüşleri eleştiri amacıyla aktarır. Onun bu tarz konulardaki görüşlerine geçmeden önce görülmenin/görmenin mâhiyeti hakkında konuşmak ve mezheplerin görüşlerini serdetmek yerinde olacaktır.

3.1.1. Görmenin Mâhiyeti

Hatîbzâde'ye göre görmenin bir nitelikle gerçekleşeceği noktasında Eş'arîler dışında diğer mezhepler ittifak halindedir. Ancak Eş'arîler görmenin keyfiyetsiz olarak gerçekleşebileceğini savunmuşlardır. Görmenin niteliksiz gerçekleşmesini mümkün görmeyenlerden filozoflar ve Mu'tezile Allah'ın görülmesini mümkün görmemişlerdir. Buna karşın Müşebbihe ve Kerrâmiyye görmenin keyfiyetsiz olmasının imkânsız oluşunu kabul etmekle birlikte Allah'ın görülmesinin keyfiyetli olarak görülmesini mümkün görmüşlerdir. Çünkü onlara göre Allah'ı niteliklerden tenzih etmeye gerek yoktur.¹⁷⁰

Bununla birlikte Allah'ın keyfiyetsiz olarak görülebileceğini düşünenler O'nun dünyada görülmesinin mümkün olup olmadığı ve rüyada görülüp görülmeyeceği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hatîbzâde ashabımız olarak bahsettiği gruptan bazılarının semî delillere dayanarak Allah'ın dünyada görülebileceğini savunduklarını dile getirmektedir. Öte yandan Allah'ın rüyada görülmesi Ehl-i sünnet içerisinde bazı ihtilaflara neden

¹⁷⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 37b.

olmuştur. Müellifimiz bu noktada delilleri zikretmeden önce tartışma mahallini belirlemek gerektiğini düşünmektedir. Zira ru'yeti reddedenlerle kabul edenler arasında ne “ilmi tam bir açılmanın (*inkişâf*) imkânı” ne görünenin gözde sûretinin resm olunması” ne de “gözden çıkan ışınların görünene temas etmesi” gibi hususlarda tartışma vardır. Aksine tartışma güneşi gördükten sonra gözümüzü kapatıp güneşi tahayyül ettiğimizde birinci durumun ikincisinden farklı olmasındadır. İşte ru'yet denilen şey ikinci durumda olmayıp ilk durumda olan fazlalıktır.¹⁷¹ Hatîbzâde tarafından verilen bu örnek, aynı şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'da da bulunmaktadır.¹⁷²

Filozoflar görmeyi gözün etkilenmesi ile açıklamışlardır. Onlara göre görmenin bilgi veya idrâke değil de gözün etkilenmesine dayanmasının üç gerekçesi vardır. Bunlardan ilkinde göre; mesela bir süre güneşe bakıldığında ardından göz güneşe bakmayı bıraksa dahi onda bir süre yuvarlaklık bulunmaya devam eder. İkincisi; uzun süre aynı renge bakan birisi daha sonra farklı bir renge gözlerini çevirdiğinde o rengi karışık bir halde görür. Üçüncüsü ise; bir insan güçlü ışınların bulunduğu bir yere baktığı zaman gözünü daha zayıf ışınlarla çevirse daha zayıf ışınları göremez.¹⁷³ İşte tüm bunlar görmenin gözün etkilenmesi şeklinde meydana geldiğini göstermektedir.

Hatîbzâde filozofların bu iddialarını reddetmese de mezkûr gerekçelerin görmeyi gözün etkilenmesiyle açıklamak için yeterli olmadığını düşünür. Zira bu deliller görme duyusunun etkilenmesini ispatlamak için kullanılabilir. Ancak onun etkilenmesi görmenin bu şekilde gerçekleştiğine delil olamaz. Ayrıca dikkat edilirse filozofların zikrettikleri örneklerde görüntülerin gözde kalmadığı görülür. Aksine bu örneklerde hayâlde depolanmış olan nesnenin sûretleridir. Dolayısıyla mevzunun görme duyusuyla alakası yoktur.¹⁷⁴

Eş'arîler'e göre görme inkîşâfî bir hâl olup duyunun etkilenmesiyle ilgisi yoktur. Allah Teâlâ bizim gözümüzde özel bir nispet yaratabilir ve nispet sayesinde bizde tam bir inkîşâf hali oluşabilir ki ru'yet denen hadise budur.¹⁷⁵

¹⁷¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 37b, 38a.

¹⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/186. Sadeddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, (İstanbul, Mearif Nezaretiyle Matbu, t.y.), 2/111.

¹⁷³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 38a.

¹⁷⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 38b.

¹⁷⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 39a.

3.1.2. Naklî Delilin İmkâna Delâleti

Hatîbzâde ru'yetullahın gerçekleştiğine dair bazı naklî delillerin bulunduğunu kabul eder. Bu deliller aklın mümkün gördüğü her şerî durumda kesin bilgi ifade eder. Buna karşın aklın mümkün görmediği durumlarda naklî delil kesin bilgi meydana getirmez. Çünkü akıl ilkinde yani mümkün gördüğü durumlarda gerçekleşmesi beklenen şeye bir engel görmez. Ancak ikincisinde akıl imkân ve imkânsızlığı kesinlemeyebilir. Böyle durumlarda naklî delil kesin bilgiye ulaştırmaz. Ru'yetullah bağlamında düşünersek Allah'ın görüldüğüne dair naklî delillerden istifade edebilmek için O'nun görülmesinde aklî bir engel bulunmadığını ortaya koymak gerekir.¹⁷⁶

Bununla birlikte Hatîbzâde Eş'arîler'in ru'yetullahın imkânına dair aklî ve naklî iki türden oluşan deliller öne sürdüğünü söyler. Naklî delillerin ilki Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediği ayettir. Burada özellikle üzerinde durulması gereken husus; Hatîbzâde İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ru'yetullah ile ilgili olarak naklî delile dayandığını bildirmektedir. Fahreddîn er-Râzî de öncesinde benzer bir şekilde İmâm Mâtürîdî'nin ru'yetullah konusunda akla değil nakle dayanmak gerektiğini vurgulamıştır. Dahası Fahreddîn er-Râzî ru'yetullahla ilgili kendinden önceki Eş'arî âlimlerin görüşlerini eleştirmiş ve İmâm Mâtürîdî'nin yolunu tercih etmiştir. O *el-Erbaîn* isimli eserinde bu hususu şöyle dile getirmektedir: “Bu meselede mezhebimiz Şeyh Ebû Mansûr'un tercihidir. Bu tercihe göre ru'yetullahın imkânı aklî delille sabit olmaz. Bilakis bu meselede biz, Kur'ân ve hadislerin zahirine tutunuruz.”¹⁷⁷

Hatîbzâde'nin de belirttiği üzere naklî delillerin en meşhur ve en çok tercih edileni Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediğini bildiren âyettir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, ‘Rabbim! Bana görün; sana bakayım’ dedi. Rabbi ‘Sen beni asla göremezsın, fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin’ buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Musa da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki ‘Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim.*”¹⁷⁸

¹⁷⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 36a.

¹⁷⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1982), 277.

¹⁷⁸ A'râf 7/143.

Hatîbzâde bu âyetle ru'yetullahı iki delâlet yönü bulunduğunu söyler. Birincisi Hz. Musa'nın Allah'tan ona kendisini göstermesini talep etmesidir. Zira eğer Allah'ın görülmesi caiz olmasaydı Hz. Musa böyle bir talepte bulunamazdı. *Şerhu'l-Makâsîd*'den aktardığına göre Hz. Musa'nın görmeyi talep etmesinde icma, tevâtür ve hasmın kabulü vardır. Konuyla ilgili Taftâzânî'nin tam ifadesi şöyledir:

Bu hususta istidlal iki yöndendir. Birincisi şayet ru'yet caiz olmasaydı; Hz. Musa böyle bir şey talep etmezdi. Lâzım nass, icma, tevâtür ve hasmın kabulü ile batıldır. Lüzum yönü ise şudur: Eğer Hz. Musa Allah hakkında neyin caiz neyin caiz olmadığını biliyorsa ru'yet talep etmesi abestir [...]. Eğer Allah hakkında neyin caiz neyin caiz olmadığını bilmiyorsa Allah ile konuşan nebi olmaya elverişli olmaz. İkincisi ise, Allah görülmeyi dağın yerinde durmasına bağlamıştır ki bu zorunlu olarak mümkündür. Mümküne bağlı olan ru'yet de mümkündür. [...]¹⁷⁹

Hatîbzâde, Taftâzânî'nin icma, hasmın kabulü şeklindeki iddialarını reddetmektedir. Çünkü Mu'tezile mezhebi bu hususta birçok fırkaya ayrılmıştır. Onların bir kısmı Hz. Musa'nın Allah'tan O'nun görülemeyeceği hakkında zorunlu bilgi talep ettiğini, diğer bir kısmı ise yalnızca Allah'ın görülemeyeceği ile bilgi talep ettiğini iddia etmiştir. Dahası onlardan bir başka kısım da Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebini kendisi için değil, kavmi için istediğini söylemiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin kendi içinde ortak bir görüş yoktur ki Taftâzânî'nin iddia ettiği gibi hasmın Hz. Musa ile ilgili bir kabulü olsun. Taftâzânî'nin icma ilgili görüşüne gelince mezkûr ihtilaflar icmanın da bulunmadığını göstermektedir.¹⁸⁰

Bununla birlikte Hatîbzâde ru'yetullahın imkânsız olmadığını ise Taftâzânî gibi ortaya koymaktadır. Buna göre ru'yet imkânsız ise, Hz. Musa ya bu imkânsızlıktan habersiz olacak ya da bildiği halde talep edecektir. Birinci ihtimal Hz. Musa'nın cahil olmasını gerektirir ve böyle bir kimse peygamber olamaz! İkinci ihtimal ise yine hikmet sahibi bir peygamberin abesle işgal etmesi anlamına gelecektir ki bu da onun şanına yakışmayacaktır.¹⁸¹

¹⁷⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/111.

¹⁸⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 39b.

¹⁸¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 39b, 40a.

Taftâzânî ve Hatîbzâde'nin A'râf sûresi 143. âyetle ilgili ortaya koymuş olduğu delillerin ilk olarak kim tarafından tespit edildiği konusunda net bir bilgiye ulaşabilmiş değilsek de en azından bu âyetteki delâlet vecihlerinin onlardan önce İmâm Eş'arî (ö. 324/935-36) tarafından zikredildiğini rahat bir şekilde söyleyebiliriz.¹⁸² Hatîbzâde ru'yetullahın esas kabul edilen bu âyetle ilgili ortaya konan delâlet vecihlerine itiraz eder. Ona göre aklen bir şeyin imkânı ispat edilmediği sürece naklî delil kesin bilgi vermez. Dolayısıyla Hz. Musa ile ilgili âyetten asla ru'yetin imkânına açıklama yolu yoktur.¹⁸³

Hatırlanacağı üzere ru'yetullahı savunan kelâmcılar, Hz. Musa'nın bir peygamber olarak ru'yetullahı talep ettiğini söylemişlerdi. Eğer ru'yetullah imkânsız olsaydı peygamber olan bir zâtın imkânsız talep etmesinin abesle iştigal olacağını ekleyerek Hz. Musa'nın talebini ru'yetin imkânına delil göstermişlerdi. Hatîbzâde bu düşünceye itiraz ederek abesin imkânsızın talebinde ortaya çıkmayacağını aksine bilinen bir imkânsız talep ettiği takdirde oluşacağını savunmaktadır.¹⁸⁴ Öyleyse eğer ru'yetullahın imkânsızlığı herkes tarafından bilinen bir imkânsızlık ise Ehl-i sünnetin delili isabetlidir. Ancak bazı imkânsızlıklar ancak akıl yürütme neticesinde meydana gelir. Buradaki imkânsızlığın da bu tarzdan bir imkânsızlık olma ihtimali bulunmaktadır. Hatta belki de bu delil Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını ispat için kullanılabilecek bir delil olabilir. Çünkü öncesinde ru'yetullahın imkânsızlığına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır.

Hatîbzâde, dağın hareketsizliğinin aklen mümkün olduğu ve buna bağlanan ru'yetullahın da mümkün olması gerektiği yönündeki istidlale de itiraz eder. Ona göre bu iddianın ispatlanması mümkün değildir. Zira bir mümkün bazen imkânsız da gerektirebilir. Mesela malûlün yokluğu ancak illetin yokluğu ile olacağından ilk malûlün yokluğu vâcibin yokluğunu gerektirir. Bu imkânsız olacağından ilk malûlün de var olması gerekir. Öyleyse ilk malûl zatı itibariyle imkânını korusa ve mümkün olarak kalsa dahi illeti nedeniyle yokluğu imkânsızdır. Demek ki bir mümkün her zaman mümkünü gerektirmeyip bazen imkânsız da gerektirebilmektedir.¹⁸⁵

Hatîbzâde bu açıklamalardan sonra Ehl-i sünnet kelâmcılarının, Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi talep ettiği âyetten O'nun görülmesinin imkânına yönelik istihraç etmiş oldukları

¹⁸² Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbni Zeydûn, t.y.), 13-18.

¹⁸³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 40a.

¹⁸⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 40a.

¹⁸⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 40b.

iki delil üzerinde ve Mu‘tezile’nin söz konusu iki delile yöneltmiş oldukları itirazları serdedir. Meseleyi daha iyi takip edebilmek için öncelikle İcî’nin ifadelerini buraya olduğu gibi almak faydalı olacaktır:

Bu âyetle iki açıdan delil getirilmektedir. Birincisi şudur: Musa (a.s.) görmeyi istemiştir. Şayet yüce Allah’ın görülmesi imkânsız olsaydı istemezdi. Çünkü bu takdirde Hz. Musa ya onun imkânsızlığını biliyor ya da bilmiyor olacaktır. Şayet biliyor idiyse akıl sahibi kimse imkânsızı istemez. Zira imkânsızı istemek abestir. Eğer bilmiyor idiyse Allah hakkında neyin mümkün neyin imkânsız olduğunu bilmeyen kimse Allah’ın konuştuğu bir peygamber olamaz.¹⁸⁶

Mu‘tezile’nin dile getirmiş olduğu itirazlardan ilkinde göre Hz. Musa aslında görme talebiyle zorunlu bilgiyi kastetmiştir. Bilindiği üzere görmek anlamına gelen *raân*ın bir anlamı da bilmektir. Hatîbzâde itirazın sonunda bu görüşün Mu‘tezile’den Allâf ve Cübbâî’ye ait olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez.¹⁸⁷

Hatîbzâde bu itiraza şu şekilde cevap verildiğini zikreder: Görme bilmek anlamına gelseydi görmeye cevap olarak verilen bakmak fiilinin de aynı anlamı yani bilgi anlamını taşıması gerekirdi. Oysa bakmak anlamına gelen *nazara* fiili *ilâ* harfi ceri ile kullanıldığında bilgi manasına gelmez.¹⁸⁸

Müellif Mu‘tezile’nin itirazına verilen cevabın isabetli olmadığını düşünmektedir. Öncelikle ona göre bilmek anlamına gelen *raâ* fiiline karşılık yine bilgi ifade eden bir kelimenin kullanılması zorunlu değildir. Hadi zorunluluk kabul edilsin ve onların dediği gibi *raâ* cevap olarak bilgi ifade eden bir fiili gerektirsin bu durumda Hatîbzâde *ilâ* harfi i ceri ile kullanılan *nazara* fiilinin bilgi ifade etmeyeceğini kabul etmediğini söyler. Zira bilindiği üzere *nazara ilâ* esas olarak göz bebeğini görülen nesneye doğru çevirmek anlamına gelmektedir. Mecaz olarak da bilen nefsin kendinde tam bir açılma meydana gelmesi için bilinen şeye tümüyle yönelmesi anlamına gelebilir.¹⁸⁹ Dolayısıyla böyle bir ihtimali temelsiz bir şekilde reddetmek doğru olmaz. Nitekim *Keşşâf* sahibi Zemahşerî bu âyetin tefsirinde şöyle demiştir:

¹⁸⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/190.

¹⁸⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 41a.

¹⁸⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 41b.

¹⁸⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 41b.

Bana kendini göster sana bakayım” ifadesi kıyamet alametleri görüldüğünde bütün kulların seni bilmek zorunda kalışı gibi bir mucize ile kendini bana öylesine açık bir şekilde tanıtır ki açıklığı aynen görme gibi olsun; ben de adeta sana bakarmış gibi seni zorunlu bilgiyle bileyim.¹⁹⁰

Mu‘tezile’nin âyetteki görmeyi bilgi olarak tevil etmesine Ehl-i sünnet kelâmcılarından Cürcânî ve Taftâzânî benzer cevaplar vermişler ve “Hz. Musa konuştuğu ve hitap ettiği rabbini nasıl olur da bilmez?”¹⁹¹ şeklinde bir itiraz dile getirmişlerdir. Taftâzânî bu hususta ek olarak Hz. Musa’nın rabbinin kelâmını işittiğini de açıkça ifade etmiştir.¹⁹²

Hatîbzâde, Cürcânî ve Taftâzânî’nin bu düşüncelerine cevaben gayb âleminde olan Allah Teâlâ’nın zorunlu olarak bilinemez olduğunu hatırlatır. O, muhatabı kabul ettiği insana ise sanki karşındaymış gibi hitap edebilir.¹⁹³ Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki Hatîbzâde Allah’ın bilinemez olduğu iddiasıyla O’nun künhüne vakıf olunmasının imkânsızlığına vurgu yapmak istemiştir. Aksi takdirde Allah Teâlâ hakkında hiçbir söz söylemek mümkün olmazdı. Ayrıca ona göre Taftâzânî’nin Allah’ın kelâmının işitilebileceğine yönelik görüşü de kelâmın yaratılmış olmasını gerektireceğinden doğru değildir. Hatîbzâde böylece kelâm sıfatının işitilip işitilmeyeceğine dair Eş‘arîler ve Mâtürîdîler arasındaki meşhur tartışmada Eş‘arîler’den yana tutum sergilemiştir.¹⁹⁴

Ehl-i sünnet’in ilk deliline yöneltilebilecek ikinci itiraz, Ka‘bî (ö. 319/931) ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüşlerinden çıkarılmaktadır. Bu görüşe göre Hz. Musa Allah’tan kendi zatını göstermesini değil, kıyamet alametlerinden birini göstermesini talep etmiştir. Nasıl ki Yusuf Sûresi 82. âyette “*köy halkına sor*” buyurduğunda Allah Teâlâ halkı hafz edip âyeti doğrudan “*köye sor*” kalıbında tenzil etmiş, burada da “sana bakayım” cümlesi ile “senin göstereceğin bir alamete bakayım” anlamını kastetmiştir.¹⁹⁵

Hatîbzâde bazı Mu‘tezilî düşünürler tarafından yapılan bu tevilin eleştirilerden uzak olmadığını söylemektedir. Her şeyden önce bu tevil, herhangi bir delile dayanmadığı için asılsızdır. İkincisi Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’ya “beni göremezsin” şeklinde cevap

¹⁹⁰ Ebu’l-Kasım ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf*, çev. Muhammet Coşkun, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017), 2/976.

¹⁹¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/192, Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2/112.

¹⁹² Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2/112.

¹⁹³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 43a.

¹⁹⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 43b.

¹⁹⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 43b.

vermesi talebin de ru'yet olduğuna delâlet eder. Çünkü cevap soruya mutabık olmalıdır. Üçüncüsü Hz. Musa'nın talep ettiği şey onların iddia ettiği gibi alâmet olsaydı dağın yerle bir olması alamet olarak yeterdi.¹⁹⁶ Ancak Hatîbzâde'ye göre bu eleştirilerin sonuncusu muhatabın kastına mutabık değildir. Çünkü dağın yerle bir olması kıyamet alametlerinden değildir.¹⁹⁷

Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'in ilk deliline yönelik üçüncü itirazına göre Hz. Musa Allah'ı görme talebini kendi için gerçekleştirmemiştir. Bilakis kavmi “*bize açıkça Allah'ı göster*”¹⁹⁸ dediği vakit onlar için talep etmiştir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir; Hz. Musa Allah'ı görme talebini kendisi için değil de kavmi için istediye niçin talebi kavmine değil de kendine nispet etmiştir? Söz konusu iddiayı ortaya koyanlara göre bu soruyu cevaplamak zor değildir. Zira Hz. Musa'nın kavmi, Allah katında Musa'nın onlardan daha değerli olduğunu bilmekteydiler. Hz. Musa da Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu onlara bildirmek için talebi kendine nispet etti ki kavmi görmenin sadece kendileri için yasaklanmış bir şey değil de haddi zatında imkânsız bir şey olduğunu daha iyi kavrasınlar. Hatta onlara göre Hz. Musa'dan sadır olmuş “*içimizdeki aptallar yüzünden bizi helâk mı edeceksin*”¹⁹⁹ âyetinde de benzer bir durum söz konusudur. Hz. Musa kendi kavminde daha fazla tesir oluşturacağından dolayı fiili biz şeklinde ifade etmeyi tercih etmiştir.²⁰⁰

Mu'tezile'nin bu görüşü ele alınırken bir noktanın vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Bu nokta; onun kavminin bulunduğu durumdur. Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortaya koyduğu üzere eğer Hz. Musa'nın kavmi imân etmiş mü'minlerden oluşuyorsa Musa'nın onlara Allah'ın görülmesi imkânsız demesi yeterli olurdu. Nitekim onlar yine Hz. Musa'dan kendileri için ilahlar yapmasını istemişler, Hz. Musa onları azarlamış ve onlara “*siz cahil bir topluluksunuz*”²⁰¹ şeklinde cevap vermişti. Eğer Hz. Musa'nın onlar için talepte bulunduğu bu topluluk kendisine imân etmeyen kâfirlerden oluşuyorsa bu durumda zaten Hz. Musa'nın sözü hiçbir fayda vermeyecektir. Hatta Hz. Musa talepte

¹⁹⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 44a.

¹⁹⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 44a.

¹⁹⁸ Nisa 4/153.

¹⁹⁹ A'râf 7/143.

²⁰⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 44b, 45a.

²⁰¹ A'râf 7/138.

bulunurken onun yanında bile durmayacaklardır.²⁰² Öyleyse Mu‘tezile’nin itiraz olarak ortaya koyduğu görüş hiçbir şekilde anlam ifade etmemektedir.

Mu‘tezile’nin Ehl-i sünnet’in ilk çıkarımına yönelik itirazlarının dördüncüsü şudur: Hz. Musa her ne kadar Allah’ın görülmesini aklen delillendiriyor olsa da semî bir delille bunu güçlendirmek istemiştir. Zira aklî bir delile semî delil eşlik ederse bilginin kesinliği artar. Ancak Hatîbzâde’nin de kendinden önceki ulemadan aktardığı meşhur görüşe göre yakînî bilgide artma ve eksilme söz konusu değildir. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için bilgi ve bilgi seviyesine çıkmamış inançlar hakkında bazı açıklamalar yapmak yerinde olacaktır.

Bilginin tanımı konusunda Îcî, Râzî’ye şöyle bir tanım atfeder: Bilgi, vakıaya mutabık, bir gerekçe nedeniyle kesinleşmiş inançtır.²⁰³ Bu tanımdan hareketle kelâmcılar yakînî bilgide kesinleşme (cezm), vakıaya mutabıklık ve gerekçelendirilmiş olmasını şart koşmuşlardır. Molla Fenârî’nin de ifade ettiği üzere bazen bilgi yakînî bilgi ile özdeş olarak kullanılır.²⁰⁴

Eğer kişideki inanç kesin olur ancak vakıaya mutabık olmazsa bu takdirde bilgi değil, cehalet ortaya çıkar. Bilinen nesneye ilişkin bilen öznedeyse bazen de inanç bulunur ancak bu inanç kesinleşmiş bir inanç olarak ortaya çıkmaz. Böyle durumlarda iki uçlu doğruluk skalası üzerinde farklı kavramlarla ifade edilen yeni anlamlar bulunur. İnsandaki inanç kesin olmayıp olumlama ve olumsuzlama cihetlerinden her ikisine eşit uzaklıkta bulunursa şek olarak isimlendirilir. Eğer eşitlik bulunmayıp bir taraf daha ağır basarsa bu ağır basan taraf zandır. Zannın mukabilinde bulunan kısım ise vehimdir.²⁰⁵

Bu açıklamalar doğrultusunda metinde geçen yakînî bilginin çelişğinin meydana gelmesinin imkânsız olduğu söylenebilir. Dolayısıyla eğer kişide bir şey hakkında yakînî bir bilgi varsa bu yakîn ne artar ne de eksilir. Bunun aksine kişinin inancı yakîne ulaşmamış ve zan seviyesinde kalmışsa ona yeni sunulan bir delil bu zannı artırır veya inandığının aksi yönünde azaltır. Hz. Musa’nın Allah’ın görülmesinin imkânsızlığını

²⁰² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 45b.

²⁰³ Îcî, *el-Mevâkıf*, 1/168; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Cabir Feyyâz el-Alvânî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 1/183, 84.

²⁰⁴ Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 81.

²⁰⁵ Alper, *Osmanlı Felsefesi*, 81.

yakînî olarak bildiği kabul edilirse semî delilin onun inancında bir artış meydana getirmemesi gerekir.²⁰⁶

Hatîbzâde meşhur görüşün aksine muhakkik ulemanın tercih ettiği görüşe göre şiddet ve zayıflık kabul eden nefsânî niteliklerden olduğu için yakînî bilginin derecelendirilebileceğini savunur. Dolayısıyla burada yakînî bilginin artış kabul etmemesiyle ilgili değil de Hz. Musa'nın bir peygamber olarak Allah Teâlâ'nın şanına yakışmayan bir soru sormayacağı şeklinde bir cevap vermek daha yerinde bir cevap olacaktır.²⁰⁷

Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'in ilk deliline itiraz olarak zikrettikleri beşinci vecihte ise Mu'tezile Hz. Musa'nın Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu bilmemesinin nübüvvete zarar vermeyeceğini iddia eder. Yani Allah'ın görülmesi imkânsızdır ve Hz. Musa buna rağmen Allah'ı görmek istemiştir. Ancak bunu talep ederken O'nun görülmeyeceğini bilmemektedir. Zira peygamberler akidelerin tamamını bilmekle yükümlü değildirler. Allah'ın birliği gibi temel inanç kaideleri ile birlikte insanlara ulaştıracakları emirleri bilmeleri yeterlidir.²⁰⁸

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın görülmeyeceği aklen bilinen meselelerdendir. Hatta bilinmekle kalmayıp aklın imkânına cevaz vermediği konulardandır. Eğer akıl bir hususta imkânı ortadan kaldırırsa nass o imkânsızlığı dile getirirse dahi ya reddedilir ya da tevîl edilir. Ehl-i sünnet kelâmcıları, Mu'tezile'nin bu iddiasını tam da bu kaideler üzerinden reddeder. Zira Hz. Musa bir peygamber olarak dahası Allah'la konuşan bir peygamber olarak Mu'tezile kelâmcılarından daha az biliyor olamaz. O halde Hz. Musa için böyle bir şey düşünmek mümkün değildir.²⁰⁹

Ehl-i sünnet'in Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi istediği âyetten çıkardıkları ikinci delil şudur:

İkincisi: Yüce Allah görmeyi dağın yerinde durması şartına bağlamıştır. Dağın yerinde durması kendinde mümkün bir durumdur. Mümküne bağlanan ise

²⁰⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 46b.

²⁰⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 46b.

²⁰⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 46b.

²⁰⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 47a.

mümkündür. Çünkü imkânsız olsaydı gereken doğru olmaksızın gerektirenin doğruluğu mümkün olur.²¹⁰

Hatîbzâde bu delile Mu'tezile'nin iki şekilde itiraz ettiğini dile getirir.²¹¹ Bu itirazların ilkinin ele almadan önce dağın yerinde durmasıyla ilgili iki ihtimali ortaya koymamız gerekmektedir. Sonrasında yukarıda vermiş olduğumuz pasajda delilin delâlet yönünü ve Mu'tezile'nin itirazını daha iyi anlamış olacağız.

Allah Teâlâ, dağın yerinde karar kılması durumunda Hz. Musa'nın O'nu görebileceğini bildirmiştir. Dağın gelecek vakitte yerinde karar kılması iki ihtimalle gerçekleşebilir. Birincisi dağın gelecekte hareketsiz olmasıdır. Eğer dağ gelecekte hareketsiz olursa şartın varlığı meşrutun da varlığını gerektireceğinden Allah'ın görülmesi gerekecektir. İkinci ihtimal ise, dağın hareketli olmasıdır. Dağın hareketli olduğu esnada karar kılması ise imkânsızdır.²¹²

Tûsî, *Muhassal* üzerine yazmış olduğu *Telhîsu'l-Muhassal* isimli eserinde ilk ihtimalin mutlak olarak imkânı gerektirmeyeceğine yönelik bazı açıklamalarda bulunur. Zira ona göre şart zorunlu olarak meşrutu gerektirmez. Ancak şart bir malûlün ortaya çıkmasında malûlün fail illetinin tamamlanmasına katkı sağlayabilir.²¹³

Tûsî'nin ifadelerini daha iyi anlayabilmek için bir malûlün meydana gelmesi için tam illetin mâhiyeti hakkında bazı açıklamalar yapmak yerinde olacaktır. Tam illet bir malûlün varlık sahasına çıkabilmesi için ihtiyacı olan her şeyin hazır olması demektir. İbn Sînâ buna *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta birçok örnek zikreder. Mesela marangozun ihtiyaç duyduğu âlet veya madde, deri tabaklayanın yaz mevsimine olan ihtiyacı gibi malûlün oluşumunda gerekli olan her şey tam illete dâhildir.²¹⁴ Görünen o ki, Tûsî, dağın yeryüzünde karar kılması şartını ru'yetullahın ortaya çıkması için yeterli bulmayıp ancak ru'yetin gerçekleşmesindeki illetin bir kısmı olabileceğini iddia etmiştir.

²¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/190.

²¹¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 47b.

²¹² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 47b.

²¹³ Nasîrüddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*(*Muhassal* ile birlikte), thk. Taha Abdurrauf (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, t.y.),191.

²¹⁴ Ebû Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Muhittin Macit vd., İstanbul: Litera Yayıncılık., 2017, 138.

Tûsî'nin açıklamaları felsefî geleneği dikkate alan biri için makul gözükmemektedir. Ancak Hatîbzâde Tûsî'nin yapmış olduğu itirazı doğru bulmaz. Aslında Hatîbzâde de Tûsî gibi malûlün meydana gelmesi için tam illetin bulunması noktasında aynı kanaate sahiptir. Bununla birlikte dağın yeryüzünde karar kılması ona göre sıradan bir şart olmayıp fail illetin illetliğinin tamamlayan bir şarttır. Öyleyse görmenin gerçekleşmesindeki son merhale dağın yeryüzünde karar kılmasıdır. Dağ yeryüzünde karar kıldığı takdirde görme hadisesi gerçekleşecektir. Nitekim Hatîbzâde'ye göre Hz. Musa ile Allah arasında geçen konuşmada Allah Teâlâ'nın kendi görülmesini dağa bağlaması da bağlam olarak dağın yeryüzünde karar kılmasının görülmenin son şartı olduğuna işaret etmektedir.²¹⁵

Dağın yeryüzünde karar kılması ve ru'yetullah arasındaki ilişki bağlamında dağın gelecekte karar kılabileceği ikinci ihtimal, dağın hareketli olduğu durumda karar kılmasıdır. Daha önce de geçtiği üzere böyle bir ihtimal imkânsızdır. Bu nedenle yukarıda İcî ve Cürcânî'nin ortak açıklamasından aktardığımız pasajda dağın gelecek vakitte durağan olması, onun mümkün olması cihetine bağlı düşünülmüştür. Yani dağın hareketli veya sakin olarak kayıtlanması için herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Dolayısıyla dağ gelecek vakitte durağan veya hareketli olması bakımından değil, mutlak ve mümkün olması bakımından durağan olabilir. Dağı hareket veya durağanlıkla kayıt altına almak için herhangi bir gerekçe yoktur. Eğer böyle bir gerekçenin varlığı iddia edilecek olursa bu durumda o gerekçe âyette açıkça bulunmadığı için sözde bir anlamın gizlendiği (izmâr) kabul edilecektir.²¹⁶ Ancak Hatîbzâde'ye göre dağın mutlak olarak değil de bir kayıtle dikkate almanın veya sözde gizlemeye gitmenin bir gerekçesi olabilir. Nitekim o şöyle der:

Eğer sözde gizleme (izmâr) ve gerekçesiz kayıt altına alma ile bu söze muhatap olana nispetle nefsü'l-emirde gizleme ve takyidi kastettiye bunu kabul etmeyiz. Çünkü Hz. Musa'ya böyle bir vahiy geldiğinde bu gizlemeye delâlet eden durumsal bir karine olma ihtimali vardır. Bu karine bize aktarılmamış olabilir. İşte bu ihtimal delilin yakîn ifade etmesine engeldir. [...] O halde müşahede edilen veya bize aktarılmış bir karine bu gizlemenin yokluğuna delâlet etmelidir.

²¹⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'*ye 48a.

²¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/198.

Cürçânî bir dağı dağ olması bakımından değil de durağan veya hareketli olması bakımından dikkate almanın hiçbir gerekçesi bulunmadığı ya da bu gerekçenin bulunup söz içerisinde gizlenmesi gerektiği ancak buna da herhangi bir delilin bulunmadığını iddia ederken Hatîbzâde yukarıdaki pasajda bu iddiayı tamamen tersine çevirmektedir. Ona göre böyle bir gerekçenin gizlenmiş olması muhtemeldir. Eğer birisi kalkıp da böyle bir gizlenmenin bulunmadığını iddia ederse bu gizlemenin yokluğuna yönelik delil getirmek zorundadır.²¹⁷

Hatîbzâde'nin dağın gelecekte durumu ile ilgili her iki ihtimalde Mu'tezile'nin delillerini desteklemesi onun Mu'tezilî olduğunu göstermez. Ancak o, Ehl-i sünnet'in bu konuda ortaya koyduğu delillerin tutarsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Nitekim yukarıdaki pasajın hemen ardından şöyle der: "Yakîni ortadan kaldıran bu ihtimalin varlığı Mu'tezilî birisi için münazara makamında yeterlidir."²¹⁸

Dağın hareketli bulunduğu sırada durağan olmasının imkânsızlığında hiç şüphe yoktur. Böyle aklen kesin bir meselede ihtilaf edecek aklî ilimlerde derinleşmiş bir âlim de bulunmaz. Ancak birisi kalkıp buradaki imkânsızlığın zâtî imkânsızlık olmayıp başkası nedeniyle imkânsızlık olduğunu iddia edebilir. Nitekim Hatîbzâde'nin de sünnî kelâmcıların diliyle ifade ettiği savunma bu şekildedir.²¹⁹ Eğer dağın durağan olması, başkası nedeniyle imkânsız kabul edilirse bu takdirde onun zâtî itibariyle mümkün olduğu kabul edilmek durumunda kalır. Çünkü zâtî itibariyle imkânsız olmayan ya zâtî itibariyle zorunlu olur -ki bu Allah Teâlâ dışında hiçbir varlık için mümkün değildir- ya da zâtî itibariyle mümkün olur. Zâtî itibariyle zorunlu olamayacağından dağın hareketli olduğu esnada durağan olması zâtî itibariyle mümkündür.

Dağın yerinde durmasının imkânı üzerinde bu kadar ısrar edilmesinin sebebi ona bağlanan Allah'ın görülmesinin de mümkün olduğunun ispatlanmasıdır. Ancak Hatîbzâde'ye göre bir şey ister başkası ile imkânsız olsun isterse de zâtî itibariyle imkânsız olsun ona bağlanan başka bir şeyin imkânsızlığını gerektirmez. Dolayısıyla ona göre hem Eş'arî kelâmcılar hem de Mu'tezile kelâmcılar bu imkâna bağlanan mümkün

²¹⁷ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'*ye 48a.

²¹⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'*ye, 48b.

²¹⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'*ye 48b.

veya imkânsıza bağlananın imkânsız olduğunda boşuna ısrar etmektedirler. Zira burada iki taraftan herhangi birini destekleyen delil yoktur.²²⁰

Hatîbzâde imkânsıza bağlanan bir şeyin mümkün olabileceğine yönelik şu önermeyi örnek gösterir. Eğer Vâcib Teâlâ yok olursa; O’ndan sudur eden (O’nun yarattığı) ilk malûl (yaratılan) de yok olur. Bu önermenin iki tarafından Vâcib Teâlâ’nın yok olması imkânsız olmasına karşın önermenin ikinci kısmı yani ilk yaratılan ya da ilk malûlün yok olması mümkündür.²²¹

Dağın yerinde durmasıyla Allah Teâlâ’nın görülmesi arasında bağlantı kurulmasına yönelik Mu‘tezile’nin ikinci itirazı şudur: Görülme hadisesinin kendisine bağlandığı dağın yeryüzünde karar kılması vuku bulmamıştır. O halde vuku bulmayan bir şeye bağlanan diğer şey yani görülmede vuku bulmamıştır. Âyette anlatılmak istenen de vuku bulmayana bağlanan diğer şeyin de vuku bulmadığıdır. Kısaca âyette vuku ile ilgili bir durum söz konusu olup imkân veya imkânsızlığa yönelik herhangi bir şey bildirilmemiştir.²²² İcî bu itiraza cevap olarak bazen her ne kadar sözde açıkça bir kasıt bulunmasa da o sözün gereğinin gerçekleşebileceğini söyler. Bu anlamda âyette her ne kadar vukudan söz ediliyor olsa da iki durumun şart ve meşrut olarak sunulması görülmenin mümkün olduğu sonucuna ulaşmamız için yeterlidir.²²³

Hatîbzâde tüm bu tartışmaların nihayetinde “aklın imkânını ispat etmediği bir konunun nakille temellendirilemeyeceği” sözünü tekrar ederek ru’yetin aklen mümkün olduğunu ispat için naklin yeterli olmadığını yineler.²²⁴ Öyleyse âyetin istidlâlinin tartışılabilmesi için öncelikli olarak görülmenin imkânı aklen ispat edilmelidir.

3.1.3. Ru’yetullah Aklen Mümkün Müdür?

Bilindiği üzere Allah’ın görülmesini mümkün gören Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu hususta ortaya koyduğu en muteber delil varlık delilidir. Bu delil kısaca görülmenin illetinin varlık olduğu anlayışı üzerine kuruludur. Çünkü biz büyüklük, küçüklük,

²²⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 49a.

²²¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 49a.

²²² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 49a.

²²³ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/200.

²²⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 49b.

yoğunluk, şeffaflık, renklilik vb. kriterler değişmesine karşında cisimleri görmeye devam ediyoruz. Dahası biz, sadece cisimleri değil arazları da görebiliyoruz. O halde görülmenin illeti cevherlik veya arazlık değildir. Buradan hareketle onlar, görülen nesnelerde ortak özelliğin varlık olduğunu ve var olan her şeyin görülmesinin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.

Kelâm tarihine baktığımızda Allah'ın görülmesin aklî açıdan ispat etmeye çalışan hemen her kelâmcı öncelikli olarak farklı varlık çeşitlerinin görüldükleri üzerinde durmuş ve onların görülmelerine sebep olan ortak özelliğin varlık olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak bu temellendirmeye Ehl-i sünnet geleneği içerisinde de bazı itirazlar gelmiştir. Bunların başında Fahreddîn er-Râzî'nin itirazları gelmektedir. O özellikle *el-Erbaîn* isimli eserinde görülmenin illetinin varlık olamayacağına bazı eleştiriler yöneltmiştir. Nitekim *el-Erbaîn*'de bu delili serd etmeye şöyle başlar:

Bil ki: Ashabın tamamı Allah Teâlâ'nın görülmesinde varlık deliline dayanmışlardır. Ancak biz, bu delili kullanmaktan aciziz. Ashabın kullandığı delili zikrederim ve sonrasında bu delile yönelik itirazlarımızı sunalım. [...] ²²⁵

Râzî, daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcılarının varlık delilini zikredip bu delile yönelik on iki itiraz ortaya koyar. Râzî sadece bu eserinde değil, diğer bazı eserlerinde de bu konuya temas eder. Bunlardan birisi de diğer âlimlerle yapmış olduğu münazaralarını bir araya getirdiği *Münâzarât* isimli eseridir. Mâtürîdî Nureddin es-Sâbûnî ile arasında yaşanan ru'yettullah tartışmasında ona yönelik itirazını muhtasar bir şekilde şöyle dile getirir:

Sen siyahın görülmesinin mümkün olduğunu ve bu imkânın (sıhhat) nedeninin siyahın siyah olması ile değil onun var olması olduğunu söylüyorsun. Eğer siyahın siyah olması onun var olması ile aynı şey ise olumluluk ve olumsuzluk tek bir konuda toplanır. [...] Eğer siyahın siyah olması onun var olmasından farklı ise; bu iki farklılık mevcut ise arazın arazla kaim olması gerekir ki bu sana göre bâtıldır. Eğer bu iki farklılık yok (ademî) iseler ki bu da imkânsızdır, çünkü bu durum, mevcut siyah sırf yokluktur demeyi gerektirir. Bu iki farklılık mevcut ve madum

²²⁵ Râzî, *el-Erbaîn*, 268.

değiller ise; bu durumda varlık ile yokluk arasında bir vasıta ispat etmek gerekir ki bu da imkânsızdır. [...]²²⁶

Râzî bu pasajda siyahın görülmesindeki sebebin varlık olarak açıklandığı takdirde siyahın mahiyetine dair akla gelebilecek bazı ihtimaller üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilkinde göre siyah varlıkla aynı şeydir, bu nedenle biz var olan siyahı görüyoruz. Ancak böyle bir iddia var olan her şeyin siyah olmasını gerektirir. Çünkü siyah varlıkla aynı şeydir.

İkinci ihtimale göre siyahın siyah olması ve onun var olması birbirinden farklıdır. Böyle bir şey kabul edildiğinde ise siyahla varlığın var olup olmadıkları gündeme gelecektir. Eğer her ikisi de yoksa görülmenin illeti de dâhil ortada tartışılacak bir neden kalmaz. İkisinin de var olduğu farz edilirse bu durumda siyahın varlıkla kaim olması gerekecektir ki bu da arazın arazla kaim olması anlamına gelecektir. Kelâmcıların çoğuna göre araz arazla kaim olmaz. Eğer bu iki ihtimal mümkün değilse çözüm için varlıkla yokluk arasında bir mertebe tayin etmek gerekecektir. Ancak bu da varlıkla yokluk arasında vasıta yoktur şeklindeki bedihî bilgilerin ilki ile çelişmektedir. Râzî böylece siyahla varlık arasında muhtemel ilişkilerin hiçbirisinin görmeyi açıklamada çözüm olmadığına ulaşır.

Ru'yetullahın akılla ispat edilip edilemeyeceği konusunda İcî, selefleri gibi aklın bu hususta hüküm verebileceğini düşünmektedir. Ona göre Eş'arîlerin varlık delili olarak isimlendirdikleri görülmenin illetinin varlık olduğu düşüncesi aklın görülmenin imkânına hükmettiği temel delildir. Buna karşın *Mevâkıf* şârihi Cürcânî, İcî'nin gittiği yoldan ayrılarak Râzî gibi İmâm Mâtürîdî'nin yolunu takip etmeyi tercih etmiştir. Hatta ona göre İcî bu delili temellendirmek için bazı zorlamalara başvurmuştur. O şöyle der:

Bu tervihte en küçük bir teemmülle bilebileceğin başka birtakım zorlamalar vardır. Öyleyse en uygunu şu sözdür: Bu meselede aklî delile güvenmek müteazzirdir. O halde biz Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin açık naklî delillere tutunma tecihini benimseyelim.²²⁷

Görüldüğü üzere Cürcânî bu pasajda daha önce Râzî'nin yapmış olduğu gibi aklî delillerin ru'yetullahın imkânını açıklamakta yetersiz kaldığını söyleyerek nakle tutunmak gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Ne var ki Hatîbzâde'ye göre aklın

²²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Münâzâratü 'r-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehr*, (Beyrût: Müessesetü İzzeddîn, 1992), 113, 14.

²²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/214.

imkânını ortaya koymadığı bir konuda naklî delil kesin bilgi vermez. Onun konuyla ilgili düşüncelerini takip edebilmek için öncelikle İcî'nin istidlalini ortaya koymak gerekmektedir. Daha sonra bu delile yöneltilen itirazlar etrafında Hatîbzâde'nin konuyla ilgili eleştirilerini takip etmek daha kolay olacaktır. İcî söz konusu istidlale şöyle başlar:

Görmenin mümkün olduğuna ilişkin ikinci yol akıldır. Biz renkler, ışıklar ve hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi başka arazlar görüyoruz. Bu açıktır. Ayrıca biz cevheri görüyoruz. Çünkü cisimdeki uzunluk ve genişliği görüyoruz. Bu nedenle hem uzunluğunu genişten hem daha uzunluğundan ayırıştırıyoruz. Uzunlukla genişlik ise cisimle kâim iki araz değildir. Zira daha önce de anlatıldığı gibi cisim cevher-i ferdlerden bileşiktir. Buna göre mesela uzunluk cevherlerin bir parçasıyla kâim olsaydı bu parça diğer parçadan hacimli olurdu ve dolayısıyla da bölünebilirdi. Oysa bu bir çelişkidir. Şayet birden fazla parça ile kâim olsaydı tek bir arazın iki mahalle kâim olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. [...] ²²⁸

İcî bu paragrafta arazların ve cevherlerin farklı varlık türü olmalarına rağmen görüldüklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. İcî'nin bunu yapma sebebi cevherler ver arazların farklı olmalarına rağmen görülmelerine ortak olan bir illetin varlığına ulaşmaktır. İleride de görüleceği üzere bu illet, ancak onların arasında ortak olan varlıktır.

Hatîbzâde bu pasajda iki noktayı eleştirir. Bunlardan ilki “hem uzunluğunu genişten hem de daha uzunluğundan ayırıştırıyoruz” cümlesidir. Zira iki şeyin sadece duyu ile birbirinden ayırıştırılması o şeylerin duyu ile duyulur olduğuna delâlet etmez. Söz gelimi her ne kadar sertlik ve yumuşaklık dokunma duyusu ile birbirinden ayırıştırılıyor olsa da sertlik ve yumuşaklık onlara göre dokunulur değildir. Hatîbzâde bu hususu açıklığa kavuşturmak için bir örnek daha verir. Buna göre gören ve âmâ birbirinden ayırıştırılabilir. Hâlbuki âmâ görülenlerden değildir. İşte aynen bu şekilde uzunluk ve genişlik de âmâ ve görenin ayrışması gibi göz tarafından ayırıştırılabilir. ²²⁹ Hatîbzâde'nin vermiş olduğu özellikle ikinci örneğe dikkat edersek âmâ gözle görülmediği hâlde görenden ayırıştırılmaktadır. Dolayısıyla uzunluk ve daha uzunluk ya da uzunluk ve genişliğin birbirinden ayırıştırılması onların görülmesini zorunlu kılmaz.

²²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/200.

²²⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 50a.

Hatîbzâde'nin alıntılanan pasaja ikinci itirazı arazların durumuyla ilgilidir. Pasajdaki ifadeler dikkate alınırsa İcî ve Cürcânî'nin açıklamalarında uzunluk ve genişliğin araz kabul edilmesi onların cisimle iki şekilden biriyle kâim olmasını gerektirecektir. Arazın cisimle iki şekilde kâim olabileceğine ilişkin görüşün temelinde kelâmcıların cisim anlayışı bulunmaktadır. Onlara göre cisim bölünmeyen küçük parçalardan meydana gelmiştir. Şimdi bu anlayış doğrultusunda hareket edecek olursak; uzunluk ve genişlik bir araz olarak bu bölünemeyen parçalarla kâim olduğu kabul edilirse, ya arazın birden çok mahalle kâim olması gerekecektir ya da cismin bir parçası ile kâim olup diğer parçaları ile kâim olmayacaktır. Birincisi arazın iki mahalle kâim olmasını gerektireceğinden imkânsız iken ikincisinde cismin bazı parçalarının diğerlerine göre daha uzun veya geniş olmasını gerektireceğinden imkânsızdır. Hâtîbzâde'ye göre uzunluk ve genişlik araz kabul edilse dahi cismi oluşturan parçalar tek tek değil de bir bütün olarak ele alınıp bu arazın da onlarla tek tek fertler olarak değil de bir bütün olarak kâim olduğu kabul edilirse ortada herhangi bir sorun kalmaz. Böylece onların arazın iki mahalle kâim olamaz endişesi de ortadan kalkar. Zira araz bulunduğu mahallin bölünmesiyle bölünebilir.²³⁰

İcî'nin yukarıda aktarılanlardan ulaşmak istediği esas netice şudur:

Şu halde ortaya çıkmaktadır ki görülme imkânı cevher ve arazlar arasında ortaktır. Cevher ve arazlara ait bu imkân, onlar var olduğunda görmenin gerçekleşmesinin ve yok olduğunda da görmenin olmamasının illetidir. İlet onların varlık durumlarına özgüdür. Dolayısıyla cisimler ve arazlar yok olsalardı onların görülmesi de imkânsız olurdu. [...] Görmeyi mümkün kılan bu illet, cevherler ve arazlar arasında ortak olmalıdır. Aksi halde tek bir şeyin yani şeyin görülebilir olmasının muhtelif illetlerle talil edilmesi gerekirdi. [...] Oysa bu, daha önce illetler bahsinde geçen gerekçelerden ötürü mümkün değildir. Sonra deriz ki bu ortak illet ya varlıktır ya hüdûstur. [...] Fakat hüdûs imkânın illeti olmaya elverişli değildir. Çünkü hüdûs önceki bir yokluğun dikkate alınmasıyla birlikte varlıktan ibarettir. Yokluk ise illetin parçası olmaya elverişli değildir. [...] yokluk şıkkı elendiğine göre geriye varlıktan başka bir şey kalmamıştır. [...] Öyleyse ortak illet, varlıktır ve o [...] cevher, arazlar ve Zorunlu arasında ortaktır.²³¹

²³⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 50a, 50b.

²³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/200, 202.

Esas olarak İcî'ye ait olmakla birlikte Cürcânî şerhiyle beraber aktardığımız bu pasajın cümle cümle tahlil edilmesi gerekmektedir. Nitekim Hatîbzâde birazdan görüleceği üzere bu pasajı kendi eserinde zikretmekte, sonrasında cümleleri tek tek analiz etmekte ve zayıf gördüğü kısımları eleştirmektedir. Hatîbzâde'ye geçmeden önce İcî'nin sözlerinde bulunan kıyasları öncülleriyle birlikte zikrelelim. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla o, burada üç tane kıyas kullanmaktadır.

Birinci kıyas:

Birinci öncül: Görülme imkânı cevher ve arazlar arasında ortaktır. (Bu ortaklık bir önceki pasaja ve bir sonraki kıyasta temellendirilmektedir.)

İkinci öncül: Cevherler ve arazlar arasındaki bu imkân, onların var oldukları durumda görülmelerine yok olduklarında ise görülmemelerine sebep olmaktadır.

Netice: Cisimler ve arazlar yok olsalardı görülmeleri imkânsız olurdu.

İcî, ikinci kıyasta ise önce iddiayı ortaya atmakta daha sonra iddianın nakîzi olan önermeyi çürütmektedir. Bu ise bir nevi hulfi kıyastır.

İkinci kıyas:

İddia: Görülmeyi mümkün kılan illet cevherler ve arazlar arasında ortak olmalıdır.

İddianın nakîzinin imkânsızlığı: Eğer ortak olmazsa bir hükmün farklı illetlerle talil edilmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır.

O halde görülmeyi mümkün kılan illet cevher ve arazlar arasında ortaktır.

Üçüncü kıyas:

Mukaddem: Görülmeyi mümkün kılan ortak illet ya varlıktır ya hüdûstur.

Tâlî: Hüdûs değildir. Çünkü hüdûs yokluktan sonra var olmak demektir. Yokluk illet olamayacağından elimizde sadece varlık kalmaktadır.

Netice: O halde ortak illet varlıktır.

Hatîbzâde, öncelikle birinci kıyasın ikinci öncülüne itiraz etmektedir. Ona göre imkânın varlık durumuna tahsis edilmesi, görmenin imkânı için var olma imkânının yetersiz

kalmasını gerektirir. Oysa durum böyle değildir. Çünkü görmenin imkânı için var olma imkânı yeterlidir. Mesela Zeyd'in bir renkle nitelenme imkânı onun bilfiil var olmasını gerektirmez. Zeyd'in var olması mümkün olduğu sürece onun bir renk ile nitelenmesinin imkânı bulunur.²³²

Hatîbzâde birinci kıyasta netice olan “cisimler ve arazlar yok olsalardı görülmeleri imkânsız olurdu” önermesine de itiraz eder. Ona göre burada görmenin yokluk durumunda imkânsız olmasıyla yokluk durumunun imkânsızlığa zarf olması kastedilmiş ise bu, kesin olarak doğru değildir. Zira görmenin imkânsızlığının yokluk durumunda ortaya çıkması yokluk durumunu imkânsızlığın kendisine zarf kılmaz.²³³ Yani yokluk durumu (*hâletü'l-'adem*), imkânsızlığın zarfı değildir. Dolayısıyla imkânsızlık yokluk durumunun içerisinde gerçekleşecek değildir. Hatîbzâde bu iddiasında imkânsızın dahi temeyyüz etmesi sebebiyle yokluğun ona zarf olmayacağını düşünüyor gibi görünmektedir. Ancak mutlak yokluğu kabul eden birisi Hatîbzâde'nin bu eleştirisine imkânsızın tahakkuk etmeyip mutlak yokluğa dâhil olduğunu söyleyebilir. Mutlak yokluğun reddedilmesi durumunda Hatîbzâde'nin söyledikleri makul görünmektedir.

Hatîbzâde'ye göre eğer bu önermede görmenin yokluk durumunda imkânsız olmasıyla kastedilen, şeyin yokluk durumunda görülen olmasının imkânsızlığı (*ennehâ testehîlu kevnuhâ mer'ıyyeten hâlete'l-'ademi*) ise bu, görmenin imkânının yokluk durumunda ortaya çıkmasını gerektirmez. Bu, tıpkı yokluk halinde bir şeyin varlık imkânı ile nitelenmesi gibidir. Onun varlık imkânı ile nitelenmesi yoklukla aynı anda bulunan varlıkla nitelenmesini gerekli kılmaz.²³⁴ Kanaatimizce Hatîbzâde'nin buradaki itirazı daha güçlüdür. Zira imkân, bilfiilliği gerektirmez. Dolayısıyla bir şey yokluk durumunda görülmesi mümkün olabilir ancak görülen olmayabilir.

Hatîbzâde üçüncü kıyasın hem mukaddemine hem de tâlîsine itiraz etmektedir. O öncelikli olarak “hüdûs illet olamaz” görüşünün çürütülebileceğini, çürütülme dahi illette şart olarak bulunabileceğini söyler.²³⁵ Daha önce geçtiği üzere bir malûlün ortaya çıkması için tam illetin bulunması gerekir. Bu tam illette bazı şartlar bulunabilir. İşte müellifin buradaki itirazı da hüdûsun fail illeti tamamlayan bir şart olabileceği düşüncesi

²³² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 51a.

²³³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 51b.

²³⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 51b.

²³⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 51b.

üzerine kuruludur. Ona göre mukaddemde bulunan “ortak illet ya varlıktır ya hüdûstur” önermesinde varlığın da bazı şartlarla illet olması muhtemeldir. Mesela varlık imkân şartı ile veya bölünebilir olma şartı ile görülmenin illeti olabilir.²³⁶ O takdirde Allah Teâlâ’da mezkûr şartlar bulunmadığından görülmesi de imkânsız olacaktır.

Ayrıca eğer görülmenin illeti varlık ise ittifakla sesler ve kokular da varlıktır. Var olan her şey görülüyorsa sesler ve kokular da görülmelidir. İmâm Eş‘arî bu itirazı Allah Teâlâ’nın her şeye kâdir olduğunu dolayısıyla seslerin ve kokuların görülmesini de yaratabileceğini söyleyerek cevaplamıştır. Ancak âdetler bizim bunları görmememiz şeklinde gerçekleşmektedir. Bazıları Eş‘arî’nin bu cevabını akıl alanından çıkmak olarak değerlendirmektedir.²³⁷ Bu düşünce filozofların eşyanın hakikatlerinin inkılâb etmeyeceği düşüncesine hayli yakındır. Çünkü onlara göre insanın hakikatinin değişip at ve meşhur örneklerle evdeki tabak çanakların birer uzman âlim olması imkânsızdır. Ne var ki kelâmcılara göre eşyanın hakikatleri Allah’ın kudretiyle değişebilir. Fakat âdetler bizim onların değişmeyeceğine inanmamızı sağlamaktadır. Hatîbzâde de bu konuda Eş‘arî’yi destekler görünmektedir. Nitekim o, hiçbir itirazda bulunmadan Cürcânî’nin şu sözünü alıntılar: “(ses, koku gibi idrak edilenlerin görülmesini) uzak görmek âdetin idrak edilenlerin görülmemesi şeklinde gerçekleşmesinden kaynaklanan bir vehimdir.”²³⁸

Kelâmcılar tarafından aklî delil olarak ortaya atılan varlık deliline karşı birtakım itirazlar yöneltilmiştir. Hatîbzâde bu itirazları zikredip bazen bu itirazları eleştirmekte bazen de bu itirazlarda haklı bulunduğu noktaları analiz etmektedir. Başta da belirttiğimiz gibi biz de bu itirazları aktarıp ardından Hatîbzâde’nin düşüncelerini takip etmeye çalışacağız. Bu itirazların ilkinde göre biz cevherleri değil, yalnızca arazları görmekteyiz.²³⁹

Hatîbzâde bu itiraza cevherlerin istidlâlden kaldırılarak cevap verilebileceğini düşünür. Şöyle ki biz renkler, ışıklar gibi farklı arazları görmekteyiz. O halde bu arazlar arasında ortak bir şey, onların görülmesinin illetidir. Arazlar arasında ortak olan üç durum bulunmaktadır. Bunlar varlık, hüdûs ve arazlıktır. Hüdûsun görülmenin illeti olamayacağı önceki kısımlarda açıklanmıştı. Görülmenin illeti arazlık da olamaz. Çünkü araz,

²³⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 52a.

²³⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/203; Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 52a.

²³⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/203.

²³⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/204.

mütehayyize hulûl eden varlık demektir. Mütehayyize hulûl etmek ise izafet kabilinden olup varlığı yoktur. Öyleyse illet olmaya layık ortada sadece varlık kalmaktadır.²⁴⁰

Varlık deliline yapılan ikinci itiraz; imkânın yoklukla kâim olduğu (*ademî*), yoklukla kâim olanın da illete ihtiyaç duymayacağı yönündedir.²⁴¹ Cürcânî'nin tahkikî cevap olarak nitelediği Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) bu itiraza verdiği cevap, görmenin imkânının illeti ile kastedilen şeyin görmenin taalluk ettiği şey olduğudur. Görmenin taalluk ettiği şey ise, zorunlu olarak vardır. Yokluk ise hiçbir şekilde görülmesi mümkün değildir.²⁴²

Hatîbzâde'ye göre bu cevap hasmı kesin bir şekilde susturacak bir cevap değildir. Çünkü her ne kadar görmenin imkânının taalluk ettiği şeye ihtiyacı ile görmenin müessir bir illete ihtiyaç duyması arasında fark olsa dahi görmenin taalluk ettiği şeye imkânı eserin müessire olan ihtiyacı gibidir. Çünkü görme ancak taalluk ettiği şeyin meydana gelmesiyle meydana gelmektedir. Bu yüzden onlar yokluğun eser olabileceğini düşünmüşler ve şu hükümde bulunmuşlardır: “Malûlün yokluğu, illetin yokluğuydur.”²⁴³ Görüldüğü üzere burada yokluk yine bir yokluğun malûlü olmuştur. Gel gelelim Hatîbzâde'ye göre yokluğun illete ihtiyaç duymayacağı görüşünü ancak mutlak yokluğun sırf olumsuzlama (*nefyün mahz*) savunan birisi söyleyebilir. Yani onun tasavvur dahi edilemeyeceğini ve hiçbir şekilde temeyyüz etmediğini savunan birisi bunu iddia edebilir. Hatîbzâde burada zorlamaya gitmeye gerek olmadığını ve yokluğun illete ihtiyacı olmaz şeklindeki önermenin iptal edilmesi gerektiğini düşünür.²⁴⁴

Ayrıca Âmidî'nin “yokluk kesinlikle görülmez” sözü de Hatîbzâde'ye göre bazı problemler taşımaktadır. Çünkü onlar bu bölümün başında da belirtildiği üzere görmeyi “inkişâfî bir hâl” olarak açıklamaktadırlar. İnkişâfî halin artması için duyuya ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla yokluk hakkında da duyuya ihtiyaç olmadan inkişâfî hâlin artması söz konusu olabilir.²⁴⁵

²⁴⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 52b.

²⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/204.

²⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/206.

²⁴³ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 54b.

²⁴⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 55a.

²⁴⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 55a, 55b.

Varlık deliline yöneltlen üçüncü itiraza göre görülmenin tek bir illeti yoktur. Çünkü ne cevherler araz, ne de arazlar cevher olarak görülmektedir.²⁴⁶ İcî itiraza cevap olarak uzaktan bir gölgenin görülmesini örnek olarak zikreder. Zira biz gölgeyi gördüğümüzde bırak cevheri arazi onun hüviyeti hakkında herhangi bir görüş sahibi bile olmayız. Ancak mutlak hüviyetin onda bulunması nedeniyle biz onu görürüz.²⁴⁷ Özetle ona göre bir şeyin hâriçte şahıs olarak taayyün etmiş olması görülmenin imkânı için yeterlidir. Görülen şeyin hâriçte cevher veya araz olarak taayyünü değil, mutlak olarak taayyünü onun görülmesine imkân sağlar.

Hatîbzâde'ye göre mutlak hüviyyetin taalluku hususî hüviyyetin görülmesini gerektirmez.²⁴⁸ Böyle bir durumda biz cevheri cevher olarak göremeyiz. Ayrıca ona göre verilen gölge örneği iddiayı reddetmek için yeterli değildir. Çünkü gölge boyutlara sahiptir. Biz gölgeyi gördüğümüzde yine boyutları algılamaktayız.²⁴⁹ Buna verilecek en iyi cevap yine baştaki kıyaslara dönerek “tek bir hükmün farklı illetleri olamaz” hükmüdür.

Varlık deliline yöneltlen dördüncü itiraz; cevher ve araz arasında varlık ve hüdûsun dışında imkân gibi başka ortak durumlar da söz konusudur.²⁵⁰ İcî bu itiraza cevap olarak sadece var olanlara özgü durumlar arasında ortak olanların görmenin illeti olabileceği üzerinde durulduğunu hatırlatır. İmkân var olanlara özgü değil, yok olanlara da ilişkin bir şeydir.²⁵¹ Bu yüzden imkân görmenin illeti olamaz. Hatîbzâde İcî'nin bu sözüne varlıkla birlikte bulunan imkân niçin ortak illet olmasın? şeklinde bir soru yöneltmektedir.²⁵² Fakat kanaatimizce bu noktada İcî'nin itiraza vermiş olduğu cevap gayet tutarlıdır.

Varlık deliline yöneltlen beşinci itiraz ise, şudur: Görmenin imkânı yoklukla kâimdir. Yoklukla kâim olanın illeti de yokluk olabilir. Dolayısıyla hüdûs, görmenin illeti

²⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/206.

²⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/206.

²⁴⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 56b.

²⁴⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 56a.

²⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/208.

²⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/208.

²⁵² Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 57a.

olabilir.²⁵³ İcî buna cevap olarak daha önce Âmidî'ye atfedilen görülmenin illetiyle kastedilenin görmenin taalluk ettiği nesnedir şeklinde cevap vermekle yetinir.²⁵⁴

Varlık deliline yöneltilen altıncı itiraza göre varlık (*vücûd*), var olanlar (*mevcûd*) arasında ortak bir kavram değildir. Dahası bu itirazı dile getirenler Eş'arîler'in varlık ve mâhiyeti aynı gördüğünü söyleyerek insan ve atın, vâcib ve mümkünün nasıl olur da aynı hakikate sahip olabileceğini sorarlar.²⁵⁵ Ancak bu itiraz İmâm Eş'arî gibi varlık ve mâhiyet arasında ayırım yapmayanları ilgilendirir. Oysa Eş'arîlerin çoğunluğu varlık ve mâhiyet arasındaki ayrımı kabul etmektedir.

Varlık deliline yöneltilen itirazların yedincisi şudur: görülme imkânının illeti kadîm olanda bulunsa dahi hâdis varlıklarda olduğu gibi onda sâbit olmaz. Çünkü aslın hususiyetinin şart olması veya fer'in hususiyeti duruma mani olabilir.²⁵⁶ Cürcânî buna cevap olarak Âmidî'den aktarılan imkânının illetinin görmenin taalluk ettiği nesne olduğunu hatırlatarak mutlak olarak dışta taayyün etmenin de varlıkla gerçekleştiğini belirtir.²⁵⁷ Ancak onun bu sözleri İcî'nin sözlerini şerh etmek maksadıyla söylenmiştir. Cürcânî'nin kendi görüşü ise, bu kısmın başında da belirttiğimiz gibi Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkânında aklın yetersiz kaldığı ve güvenilmesi gereken delilin nakil olduğu şeklindedir.²⁵⁸ Gel gelelim Hatîbzâde aklın imkânına hükmetmediği yerde nakle dayanmayı uygun görmez. Bu nedenle Cürcânî'nin bu ifadeleri Hatîbzâde'ye göre mantıklı değildir.²⁵⁹

3.2. Ru'yetin Gerçekleşeceğine Yönelik Nakiller

Hatîbzâde bu başlık altında iki Ehl-i sünnet'in ru'yetullahın ispatı için kullandığı iki âyet üzerinde durmaktadır. Bu âyetlerden ilki Kıyâme Sûresi'nin “*O gün yüzler parlarlar ve Rablerine bakarlar*”²⁶⁰ âyetidir. Diğerisi ise, “*Hayır, şüphesiz onlar kıyamet günü*

²⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/208.

²⁵⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/208.

²⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/210.

²⁵⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/212.

²⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/212.

²⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/214.

²⁵⁹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 59a.

²⁶⁰ Kıyâme 75/22, 23.

Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır”²⁶¹ âyetidir. Müellifimiz ru’yetullahın genelinde olduğu gibi bu bölümde de *el-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*’ın sistemini takip etmekte ve onlardan yaptığı alıntılar üzerinden konuyu ele almaktadır.

Îcî birinci âyette Arapça *nazar*(نظر) kelimesinin taşıdığı muhtemel anlamları üzerinde durur. Herhangi bir ek almadığı yani herhangi bir harf-i cer bulunmadığı zaman *nazar* beklemek, *fî* harf-i ceri ile birlikte tefekkür, lââm harf-i ceri ile birlikte kullanıldığında ise şefkat anlamına gelir. Tüm bu anlamların dışında Ehl-i sünnet’in de delil olarak kullanmasına imkân veren *nazar* ilâ ile birlikte kullanılması durumunda görmek anlamını ifade eder.²⁶² Nitekim şair şöyle demiştir:

Allah’ın yüzünü güzelleştirdiği kimseye baktım.²⁶³

Kıyâme Sûresi’nde geçen *nâziratün* kelimesi *nazar* fiilinden türemiş bir ismi faildir. Ondan önce kullanılan rablerine anlamını ifade eden *ilâ rabbihada* bulunan harf-i cer Ehl-i sünnet’e göre *nazar* fiilinin ru’yet olarak açıklanmasını gerektirmektedir. Fakat Îcî, Ehl-i sünnet’in bu argümanına birçok itiraz geldiğini belirtmekte sonra da bunları cevaplamaktadır. Bu itirazları aktarmadan önce Hatîbzâde başka bir şiirde *nazar* fiilinin *ilâ* harf-i ceri ile kullanılmasına rağmen ümit anlamında kullanıldığını belirterek bir itiraz ortaya atar. Ayrıca âyette rablerine (*ilâ rabbihâ*) anlamına gelen mefulün öne alınması yani takdim edilmesi de bu görüşü desteklen gözükmektedir. Zira mefulün takdimi tahsis²⁶⁴ ifade eder ki ihtisasın bulunması da *nazar* fiilini *ilâ* harf-i ceri olsa dahi görmek olarak açıklamayı gerektirmez. Hatta umutlanmak ve görmek arasında tercih için herhangi bir gerekçe yoktur.²⁶⁵ Şiir ise şu şekildedir:

Senden bir şey umduğumda (*nazartü ileyke*) beni nimete boğdun

Deniz bile senin kadar cömert değildir²⁶⁶

²⁶¹ Mutaffifîn 83/15

²⁶² Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/216.

²⁶³ Şiirin Arapçası şu şekildedir:

نظرت إلى من حسن الله وجهه Bkz. Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/216.

²⁶⁴ Mefulün fiile tekaddüm etmesi bazen tahsis kastıyla yapılır. Tahsis fiildeki hükmü yalnızca takdim edilen mefule has kılmaktır. Mesela إلى الله أشكو örneğinde şair şikâyetini yalnızca Allah’a dile getirdiğini tahsis yaparak ifade etmiştir. Şiirin manası: Yalnızca Allah’a şikâyetinde bulunurum. Bkz. Ali el-Cârim ve Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vadîhâ*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, (Dîmeşk: Dârü'l-Fecr, 2019), 407.

²⁶⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 60b.

²⁶⁶ Şiirin Arapçası şu şekildedir:

Hatîbzâde öncelikle bu itirazda tahsisin *nazarın ilâ* ile kullanılması durumunda görmek anlamına gelmesi kadar güçlü olmadığını düşünmektedir. En azından tahsis onun kadar hızlı akla gelen bir şey değildir. Ayrıca ona göre bu itirazın sahibi Zemahşerî, âyetteki takdimi tahsis ile açıklayarak kendi içinde çelişkiye düşmüştür. Çünkü buna benzer bir başka âyette Zemahşerî takdim edilen câr ve mecrûru zarf-ı lağv olarak açıklamış ve öneminden dolayı da takdim edilebileceğini iddia etmiştir. İhlas sûresinin dördüncü âyetinde “O’nun dengi kimse yoktur” buyrulurken zarfın sonra gelmesi gerekirken konunun önemi zarfın takdimini gerektirmiştir.²⁶⁷ Hatîbzâde’ye göre buradaki durum da aynen böyledir. Ancak Zemahşerî orada zarf-ı lağv derken burada takdimi ihtisasa hamletmiştir.²⁶⁸ Şu halde buradaki bağlamda tahsisin tercihi zorunlu değildir.

Îcî’nin söz konusu naklî delile yönelik zikrettiği üç itirazdan ilki şudur: “Âyetteki *ilâ* edat değil, nimetler anlamına gelen *âlânın* (آلآ) tekilidir.”²⁶⁹ Dolayısıyla *nazarın* anlamı bakmak değil beklemektir. Îcî buna “nimeti beklemek gamdır, bu yüzden beklemek kızıl ölümdür (*el-intizâr el-mevtû ’l-hâr*) denmiştir” şeklinde cevap verir. Ancak Hatîbzâde’ye göre bu cevap tatmin edici bir cevap değildir. Zira beklenenin gelmesi kesin değilse gama ve çileye dönüşür. Ancak beklenen kesin olarak gelecekse bu gam değil, mutluluk olur. Örneğin Zeyd’e yarın dünya saltanatı verileceği kesin olarak bildirilse, o yarına kadar beklerken asla gama ve hüzne kapılmaz. Dünyada durum böyleyken ahirette vech-i cemâl ile müşerref olacak birisi nasıl olur da beklerken gama kapılabilir?²⁷⁰

Naklî delile yöneltilen itirazların ikincisi ise *nazar* kelimesinin *ilâ* ile kullanılmasına rağmen birçok yerde beklemek anlamında kullanılmış olması olmasıdır. Îcî bu hususta birçok şiir zikreder.²⁷¹ Ancak Îcî’ye göre bunlardan hiçbirisinde *nazar* beklemek anlamına gelmez.²⁷² Söz konusu delile yöneltilen üçüncü itiraza göre *nazar ilâ* harf-i ceri ile kullanıldığında görmek değil, gözbebeğini çevirmek anlamına gelir. Aksi takdirde görene kadar baktım şeklinde bir cümle kurmak mümkün olmazdı.²⁷³ Gerek Îcî

وإذا نظرت إليك من ملك // والبحر دونك زدتني نعما Bkz. Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 60b.

²⁶⁷ Ebu’l-Kasım ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf*, çev. Murat Kaya, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 6/1054-56.

²⁶⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 61a.

²⁶⁹ Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/218.

²⁷⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 61b, 62a.

²⁷¹ Îcî’nin bahsettiği şiirlerden biri budur: “Bedir günü bakıyorlar yüzler // Kurtuluş getiren Rahman’a” Arapçası şöyledir: وجه ناظرات يوم بدر // إلى الرحمن بأي بالفلاح Bkz. Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/219.

²⁷² Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/220.

²⁷³ Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/220.

gerekse şerhte Cürçânî bu itirazı birçok açıdan cevaplarlar. Öncelikle İcî'ye göre Araplardan mezkûr naklin geldiğine dair sahih bir rivayet yoktur. Yani onların hilali görünceye kadar baktım şeklin bir sözleri yoktur. Kaldı ki *nazara ilâ* görmek değil bakmak anlamına dahi gelse sonunda görmenin olmadığı bakmak nimet olmaz. Hâlbuki âyette nimetlendirme söz konusudur. Ayrıca müsebbebin sebep ile telaffuz edilmesi yaygın bir mecazdır. Buna benzer şekilde söz konusu bağlamda görmeye sebep olan bakmak kullanılmış olabilir.²⁷⁴

Hatîbzâde'ye göre gerek İcî'nin gerekse Cürçânî'nin açıklamaları başta istişhad gayesiyle kullanılan şiirde mananın görmek değil, gözbebeğini yönlendirmek olarak kullanılmasına kapı aralamaktadır. Zira onların delili gözbebeğini yönlendirmek anlamına gelen delillerden daha kullanışlı değildir. Hem zikri geçen şiirde hakiki mana gözbebeğini yönlendirmek olabilir ve görmek ancak mecaz yoluyla ifade edilmiş olabilir. Bu bağlamda ru'yetullahın imkânına dair zikredilen Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediğini ifade eden âyetteki “sana bakayım (*enzur ileyk*)” ibaresinin görmek değil, görmeye ulaştıran bakmak anlamında kullanıldığı söylenebilir.²⁷⁵ Hatîbzâde'ye göre tüm bu ve benzeri ihtimallere kesin bir cevap mümkün olmadığından İcî nihai kertede şöyle demek zorunda kalmıştır: “Bu tarz zâhirî ifadelerin ilmî meselelerde zayıf zandan başka bir şey vermeyeceği sana kapalı değildir.”²⁷⁶

Ru'yetullahın vuku bulacağına yönelik ikinci naklî delil olan “*hayır, şüphesiz onlar kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır*” âyetinde Allah Teâlâ kâfirleri tahkir etmek için onların perdelendiğini bildirdi. Öyleyse mü'minlerin Rablerini görmekten perdelenmemeleri gerekmektedir.²⁷⁷ Ancak bu da hem İcî hem de müellifimiz Hatîbzâde'ye göre zandan başka bir şey ifade etmez. Zira âyetteki perdelenme kalben perdelenmeyi de ifade edebilir.²⁷⁸ Hâl böyle olunca *Şerhu'l-Mevâkıf* bu bölümü şu cümlelerle bitirmiştir:

Bu görmenin gerçekleşeceğini hatta onun olabilirliğini de ispatta güvenilir delil, muhalifler çıkmadan önce ümmetin, görmenin imkânını gerektiren gerçekleştiğinde

²⁷⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/222.

²⁷⁵ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 62b, 63a.

²⁷⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/222.

²⁷⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/222.

²⁷⁸ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 65b.

ve yukarıda sözü edilen iki âyetin kendilerinden ilk anlaşılan zâhir anlamına
yorulacağı hususunda icma etmiş olmasıdır. Böylesi icma kesinlik ifade eder.²⁷⁹

Mamañîl Hatîbzâde burada da aklın imkânını kesin olarak ortaya koymadığı sürece
naklin yakîn ifade etmeyeceğini hatırlatır.²⁸⁰

3.3. Ru'yetullahı Reddedenlerin Delilleri

Hatîbzâde bu bölümde ru'yetullahı inkâr edenlerin ru'yetullahı yönelik şüpheleri ve İcî
ile Cürçânî'nin bu şüphelere vermiş oldukları cevapları ele almakta, ardından bunlara
yönelik kendi değerlendirmelerini sunmaktadır. *el-Mevâkıf*'ta bu şüpheler aklî ve naklî
olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır:

3.3.1. Aklî Deliller

İcî, ru'yetullahı kabul etmeyenlerin aklî delillerin üç çeşit olduğunu söyler. Bunlardan
biri görmenin önünde bulunan engellerle, ikincisi görünen ve görenin karşılıklı bulunması
gerektiğiyle, üçüncüsü ise yansıma görüşüyle alakalıdır. Bunları sırasıyla ele alalım:

İlk şüpheye göre görmenin imkânı için gerekli şartlar gerçekleştiğinde görmenin
gerçekleşmesi gerekir. Zira görmenin imkânı için gerçekleşen şartlar gerçekleşmesine
rağmen görme gerçekleşmezse görmenin şartları gerçekleşmemiş demektir. Hal böyle
olunca Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkânı için şartlar gerçekleşmişse O'nun
görülmemesi için herhangi bir engel kalmamıştır. O hâlde O'nun şu anda görülmesi
gerekir. Şayet buna rağmen Allah'ın görülmeyeceğini söylersek önümüzde yüce dağlar
bulunmasına rağmen onların görülmediğinden bahsedebilmemiz gerekir.²⁸¹

Cürçânî görmenin imkânı için bulunması gereken dokuz şart zikretmektedir. Bunlardan
sekizi İcî'nin koyduğu şartlar, dokuzuncu ise Cürçânî'nin ek olarak zikrettiği şarttır. Bu
şartlar şunlardır: (1) Duyunun sağlıklı olması, (2) görülenin, görme duyusunun huzurunda
olması ve uyku ve gaflet gibi idrake engel olan herhangi bir durumun olmaması, (3)
görülen nesnenin görenin karşısında olması, (4) görülemeyecek kadar küçük, (5) latif, (6)

²⁷⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/224.

²⁸⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 65b.

²⁸¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 3/224.

uzak veya (7) yakın olmaması, (8) engelleyici bir perdenin bulunmaması ve (9) görülen şeyin kendiliğinden veya başkası nedeniyle aydınlık olmasıdır.²⁸²

Cürcânî daha sonra burada zikredilen dokuzuncu şartın ikinci şart içerisinde değerlendirebileceğini söyleyerek cevabını sekiz şart üzerine inşa eder. Ancak burada öncelikle şu bilinmelidir ki zikredilen sekiz şartın tamamı gayb âleminde esas alınamaz. Çünkü şartlardan altı tanesi cismin görülmesi için geçerli olup Hak Teâlâ için kullanılamaz. Allah Teâlâ'nın görülmesiyle ilgili yalnızca duyunun sağlamlığı ve görülenin görenin huzurunda ve idrak engel durumların olmaması şartı geçerlidir. Söz konusu şüphe de en temelde bu iki şarta bağlı olarak kurulmuştur. Bu iki şart bulunduğu göre Allah Teâlâ'nın görülmesi gerekmektedir.²⁸³

Hem Cürcânî hem de Îcî bu sekiz şartın gerçekleşmesiyle görmenin zorunlu olarak gerçekleştiğini kabul etmez. Bu cevaba geçmeden önce imkânın bulunduğu yerde vukunun bulunması gerektiği yani Allah'ın görülmesi mümkünse şimdi görülmesi gerekir şeklindeki önermeye Hatîbzâde'nin yönelttiği itirazı ele alalım. Hatîbzâde'ye göre eğer önermede kastedilen imkân değil de görmenin kendisi ise şartlı önermenin öncülü ispata muhtaç hâle gelir. Zira mutlak olarak görme hiçbir zaman mukayyed bir görmeyi gerektirmez. Yani görmenin mutlak şartları bir nesnenin her zaman görülmesini zorunlu olarak gerektirmez. Eğer kastedilen görme değil de imkân ise bu durumda onların iddiasının bir geçerliliği kalmaz. Zira imkân, vukuu her zaman gerektirmez.²⁸⁴

Şerhu'l-Mevâkıf'ta şartların husulü zorunlu olarak görmeyi gerektirmeyeceğine şöyle cevap verilir: “[...] büyük cismi uzaktan küçük olarak görürüz. Bunun nedeni şudur: Uzaktan görülen cismin bütün parçaları söz konusu sekiz şartın gerçekleşmesi hususunda eşit olmasına rağmen biz onun yalnızca bazı parçalarını görürüz.”²⁸⁵ Öyleyse bu şartlar gerçekleştiği zaman görme mutlak olarak gerçekleşmek zorunda değildir. Hatîbzâde de bu görüşe katılarak görme için zikredilen şartların mutlak görme için geçerli olmadığını düşünmektedir. Kaldı ki görünen âlemde görme şartlarının altıya indirgenmesi için

²⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/224, 26.

²⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/226.

²⁸⁴ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 66b.

²⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/226.

elimizde bir delil yoktur.²⁸⁶ Dolayısıyla bu şartlar görünen âlemde de mutlak kabul edilemez.

Az önce *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan aktardığımız pasaja yönelik yapılması muhtemel bir itirazı şöylece özetlememiz mümkündür. Gözden çıkıp gözün karşısında bulunan nesnenin üst ve alt kısmına iki ışın çarpar. Daha sonra bu ışınların çarptığı iki uç arasında vehmi bir çizgi çekilir. Ardından bu vehmi çizgi, üçgenin tabanı ve gözden gelen iki ışın üçgenin iki kenarı kabul edilir. Bu iki ışının tam ortasından üçgenin tabanına bir dik bir çizgi daha çekilir. Bu çizginin nesneye olan uzaklığı iki ışının mesafesinden daha kısa olacağı için uzakta bulunan nesnelerin genellikle orta kısmı daha yakın olduğundan bu kısımlar görülür, uzakta kalan kısımlar ise görülmez.²⁸⁷ Ne var ki Cürcânî bu iddianın çok temelsiz olduğunu söyleyerek peşinen reddeder. Zira eğer ışınların nesneye olan uzaklığı ile ortadaki çizginin uzaklığı arasında farazi elli santim olsa; bu nesne orta çizginin uzaklığı elli santim olacak şekilde gözden uzaklaştırılsa nesnenin hiç görülmemesi gerekir.²⁸⁸ Dolayısıyla uzaktaki nesnenin küçük görülmesi böyle bir açıklamayla ortaya konamaz. Bunun yerine Urmevî'nin açıklamalarına başvurmak daha makul görünmektedir. Urmevî burada görülen nesnenin küçük veya büyük görülmesini aradaki açının daralıp genişlemesiyle ilişkilendirmiştir.²⁸⁹ Yani göze yaklaşan nesneye çarpan ışınların açısı genişlediği için nesne daha büyük görünürken uzaklaştırıldığında aksi gerçekleşmektedir. Çok yakın ve çok uzak olması ise bu açının kaybolmasına yol açacağından nesnenin görülmesini engelleyecektir.

Bununla birlikte Urmevî'nin görüşünü kabul etmek, şartlar gerçekleştiği takdirde görmenin gerçekleşmemesi ihtimalini savunmayı zora sokacağından *Şerhu'l-Mevâkıf* yazarı tarafından reddedilmiştir. Hatîbzâde'nin formüle ettiği şekilde aktaracak olursak bir cismin parçaları (1) hiçbir farklılık olmadan görülür ki bu durumda şey dışarda bulunduğu hâl üzere görülür. Bunda herhangi bir problem söz konusu değildir. İkinci ihtimale göre ise cismin parçaları (2) olduğu hâl üzere görülmez. Bu görüş cismin parçalanamayan en küçük parçalardan müteşekkil olduğunu iddia eden kelâmcılar açısından savunulması güç bir görüştür. Zira hangi parçaların daha büyük hangi

²⁸⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 67a.

²⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/226.

²⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/226.

²⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/228.

parçaların daha küçük görüleceğine dair bir gerekçe yoktur ki bu da tercih edeni olmadığı halde tercihi savunmaktır (*tercîh bilâ müreccih*). Üçüncü ihtimale göre ise parçaların (3) bazıları görünürken diğer bazıları görünmez. Cürcânî'nin savunduğu son görüştür. Hatîbzâde bunu aktardıktan sonra Cürcânî'nin tercih bilâ müreccih görüşünü eleştirir. Çünkü parçaların büyük veya küçük görünmesini parçaların göze yakın ve uzak olmaları belirlemektedir. Bu nedenle ortadaki parçalar daha büyük, kenardaki parçalar daha küçük görünür. Öyleyse ortada tercih bila müreccih söz konusu değildir.²⁹⁰

Şüphede zikredilen, şartlar gerçekleştiği halde görmenin gerçekleşmeyeceğini savunmak önümüzde yüce dağların bulunduğunu ancak onları göremediğimizi kabul etmeyi gerektireceğine yönelik iddiaya gelince; Eş'arîler'in âdetsel imkân ve aklî imkân arasındaki ayrımla bertaraf edilmiştir. Aklen bu mümkün olabilir ama her imkân mümkün kıldığı şeyin varlığa gelmesini yani vukuunu gerektirmez. Dolayısıyla bu mümkün olsa da gerçekleşmiş bir şey değildir.²⁹¹

İkinci şüphe olan görülenin görenin karşısında olması gerektiği düşüncesine gelince Eş'arîler bunu şart olmadığını söyleyerek iddiayı kabul etmezler. Üçüncü şüphede görmenin yansıma yoluyla gerçekleştiği savunulmaktadır. Eş'arîler'e göre bu görüş her ne kadar dünyadaki varlıklar için kullanılabilir görünse de Allah Teâlâ'nın bu şekilde görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu şüphe de geçersizdir.²⁹²

3.3.2. Naklî Deliller

Hatîbzâde bu kısımda genellikle İcî ve Cürcânî'nin görüşlerini aktarmakla yetinmekte kendisi çok fazla katkıda bulunmamaktadır. Ru'yetullaha yönelik nakil yoluyla zikredilen toplamda dört şüphe vardır. Bunlardan ilki Mu'tezile'nin kendi görüşlerini temellendirmek için sıkça kullandığı “gözler O'nu idrak edemez”²⁹³ âyetidir. Ru'yetullahı kabul etmeyenler bu âyetteki *basar* lafzı ile birlikte kullanılan idrakin görmek anlamına ya da görmekle gerçekleşen bir anlam olduğunu düşünürler. Zira bir kimse görmedim ama idrak ettim diyemez. Öyleyse bu âyette açıkça görme fiili Allah'tan nefyedilmiştir. Yine âyette gözlerin (*absâr*) başında umum bildiren *lâm* harfinin

²⁹⁰ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 68b.

²⁹¹ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 69a.

²⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/230, 32; Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru'ye*, 70a, 70b.

²⁹³ En'âm 6/103.

bulunması da görmenin her vakitte her gözü kapsadığına delâlet eder. Dolayısıyla bu, tüm gözler üzerinde her vakit hükmün sabit olmasını gerektirir. Yani hiçbir göz hiçbir vakitte O’nu göremez. Ayrıca Allah söz konusu âyette kendini görülmemekle övmektedir. Eğer görülmemek övgü ise onun aksi olan görülmek noksanlık oluşturur.²⁹⁴ O halde âyet O’nun görülmeceğine delâlet etmektedir.

Cürcânî bu vecihlerin hepsini ayrı ayrı cevaplar. Öncelikle ona göre idrakin manası görmek değil kuşatarak görmektir. Bu yüzden birisi gördüm ama kuşatarak görmedim derse söylediğinde isabet etmiş olabilir. Dolayısıyla iddia edildiği gibi idrak mutlak olarak görmek anlamına gelmez. Cürcânî, gözlerde bulunan lâm harfinin tümelliği iddiasını cevaplarken mantıktaki çelişki konusuna başvurur. Buna göre “bütün gözler O’nu idrak eder” tümel olumlu önermesinin çelişki “bazı gözler O’nu idrak edemez” olur. Âyette gözlerin önünde istiğrak ifade eden lâm harfi bulunsa da başındaki nefy edatı onun hükmünü tikel olumsuzla çevirmektedir. Öyleyse O’nu bazı gözler göremezken bazı gözler görebilir. Cürcânî’nin ikinci verdiği cevap ise, övgünün görülmenin imkânsızlığı ile değil, görülmenin mümkün olmasına rağmen tahakkuk etmemesiyle gerçekleştiği şeklindedir. Zira bir nesne imkânsızlık ile övülecek olsaydı görülmesi imkânsız yokluk da övgüyü hak eder olurdu.²⁹⁵ Gelgelelim Hatîbzâde’ye göre soyutlanma anlamında imkânsızlık övgüye layıktır ve yokluk bu hususta O’nunla ortak olamaz. Mesela Allah Teâlâ için doğmamış ve doğurmamış olması da övgüdür. Bununla beraber bu özelliğe sahip birçok varlık söz konusu övgüyü hak etmez.²⁹⁶

Ru’yetullahı kabul etmeyenlerin kendi görüşleri için temel aldıkları naklî delillerden birisi de Allah’ı görmek isteyenlere karşı Allah Teâlâ’nın bu isteğe olumsuz karşılık vermesidir. Hatta sadece olumsuz karşılık vermemiş istek sahiplerinin fiillerini büyüksemiştir. Bu âyeterden bir tanesi şudur: “Bizim huzurumuza çıkarılacaklarını hiç beklemeyenler, bizi melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi diyorlar. Gerçek şu ki onlar içlerinde derin bir kibir duygusu besliyorlar, azgınlıkta sınır tanımıyorlar.”²⁹⁷ Görüldüğü üzere Allah Teâlâ bu âyette O’nu görmek isteyenleri sert bir

²⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/232.

²⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/232, 34.

²⁹⁶ Hatîbzâde, *Kelâm ve Ru’ye*, 72b, 73a.

²⁹⁷ Furkân 25/21

şekilde reddetmiştir. Cürcânî'ye göre burada Allah'ın onların isteklerini büyükmesi sadece görme talebinden dolayı değil inatlaşmalarından dolayıdır.²⁹⁸

Ru'yetullahı kabul etmeyenlerin üçüncü delili Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediği zaman Allah Teâlâ'nın ona “beni göremezsın (*len terânî*)” şeklinde karşılık vermesidir. Çünkü cevaptaki *len* harfi ebedilik içermektedir. Cürcânî bunun ebedilik değil, tekid edilmiş olumsuzluk ifade ettiğini söyler.²⁹⁹

Ru'yetullahı kabul etmeyenlerin ortaya koyduğu dördüncü delil şu âyet-i kerimedir. “Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir.”³⁰⁰ Eğer peygamberler Allah'la konuştuğu esnada O'nu görmüyorsa başka kimse O'nu göremez. Cürcânî bu son eleştiriyi de şu şekilde cevaplar: “Vahiy yoluyla konuşma görme esnasında olabilir. Çünkü vahiy çok hızlı işitilen bir sözdür. Bunda görmenin olmadığına delil nerede!”³⁰¹ Hatîbzâde naklî delillerle oluşturulan şüphelerin genelinde Cürcânî ve İcî'nin sözlerini aktarmış özellikle son üç naklî delilde kendisi herhangi bir şey söylememiştir. Onun bu hususlarda iktibas ettiği pasajlara itiraz etmemesi alıntıladığı müelliflerin görüşlerine katıldığını göstermektedir.

²⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/236.

²⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/236.

³⁰⁰ Şûrâ 42/51.

³⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/238.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Osmanlı düşüncesinin önemli simalarından biri de 15. YY'da yaşamış olan Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'dir. Daha çok eleştirel kişiliği ile tanınan Hatîbzâde birçok alanda eser telif etmiş olsa da özellikle aklî ilimler alanında olan behresi ile temayüz etmektedir. Onun özellikle devrinde aklî ilimlerin zirve isimlerinden biri olarak kabul edilen Cürcânî'nin eserleri üzerine birçok hâşiye kaleme aldığı görülmektedir. Bu hâşiyeler bazen doğrudan hâşiye şeklinde anılsa da bazıları müstakil risâle olarak telif edilmiştir. İşte *Risâle fi'r-Ru'yeti ve'l-Kelâm* da müstakil olarak telif edilmesine rağmen çoğunlukla Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*ındaki ilgili pasajlar üzerine yazılmış hâşiye niteliği taşımaktadır. Hatîbzâde bu eser içerisinde birbirinden bağımsız iki konuyu ele almaktadır. Bunlardan ilki Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı, diğeri ise ru'yetullah meselesidir. Fakat o söz konusu eseri bu iki konu ile birlikte bir bütün olarak telif etmiş ve mezkûr konuları da eser içerisinde bölümler olarak tasarlamıştır.

Hatîbzâde gerek kelâm sıfatı olsun gerekse de ru'yetullah olsun her iki konuda da genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşlerine bağlı kalır. Yani Allah'ın bir kelâm sıfatı olduğunu, bu sıfatın kadim olduğunu ve Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olduğunu, ahirette görüleceği konusunda ona göre herhangi bir problem yoktur. Fakat onun genel olarak bu düşünceleri kabul etmesi ayrıntılarda farklılıklar savunmasına engel olmaz. Bu nedenle bu görüşlerin ayrıntıları ele alınırken Hatîbzâde'nin birçok konuda kendinden önceki âlimlerden farklı düşündüğü görülmektedir.

Kelâm sıfatını ele aldığı bölümde Hatîbzâde öncelikli olarak Allah'ın mütekellim oluşu üzerinde durmaktadır. Ona göre Allah'ın mütekellim olduğu konusunda İslâm mezhepleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu konuda ihtilaf bulunmamasının sebebi peygamberlerin açık bir şekilde Allah'tan haber vermeleridir. Bu haberler de genellikle "Allah dedi" veya "Allah buyurdu" şeklindeki kelime kalıplarında aktarılmıştır. İşte peygamberlerden gelen bu nakiller Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu hususunda herhangi bir ihtilafa mahal bırakmamaktadır. Ne var ki Cürcânî Allah'ın konuşmasının peygamberlere dayandırmasına ilişkin bir problemin varlığına işaret etmekte ve peygamberleri doğrulayanın Allah olduğunu, Allah'ın konuştuğunu haber verenin de peygamber olduğunu söyleyerek delilde açık bir kısır döngü bulunduğunu dile getirmektedir. Cürcânî bu problemin Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'ân'ın mûcize

yönünü dikkate alarak çözülebileceğini düşünmektedir. Şöyle ki Allah aslında peygamberlerin peygamberliğini onlara mûcizeler bahşederek insanlığa göstermektedir. Dolayısıyla onların peygamberliğini tasdik eden şey mûcizelerdir. Fakat Hz. Muhammed'in mûcizesi söz olduğundan dolayı delillendirme kısır döngüye dönüşmektedir. Bu nedenle ona bahşedilen Kur'ân mûcizesinin söz oluşunu değil, mûcize oluşunu dikkate alarak sorunu ortadan kaldırabiliriz. Mûcize ise şüphesiz insan kudreti üzerinde olduğundan onların doğruluğunu ortaya çıkarmaktadır.

Hatîbzâde Cürcânî'nin bu itirazında mûcize ile ilgili açıklamalarını isabetli bulmaz. Zira mûcize mutlak olarak insan kudreti üzerindeyse peygamberler de buna güç yetiremez. Eğer alışlagelen insan kudretinin üstündeyse bunun bilgisine de ancak peygamberin bildirmesi ile ulaşırız ve böylece sorunun varlığı devam eder. İşte bu nedenle Allah'ın mütekellim oluşunu O'nun özel kelâmı olan Kur'ân'ın söz oluşuyla açıklamak daha isabetlidir. Zira özel bir şey genel bir şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirir.

Hatîbzâde Allah'ın bu şekilde mütekellim oluşunu açıkladıktan sonra kelâm sıfatına dair yapılan nefsi ve lafzi taksiminde de önceki geleneği takip ederek Allah'ın kelâmının bir lafzi bir de nefsi boyutu olduğunu savunur. Fakat ona göre Cürcânî'nin kelâm-ı nefsi hakkında yapmış olduğu tanım birçok problemi içermektedir. Dikkat edilirse Hatîbzâde burada kelâmın nefsi ve lafzi olarak taksim edilmesine yönelik herhangi bir itirazı yoktur. Ancak ona göre nefsi kelâmın tanımında problemler vardır. Cürcânî'ye göre "nefsi kelâm nefisle kâim inşâi ve ihbârî tam bir nispettir". Hatîbzâde, nefsi kelâmın nispet görülmesinin Eş'arî gelenekten bir kopuş olduğu fikrindedir. Zira nispetler Eş'arî kelâmcılarına göre varlık sahibi değildirler. Allah'ın kelâmını nispet olarak görmek dolaylı yoldan Allah'ın kelâm sıfatının varlık sahibi olmadığını görmek demektir. Hatîbzâde yine de böyle bir tanımın bazı ihtimaller doğrultusunda yapıldığını varsayarak nispetin her ne kadar hâriçte var olmasa da zihinde var olabileceği yönünde bir açıklama yapılabileceğini itiraf eder. Fakat Cürcânî'nin zihni varlıkla yapacağı açıklama onun Eş'arî gelenekten kopuşunu engellemeyecek, aksine güçlendirecektir. Kaldı ki Hatîbzâde nispetin zihni varlık olarak kabul edilmesi durumunda bile problemin devam ettiği fikrindedir. Zira nispetler, nispet edildikleri iki nispetin hâriçte varlığını gerektirir. Dolayısıyla nispet ancak taalluk ettiği sırada varlığa gelebilir. Bu da nispetin taraflarından birinin hâdis olması nedeniyle nispetin hüdûsunu gerektirir. Hatîbzâde'ye göre nefsi

kelâm hâriçteki nispet yerine bu nispete mutabık başka bir sûretinin nefiste hâsıl olmasıdır. Onun lafzî kelâmın medlûlü olarak tanımladığı şey tam olarak budur.

Görüldüğü üzere Hatîbzâde nefsî kelâmı kabul etmesine rağmen onun mâhiyeti hakkında çok farklı bir görüş savunmaktadır. Onun nefsî kelâm hakkındaki düşüncesi kelâm sıfatının tanımına da yansımakta ve o, nefsî kelâmı doğrudan lafzî kelâmın medlûlü şeklinde tanımlamaktadır. Hatîbzâde'nin böyle bir görüş savunmasındaki muhtemel nedenlerden biri de kanaatimizce nispetin sûretinin kelâm değil bilgi olmasıdır. Zira dıştaki nispetlerin sûreti nefiste bilgi olarak meydana gelir. Fakat kelâm ilim sıfatından farklı bir sıfattır. Nitekim kendisi de kelâmın ilim ve iradeden farkına değinmekte ve bizim çıkardığımız manaya uygun olarak birisinin bildiğini haber vermeyebileceğini veya bildiğinin aksini haber verebileceğini söylemektedir. Dolayısıyla ilim ve kelâm iki ayrı sıfatlardır.

Hatîbzâde'ye göre Allah'ın mütekellim oluşu gibi lafzî bir kelâmın varlığı konusunda da ihtilaf yoktur. Mezhepler arasında vaki olan esas ihtilaf lafızların arkasında yer alan manalardır. İşte bu manalar nefsî kelâm hakkındaki tartışmalara tekabül etmektedir. Nefsî kelâmı inkâr edenlerin en kuvvetli itirazlarından birisi bu nefis-i kelâmın ezeli olması durumunda nefis-i kelâma muhatap ezeli varlıkların bulunması gerektiğidir. Hatîbzâde bu sorunun çözümünü filozofların bi'l-kuvve ve bi'l-fiil ayrımlarından yararlanmak sûretiyle çözer. Mesela Hz. Peygamber'in talepleri bizim için ancak varlığa geldiğimizde bi'l-fiile dönüşmüştür. Oysa öncesinde bu talepler bizim için bi'l-kuvve durumundaydı. Allah'ın kelâmı için de bizim için ezelde bi'l-kuvve olan emir ve yasaklar biz varlığa gelince Allah için değil yine bizim için bi'l-fiile dönüşmüştür.

Hatîbzâde'nin kelâm sıfatıyla ilgili en özgün görüşlerinden biri de sultanın huzurunda Alâeddin Arabî ile tartıştığı konu olduğu söylenen Allah'a yalan nispet edilmesi meselesidir. Hatîbzâde asla Allah'a yalan nispetini mümkün görmemektedir. Fakat ona göre Allah'a yalan nispeti Hz. Peygmaber'in bize onun tüm sözlerinde doğru olduğunu bildirmesi neticesinde başkasına dayalı olarak imkânsızdır. Yalanın bir sûret olduğu düşünülürse Allah'ın bu yalanı da kuşatması ve kudreti ile bunu gerçekleştirmesi haddi zatında mümkündür.

Hatîbzâde kelâm sıfatında olduğu gibi ru'yetullah konusunda da genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşlerine sadık kalır. Bununla birlikte ona göre bu hususta ortaya konan delillerin birçoğu tartışmaya açıktır. Bu nedenle o, ilgili bölümde görüşlerden ziyade deliller üzerinde durmaktadır. Hatîbzâde'nin bu bölümde kullandığı dil ve tartışma üslubuna bakıldığında onun ciddi bir felsefe taliminden geçtiği görülmektedir. Zira o, şart meşrut, illet malul ilişkisi gibi birçok meselede derin felsefî tahliller yapmaktadır.

Ru'yetullah ile ilgili bölümün hemen başında Hatîbzâde aklî hükümlerle ilgili önemli bir tespitte bulunur. Bu tespit önemli bir felsefî tespit olarak değerlendirilebilir. Buna göre imkân, imkânsızlık ve zorunluluk gibi aklî hükümlerde nassa yer yoktur. Nass ancak akılla imkânı ispatlanmış meselelerde delil olarak kullanılabilir. Hatîbzâde'nin meseleye bu şekilde giriş yapmasının sebebi ru'yetullahın ancak akılla ispat edilmesinden sonra âyet ve hadislerin tartışmada delil olarak kullanılabilmesini göstermek içindir. Dolayısıyla onun aklen mümkün olduğunu ispatlamadan âyetler delil teşkil etmez. Allah'ın görülmesinin imkânı aklî delillerle ortaya konduktan sonra naklî deliller destekleyici olarak kullanılabilir.

Ru'yetullah bağlamındaki tartışmaların çoğunlukla naklî deliller üzerinden gerçekleşmesi nedeniyle Hatîbzâde âyetleri derinlikli olarak tahlil eder. O bunu yaparken bir taraftan Mu'tezile'den aktardığı eleştirilere yanıtlar ararken bir taraftan da Ehl-i sünnet kelâmcılarının zayıf gördüğü görüşlerini tenkit eder. Söz gelimi Taftâzânî'nin, Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi talep ettiğine dair icma bulunduğu yönündeki iddiasına Hatîbzâde bazı Mu'tezilî kelâmcıların katılmadığını söyleyerek karşı çıkar. Ayrıca yine bu âyet bağlamında Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesinin O'nun görülmesinin imkânsız olmadığına delâlet ettiği görüşüne de karşı çıkar. Bu görüşü savunanlara göre eğer Allah'ın görülmesi imkânsız olsa Hz. Musa'nın imkânsızı bilmediği varsayılmalıdır. Oysa peygamberlerin bu tarz aklî hükümleri bilmemeleri düşünülemez. Öyleyse Allah'ın görülmesi mümkündür. Hatîbzâde burada yer alan imkânsızlığın ancak herkes tarafından bilinen bir imkânsız türü olduğunda delilin geçerli olacağını fakat bazı imkânsızların akıl yürütme sonucunda elde edilebileceğini dile getirir. Yine bir başka görüşe göre Hz. Musa aklen yakînî olarak bildiği bir konuya Allah'tan nakille destek talep etmiştir ki yakın seviyesi artsın. Ehl-i sünnet kelâmcıları yakinin artma ve eksilme kabul etmeyeceğini söyleyerek bu düşüncüyü kabul etmemişlerdir. Hatîbzâde tam da bu noktada geleneğe

aykırı bir şekilde kendine özgü bir düşünce ortaya koyarak yakinin artma ve eksilme kabul edeceğini iddia eder. Zira yakinî bilgi nefsânî niteliklerdendir ve nefsânî nitelikler artma ve eksilme kabul eder.

Netice itibariyle Osmanlı döneminde yaşamış bir âlim olan Hatîbzâde'nin klasik iki meselenin tahlilinde özellikle de delillerin sağlamlıklarını ayrıntılı tahkik ve tedkik etmesi o dönemde yaşanan ilmî tartışmaların boyutunu göstermesi açısından değerlidir. Bu çalışmada Hatîbzâde'nin bir risâlesi bağlamında bunu göstermeye çalışmış olsak da gerek Hatîbzâde'nin geriye kalan eserleri ve gerekse de döneminde yaşayan âlimler tarafından telif edilen eserler hâlâ keşfedilmeyi bekleyen eserler olarak durmaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ahmed Efendi, Taşköprüzade. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Haz. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1984.
- Alper, Ömer Mahir. *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014), 167-213.
- el-Cârim, Ali - Emin, Mustafa. *el-Belâgatü'l-Vadîhâ*. Thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dimeşk: Dâru'l-Fecr, 2019.
- Cebeci, Lütfullah. "İsfahânî, Ebu Müslim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 209.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'u'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. Kâhire, Mektebetü's-Sekâfeti'Diniyye, 2009..
- Çelebi, Katip. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Haz. Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.,
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbni Zeydûn, t.y..
- Gökyay, Orhan Şaik – Özen, Şükrü. "Molla Lütfî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/255-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- el-Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içinde). Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Çev. Muhittin Macit vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017,
- İlhan, Avni. "Aslah", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/495-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- el-Kâtibî, Necmeddîn. *eş-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Mantık*. Haz. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Köksal, Asım Cüneyt. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

- Köksal, Asım Cüneyt. “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Maden, Şükrü. “Cihad Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatîbzâde Muhyiddin Efendi’nin Cihad Risâlesi”. *III. Uluslararası Şeyh Şa‘ban-ı Veli Sempozyumu*. Ed. Ali Rafet Özkan. 631-643. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016.
- Mehmed Tahir Efendi, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y..
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1188, 1-10.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî Ta‘rîfi’l-İlm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 600/12, 97-99.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî Nefyi Nisbeti’l-Hüsrân ile’l-Enbiyâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2052), 82-86.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Hâşiye alâ Haşiyeti’l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 202.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî Fazli’l-Cihâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1984.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Hâşiyetü Hatîbzâde alâ Haşiyeti Şerhi Hikmeti’l-Ayn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2350, 6b-11b.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Hâşiye alâ Şerhi’t-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2215.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî Nakdi’l-Vüzû’*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 847, 140-141.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Muhtasar*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 693, 74-87.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Vikâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3864, 149-168.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî’l-Kelâm ve’r-Ru’ye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2997.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî’l-Kelâm ve’r-Ru’ye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2276, 93 vr.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî’l-Kelâm ve’r-Ru’ye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2236, 43 vr.
- Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî’l-Kelâm ve’r-Ru’ye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla 1364, 92 vr.

- Özbakır, Mebrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 81-100.
- Öztürk, M. Bilal. "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatîbzâde-i Rûmî ve 'Risâle fî İsbâtî'r-Rû'ye ve'l-Kelâm' Adlı Eseri". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. Ed. Fuat Aydın vd. 229-241. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yay. 2019.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1982.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Cabir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- er-Râzî, Fahreddin. *Münâzârâtü'r-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehr*. Beyrût: Müessetü İzzeddîn, 1992.
- es-Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. thk. Bekir Toplaoğlu. İstanbul: İFAV, 2017.
- et-Taftâzânî, Sadeddin. *Şerhu'l-Makâsıd*. İstanbul, Mearif Nezaretiyle Matbu, t.y..
- et-Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhîsu'l-Muhassal*(*Muhassal* ile birlikte). Thk. Taha Abdurrauf. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y..
- Üzüm, İlyas. "Hatîbzâde Muhyiddin Efendi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/463-64.İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelam". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları,2002.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. Keşşâf Tefsiri: *el-Keşşâf*. Çev. Muhammet Coşkun. Ed. Murat Sülün. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *Keşşâf Tefsiri: el-Keşşâf*. Çev. Murat Kaya. Ed. Murat Sülün. 6.Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-Alâm*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Mebrure Hanife Özbakır 2017 yılında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri'nde yüksek lisansın eğitimine başladı. Hali hazırda T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görevine devam eden Özbakır, ileri seviye Arapça ve orta seviye İngilizce bilmektir.

